

**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]**

**№ 5, 2020**

*Scientific Journal*

**Theology. Philosophy. History**

**Publishing House of Saint Petersburg**  
**Orthodox Theological Academy**  
**2020**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 5, 2020**

*Научный журнал*

**Теология. Философия. История**

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2020 год

The Edition is recommended by the Publishing  
Council of the Russian Orthodox Church  
IS R20-017-0415

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)

### Editorial Board

Chairman of the Editorial Board – Bishop of Peterhof Silouan (Nikitin Sergey Sergeevich), Candidate of Theology, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

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

2. *Bishop Seraphim (Amelchenkov Vladimir Leonidovich)*, Doctor of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Theology, Faculty of Humanities, Russian State Social University; Bishop of Istra, Vicar of the Patriarch of Moscow and All Russia, Chairman of the Synodal Department for Youth Affairs of the Russian Orthodox Church.

3. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

4. *Priest Zoran Devrnja*, Doctor of Theology, Assistant Professor of the Department of Canon Law of the Orthodox Theological Faculty of Belgrade University, Serbia.

5. *I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

6. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor of Herzen State Pedagogical University of Russia.

7. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

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

9. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

10. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Ural State Mussorgsky Conservatory, Yekaterinburg.

11. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor of the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University, Rome, Italy.

12. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor of Samara National Research University.

13. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

14. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor of Saint Petersburg Theological Academy.

15. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Russian Christian Academy for the Humanities.

16. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

17. *Archpriest Vladislav Tsy-pin*, Doctor of Church History, Professor of Moscow Theological Academy.

18. *Eleni Vlachopoulou (Ελένη Βλαχοπούλου)*, Doctor of Archeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy of Thessaloniki, Greece.

19. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor of Saint Petersburg State University.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

X93

Рекомендовано к публикации  
Издательским советом Русской Православной Церкви  
ИС P20-017-0415

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)

#### Редакционный совет

Председатель Редакционного совета — епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич), кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович), доктор исторических наук, кандидат богословия, председатель Издательского Совета Русской Православной Церкви, ректор Калужской духовной семинарии.

2. Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович), доктор теологии, кандидат исторических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии Гуманитарного факультета Российского Государственного Социального Университета; Председатель Синодального Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви.

3. П. Е. Бухаркин, доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

4. Елени Влахопулу (Ελένη Βλαχολούλου), доктор археологии, профессор Высшей церковной академии, г. Салоники (Греция).

5. И. Б. Гаврилов, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

6. А. А. Дорская, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

7. Д. И. Макаров, доктор философских наук, доцент Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского.

8. Священник Зоран Деврня (Зоран Деврња), доктор теологии, доцент кафедры канонического права Православного богословского факультета Белградского университета (Сербия).

9. А. Б. Егоров, доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

10. Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek), доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета Прешовского университета (Словакия).

11. Священник Игорь Иванов, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской духовной академии.

12. Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi), доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета, г. Рим (Италия).

13. Ю. В. Оспенников, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева.

14. А. В. Петров, доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

15. Р. В. Светлов, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

16. Протоиерей Владимир Хулап, доктор богословия, профессор, проректор по учебной работе, зав. кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

17. Протоиерей Владислав Цыпин, доктор церковной истории, профессор Московской духовной академии.

18. М. В. Шкаровский, доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

19. Д. В. Шмонин, доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии.

X93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 1821–1917, 1991– .

№ 5 [сентябрь–октябрь] : Теология. Философия. История. — 2020. — 264 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574 (Print)

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2020

ISSN 2686-908X (Online)

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОЛОГИЯ

<i>Протоиерей Павел Хондзинский.</i> Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского .....	10
<i>В. К. Шохин.</i> Может ли теизм не быть персоналистическим? .....	23
<i>Д. А. Филин.</i> Апофатика в трудах святителя Григория Богослова.....	37
<i>Н. А. Козачук.</i> Новое богословие как концептуальная (методологическая) основа творчества М. М. Тареева.....	44
<i>И. Г. Русова.</i> Профессор В. В. Болотов и католики .....	53
<i>С. А. Чурсанов.</i> Личностная парадигма православного богословия XX–XXI веков и естественная религиозно-философская мысль.....	65

## Библистика

<i>Иеромонах Кирилл (Порубаев).</i> Некоторые параллели между библейским повествованием о притеснении евреев и историческим контекстом Египта эпохи Нового царства.....	81
<i>Б. А. Тихомиров.</i> Ос 13:14 – инвектива или провозвестие спасения? (Ос 13:14 в версиях библейских переводов; особенности Синодального перевода).....	93

## Церковное право. Научная полемика

<i>П. И. Гайденко.</i> Отзыв о статьях протоиерея Алексея Игоревича Балакай в журнале «Христианское чтение» за 2020 год (Балакай А., прот. Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 82–89; Балакай А., прот. «Без всякого влияния со стороны римского права»: участник Поместного Собора 1917–18 гг. проф. П. А. Прокошев о церковном суде Древней Церкви // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 102–108).....	103
---	-----

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

<i>А. А. Поляков.</i> Деизм и Герберт из Чербери в современной историографии ....	110
<i>Н. Ю. Трофимова, М. Н. Цветаева.</i> Философия историко-культурного пространства Санкт-Петербурга на примере наследия Каменного и Елагина островов.....	124

## ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Митрополит Исидор (Гукикин)</i> . Смоленская духовная семинария в системе высшего образовательного пространства России.....	133
<i>Священник Георгий Безик</i> . Влияние военного духовенства на результаты военных действий в Первой мировой войне.....	145
<i>А. В. Слесарев</i> . История переговоров с иерархом РПЦЗ архиепископом Афанасием (Мартосом) о возглавлении белорусских приходов в диаспоре (1959–1974 гг.) .....	158
<i>С. Л. Фирсов</i> . Отчеты обер-прокуроров Святейшего Правительствующего Синода эпохи императора Николая Павловича как источник по истории Православной Российской Церкви .....	179
<i>П. И. Федотова</i> . Церкви Корсунской легенды .....	200
<i>А. А. Иванов</i> . «Ни эллина, ни иудея»: трактовка слов апостола Павла в русской церковной публицистике конца XIX — начала XX вв.....	232
<i>А. Э. Котов</i> . Русский национализм и православие во второй половине XIX в.....	248

### *Научная полемика*

<i>Е. А. Мехмадиев</i> . Между Востоком и Западом: внешняя политика и военная доктрина византийского императора Алексея I Комнина в трактовке новейшей российской историографии (о монографии Андрея Юрьевича Митрофанова «Император Алексей I Комнин и его стратегия»).....	258
--	-----

# CONTENTS

## THEOLOGY

- Archpriest Pavel Khondzinskii.* The Personalistic Ecclesiology of Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky and V. N. Lossky .... 10
- Vladimir K. Shokhin.* Can Theism Be Anything but Personalistic?..... 23
- Dmitrii A. Filin.* Apophatic Theology in the Work of St. Gregory the Theologian.... 37
- Nikita A. Kozachuk.* New Theology as a Conceptual (Methodological) Basis for the Work of M. M. Tareev..... 44
- Irina G. Rusova.* Professor V. V. Bolotov and Roman Catholics ..... 53
- Sergey A. Chursanov.* Personalistic Paradigm of the Orthodox Theology of the 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries and Natural Religious Philosophical Thought..... 65

## Biblical Studies

- Hieromonk Kirill (Porubaev).* Some Parallels between the Biblical Narration about the Oppression of Ancient Israelites and the Historical Context of the New Kingdom Egypt ..... 81
- Boris A. Tikhomirov.* Hos 13:14 – Invective or Proclamation of Salvation? (Hos 13:14 in the Versions of Bible Translations; Features of the Synodal Translation)..... 93

## Church Law. *Scientific Debate*

- Pavel I. Gaidenko.* Comments on Two Articles by Archpriest Alexei Igorevich Balakai in the Journal *Christian Reading* in 2020 (Balakai A. I., Archpriest. “Discussion at the 1917–18 Local Council of the Russian Orthodox Church about the Ecclesiastical Court. Formulation of the Problem”. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 82–89; Balakai A. I., Archpriest. “Without Any Influence from Roman Law’: Participant at the Local Council of 1917–18 Prof. P. A. Prokoshev on the Ecclesiastical Court of the Ancient Church”. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 4, pp. 102–108)..... 103

## PHILOSOPHICAL SCIENCES

- Andrey A. Polyakov.* Deism and Herbert of Cherbury in Modern Historiography ..... 110
- Natalya Yu. Trofimova, Marina N. Tsvetaeva.* Philosophy of the Historical and Cultural Space of St. Petersburg: the Example of the Heritage of Kamenny and Elagin Islands ..... 124

## HISTORICAL SCIENCES

<i>Metropolitan Isidore (Tupikin)</i> . Smolensk Theological Seminary in the System of Higher Education in Russia .....	133
<i>Priest Georgiy Bezik</i> . The Influence of the Military Priesthood on the Results of Military Operations in World War I.....	145
<i>Alexander V. Slesarev</i> . The History of the Negotiations with the ROCOR Hierarch Archbishop Athanasius (Martos) about the Leadership of the Belarusian Parishes in the Diaspora (1959–1974).....	158
<i>Sergey L. Firsov</i> . Reports of the Ober-Procurator of the Most Holy Governing Synod during the Reign of Emperor Nikolai Pavlovich as a Source on the History of the Orthodox Russian Church .....	179
<i>Polina I. Fedotova</i> . Churches of the Cherson legend.....	200
<i>Andrey A. Ivanov</i> . “There is no Greek, no Jew”: the Interpretation of the Words of Apostle Paul in Russian Church Journalism in the Late 19 <sup>th</sup> –Early 20 <sup>th</sup> Century .....	232
<i>Aleksandr E. Kotov</i> . Russian Nationalism and Orthodoxy in the Second Half of the 19 <sup>th</sup> century .....	248

### *Scientific Debate*

<i>Evgeniy A. Mekhamadiev</i> . Between East and West: Foreign Policy and Military Strategy of the Byzantine Emperor Alexios I Komnenos as viewed by Current Russian Scholarship (on the Study of Andrey Yur'evich Mitrofanov <i>Emperor Alexios I Komnenos and His Strategy</i> ).....	258
---	-----

*Протоиерей Павел Хондзинский*

## **Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_10

*Аннотация:* Современники и крупнейшие представители богословия диаспоры — прот. С. Булгаков, прот. Г. Флоровский и В. Н. Лосский — предложили каждый по-своему интересное и значимое разрешение экклесиологических проблем. При этом, хотя и Флоровский, и Лосский критически относились к софиологии о. Сергия, это не означало по умолчанию, что они были солидарны друг с другом в разрешении других вопросов учения о Церкви. В то же время всех трех авторов можно было бы объединить понятием «персоналистической экклесиологии», поскольку все они так или иначе встраивали в свои концепции представление о жизни Церкви по образу Пресвятой Троицы, что на практике означало опору на свойственные персонализму представления о человеческой личности, а) по свойствам своим нетождественной свойствам отдельной человеческой ипостаси (индивида), б) в силу преодоления индивидуальной замкнутости открытой и прозрачной для других личностей. Сопоставление концепций указанных авторов показывает, что при общих исходных посылах, обусловленных генетической общностью, восходящей к идеям академического «нового русского богословия» начала XX века, различия экклесиологических построений о. С. Булгакова, о. Г. Флоровского и В. Н. Лосского во многом обусловлены их отношением к проблеме языка богословия, то есть того понятийного аппарата, который богословие использует для раскрытия истин Откровения.

*Ключевые слова:* богословие диаспоры, персонализм, экклесиология, прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, новое русское богословие, языки богословия, самознание Церкви, соборность.

*Об авторе:* **Протоиерей Павел Владимирович Хондзинский**

Доктор богословия, декан богословского факультета ПСТГУ, профессор ПСТГУ.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045>

*Ссылка на статью:* Хондзинский П., прот. Персоналистическая экклесиология прот. Сергия Булгакова, прот. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 10–22.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Archpriest Pavel Khondzinskii*

**The Personalistic Ecclesiology**  
**of Archpriest Sergey Bulgakov,**  
**Archpriest Georges Florovsky and V. N. Lossky**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_10

*Abstract:* Contemporaries and prominent representatives of the theology of the Russian diaspora — Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky and V. N. Lossky — each proposed an interesting and significant solution to ecclesiological problems in their own way. At the same time, although Florovsky and Lossky were critical of the sophiology of Fr. Sergey Bulgakov, this did not mean by default that they were in solidarity with each other in resolving other issues of ecclesiology. In addition, all three authors could be united by the concept of “personalistic ecclesiology”, since all of them, one way or another, built into their concepts the idea of the life of the Church in the image of the Holy Trinity, which in practice meant relying on the ideas of the human person characteristic of personalism, a) by the properties of the non-identity of separate human hypostases (individuals), b) by virtue of overcoming individual isolation in a way that is open and transparent for other individuals. Comparison of the concepts of these authors shows that, given the same initial premises, due to the genetic community, going back to the ideas of the academic “new Russian theology” of the early 20<sup>th</sup> century, the differences in ecclesiological theories of Fr. Sergey Bulgakov, Fr. Georges Florovsky and V. N. Lossky are largely due to their attitude to the problem of the language of theology, that is, the conceptual apparatus that theology uses to reveal the truths of the Revelation.

*Keywords:* theology of the Russian diaspora, personalism, ecclesiology, Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky, V. N. Lossky, modern Russian theology, language of theology, self-awareness of the Church, sobornost.

*About the author:* **Archpriest Pavel Vladimirovich Khondzinskii**

Dean of the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Doctor of Theology, Professor of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: paulum@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9805-045>

*Article link:* Khondzinskii P., archpriest. The Personalistic Ecclesiology of Archpriest Sergey Bulgakov, Archpriest Georges Florovsky and V. N. Lossky. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 10–22.

## 1. Постановка проблемы

Изучение истории русского богословия в XX в. преимущественно связано с изучением богословия диаспоры, и в этом нет ничего удивительного. Именно в рассеянии русская богословская мысль не только сохранилась, но и, очевидно, обрела новый импульс от непосредственного погружения в мир западной религиозной ментальности. Вероятно даже, что именно указанная историческая конфигурация и предала богословию диаспоры неповторимо оригинальный вид, который прежде всего и обращает на себя внимание при первом знакомстве с ним. Однако внимательное изучение текстов указывает и на его (богословия) несомненную генетическую связь с русским богословием Синодальной эпохи, хотя сами авторы диаспоры зачастую не прочь были от него дистанцироваться. Одним из очевидных примеров подобной связи являются характерные персоналистические черты, присущие экклесиологическим концепциям таких разных авторов, как о. Сергей Булгаков, о. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский. Дополнительный интерес в данном случае вызывает то, что и Флоровский, и Лосский выступили оппонентами своего старшего современника, явно или имплицитно полемизируя с его богословской системой в целом. Ниже мы постараемся сопоставить их концепции, чтобы выявить, что в них обусловлено единством корня, что — оригинальностью их творцов, а что — особенностями времени. При этом, поскольку во всех трех случаях персонализм придал характерную окраску их мысли, в своем рассмотрении мы всякий раз будем продвигаться от представлений о личности к представлениям о Церкви<sup>1</sup>.

## 2. Личность и Церковь в мысли о. С. Булгакова

По мысли о. Сергея Булгакова, в человеческой личности следует различать ипостась и индивидуальность (Булгаков, 2008, 31). Адам имел ипостась, но не имел индивидуальности, так как последняя есть следствие грехопадения (однако не ясно — стал ли Адам индивидуальностью *после* грехопадения) (Булгаков, 2008, 28). Таким образом, индивидуальность всегда греховна<sup>2</sup>. Одновременно у человека она тождественна с животными, ведь и животные имеют индивидуальность как конкретную реализацию родового начала, как «окачествованный центр не только родового, но и индивидуального бытия особей, поскольку они имеют живую душу» (Булгаков, 2005, 111).

Другими словами, этот же тезис можно сформулировать так, что ипостась или личность есть *дух*, представляющий собой неразрывное единство «самосознания и самобытности» (Булгаков, 2001, 19), то есть — *я и природы я* (Булгаков, 2001, 20). Такой природой для духа является душа, которая ипостасируется им «и в этом смысле, хотя и не есть его ипостась, но ипостасность, точнее, ипостасируемость» (Булгаков, 2005, 89). Эта душа, оживляющая тело, в свою очередь, может быть обозначена как индивидуальность, как «подставка» или возможность личности (Булгаков, 2005, 20). Здесь, правда, возникает затруднение, связанное с тем, что, с одной стороны, дух есть

<sup>1</sup> В доступной автору статьи научной литературе, в том числе западной, предлагаемое сопоставление отсутствует. К сожалению, по обстоятельствам времени, мне не удалось ознакомиться с монографией украинского католического исследователя Романа Завийского: *Zaviyskyu R. Shaping modern Russian Orthodox Trinitarian theology: a critical study of Sergii Bulgakov with reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky. Oxford, 2011*, — хотя, судя по аннотации, речь в ней идет о других, связанных с наследием указанных мыслителей проблемах.

<sup>2</sup> Участие личности в грехопадении заключается в ее согласии на принятие зараженной грехом плоти: «Каждая личность предсовершает падение Адамово (с различием в образе и интенсивности). Она как бы его повторяет в своем согласии вступить в поврежденный грехом Адама мир, с принятием поврежденной человеческой природы, оделевшей плоти, несущей в себе уже семя смерти. Это принятие становится здесь равнозначным принятию бытия вообще, ибо иного, безгреховного мира по грехопадению Адама уже и не существует» (Булгаков, 2005, 199).

то самое неразрывное единство *я* и *природы я*, с другой же — согласно о. Сергию, — дух принадлежит к *нетварному* (Булгаков, 2005, 93), а душа к *тварному* (Булгаков, 2005, 92) бытию. Указанное затруднение снимается о. Сергием в том смысле, что а) *тварность* человеческой личности и состоит, собственно, в погружении нетварного в тварное: «человеческий дух, личность, имеет не тварное, но божественное происхождение, хотя <личность> и сотворена, т. е. определена к бытию для твари, или в связи с сотворением мира» (Булгаков, 2005, 93); б) «личность есть в известном смысле субъект абсолютный и ничем не ограниченный в этой своей субъективности, способности ипостасировать, вмещать в свою личную жизнь (или яйность) всякое содержание» (Булгаков, 2005, 100). Таким образом, если жизнь нетварной личности (духа) есть ее природа, то душа как ипостасность тварная воипостазируется личностью, соединяющей в силу этого в себе две природы.

Поскольку Адам является всечеловеком, постольку его ипостась и есть единый образ Божий, в котором присутствуют уже все его потенциальные индивидуальные наполнения (Булгаков, 2008, 71). Поэтому, с одной стороны, во всяком душевно-телесном индивиде живет дух, который, собственно, есть все та же ипостась всечеловека Адама, только с различным эмпирическим наполнением (Булгаков, 2008, 72); с другой, однако, речь не идет, очевидно, все же о том, что один и тот же дух — одно и то же *я* — придается различным индивидам. Скорее надо думать здесь о подобии Божественной триипостасной Личности. Во всяком случае, не соблюдая точно терминологию, а, может быть, наоборот подчеркивая таким образом ее «зеркальность», Булгаков говорит о человечестве как о «многоликой ипостаси» (Булгаков, 2005, 344). При этом, хотя, осуществляя себя в кенотическом отказе от индивидуальности (путь пшеничного зерна — путь христианской любви), личность стремится к слиянию со своим первообразом, Ипостасью Христовой (*уже живу не я, уже живет во мне Христос*), это не приводит к уничтожению «яйности» каждой человеческой ипостаси (Булгаков, 2005, 281), так как, ипостазируя индивидуальность, личность светит своим собственным светом, то, преодолев ее, становится способна светить «светом плиромы» (Булгаков, 2005, 101), одновременно не растворяясь в ней. Каким образом возможна «эта антиномия единого и многого, первообраза и образов, тождественных в различии и различных в тождестве, как многие члены единого тела» (Булгаков, 2005, 281), остается для нас тайной.

В свою очередь, с ексклезиологической точки зрения указанный процесс можно определить через термины *соборность* и *соборование*. Соборность есть самосознание (а точнее, «сверхсознание» (Bulgakov, 1930, 9)) Церкви. Как пишет о. Сергий, «соборность рационально не постижима и неопределяема, она открывает себя только по ту сторону всякой рефлексии, всякого изолированного мышления. Она *трансцендентна* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) всякому индивидууму, хотя для него же, как только он становится членом Церкви, она преобразуется в *имманентную* (курсив мой. — *прот. П. Х.*) действительность» (Bulgakov, 1930, 7).

Этот процесс восхождения к соборности и представляет собой соборование, в котором становление трансцендентного в имманентном есть одновременно становление личности в индивидуальном.

В то же время, если нетварной Ипостасью Церкви является Христос (как первообраз всякой человеческой личности), то можно говорить о том, что Церковь имеет и тварную ипостась — Богородицу: ведь, поскольку Ее ипостась является собственной ипостасью для человеческой природы, усвоенной ипостасью Слова, постольку Она является и собственной ипостасью для природы всех человеческих ипостасей, соединяющихся со Христом. «Этой собственной ипостасированностью человеческого естества в Богородице исключается возможность его поглощения божеством, с угашением его собственных ипостасных лучей в свете Божественного Солнца» (Булгаков, 2005, 325–326). Иными словами, именно в Богородице ипостась образа получает свою устойчивость для того, чтобы не раствориться вновь в ипостаси Первообраза (вследствие чего Она и становится собственным тварным субъектом Церкви). При этом, если

во Христе Божественная ипостась воипостазирует не имеющую собственной ипостаси человеческую природу, то в Богородице подобным же образом Ее человеческая ипостась «воипостазирует» в известном смысле Святого Духа, Который не воплощается ипостасно, как Сын, но взамен имеет принадлежащую Ему всецело человеческую тварную Ипостась — Марию: «Мария есть поэтому совершенное явление Третьей Ипостаси; в творении Ее человеческий лик отображает на себе ипостась Духа Св., ибо для него прозрачен» (Булгаков, 2008, 115).

Наконец, «на языке софиологии» (Булгаков, 2005, 127), взятая в своем абсолютном, трансцендентном аспекте, в аспекте соборности, Церковь есть София Божественная; взятая в аспекте тварном, аспекте становления (соборования), — есть София тварная. Но и так, и так она является многоликой ипостасью, согласно софиологическому принципу «что вверху, то внизу». Возникающая при таком подходе проблема заключается прежде всего в том, что, поскольку личный ипостасный дух, преодолевший свою индивидуальность, не перестает, как уже упоминалось, быть личностью, постольку тварная *ипостасность*, очевидно, преодолевается в нем нетварной. Обнаруживающиеся вследствие этого затруднения для корректного различения тварного и нетварного очевидны<sup>3</sup>.

### 3. Личность и Церковь в мысли о. Г. Флоровского

О. Георгий Флоровский<sup>4</sup> определял личность как свободный субъект, благодаря свободе возвышающийся над естественными характеристиками индивидуума (Флоровский, 2002, 433), которые личность способна преодолеть (Флоровский, 2002, 434). Вследствие этого можно сказать, что человек обладает как бы «двойным „я“»: имманентным и трансцендентным (Флоровский, 2002, 438). Причем, хотя оба они даны ему изначально, целью личности является преодоление природной ограниченности индивидуума в актах трансцендентной свободы, которые, в свою очередь, не только утверждают становление личности, но и делают ее как бы все более «прозрачной» для благодати (Флоровский, 2002, 439).

В свою очередь, поскольку действие благодати на личность возможно только в Церкви, постольку и ее прозрачность для благодати есть одновременно ее прозрачность для других таких же личностей — членов тела Христова, — или «включение многих „чужих я“ в свое внутреннее „я“» (Флоровский, 2002, 454). Последнее подразумевает, с одной стороны, отказ от индивидуальной замкнутости, а с другой — не растворение вследствие этого в безликом коллективизме, но, напротив, обретение «кафолического самосознания» Церкви. Таково было, например, личностное сознание отцов Церкви, благодаря чему они и дерзали от имени Церкви говорить (Флоровский, 2002, 532). При этом совершенное раскрытие личности не означает все же совершенного уничтожения ее индивидуального, исторического опыта, следы которого должны сохраниться в ней даже в будущем веке (Флоровский, 2002, 648).

Наконец, такое многоединство «прозрачных» друг для друга личностей репрезентирует для нас жизнь Церкви по образу Пресвятой Троицы (Флоровский, 2002, 648). Правда, следует помнить, что согласно учению блж. Августина о *totus Christus*,

<sup>3</sup> Приводимое ниже пояснение о. Сергия, кажется, не снимает всех вопросов: «Сама человеческая личность, я, не софийна, но придана софийности, вложена в нее, как ее субъект или ипостась. Она сообразна Личности Божией, есть ее образ. Бог как бы повторил в ней самого Себя, отразился в ней, причем в этом отражении изобразивший образ и сам получил жизнь и бытие, стал личностью. Вот предельная формула для выражения творческого акта Божия в отношении к человеческой личности: Бог отразил самого Себя в Своих образах, Себя в них повторив и умножив. Тварный образ не есть только изображение, не имеющее своего собственного бытия, но ему свойственно именно это последнее, он также есть личность» (Булгаков, 2005, 95).

<sup>4</sup> Изложение концепции о. Георгия дается здесь в самом сжатом виде, так как подробно она была рассмотрена автором ранее. См.: [Хондзинский, 2019, 73–80].

с которым о. Г. Флоровский здесь солидаризируется, «Церковь в целом имеет свой личный центр *только во Христе* (курсив мой. — *прот. П. Х.*)» (Флоровский, 2002, 578).

#### 4. Личность и Церковь в мысли В. Н. Лосского

Будучи хронологически относительно позднейшей, персоналистическая концепция В. Н. Лосского, по-видимому, отчасти впитала в себя черты предшествующих, отчасти возникла как оппозиция им. Лосский также различает личность и индивид. Личность есть то, что не определяется природой (Лосский, 1991, 93)<sup>5</sup>. Индивид есть конкретная ипостась человеческой природы в аристотелевом смысле (Лосский, 1991, 92). Становление личности, ее самоосуществление есть преодоление индивидуальности, которая полностью детерминирована природой (Лосский, 1991, 93). Отсюда своеобразие лексики Лосского, говорящего в связи с этим, в отличие от о. Сергия и о. Георгия, не об отказе от индивидуальности или от эгоистической замкнутости собственного *я*, но об отказе от *природы*, откуда по умолчанию следует, что в своей индивидуальной конкретности природа человеческая способна только ко злу (Лосский, 1991, 94; 182)<sup>6</sup>. Этой злой конкретности индивидуальной природы противопоставляется, правда, *общая* человеческая природа, носителем которой был Адам (Лосский, 1991, 92) и носителем которой становится всякая личность, освободившись из-под власти природы индивидуальной, что, впрочем, несколько не сказывается на ее уникальности, наоборот: приданная личности индивидуальность только мешает этой уникальности раскрыться (Лосский, 1991, 94). Объяснить это мы не можем, так как личность в принципе определяется только апофатически (Лосский, 1991, 93)<sup>7</sup>.

Свое экклесиологическое звучание концепция обретает в соотношении с триадологическим и христологическим догматами. Соответствие первому выражается в том, что сознанию индивида противопоставляется католическое «самосознание» — соборность — Церкви, к которому приобщается, носителем которого становится личность, преодолевающая индивидуальность (Лосский, 1991, 95). При этом Лосский отрицает возможность наличия у Церкви единой, нетварной Личности, будь то Личность Христа (Лосский, 1995, 165), будь то Личность Духа (Лосский, 1995, 168). И то, и другое означало бы, по его мнению, конечное растворение отдельных личностей в Личности Божественной, то есть своего рода «блаженство без блаженных» (Лосский, 1991, 93)<sup>8</sup>. Христологический аспект, в свою очередь, обнаруживает себя в структуре человеческой личности. На вопрос о том, одна или две ипостаси во Христе, можно ответить, что и две, с тем только условием, что мы будем различать Ипостась-личность (носительницу общей природы) и ипостась-индивид (носительницу природы конкретной). При соблюдении этого условия получается, что во Христе одна Личность — Божественная, так как она не является ипостасью в смысле индивидуума, а человеческий индивидуум, очевидно, присутствующий во Христе, не является личностью (Лосский, 1995, 112). Таким образом, во-первых, если во Христе мы находим Божественную Личность и человеческий индивидуум, то таким же образом: личность + индивидуум, — следует мыслить и человека. Во-вторых, соединению тварной и нетварной природ в нетварной Личности Бога Слова зеркально соответствует соединение нетварной и тварной природ в каждой тварной человеческой личности, в которой как благодатная энергия, не воплощаясь, так сказать, воипостасируется Святой Дух (Лосский, 1991, 117; 127)<sup>9</sup>. Совершенное выражение такого воипостасирования мы находим в Богородице, Которую, вслед за о. Сергием, Лосский называет тварной личностью Церкви (Лосский,

<sup>5</sup> Ср.: (Лосский, 1995, 114).

<sup>6</sup> Ср. у свт. Тихона Задонского: «Сердце сие человеческое само собою, без благодати Божией, есть злое» [Тихон Задонский, 1994, 109].

<sup>7</sup> Ср.: (Лосский, 1991, 215).

<sup>8</sup> Ср.: (Лосский, 1991, 125).

<sup>9</sup> Ср. также: (Лосский, 1995, 68–69).

1991, 146–147)<sup>10</sup>, так же, как и первый, утверждая: «Тайна Церкви запечатлена в двух этих совершенных личностях: Божественной Личности Христа и человеческой личности Матери Божией» (Лосский, 1991, 148).

## 5. Персоналистическая экклесиология и проблема языков богословия

Итак, отметим сперва общие черты всех трех концепций.

Во-первых, это двухуровневая схема, содержащая в себе представление о двух я — низшем и высшем, — из которых первое связывает человека с тварным, природным миром, принципиально не отличаясь от я животных, а второе — с миром Божественным, будучи «образом Божиим», «дыханием жизни», «нетварным духом», «трансцендентным я», собственно «личностью», — разные авторы употребляют разные термины, но смысл, судя по всему, вкладывают один, обозначая таким образом нравственно свободный субъект, не детерминированный условиями тварного мира и собственной тварной индивидуальностью.

Во-вторых, это утверждение о разомкнутости, открытости, а вследствие этого — необходимо подразумеваемом кенотическом самоотвержении высшего я, которое в процессе собственного становления или осуществления отвергает эгоцентрическую индивидуальность/природу, обретая тем самым с другими подобными ему я единство, в идеале предполагающее, что жизнь каждого полностью отождествляется с жизнью целого. При этом все три автора настаивают, что это не есть уничтожение личности, но напротив, высшая степень ее реализации. Иными словами, за вычетом тезисов, обслуживающих «софиологическое уразумение», учение о. Сергия о структуре человеческой личности принципиально ничем не отличается от аналогичного у о. Георгия Флоровского и В. Н. Лосского.

Отсюда, в-третьих, совершается переход к представлению о единстве Церкви по образу единосутия Пресвятой Троицы, в связи с чем возникает понятие (кафолического) самосознания, или «сверхсознания», — Церкви, или соборности. Таким образом, все три автора исповедали, если не на словах, то на деле, принятый о. Сергием в качестве основного софиологического принципа принцип «что вверху, то внизу».

Сформулировав все это, мы должны постараться дать теперь ответ на вопрос, насколько указанное принципиальное сходство преодолевается или не преодолевается расхождениями авторов, каждый из которых настаивал на правоте именно собственной позиции.

Понятно, что линия разграничения между о. С. Булгаковым, с одной стороны, и о. Г. Флоровским и В. Н. Лосским, с другой, — прежде всего проходит по линии софиологической риторики, при этом справедливости ради следует отметить, что, хотя для о. Сергия она была принципиально важна, в его сочинениях можно встретить изложение и триадологии (Булгаков, 2001, 54–160), и экклесиологии (Bulgakov, 1930), и вообще догматического учения Церкви вне упоминания о Софии как таковой (Булгаков, 1991, 223–242), и в связи с этим прежде всего следовало бы рассмотреть эту проблему как проблему различных языков богословия.

Именно о. Сергей остро ставил проблему смены богословского языка, то есть используемого богословием философского аппарата, настаивая на том, что, если язык Откровения следует считать антропоморфным по преимуществу, то и философский язык античности не способен дать полноценное богословское раскрытие право сформулированных когда-то Церковью догматов. Критике подвергал о. Сергей, впрочем, и язык идеалистической философии, хотя и прибегал к нему при необходимости. Во всех случаях высшей, если не абсолютной формой богословского языка представлялся ему созданный им самим язык софиологии, методологическим принципом которого был принцип зеркальности нетварного и тварного (их, если угодно,

<sup>10</sup> Ср.: (Лосский, 1995, 176).

взаимодополняемости), а начальным зерном — «открытая» о. Сергием праформа мысли, наличествующая в любом языке, — акт именования: А есть Б, — который последовательно разворачивался у него в *actus purus* Духа: я, полагающего себя как ты, и в этом положении кенотически открывающегося для ты как со-я и для он, положенного как со-я для ты<sup>11</sup>. Отсюда, из установленного таким образом кенотического принципа как из общего принципа Троической жизни (содержание которой и может быть обозначено как София Божественная) закономерно вытекало творение как кенотический акт Абсолюта, полагающего Себя в становлении (явление Софии тварной), а отсюда и Боговоплощение, и дальнейший ход истории человечества как кенотическое же (путь зерна — см. выше) преодоление индивидуального личным и «ософиение» твари, включающее в себя и творческое преображение мира на пути к апокатастасису. Именно эта своего рода «метаистория», будучи изложена на абсолютном «теоморфном» («что вверху, то и внизу») языке софиологии, должна дать истинное понимание библейских текстов, зачастую написанных на антропоморфном языке символа и мифа. Это не значит, конечно, что о. Сергий отрицал историческую реальность библейских событий, но для него они были скорее средством, своего рода наглядной иллюстрацией к познанию метаистории, главным действующим лицом которой было человечество в целом (Булгаков, 2005, 340)<sup>12</sup>.

О. Георгий Флоровский, очевидно, также размышлял над проблемой языков богословия, однако решал ее по-другому. В молодости он был сторонником крайнего сингуляризма, самым резким образом противопоставляя смысл жизни отдельной личности и смысл истории как планомерного осуществления «исторической предназначенности народов» (Флоровский, 2002, 99). «Либо смысл истории человечества, либо смысл жизни человека. *Tertium non datur*», — писал он в одной из ранних статей в 1921 г. (Флоровский, 2002, 73). Правда, в дальнейшем на этом пути он столкнулся с рядом сложностей или уж по меньшей мере вопросов. Как примирить язык христианского Откровения — язык исторического нарратива по преимуществу, и язык христианской догматики — язык пусть воцерковленного, но философского эллинизма? Как примирить концепцию личности, сформулированную на языке новой (немецкой) философии, с эллинизмом отцов? Собственно, перед ним стояла та же проблема трех языков богословия (библейского, античного, современного), что и перед о. Сергием Булгаковым. Однако разрешил он ее совсем другим образом.

Во-первых, Флоровский настаивает на том, что антропоморфизмы Откровения «не есть только аккомодация... Слово Божие может быть точно и строго выражено на языке человека» (Флоровский: *О Священном Писании*), откуда следует, что Священная история, составляющая стержень Откровения («В Писании поражает нас, прежде всего, самый факт *Священной истории*» (Флоровский: *О Священном Писании*)), не может быть признана только его (Откровения) внешней оболочкой<sup>13</sup>. Если в Писании и присутствует символизм, то это скорее символизм пророчества, чем символизм мифа. Писание прежде всего типологично, а значит исторично, потому что типология «есть вид пророчества, — когда пророчествуют самые события» (Флоровский: *О Священном Писании*). Однако заключенное в Писании семя Слова Божия должно прорасти в нас, и полученный благодаря этому опыт веры «раскрыться в действительность мысли» (Флоровский: *О Священном Писании*). Так возникает догмат как свидетельство и указание на Божественную реальность (Флоровский: *О Священном Писании*). Для этого Церковь воспользовалась когда-то языком греческой философии, который,

<sup>11</sup> Подробнее см.: [Хондзинский, 2020, 193–194].

<sup>12</sup> В этом смысле весьма показательно замечание о. Сергия о том, что «в „священной истории“ еврейского народа, при всей запутанности путей его, в его исторических судьбах мы познаем строительство нашего спасения, постигаем „философию“ священной истории в ее глубинах» (Булгаков, 2005, 245), — в приведенной цитате обратим внимание на кавычки, в которые взято выражение «священная история» в первый раз. Ср. также: (Булгаков, 2005, 262).

<sup>13</sup> В этом смысле характерна его критика Оригена, способная быть адресована и о. Сергию. См.: (Флоровский, 2002, 736).

по мере того как становится выражением догматического свидетельства, также в известном смысле *сакрализуется*, «слова становятся священными» (Флоровский: *О Священном Писании*). При этом крайне важно то, что «Церковь никогда не видела в своей догматической системе замену Священного Писания» [Флоровский, 2002, 626]. Иными словами, у Церкви есть два актуальных взаимообусловленных языка: язык обращенного к человеку Слова Божия, библейский язык Священной истории и язык догматического свидетельства Церкви об Откровении как ответ человека, данный в категориях воцерковленного эллинизма. *Tertium non datum*. Однако это совсем не то *tertium non datum*, которое возникает из неуничтожимого противоположения личности и истории. Совершенно наоборот. Во-первых, «В священной истории „прошлое“ — не просто „прошедшее“ или „бывшее“, но прежде всего „то, что сбылось и исполнилось“. Исполнение — основное понятие Откровения. То, что однажды стало священным, навсегда остается священным и святым» (Флоровский, 2002, 622). Во-вторых, «Священная история Искупления продолжается. Теперь это история Церкви, которая есть Тело Христово» (Флоровский, 2002, 633), поэтому и о библейских пророчествах преждевременно говорить, что они сбылись, и лучше сказать, что они «начали сбываться» (Флоровский: *О Священном Писании*). В-третьих, личность, преодолевая свою природную психологическую субъективность и реализуясь через вхождение в католическое (оно же, очевидно, догматическое) сознание Церкви, одновременно тем самым входит и в Священную историю, «и это католическое вырастание выводит личность из ее уединения, выводит ее из непримиренных противоречий с окружающей средой и с историей» (Флоровский: *О Священном Писании*). Иными словами, это и позволяет утверждать, что изжитая личностью история не пройдет бесследно, вследствие того, что ставшее однажды священным навсегда остается им (Флоровский, 2002, 622).

Наиболее проблемным в таком подходе было, конечно, самое формулирование о. Георгием персоналистической концепции как таковой, в силу ее позднего и явно не антично-церковного происхождения. Нигде прямо не касаясь этой темы, о. Георгий, возможно, косвенным образом снимает возникающее здесь напряжение через определение немецкого идеализма как «острой эллинизации немецкого философского сознания» (Флоровский, 2002, 404). Вытекающие из этого определения перспективы для разрешения указанной проблемы очевидны сами собой<sup>14</sup>. Следует также отметить, что, говоря о необходимости дополнить идею единой личности Церкви во Христе идеей личностного многоединства ее членов, Флоровский нигде, кажется, не пояснял, как это возможно.

По-своему на проблему богословского языка смотрел и В. Н. Лосский, утверждавший, что присущий православию апофатизм «сообщал отцам Церкви возможность свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие» (Лосский, 1991, 35), а также позволял им не ограничиваться «наследием эллинистической или какой-либо другой цивилизации» (Лосский, 1991, 16)<sup>15</sup>. Признавая при этом, «что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко» (Лосский, 1995, 106), он в то же время не сомневался, что «хотя новое понятие человеческой личности, или ипостаси, в святоотеческой антропологии выражено нечетко, оно, тем не менее, всегда в ней предполагается» (Лосский, 1995, 128). Таким образом, сама проблема взаимоотношения языков богословия снималась у В. Н. Лосского предполагавшимся по умолчанию тезисом, что отцы *думали* так, как мы *формулируем*.

<sup>14</sup> См. подр.: [Хондзинский, 2019, 74–78].

<sup>15</sup> . В то же время: «богословие должно выражать себя на языке вселенском. Не случайно же Бог поместил отцов Церкви в греческую среду: требование философской ясности в сочетании с требованием глубины гносиса побудило их очистить и осветить язык философов и мистиков, дабы сообщить христианскому благовестию — вещающему, но и превосходящему Израиль — все его вселенское значение» (Лосский, 1991, 203).

Как бы то ни было, один из основных пунктов неправомыслия о. Сергия В. Н. Лосский усматривал в смешении личности („я“) и природы (Лосский, 1996, 75). А мы помним, что о. Сергей постулировал неразрывное единство первого и второй, — единство, очевидно, восходящее к представлениям о личном духе — Geist — того самого немецкого идеализма, об «острой эллинизации» которого писал о. Г. Флоровский. В этом смысле показательным отношением Булгакова и Лосского к Аполлинарию. В «Агнце Божиим» Булгаков пишет: «Итак, πνεῦμα или νοῦς в христологии Аполлинария соответствует Божеской ипостаси, нераздельно соединенной с Божеской природой. Однако Ап. в этом остался и остается не понят, к чему были разные, преимущественно терминологические, причины» (Булгаков, 2000, 33). В свою очередь, Лосский, разбирая учение Ария, критикует, быть может, и о. Сергия, когда говорит: «В конечном счете, все построение Аполлинария основано на отождествлении человеческой личности с νοῦς; в этом, собственно, и состоит великое искушение метафизиков: свести тайну личности к высшему составу нашей природы — интеллекту, к тому, что наиболее сродно метафизике, причем в этом отождествлении звучит нота известного презрения к чувственному и к телесному» (Лосский, 1991, 273).

В результате, стараясь уйти от «смещения» личности и природы, Лосский предпринимает все усилия для того, чтобы, наоборот, максимально развести их. Однако занятая им позиция также не представляется безупречной. Во-первых, противопоставляя личность природе, Лосский вынужден оценивать *конкретно-индивидуальную* природу в чисто отрицательных (нравственно, а не апофатически) категориях, таким образом, впадая в не меньшее, чем о. Сергий (или «предвосхищавший» его позицию Аполлинарий), презрение «к чувственному и телесному». Во-вторых, делая личность носителем *общей* человеческой природы, Лосский создает конструкт, кажется, не слишком далеко отстоящий от модели о. Сергия. Действительно, с одной стороны, подобно последнему, Лосский проводит (со ссылкой на свт. Григория Нисского) мысль о всечеловеке Адаме (Лосский, 1991, 92), а с другой — признает, что νοῦς (ум) или дух есть местопребывание личности, «престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества, — дух, душу и тело» (Лосский, 1991, 152). При этом «личностная неповторимость», а значит, и личность, сохраняется даже тогда, «когда изъят всякий контекст, космический, социальный или индивидуальный» (Лосский, 1991, 215), более того, именно тогда она обретает свою полноту, когда обнаруживает свою независимость «по отношению ко всякому естественному свойству, ко всякой индивидуальной характеристике» (Лосский, 1991, 182), когда в ней не остается места «для „бессознательного“, инстинктивного, произвольного» (Лосский, 1991, 162). Таким образом, быть носителем общей природы для личности означает, очевидно, освободиться от своего душевно-телесного содержания, которое индивидуально, стихийно и не просветлено до конца разумом, но не означает освободиться от содержания духовного, от своего истинного «местопребывания» — каковое есть дух или ум (νοῦς). Следовательно, когда мы говорим, что личность есть «ипостась общей природы» (Лосский, 1995, 166), мы разумеем личный дух в единстве личности и ее духовной природы, что и есть образ Божий, данный всечеловеку Адаму. Именно единство содержания этой духовной природы обуславливает единство самосознания Церкви, заключающего в себе множество личных сознаний (Лосский, 1995, 170). Если же это не так, то мы должны прийти к выводу, что личность столь же не определима общей природой, сколь и индивидуальной, но тогда становится не ясна цель восхождения от одной к другой.

Здесь же следовало бы отметить, что трактовка Лосским текста свт. Григория Нисского — «Потому одним человеком названо было целое, что для силы Божией нет ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое вместе с настоящим объемлетя все содержащей энергией. Вследствие чего вся природа (Πᾶσα τοῖνυν ἡ φύσις), от первого до последнего, есть некоторый единый образ Сущего (μία τις τοῦ ὄντος ἐστὶν εἰκὼν)» (Gregorius. De hominis orificio. 185D), — не встретила бы сочувствия у о. Георгия Флоровского, указывавшего, что мысль свт. Григория вовсе не предполагает создание

в Адаме некоего всечеловека. «Каждый человек „имеет в себе полную меру человеческого естества“, — пишет Флоровский, — вот что прежде всего хочет подчеркнуть св. Григорий; и потому Адам, как первозданный, имел в себе все то, что и каждый из его потомков, — однако, „в рассуждении естества“. Естество во всех едино и тождественно, но отличительные свойства раздельны, — Григорий никогда не говорит о их совмещении в Первозданном. Он подчеркивает, напротив, „предсуществование“ потомков в „предках, — по общей сущности, которая не рождается вновь и не разделяется по числу рожденных“. И при том, не предсуществует (как и вообще не существует) вне ипостасей» (Флоровский, 2006, 201–202). Приведенная цитата взята из известной работы Флоровского «Восточные отцы IV–V веков» и, весьма вероятно, метила непосредственно в Булгакова, но, как видим, нечаянно попала и в Лосского.

Критиковал, впрочем, о. Георгий концепцию Лосского и прямо. «„Человеческая природа“ не существует вне „человеческих ипостасей“, — писал он, — и сам Лосский прекрасно это понимает — при этом он, однако, подчеркивает, что человек именно „как личность“ является „существом, содержащим в себе целое“, то есть чем-то большим, чем просто „членом Тела Христова“. Тем самым подспудно проводится мысль о том, что *только* в Духе Святом — *не* во Христе — человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание» (Флоровский: *О Церкви*)<sup>16</sup>.

Наконец, подводя черту под концептуальными различиями наших авторов, следует заметить, что если перед каждым из них (именно в связи с их персоналистическими представлениями) встал вопрос о единой личности Церкви, или «лице» Церкви, то все три дали на него разные ответы. О. Сергей указал на два личностных центра: нетварный и тварный — Божественную ипостась Слова и ипостась Богородицы. О. Георгий предложил единым личным центром Церкви считать Божественную личность Христа, дополнив, однако, это положение учением о многоединстве Церкви. В. Н. Лосский отверг возможность наличия единой нетварной личности Церкви — будь то личность Слова, будь то личность Святого Духа, — но признавал существование тварного личного центра Церкви в Богородице и, также по умолчанию, во «всеродном Адаме».

## 6. Итоги и перспективы

Выявленные выше сходство и различия рассматриваемых концепций понуждают поставить вопрос и об их генезисе. Изучение его во всей полноте потребовало бы отдельной значительной работы, но есть вещи, которые практически очевидны. Конечно, происхождение концепта «соборность» прежде всего ассоциируется у нас с именем Алексея Степановича Хомякова, дань уважения которому отдали все три автора. Однако следует заметить, что в хомяковском прочтении этот концепт лишен каких бы то ни было персоналистических коннотаций. Приобщение индивида к истине Церкви нигде не описывается Хомяковым как онтологический переход от индивидуальности к личности. И если даже любовь понимается им как отказ от эгоистического самообособления, то результатом такого отказа становится скорее растворение в единящей всех и все любви общины, чем личностная самореализация ее членов. Пугавший Лосского призрак «блаженства без блаженных» с очевидностью возникает здесь перед нами, и не случайно Алексей Степанович был чуть ли не первым в русской традиции, кто прямо заявил, что Церковь есть личность «живая, одушевленная Духом Божиим» (Хомяков, 1886, 159).

---

<sup>16</sup> О. Клеман в своих воспоминаниях о В. Н. Лосском, ссылаясь на неопубликованные записи лекций последнего, утверждает, правда, что в последние годы жизни Владимир Николаевич скорректировал свою концепцию, уделив большее внимание христологическому аспекту теории. Однако приводимые Клеманом в связи с этим сведения слишком отрывочны, чтобы на основе их можно было бы релевантно воссоздать позицию позднего Лосского. См.: [Клеман, 2019, 154].

Собственно, полноценным персоналистическим содержанием соборность наполнил уже митр. Антоний (Храповицкий), из теории нравственного монизма извлечший идею о взаимной прозрачности личностей, являющейся образом единства Лиц Пресвятой Троицы (Храповицкий, 2007, 27), а независимость личности от душевнотелесной — то есть индивидуальной — природы установил В. И. Несмелов (Несмелов, 1994, 232; 269; 287). Как видно, оба они принадлежат к числу авторов «нового богословия», и важно отметить, что объединяющая о. Сергия Булгакова и его оппонентов персоналистическая экклесиология была впервые предложена богословами именно этого направления.

Стремясь так или иначе обосновать ее, каждый из рассмотренных нами авторов пошел при этом своим путем. Сам о. Сергей предпринял усилие доказать, что она может быть выражена (да, собственно, практически и выражена) на открытом им «языке софиологии», являющимся искомым абсолютном относительно всех иных языков богословия. Очевидно, о. Сергей вполне искренне в определенный момент своей жизни отрекся от философии в пользу богословия и создал по-своему грандиозную систему, однако именно ее законченность и красота, быть может, свидетельствуют о том, что ему не удалось, по древнему мистическому правилу, стать ничем, чтобы Бог мог сделать из этого ничто нечто.

Для близкого о. Сергию по начальной интеллектуальной среде о. Георгия Флоровского без преувеличения принципиальной можно назвать его «встречу» со свт. Филаретом. Вероятно, именно от него Флоровский воспринимает мысль о творческой силе заключенного в Писании Слова Божия и в принятии высшего реализма Священной истории находит выход из антиномии личности и мира. Не случайно именно у Флоровского конфликт между личностью и индивидом сведен к минимуму. Очевидно, он понимает проблемность изложения разбираемой экклесиологической модели на языке отцов и обладает достаточным вкусом, чтобы не перекладывать ее на него. Характерно, что там, где он излагает свою персоналистическую экклесиологию, он нигде не прибегает к терминам «ипостась» и «природа» в строгом терминологическом значении эпохи Вселенских Соборов. Другим важным фактором для выстраивания его концепции было, очевидно, знакомство с учением о *totus Christus* блж. Августина — автора, в известном смысле, подобно свт. Филарету, прочитавшего историю Ветхого Завета как книгу о Церкви. Как бы то ни было, парадоксальным образом, при всей резкости, с которой он обрушился на богословие Синодальной эпохи, именно он и в своем «священно-историческом» библеизме, и своим вниманием к наследию блж. Августина оказался наиболее последовательным продолжателем ее лучших традиций.

В свою очередь В. Н. Лосский, сформировавшийся уже в значительной мере в эмигрантской среде, предпринял попытку изложить свою модель персоналистической экклесиологии, вынеся за скобки породившие ее парадигмы «нового богословия». При всей привлекательности его намерений эту попытку в целом следует признать неудачной. Совмещение персонализма с языком отцов привело к возникновению ряда сложностей, не преодоленных автором, а просто подвергшихся умолчанию или покрытых ссылкой на апофатизм. Так для прояснения позиции Лосского было бы немаловажно выяснить, что, например, он понимает под вдохнутым в человека при сотворении «дыханием жизни»? Или как следует понимать, что Святой Дух «сообщает Свое Божество личностям» (Лосский, 1991, 125), которые благодаря этому становятся субъектами, «содержащими в себе целое» (Лосский, 1991, 131)? Если это «целое» человеческой природы в Адаме, то тогда мы вплотную приближаемся к «многоликой ипостаси» о. Сергия. Если это «вторая природа» человеческой личности как нетварная энергия, то мы точно так же близко оказываемся к единству богочеловечества в Божественной Софии.

Таким образом, мы видим, что на уровне персоналистической экклесиологии как учение прот. Сергия Булгакова о Софии, так и усилия его современников по созданию альтернативных ему богословских концепций приводят к затруднениям, вполне

не разрешенным никем из наших авторов. Впрочем, кажется все же, что путь, предложенный о. Георгием Флоровским, является наиболее осторожным и — хотя бы вследствие этого — наиболее перспективным для дальнейшего продвижения богословия в XXI в.

## Источники и литература

### Источники

1. Булгаков (1991) — *Булгаков С., прот.* Православие. М., 1991.
2. Булгаков (2000) — *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. М., 2000.
3. Булгаков (2001) — *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. М., 2001.
4. Булгаков (2005) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005.
5. Булгаков (2008) — *Булгаков С., прот.* Малая трилогия. М., 2008.
6. Булгаков (2005) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005.
7. Лосский (1991) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
8. Лосский (1995) — *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995.
9. Лосский (1996) — *Лосский В. Н.* Спор о Софии. М. 1996.
10. Несмелов (1994) — *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Казань, 1994.
11. Тихон Задонский (1994) — *Тихон Задонский, свят.* Творения. М., 1994: в 5 т. Т. 2.
12. Флоровский (2002) — *Флоровский Г., прот.* Вера и культура. СПб., 2002.
13. Флоровский (2006) — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск, 2006.
14. Флоровский: *О Священном Писании — Флоровский Г., прот.* Богословские статьи о Священном Писании. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-svjashennom-pisanii-vypusk-1/](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-svjashennom-pisanii-vypusk-1/) (дата обращения: 10.08.2020).
15. Флоровский: *О Церкви — Флоровский Г., прот.* Богословские статьи о Церкви. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/bogoslovskie-statii-o-tserkvi/) (дата обращения: 10.08.2020).
16. Хомяков (1886) — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1886. Т. 2.
17. Храповицкий (2007) — *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М., 2007.
18. Bulgakov (1930) — *Bulgakov S.* Das Selbstbewusstsein der Kirche // Orient und Occident. 1930. Heft 3. S. 1–22.
19. Gregory of Nyssa: *De hominis opificio — Gregory of Nyssa, st.* De hominis opificio // PG. T. XLIV. Col. 123–257.

### Литература

20. Клеман (2019) — *Клеман. О.* Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 2. С. 127–198.
21. Хондзинский (2019) — *Хондзинский П., прот.* Персоналистическая концепция прот. Георгия Флоровского в контексте идей «нового богословия» // Христианское чтение. 2019. № 6. С. 73–80.
22. Хондзинский (2020) — *Хондзинский П., прот.* Проблема языков богословия в «Большой трилогии» о. Сергия Булгакова // Государство. Религия. Церковь. 2020. № 1 (38). С. 177–200.

*В. К. Шохин*

## Может ли теизм не быть персоналистическим?

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_23

*Аннотация:* Статья посвящена совсем недавно поднятой в западной философии религии проблеме различения классического и персоналистического теизма, которую инициировал сверхконсервативный католический философ Брайан Дэвис и которая была активно подхвачена ультралиберальными теологами. В статье показывается, что в первом случае игнорируется то, что христианство является религией Откровения, а во втором имеет место стратегия демонтирования теистического мировоззрения как такового под предлогом его приспособления к современной картине мира. Доказывая то, что веками было самоочевидным, автор статьи предпринимает исторический экскурс в становление самого понятия «теизм» (начиная с конца XVII в.), демонстрируя, что «теизм» понимался как персоналистическое религиозное мировоззрение почти всеми его сторонниками и всеми без исключения противниками. Уточняется и то, что личностность теистического Бога не равнозначна антропоморфизму, так как вполне может пониматься исходя из аналогической теории языка религии.

*Ключевые слова:* Бог, теизм, панентеизм, Откровение, метафизика, субстанциализм, антропоморфность, персонализм, томизм, постмодернизм.

*Об авторе:* **Владимир Кириллович Шохин**

Доктор философских наук, кандидат исторических наук, заведующий сектором философии религии Института философии РАН, заведующий кафедрой метафизики и сравнительной теологии философского факультета ГАУГН, профессор кафедры систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ, председатель объединенного диссертационного совета по философии религии и религиоведению, президент Общества философии религии Центральной и Восточной Европы.

E-mail: vladshokhin@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

*Ссылка на статью:* Шохин В.К. Может ли теизм быть персоналистическим? // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 23–36.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 5

2020

---

*Vladimir K. Shokhin*

## Can Theism Be Anything but Personalistic?

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_23

*Abstract:* The article is devoted to the problem of distinguishing between classical and personalistic theism, which recently has been raised in Western philosophy of religion, which was initiated by the superconservative Catholic philosopher Brian Davis and which was actively taken up by ultra-liberal theologians. The article shows that in the first case the fact that Christianity is the religion of Revelation is ignored, and in the second – there is a strategy of dismantling the theistic worldview as such under the pretext of adapting it to the modern picture of the world. Proving what has been self-evident for centuries, the author of the article takes a historical excursion into the formation of the very concept of “theism” (starting from the end of the 17<sup>th</sup> century), demonstrating that “theism” was understood as a personalistic religious worldview by almost all of its supporters and all opponents, without exception. It also clarifies that the personality of the theistic God is not tantamount to anthropomorphism, since it may well be understood on the basis of an analogous theory of the language of religion.

*Keywords:* God, theism, panentheism, Revelation, metaphysics, substantialism, anthropomorphism, personalism, thomism, postmodernity.

*About the author:* **Vladimir Kirillovich Shokhin**

Doctor of Philosophy, Candidate of Historical Sciences, Head of the Sector for the Philosophy of Religion at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Head of the Department of Metaphysics and Comparative Theology of the Faculty of Philosophy of the State Academic University for the Humanities (GAUGN), Professor of the Department of Systematic Theology and Patrology of the Theological Faculty of St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities, Chairman of the Joint Dissertation Council on Philosophy of Religion and Religious Studies, President of the Central and Eastern European Society for the Philosophy of Religion.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2111-8740>

*Article link:* Shokhin V. K. Can Theism Be Anything but Personalistic? *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 23–36.

## Оформление дискуссионного поля

Если попытаться дать формальное определение теизма, то мы не сильно ошибемся, назвав его преобладающей во всемирном религиозном космосе системой религиозного мировоззрения, которая в своем нормативном виде фундирует онтологию трех монотеистических религий — христианства, иудаизма и ислама. А если попытаемся выйти к содержательности, то можно дать ему рабочее определение, как религиозного мировоззрения, которое определяется концепцией Бога как личностного духовного Абсолюта, которому атрибутируются предикаты Всесовершенного Существа (метафизические — всеприсутствие, неизменность, вневременность, бесстрастность, бестелесность; и персоналистические — всемогущество, всеведение и всеблагость), а также сотворение мира и правление им. Отношение Бога к миру в теизме определяется его онтологической трансцендентностью по отношению к нему наряду с личностным участием в нем. При этом, ввиду конкретных и очень тесных религиозных аффилиаций, вышеуказанные предикаты и действия теистического Бога обосновываются как через средства рационального дискурса, так и через веру в авторитет Откровения, которое во всех трех монотеистических религиях понимается в двуединстве Писания и Предания, при том что соотношения и оценка рационального и богооткровенного источников богопознания были и являются предметом серьезных теологических дискуссий. Однако то, что теистический Бог должен рассматриваться в обеих равносильных системах координат — и в метафизической, и в персоналистической, — предметом обсуждения до XXI в. не стало.

Скорее всего, впервые это произошло в третьем издании книги «Введение в философию религии» очень известного консервативного английского философа-томиста Брайана Дэвиса, который и изобрел сам термин *theistic personalism* [Davies, 2003, 9]. Этому теистическому персонализму он противопоставил другой вид теизма, им отстаиваемый, который обозначил как *classical theism*<sup>1</sup>. Различие между ними он усмотрел прежде всего в учении о творении, точнее о каузальности. Различительным признаком классического теизма следует считать трактовку причинности: здесь она мыслится как однонаправленная — как бы только от Творца к творению, притом что Творец мыслится как абсолютно «нечувствительный» (*impassible*) к действиям со стороны творений. Еще один признак «классического теизма», по Дэвису, — это отрицание Божественного вмешательства (*intervention*) в дела мира. Ведь можно вмешиваться в то, что хоть как-то автономно, но всё, что происходит с творениями, есть креативное действие Бога: «вы не можете вторгаться в то, что делаете сами». Некорректно, с точки зрения некоторых «классических теистов», утверждать, что Бог осуществляет и изменения в вещах: «что-либо может измениться, если оно предсуществует и до деятельности изменяющего».

Но, спросит классический теист, «что может предсуществовать до действия Бога-творца?». То, что Бог «нечувствителен», для большинства «классических теистов» равносильно и тому, что Он и неизменный (*immutable*), а с этим сочетается и идея о том, что Он и вневременный (*eternal*). К этому добавляется (притом в качестве необходимого) и требование Его простоты (*simplicity*) [Davies, 2003, 2–5]. Отличие же того, что Дэвис называет теистическим персонализмом, состоит в ослаблении всех вышеперечисленных предикаций и отношений. Прежде всего вследствие применения к Богу чисто человеческого понятия личности. Вследствие этого «персоналисты» должны отрицать Божественную вневременность и простоту, так как Бог как личность не может быть абстрактной сущностью, но должен быть действующим агентом, могущим вступать в личностные отношения со Своими созданиями. В соответствии с этим они приписывают свободу и человеческим личностям, имеющим и свою автономию, ограничивающую суверенитет Бога, а значит, и могущество [Davies, 2003, 10–12].

<sup>1</sup> Этого не было в первых двух изданиях (1982 и 1991): монография Дэвиса очень динамична.

Рассуждениям Дэвиса присуща своя последовательность, но также и полемичность. Он целит прежде всего в Алвина Плантингу, воспроизводя его аргументы против очень дорогой ему доктрины Божественной простоты<sup>2</sup>, без которой, по его глубокому убеждению, классический теизм никак обойтись не может, но не только в него, но и в солидаризировавшихся с ним Кристофера Хью и Ричарда Гейла (см.: [Hughes, 1989, 10–20; Gale, 1991, 23]), да и в других христианских философов, акцентирующих личностное отношение Бога к миру<sup>3</sup>. На деле же он попадает в само христианство как в религию Откровения, поскольку Бог Писания только и делает, что вступает в личные отношения со Своими разумными созданиями, и для того, чтобы это делать, дарует им предварительно свободу. Та эксклюзивная Божественная каузальность, которую продвигает Дэвис, гораздо больше похожа на Спинозистскую, при которой «каузальные права» разумных творений поглощаются единой Субстанцией, не дающей самостоятельного бытия ничему, кроме себя, чем на библейскую, при которой все-могущество мыслится и как возможность само-ограничения ради других<sup>4</sup>. Не до конца продумано его учение о Божественной каузальности и с философской точки зрения. Осуществляет ли бог Дэвиса свой каузальный потенциал по необходимости или по свободе? Если по необходимости, то он детерминирован чем-то извне, высшим, чем он, а потому уже не может быть всемогущественным. А если по свободе, то тогда и ему следует приписать либертарианизм<sup>5</sup>, а значит, и антропоморфность, исходя из логики английского теолога. Так, этот бог с обеих сторон не может быть Богом традиционного теизма.

Католический фундаменталист, однако, получил энергичную поддержку там, где ему менее всего, вероятно, захотелось бы ее получить. Его разделение двух видов теизма было воспринято Клаусом Мюллером, предложившим усовершенствовать теизм за счет ресурсов немецкого метафизического идеализма [Müller, 2009, 768]. А недавно в Германии вышел и целый сборник, так и названный: «Переосмысляя понятие личностного Бога: классический теизм, персоналистский теизм и альтернативные понятия Бога» (2016), составленный ультралиберальными немецкими «философскими теологами» Томасом Шертлем, Кристианом Таппом и Вероникой Вегенер, которые решили собрать все силы, могущие вывести онтологию традиционного христианства из многовекового тупика. Шертль прямо пишет, что деление теизма на две половинки у Дэвиса его очень заинтересовало [Schärtl, Tapp, Wegener, 2016, 25].

Шертль и его коллеги настойчиво предлагают обратить внимание сразу на несколько теологических альтернатив традиционному теизму, более подходящих для современного человека. Они рекомендуют пять направлений его «мелиорации».

Прежде всего, неплохи даже умеренные попытки реформирования того, что Дэвис называет классическим теизмом, ну хотя бы ограничение некоторых Божественных абсолютных атрибутов. Например, в том направлении, как так называемый открытый теизм (open theism) Уильяма Хаскера и его единомышленников<sup>6</sup> ограничивает Божественное знание знанием только прошлого и настоящего, исключая из него знание будущего. Но и критическая работа с традиционными «все-атрибутами» (которая может нам дать «реальный классический теизм») может быть полезна для ограничения «антропоморфизма», за который Ансельм и Авиценна не несут никакой

<sup>2</sup> С аргументацией Плантинги можно ознакомиться здесь: [Plantinga, 1980, 46–47].

<sup>3</sup> Подробные ответы Дэвиса на критику доктрины простоты войдут в более позднюю его статью [Davies, 2010, 38–45].

<sup>4</sup> Это само-ограничение ради других относится не только к отношениям Бога с творениями, но восходит и к нетварным отношениям в Св. Троице. Ср. слова Иисуса в Гефсиманском саду: *Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты* (Мф 26:39).

<sup>5</sup> От liberty — «свобода». Речь идет о способности самоопределяться вне зависимости от внешних по отношению к лицу условий. Радикальная версия учения о свободе воли.

<sup>6</sup> Открытым этот теизм называется прежде всего как раз потому, что отрицает знание Богом контингентных (могущих быть и могущих не быть) событий будущего. Здесь также отрицается вневременность Бога наряду (что последовательно) с Его неизменностью.

ответственности: современное понимание Бога как совершенной субстанции может много «само по себе дать для уравнивания чрезмерно персоналистического понятия Бога» (an overtly personal concept of God) [Schärfl, Tapp, Wegener, 2016, 14]. Таким образом, даже «теистический классицизм» может быть использован для нейтрализации того, что наименее приемлемо для современного человека в традиционном теизме. Но есть и «более свежие» альтернативы ему, которые можно противопоставить уже и «классическому теизму» (он, как я бы сказал, должен, исходя из логики «реформаторов», сделать то, что должен сделать мавр, сделав свое дело).

Вторая альтернатива — это обращение к традициям классического немецкого и английского абсолютного идеализма, которые возрождаются прежде всего в теологической работе Клауса Мюллера, развивающего идею безличностного или, по-другому, «суперличностного» понимания Бога — как «Абсолютного Я». Ему близок и Тимоти Спригг, который, перечислив 14 возможных атрибутов Бога, исключил из них для идеалистического понимания всего только три: понимание Его как Творца, как обладателя непревзойденного морального совершенства и как всеведущей и всемогущей «контролирующей личности» [Schärfl, Tapp, Wegener, 2016, 14–18]. Это направление близко к пантеизму.

Третья альтернатива — обращение к процессуальной метафизике, целью которой является примирение понятия Бога со свободным и неуправляемым развитием мира (и с дарвиновской теорией). Здесь можно принять модель биполярного бога — как и начала и результата всех космических процессов [Schärfl, Tapp, Wegener, 2016, 15].

Четвертая альтернатива — та версия «антропно/антропоморфного теизма», которую предложил австралийский философ Питер Форрест. Если ее развивать, то, следуя натуралистическо-эволюционистскому мировоззрению (Форрест называл это «научным теизмом»), придется ограничивать уже все-атрибуты Бога классического теизма — всемогущество, благодать и вневременность. Этот взгляд позволяет видеть в Боге «высшее, но реально развивающееся и в высокой степени относительное существо (highly relational entity), способное к любви и доверию», не как суверен мира, но как «скорее любящий партнер человеческого рода» [Schärfl, Tapp, Wegener, 2016, 16]<sup>7</sup>.

Альтернатива пятая — та, что была предложена Джоном Бишопом и Кеном Перцциком. Здесь также присутствует натуралистическая метафизика, и акцент ставится на демонтаже Божественной трансцендентности: Бог существует только внутри мира, как конечная формальная причина каждого события. «Открытие» Бишопа состояло в том, что Бога с атрибутами всесовершенства, такими как всемогущество и всеведение, можно только бояться, но не любить. Можно видеть также, что само совершенство стоит не у истоков мира, а в его конце — как цель, к которой он стремится [Schärfl, Tapp, Wegener, 2016, 22–23]<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Этой интерпретации мировоззрения Форреста не противоречит его собственное, правда маловразумительное, но все же говорящее определение Бога как «неограниченного сознания», «сознания всего» (consciousness of everything), которое отражает все объекты [Forrest, 1996, 177, 209]. При этом, правда, очень просто понять, что же тут собственно антропоморфического. Поняв, не без помощи критиков, что он решил испробовать «горячий холод», Форрест в последних своих писаниях стал называть свою теологию еще более противоречиво: «персоналистическим пантеизмом», что уже совсем соответствует круглому квадрату. Занятно, однако, само название его книги: «Бог без сверхъестественного» — тем, что оно сразу вызывает в памяти название очень известного опуса раннего деиста Джона Толанда «Христианство без тайн» (1696). Хотя у Толанда было больше разумения, чем у Форреста, в обоих случаях имеет место желание адаптации религии к понятиям «просвещенной публики».

<sup>8</sup> Шертль правильно интерпретирует основную идею этих теологов. Их хорошо известная (в том числе Шертлю) статья «Божественное действие за пределами Личного Все-Бога» так и открывается — вердиктом о том, что традиционный теизм с абсолютными предикатами Бога (все-могущество, все-ведение, все-благодать), которого придерживаются основные аналитические теологи (Плантинга, Р. Суинберн, У. Элстон), неприемлем для современного человека, поскольку всеблагодать Бога никак не сочетается с изобилием и ужасностью зла в мире,

Немецким реформаторам теизма, опирающимся на англоязычных коллег, можно было бы сразу предложить вопрос о том, правомерно ли они работают с разновидностями теизма, даже не думая об определении их родового единства. Тут либо искренний логический просчет, либо сознательное нежелание определять то, что предлагается «реформировать». Но вот в самом их настаивании на разделении теизма на классический и персоналистический никакого просчета нет — как нет никакого просчета в действии такого стратега, который вначале пытается разрезать колонну противника пополам, а затем справиться по отдельности с обеими половинками. В самом деле, вначале «реформаторы» вступают в союз с «реальным классическим теизмом» ради поражения «антропоморфического», а затем и с последним, также в его «реальном», т. е. «современном», значении — ради оттеснения традиционного «классического теизма». Но цели этой стратегии не симметричны: то, что предлагается в качестве хороших (а не только стратегических) альтернатив традиционному теизму, есть прежде всего редуцирование именно его персоналистической составляющей. Потому что и вторая альтернатива (панентеистическая метафизика), и третья (процессуальная теология), и пятая («ультимитизм») направлены именно на ее демонтаж. И при этом опять-таки все эти альтернативы теизму позиционируются и как альтернативные формы теизма.

Для того чтобы проверить возможность взаимоотношений в теизме этих двух его составляющих, я бы предложил вначале рассмотреть саму историю понятия «теизм» от начального его становления до окончательного формирования того его понимания, которое было с самого начала раскрыто как его рабочее содержательное определение. При этом было бы конструктивно обратить особое внимание на то, как теизм отобразился в оптике его противников, поскольку враги чего-то бывают иногда более зрячи, чем друзья. А уже после этого я бы предложил собственное видение обсуждаемого раздвоения теизма на два типа.

## История понятия

Единодушно пока что считается, что первое упоминание *теистов* состоялось в трактате лидера кембриджских платоников Р. Кедворта «Истинная интеллектуальная система мироздания. Часть I, в которой аргументация и философия атеизма опровергнуты, а его невозможность доказана» (1687). Согласно Кедворту, «те, кто строго называются теистами, суть те, кто утверждают, что совершенно сознательное и мыслящее Существо, или Ум, существующий сам собой от вечности, было причиной всех остальных вещей, а те, кто, напротив, производят все вещи из бессознательной материи, как первого источника, отрицают, что существует какой-либо сознательный разум, самосущий и не произведенный, по праву называются атеистами» [Cudworth, 1687, 183]. Однако в большинстве случаев слово «теист» и прилагательное «теистический» употреблялось церковными теологами пейоративно — в применении к деистам, чье самообозначение было равнозначным, поскольку и латинизированный «деист» и грецизированный «теист» означали того, кто придерживается веры в единого всемогущего Бога. Так, У. Николс в «Дискуссии с теистом» (1696) опровергает преимущественно деистические покушения на богооткровенность Писания (автор придерживался того, вполне когерентного для христианства, мнения, что человеческий вклад в тексты Писаний не состоит в противоречии с их богодухновенностью) [Nicholls, 1723, 65–66].

Значительной вехой в развитии понятия и, одновременно, в повышении его статуса стал пассаж, посвященный сопоставлению религиозных систем, в трактате Энтони Эшли Купера, графа Шефтсбери «Исследование касательно добродетели

---

всемогущество — с потребностью человека в свободе от космической тирании, а избыточный антропоморфизм — с нежеланием этого человека приносить жертвы идолам [Bishop, Perszyk, 2014, 1–2].

или достоинства» (1699). «Верить в то, что всё управляется, упорядочивается или регулируется в направлении лучшего проектирующим [перво]началом (the designing principle), т. е. Разумом, которое является с необходимостью благим и постоянным, — значит быть совершенным теистом». Отрицать это проектирующее начало в мире, считать, что всё в нем происходит по случайности и не в интересах целого — значит быть атеистом. Верить в то, что таких начал два или более, но считать их благими — значит быть политеистом. А вот считать это начало или начала не обязательно благими, но полагать, что они действуют по своему произволу, — значит быть уже демонистом (I.2) [Shaftesbury, 1758, 5].

Деист Генри Сент-Джон, первый лорд Болингброк (1678–1751), в одном из своих эссе, посвященном монотеизму, подвергая критике очень старое воззрение (Филона Александрийского и Евсевия Кесарийского), согласно которому язычники всё лучшее украли у Моисея, ставит своего рода умозрительный опыт, представляя, с одной стороны, такого политеиста, который убежден в том, что боги, которым он поклоняется, суть служебные начала, используемые Верховным Божеством в его благих целях, а с другой — монотеиста, наделяющего своего единого Бога всеми человеческими страстями, приходит к неутешительному для второго выводу. Он замечает, что монотеист весьма далек от «подлинного теизма» (the true theism), тогда как описанный им политеист к нему весьма близок [Bolingbroke, 1809, 193]. Поэтому теизм предстает у него чем-то вроде кроссрелигиозной истины, не связанной с теми или иными конкретными религиозными системами.

Высокому статусу теизма как формы религиозного сознания и изначальной и высшей, которая была утверждена деистами, пришлось уже вскоре пройти большое испытание (как и многим другим основоположениям рационалистической философии Просвещения) после Дэвида Юма, который в «Естественной истории религии» (1752–1755) проблематизировал и одно, и другое. Решительно различая «основание религии в разуме» и «происхождение ее из природы человека», он прежде всего попытался обосновать историческую вторичность теизма по отношению к политеизму, т. е. идолопоклонству, который «был и необходимо должен был быть первоначальной и наиболее древней религией человечества» [Юм, 1996, 317]. Ум человеческий всегда восходит от простого к сложному — так и в истории религии вначале должны были преобладать самые примитивные и грубые представления о высших силах. «Первоначальные религиозные представления у всех народов, исповадовавших политеизм, были вызваны не созерцанием творений природы, но заботами о житейских делах, а также теми непрестанными надеждами и страхами, которые побуждают к действию ум человека» [Юм, 1996, 322]. Именно поэтому идолопоклонники, разделив сферы действенной отдельных божеств, обращаются к каждому из них по его «специальности». Теизм же сложился не из умозаключения о едином Создателе мироздания, причины были и здесь весьма утилитарными: хотя идолопоклонники допускают несколько ограниченных божеств, они выбирают одно из них объектом особого почитания и поклонения, полагая, что при разделении власти и территории между ними их народ был подчинен «юрисдикции» данного божества. А далее, по мере того как страхи и несчастья всё более одолевают людей, они измышляют всё новые способы поклонения, «и всякий, кто превзойдет предшественника в измышлении возвышенных титулов для божества, в свою очередь, наверняка будет превзойден преемником» [Юм, 1996, 340]. Потому и не удивительно, что люди постепенно начинали представлять себе отдельное ограниченное божество подателем конкретных благ, творцом и владыкой вселенной. Пройдя из политеизма, (моно)теизм его, однако, не устранил, но стал чередоваться с ним в преобладании в человеческой истории — по закону «приливов и отливов».

Как две основные формы религии, политеизм и (моно)теизм противоположны друг другу и по преимуществу, и по недостаткам. Идолопоклонство имеет то очевидное преимущество, что, ограничивая силы и назначения «своих» божеств, оно отдает должное божествам и других групп, допуская и совместное существование многих. Теизм же исходит из убеждения религиозной группы в том, что единое

божество исключает по определению почитание других, и эта исключительность идет и дальше, так как каждая группа убеждена в том, что только ее принципы и культ угодны божеству, и вследствие этого они «изливают друг на друга свое священное рвение и свою злобу — самые неистовые и непримиримые среди человеческих страстей» [Юм, 1996, 347]. Но политеистическое сознание имеет и другое преимущество. Когда божество изображается бесконечно превосходящим людей, это неизбежно ведет к чувству угнетенности и приниженности, формируя «монашеские добродетели» умерщвления плоти, покаяния, смирения и т. д. как единственно подходящие человеку. Когда же богов признают лишь немногим превосходящими людей, последние могут быть значительно свободнее в обращении с ними, и отсюда возникают активность, подъем духа, храбрость, великодушие и т. д. [Юм, 1996, 350].

Во Франции одним из первых (если не первым) термин *théisme* употребил Пьер Бейль в «Ответах на вопрос провинциала» (1709). Большой вклад в развитие этого понятия, однако, внес Жан-Жак Руссо. Об этом свидетельствует знаменитое «Исповедание веры савайского викария», вошедшее в часть четвертую романа «Эмиль» (1762), и сходства здесь такого подробного рода, что мысль о заимствовании одной стороны у другой (особенно в ту эпоху очень условных авторских прав) никак не может быть отброшена. После того как викарий изложил свои аргументы против атеистов (в том числе в виде телеологического доказательства бытия Божия) и рассказал о своем непрерывном славословии Бога, у Которого ему, правда, нечего просить, маленький Эмиль спрашивает его, не желает ли он раскрыть какие-то еще религиозные истины, заключенные в Писании и догматах, после того как посвятил собеседника в «естественную религию». В ответ Руссо устами викария выражает удивление, как может быть необходимость в иной религии, кроме той, которую называют естественной. Высшие идеи о Божестве даются нам только разумом: «Созерцайте зрелище природы, прислушайтесь к внутреннему голосу. Разве Бог не сказал всего нашим глазам, нашей совести, нашему рассудку? Что же еще могут сказать нам люди? Их откровения только искажают Бога, наделяя Его человеческими страстями». Неверно считать, что Откровение нужно для того, чтобы служить Богу так, как Он того хочет, утверждает он и приводит в доказательство «множество странных культов», ибо разнообразие «культов» само порождено «фантазией откровений». Ведь «с тех пор, как народы вздумали заставить Бога говорить, каждый заставляет говорить Его по-своему, влагает Ему в уста то, что хочет. Если бы слушали только то, что Бог говорит сердцу человеческому, то на земле всегда существовала бы только одна религия» [Руссо, 1913, 290]. Культ также нужен, но тот, которого требует Бог, — «культ сердца», а он, если искренен, также всегда единообразен. И эту свою универсальную и внеконфессиональную (можно сказать даже, антиконфессиональную) религию он, в полном соответствии с деистическими представлениями, и называет *théisme*.

В не менее знаменитом трактате «Об общественном договоре» (1762) Руссо различает три разновидности религии в ее отношении к обществу: религию человека, религию гражданина и теократическую. Каждая из них имеет свои достоинства и недостатки (третья — преимущественно недостатки). Первая религия (*Religion de l'homme*) — религия внутреннего богопочитания, не нуждающаяся в храмах, алтарях, обрядах и ограничивающаяся верой во всевышнего Бога и следованием вечным предписаниям морали, характеризуется как «чистая и простая религия Евангелия, истинный теизм» [Руссо, 1998, 316]. Она имеет тот недостаток, что не привязывает граждан к государству, но, напротив, даже отрывает от него, но с внутренней как бы точки зрения является наиболее совершенной. Это — религия христианская, но деистически мыслящий философ подчеркивает, что речь идет о христианстве не «нынешнем», а о «христианстве Евангелия», которое совершенно отличается от первого, и таком, в котором основное заключается в признании всех людей чадами единого Бога, а потому и братьями, союз которых не распадается и с их смертью.

Но наибольший вклад в становление понятия «теизм» во французской философской литературе принадлежит все-таки Вольтеру как автору монументального

«Философского словаря» (1764–1769), и при всех его более чем сложных отношениях с Руссо в их понимании теизма очень много общего. В статье «Атеист» он констатирует, что теизм даже и без проповедников распространился по лицу всей земли. Причина в том, что он содержится на самом деле в любой религии. Это следует из определения, которое предлагается в статье «Теист»: «теист это человек, твердо убежденный в существовании высшего Существа, столь же благого, сколь и могущественного, которое создало все существа протяженные, растительные, чувствующие и мыслящие, которое продолжает их род, которое без жестокости наказывает за преступления и щедро награждает за добродетельные поступки». Теист не знает, как Бог наказывает, награждает и прощает, но он знает, что Бог действует и что Он праведен. Затруднения, возникающие при оценке Провидения, не могут поколебать его веру, поскольку он судит о том, что непонятно, из того, что понятно. Единый в этом убеждении со всем человечеством, теист не считает себя связанным с какой-либо «сектой», которое друг другу противоречат. Его религия — самая древняя на земле, поскольку простое почитание Бога (*l'adoration simple d'un Dieu*) предшествует всем «системам». Его братья населяют весь мир от Пекина до Кайенны, и он числит всех мудрецов мира своими братьями. Он убежден в том, что религия не состоит ни в темных метафизических воззрениях, ни во внешних «суетных аксессуарах» (*vains appareils*), но в одном только искреннем богопочитании (*adoration*) и в справедливости. «Делать добро — вот его культ, и покоряться Богу — вот его доктрина». В статье «Теизм» Вольтер проясняет, почему эта религия распространена во всем мире: этот тот металл, который естественным образом сплавляется со всеми другими и который добывается из всех «рудников», притом наиболее успешно из китайских. В настоящее время эта религия, однако, наиболее популярна в Англии, и это не случайно, поскольку и атеизм там более всего распространен. Вольтер с большим энтузиазмом цитирует Френсиса Бэкона, согласно которому малое знание ведет к неверию, а большое — к вере. У древних греков атеизм был в большой чести, но новое изучение природы гораздо больше проясняет ее разумное устройство. Люди иногда спрашивают, является ли теизм вообще религией. Ответ Вольтера двойственный: тот, кто видит в Боге лишь Всемогущее существо, а в творениях — чудесные механизмы, не более может Его почитать, чем европеец быть подданным китайского императора. Но тот, кто уверен в том, что Бог состоит в отношениях с людьми, которых Он создал свободными творить добро и зло и которых наделил тем добрым инстинктом, что позволяет им следовать естественному закону (*la loi naturelle*), у того, вне сомнения, есть религия, притом много лучшая, чем все «секты». «Таким образом, теизм есть здравый смысл (*le bon sens*), который еще не научен Откровением, тогда как другие религии суть здравый смысл, искаженный предрассудками». Истинный теист — тот, кто говорит Богу: «Я Тебе поклоняюсь и я Тебе служу», и говорит это одинаково в Турции, Китае, Индии и России. Преследовать же тех, кто внешне почитает Его по-другому — совершенный абсурд [Voltaire, 1877–1885, 505–508].

А в статье «Религия» Вольтер, не называя очень уважаемого им Юма, решительно полемизирует с его идеей исторической первичности политеизма по отношению к теизму. То, что первоначальной формой религии был политеизм, не соответствует прежде всего самому порядку познания человеком окружающего мира. Напротив того, «люди начали с признания единого Бога, и лишь впоследствии человеческая слабость добавила к нему многих». Первые люди были подобны детям, которых не поражают ни регулярные явления природы, ни ее гармоническое устройство, но только явления, внушающие страх, наподобие громовых раскатов. Эти люди, страдая от стихий и притеснений со стороны соседей, приходили к мысли о едином существе, несущем благо и зло, но вовсе не о разнодействующих силах, так как в любом процессе познания человеческий ум идет от простого к сложному, а затем возвращается к простому на основе «высшего знания». О единобожии свидетельствуют пантеоны всех древних народов, признававших верховное божество. Впоследствии «воспаленное воображение» по мере изучения многообразия мира обожествляет едва ли не все явления

окружающего мира, однако затем философы древних народов приходят к допущению единого Божества, воздающего и мстящего. В итоге ко времени Августа все «исповедующие религию» признали его, а также множество второразрядных богов, культ которых и был назван позднее идолопоклонством [Вольтер, 1988, 699–703].

Теоретически наиболее системная экспозиция теизма в сопоставлении с деизмом была выписана И. Кантом в «Критике чистого разума» (оба издания — и 1781, и 1787) в разделе «Трансцендентальная диалектика» в главе «Идеал чистого разума». Обе формы религиозного мировоззрения дедуцируются из кантовского понимания рациональной теологии (*theologia rationalis*), основывающейся на одном разуме, которая противопоставляется, что очень важно для кантовского понимания теизма, теологии, основывающейся на Откровении (*theologia revelata*). В рамках рациональной теологии различаются теология трансцендентальная, исходящая из одних трансцендентальных понятий (таких как «сущность изначальная», «сущность наиреальнейшая», «сущность сущностей»), и теология естественная, исходящая из понятия, заимствуемого из природы нашей души («высшее мыслящее существо»). Того, кто допускает только трансцендентальную теологию, следует считать деистом, а того, кто допускает в дополнение и естественную — теистом. Если деист, в прочтении Канта, признает, что мы можем познать посредством одного разума существование первосущности, однако обладаем о ней понятием только как о сущности, обладающей всей реальностью, но не определяемой далее, то теист настаивает на том, что мы ее можем знать и точнее, по аналогии с природой, — как сущность, содержащую в себе первоначальное основание всех прочих вещей благодаря ее рассудку и свободе. А потому если деист признает под этой сущностью только причину мира (не уточняя ее дальше), то теист — и его творца. Исходя из этого можно утверждать, что деист верит в Бога, а теист — в живого Бога, который обозначается, однако, как «высшая интеллигенция» (*summam intelligentiam*) [Кант, 1994, 379–381].

Неудивительно, что при таком понимании теизма (которое, вследствие авторитета Канта, было учитываемо многими) теизм вполне обособлялся от Откровения, что позволило, например, Гегелю трактовать его как лишь одно из направлений просвещенческой философии (см.: [Dierse, 1998, 1056]). В 1800 г. в немецкой философской литературе было уже засвидетельствовано понятие спекулятивного теизма (*spekulativer Theismus*), а И.-Г. Фихте (Фихте-младший) употребляет данное понятие как обозначение собственной системы (см. специальную брошюру: [Fichte 1835]), как пароль для критики гегелевской философской теологии. В системе Фихте-младшего отношение Бога и человека не подчиняется априорному логическому мышлению как отношению двух абстрактных субстанций, но первый мыслится как Абсолютная Личность, отражающаяся в личностях конкретных. На этом теизме выстраивается и его теология, в которой акцентируется связь с опытом (несмотря на «спекулятивность» продвигаемого им теизма). Эти установки на персонализм и опытный характер теологии, наряду со стремлением к сохранению лучшего в классическом идеализме и к «альянсу» с кантовской философией, объединили немалое количество значительных философов, которые группировались вокруг фихтевского «Журнала по философии и спекулятивной теологии» (1837–1847, далее он был переименован), в котором участвовали и печатались Г. Штеффенс и Х. Вайссе (из известных теологов к ним примкнули А. Неандер, Р. Роте и Ф. Штауденмайер).

В том же XIX в. обозначается движение в сторону так называемого этического теизма (ср. «чистую» этику И. Вирта как раздел практической философии). Немало выходило и апологетических работ, посвященных теме «теизм и пантеизм» (Ф. Хоффмана, Г. Шпета). А в англоязычной литературе к концу столетия выходят опыты в области конструирования «философского теизма» (*philosophical theism*). А. Фрезер в серии гиффордских лекций ставил и пытался решить вопрос о том, каким образом Бесконечное Существо может быть исследовано методами и в духе науки [Fraser, 1895, 5–6], а Б. Броун два года спустя опубликовал рассуждения о личностной природе сверхъестественного.

Среди критиков теизма следует различать тех, кого не устраивали отдельные, пусть и важные, аспекты теистического мировоззрения, и тех, кто отвергал это мировоззрение как целое. Критика первых обрушивалась прежде всего на традиционные доказательства существования Бога, презентацию Его атрибутов, оправдание существующего миропорядка (прежде всего опыты теодицеи), и об этом много писали начиная с эпохи Гольбаха до эпохи Докинза. Системных же критиков теизма, которых не устраивал и не устраивает теизм как таковой, целесообразно различать исходя из их «пунктов отправления», и наибольший интерес представляют те, для которых таковым была неприязнь к монотеистическим религиям (прежде всего к христианству) как таковым<sup>9</sup>.

В интересующей нас группе следует выделить прежде Артура Шопенгауэра, который во втором томе своих малых этюдов «Парерга и пролегомена» (1851) посвятил теизму отдельный маленький параграф (§ 178), согласно которому теизм есть такое же идолопоклонство, как и язычество, с той только разницей, что если во втором персоналифицируются лишь отдельные части и силы природы, то в первом — она как целое. Теизм не может ответить на вопрос о том, какова причина существования самой последней причины, а также каким образом, если всеблаготворитель Творец создал человека таким, каков он есть, тот должен за свою негодность быть в претензии лишь к самому себе. Идолопоклонство (Idolatrie) не меняется от того, что сам идол делается не из дерева и металла, а из абстрактных понятий, и не может быть отменено тем, что объект приношений, как личность, требует в жертву не овец, а определенных душевных состояний. Оно имеет место везде, где есть межличностные отношения между субъектом и объектом поклонения, а потому можно понять мистические секты всех религий, которые удерживали своих последователей от исполнения обрядов [Schopenhauer, 1920, 411–412].

Ему и здесь, как и во многом другом, вторил Ф. Ницше, утверждавший в «По ту сторону добра и зла» (1886), что хотя в его время «религиозный инстинкт мощно пошел в рост, он как раз с глубоким недоверием отвергает удовлетворение, сулимое ему теизмом» (§ 53). Причина этого, как и самого атеизма, в том, что в идее Бога основательно опровергнуты (не указано только, чем или кем), «Отец», «Судья» и «Воздаятель» [Ницше, 2012, 66], т. е. именно личностные предикаты. Показательно, что он, как и Шопенгауэр, не стоял на собственно атеистических позициях, благосклонно ссылаясь на индийские религии и противопоставляя их религиям авраамическим.

Показательно, что и в настоящее время отмечается возрождение юмовского интереса к политике как к альтернативе теизму. Например, Пол Дрепер считает, что представление (на деле эпикурейское) о существовании безразличных к природной и человеческой жизни высших существ («гипотеза безразличия») лучше соответствует натуралистическому мирообъяснению (единственному научному), чем теистическое учение о Боге, Который должен нести личную ответственность за мир, изобилующий напрасными страданиями, которые не приносят никаких компенсирующих их благ [Дрепер, 2013, 511–513].

### **Стоит ли разделять неразделимое?**

Представленный экскурс в историю понятия «теизм» показывает, что из тех, кто внес определяющий вклад в становление этого понятия, только у авторов XVII в. персоналистический его аспект оказывается несколько затушеван, и то по той, вероятно, причине, что свою задачу они видели прежде всего в его противопоставлении

---

<sup>9</sup> Можно было бы выделить в отдельные «рубрики» также критику традиционного теизма у философов позитивистско-прагматической направленности (например, у Дж. Ст. Милля и У. Джеймса), у прямых атеистов (например, у Дж. Макки и новых атеистов) и у некоторых протестантских критиков рациональной теологии (от С. Кьеркегора до И. Дальфегера).

натуралистическому атеизму. У Юма, несмотря на критический акцент, личностность теистического Бога уже вполне признается, у Руссо в еще большей степени (в аспекте Божественной благодати), а у Вольтера в значительно большей мере, чем у Руссо, так как он прямо утверждал, что «теист — это человек, твердо убежденный в существовании высшего Существа, столь же благого, сколь и могущественного, которое создало все существа протяженные, растительные, чувствующие и мыслящие, которое продолжает их род, которое без жестокости наказывает за преступления и щедро награждает за добродетельные поступки», и что верить в одно только Всемогущее существо без этих «антропоморфических характеристик» (как предлагает Дэвис) — все равно что европейцу считать себя подданным китайского императора (см. выше). После Канта противопоставление теистического Бога как «живого Бога» деистическому как «просто Богу» окончательно устанавливается в европейской философской культуре, как и в середине XIX в. противопоставление теизма пан(ен)теизму. Эти контрастные характеристики закономерны. В деизме персоналистический аспект хотя и не отрицается (образ благого мирового механика), но отодвигается на второй план, а в пантеизме редуцируется, так как личность есть то, что открыто для «другого», а здесь любой «другой» в конечном счете неотделим от «божественного меня» как его манифестация, развитие. Противники же теизма (которые были обозначены значительно более эскизно) находили его «ахиллесову пяту» именно в его неотделимости от персонализма, в котором Шопенгауэр видел презируемое им идолопоклонство, Ницше ненавистную ему идею личной Божественной праведности, а современные поклонники политеизма — всего только иррациональную «некогерентность».

Только Дэвис и Шертль с коллегами вынудили нас исторически доказывать самоочевидное. Персоналистская и субстанциалистская составляющие традиционного теизма находятся между собой на деле не в большем противоречии, чем аверс и реверс одной монеты. Конечно, их можно и разделить, но в результате получатся уже другие типы мировоззрения. При последовательной редукции персоналистичности мы остаемся с монизмом адвайта-веданты, где субстанциализм обеспечивает Мировое Сознание, иллюзорно продуцирующее через Иллюзию полуиллюзорный мир, в котором действующие лица до «просветления» не догадываются о том, что они так же соотносятся с Божеством, как пространство в горшке с пространством вокруг него<sup>10</sup>. При последовательной редукции субстанциальности мы получаем «теологию слабого бога» постмодернистов, могущего, как лишь «сумма событий», обеспечивать не религиозную веру, но только веру в то, что во что-то вообще можно верить<sup>11</sup>. Традиционный же теизм предлагает верить в парадоксы, среди них и в тот, что Всесовершенное Существо с метафизическими атрибутами, более которого ничего не может быть помыслено (*quo nihil majus cogitari possit*)<sup>12</sup>, вывело евреев из Египта, а после неоднократно «судилось» со Своим народом и молилось о прощении Своих убийц. Так очень длительная альтернатива между «Афинами» и «Иерусалимом» разрешается из дизъюнкции в конъюнкцию, но достигается это не через когерентность (см. выше), а через *concursum contrariourum*.

<sup>10</sup> Этот очень говорящий образ используется уже с самого начала истории недуалистической веданты и даже с ее предыстории, о чем свидетельствует его появление уже в «Гаудапада-карике» (III.1–10), т. е. в VII–VIII вв., а у Шанкары (VIII–IX вв.) он фигурирует неоднократно (Брахмасутра-бхашья II.1.20 и т. д.). Разумеется, этот образ очень графично демонстрирует «декомпозицию» не только божественной, но и человеческой индивидуальности. Аналогии не кажутся притянутыми, если, например, рассмотреть тео-онтологию и Форреста и Спригге, где Бог трактуется в конечном счете как лишь мировое сознание в духе английского гегельянства Ф. Брэдди и других идеалистов XIX–XX вв., к которым и апеллирует второй.

<sup>11</sup> Раздельчик «Верить, что ты веришь» составил введение очень авторитетного постмодернистского теоретика Джанни Ваттимо к его серии лекций «После христианства». Здесь же автор трогательно отмечает, что благодаря доктрине Ницше и Хайдеггера о смерти Бога он «парадоксальным образом был возвращен в христианскую веру или *во что-то, что на нее очень похоже* (курсив мой. — В. Ш.)» [Ваттимо, 2007, 7]. Подробнее о «слабой онтологии» Ваттимо — как оппозиции «сильной метафизике» — см.: [Коначева, 2019, 19–25].

<sup>12</sup> Ансельм Кентерберийский. «Прослогион». II.1.101.

Личность Абсолюта в этой системе координат не может, конечно, мыслиться как человеческая (чем и нейтрализуется упрек в антропоморфизме), но она вполне традиционна, как для традиционного христианства укореняется в полной совместимости единой Природы и трех Лиц. К данному случаю применим аналогичский метод Фомы Аквинского, позволяющий видеть также, почему Божественная любовь, видение или знание не перестают быть любовью, видением и знанием, отличаясь от таковых человеческих<sup>13</sup>. Подобно тому, хотелось бы здесь добавить, как и само существование Бога отличается от существования пространственно-временных вещей, не переставая быть существованием<sup>14</sup>.

## Источники и литература

1. Ваттимо (2007) — *Ваттимо Д.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
2. Вольтер (1988) — *Вольтер.* Философские сочинения. М.: Наука, 1988.
3. Дрепер (2013) — *Дрепер П.* Проблема зла // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. Флинт и М. Рей. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 495–524.
4. Кант (1994) — *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
5. Коначева (2019) — *Коначева С. А.* Бог после Бога. Пути постметафизического мышления. М.: РГГУ, 2019.
6. Ницше (2012) — *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений. М.: Культурная революция, 2012. Т. 5.
7. Руссо (1913) — *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. СПб.: Школа и жизнь, 1913.
8. Руссо (1998) — *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998.
9. Шохин (2018) — *Шохин В. К.* Философская теология: канон и вариативность. М.: Нестор-история, 2018.
10. Юм (1996) — *Юм Д.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.
11. Bishop, Perszyk (2014) — *Bishop J., Perszyk K.* Divine Action Beyond Personal Omni-God // *Oxford Studies in Philosophy of Religion.* Vol. 5 / Ed. by J. Kvanvig. Oxford: Oxford University Press, 2014. P. 1–21.

---

<sup>13</sup> Основной аргумент в пользу этого состоял в том, что благие качества Бога, которые Ему присущи по природе, отличаются от таковых качеств людей, которые возможны только по мере их причастности Его качествам, как и Божественная благодать отлична от любой другой благодати как причина от следствий: Aquin. ST Ia 6.3 (ср.3.6). Аналогическую теорию весьма успешно, на мой взгляд, развивает очень крупный православный философ Ричард Суинберн, который приводит и наглядную аналогию из физики: когда ученые предложили волновую теорию света, они также использовали аналогический язык, поскольку свет не может быть волной в том же смысле, в каком мы говорим о морских волнах. В целом же он солидаризуется с аналитиком И.-М. Кромби, который считал, например, что высказывание «Бог нас любит» является вполне значимым, но с уточнением, что любовь Бога лишена тех элементов чувственности, которые присущи человеческой любви, и более соответствует «заботе» (care), чем «желанию ласкать кого-то» (wish to fondle). Сам же он приводит и такую удачную аналогию, что мы имеем все права говорить о том, что «Бог видит». «человек видит» и «кот видит», не принуждая никого к тому, чтобы считать, что само видение во всех трех случаях является одинаковым. См.: [Swinburne, 1993, 75–76].

<sup>14</sup> Близкой к обсуждаемой в этой статье темой могла бы стать полемическая ситуация в православном богословии, в частности полемика Жана-Клода Ларше с митр. Иоанном (Зизиуласом), из которых первый очень близок Брайану Дэвису, также считая применением к Богу понятия личности модернизмом и антропоморфизмом. Митр. Иоанн (Зизиулас) много заимствовал у выдающегося персоналиста Владимира Лосского (который видел и в создании человека по образу создание его как образа Троицы через единство множества личностей, гипотезирующих единую природу), а Ларше близок, например, Юрий Шичалин, подвергающий критике трактовку Ипостасей в качестве Личностей. Разумеется, это тема совершенно отдельного разговора.

12. Bolingbroke (1809) — *The Works of the late Right Honorable Henry St. John Lord Viscount Bolingbroke*. London, 1809. Vol. VI.
13. Cudworth (1687) — *Cudworth R. The true intellectual system of the universe. The first part wherein all the reason and philosophy of atheism is confuted and its impossibility demonstrated*. London, 1687.
14. Davies (2003) — *Davies B. An Introduction to the Philosophy of Religion*. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 2003.
15. Davies (2010) — *Davies B. Simplicity // The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology / Ed. by C. Taliaferro and C. Meister*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 31–45.
16. Dierse (1998) — *Dierse U. Theismus // Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. X / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel: Schwabe, 1998. S. 1054–1059.
17. Fichte (1835) — *Fichte I. H. Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus; in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Coussin: ueber französische und deutsche Philosophie*. Elberfeld, 1835.
18. Forrest (1996) — *Forrest P. God without the Supernatural: A Defence of Scientific Theism*. New York: Cornell University Press, 1996.
19. Fraser (1895) — *Frazer A. C. Philosophy of Theism being the Gifford Lectures Delivered before the University of Edinburgh in 1894–1895. First Series*. New York, 1895.
20. Gale (1991) — *Gale R. On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
21. Hughes (1989) — *Hughes C. On a Complex Theory of a Simple God*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
22. Müller (2009) — *Müller K. Glauben – Fragen – Denken*. Bd. III. Selbstbeziehung und Gottesfrage. Münster: Aschendorff, 2009.
23. Nicholls (1723) — *Nicholls W. A Conference with a Theist Ccontaining an Answer to All the Most Usual Objections of the Infidels Against the Christian Religion*. London, 1723. Vol. II.
24. Plantinga (1980) — *Plantinga A. Does God Have a Nature?* Milwaukee (WI): Marquette University Press, 1980.
25. Rowe (1999) — *Rowe W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // Philosophy of Religion: The Big Questions / Ed. by E. Stump and M. J. Murray*. Malden: Blackwell, 1999. P. 157–164.
26. Schärtel, Tapp, Wegener (2016) — *Rethinking the Concept of a Personal God. Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God / Ed. by T. Schärtel, C. Tapp, V. Wegener*. Münster: Aschendorff, 2016.
27. Schopenhauer (1920) — *Schopenhauer A. Sämmtliche Werke in fünf Bänden*. Leipzig: Insel-Verlag, 1920. Bd. V.
28. Shaftesbury (1758) — *Shaftesbury Earl of A. A. Characteristics. An inquiry concerning virtue, or merit*. [London], 1758. Vol. II.
29. Swinburne (1993) — *Swinburne R. The Coherence of Theism*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1993.
30. Voltaire (1877–1885) — *Oeuvres complètes de Voltaire / Ed. par L. Moland*. Paris: Garnier 1877–1885. T. 20.

*Д. А. Филин*

## Апофатика в трудах святителя Григория Богослова

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_37

*Аннотация:* Святитель Григорий Назианзин — крупнейшая фигура в истории христианского богословия. В статье анализируется содержание его апофатического богословия. Автор делает это путем сравнения творчества свт. Григория с творчеством отца отрицательного богословия Дионисия Ареопагита. Риторико-полюемический контекст рассуждений свт. Григория определяет простоту и ясность его языка. В противоположность Евномии он считает, что даже всякая относительная истина в этой временной жизни недомыслима и темна. Еще с большим основанием это относится к абсолютной истине. По свт. Григорию Назианзину, Бог не есть тело. В частности, Он не является аристотелевским пятым телом и никаким иным (ангельским) телом. Господь беспределен и непостижим. Он является неизменяемым, бессмертным, непрерывным и неприступным Светом. Бог по существу не может быть именуемым. Именуемы только Его энергии. У свт. Григория Богослова впервые в истории православия мы видим одновременную разработку трех его существеннейших моментов: во-первых, апофатического богословия; во-вторых, упорядоченного учения об именах Божиих; в-третьих, христианского гимнословия. Динисий Ареопагит сливает эти три момента воедино. В этом контексте творчество свт. Григория Богослова можно считать самым ярким феноменом, предшествующим апофатическому учению Ареопагита.

*Ключевые слова:* Бог, апофатика, свт. Григорий Богослов, Дионисий Ареопагит, сущность, энергия, имя, ум, тело, гимнословие.

*Об авторе:* **Дмитрий Анатольевич Филин**

Кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, Кемеровский государственный институт культуры и искусств.

E-mail: [dmitri.filin1@yandex.ru](mailto:dmitri.filin1@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0013-3420>

*Ссылка на статью:* *Филин Д. А.* Апофатика в трудах святителя Григория Богослова // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 37–43.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Dmitrii A. Filin*

**Apophatic Theology in the Work  
of St. Gregory the Theologian**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_37

*Abstract:* St. Gregory of Nazianzus is a major figure in the history of Christian theology. The article analyzes the content of his apophatic theology. The author does this by comparing the works of St. Gregory with the works of the father of negative theology, Dionysius the Areopagite. The rhetorical and polemical context of St. Gregory defines the simplicity and clarity of his language. In contrast to Eunomius, he believes that even any relative truth in this temporary life is unthinkable and dark. This applies even more to the absolute truth. According to St. Gregory of Nazianzus, God is not a body. In particular, He is not the Aristotelian fifth body or any other (angelic) body. The Lord is unlimited and incomprehensible. He is unchangeable, immortal, continuous and unapproachable Light. God essentially cannot be nameable. Only His energies are named. In St. Gregory of Nazianzus, for the first time in the history of Orthodoxy, we see the simultaneous development of three of its most essential points: first, apophatic theology; second, an orderly teaching about the names of God; third, Christian hymnography. Dionysius the Areopagite merges these three moments together. In this context, the work of St. Gregory the Theologian can be considered the most striking phenomenon preceding the apophatic teachings of the Areopagite.

*Keywords:* God, apophatic theology, Gregory of Nazianzus, Dionysius the Areopagite, essence, energy, name, intelligence, body, hymns.

*About the author:* **Dmitrii Anatol'evich Filin**

Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at the Department of Cultural Studies at Kemerovo State Institute for Culture and the Arts.

E-mail: [dmitri.filin1@yandex.ru](mailto:dmitri.filin1@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0013-3420>

*Article link:* Filin D. A. Apophatic Theology in the Work of St. Gregory the Theologian. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 37–43.

Святитель Григорий Богослов является одним из самых известнейших отцов Церкви. Он довел до предельного совершенства учение о Святой Троице, правильное и полнее, чем кто-либо до него, раскрыл тему христианской пневматологии. Отсюда постоянный интерес к его жизни и творчеству, который мы наблюдаем на протяжении полутора тысяч лет. Одной из граней творчества свт. Григория является его апофатическое учение. Однако представляется досадным, что этой теме подчас отводится довольно мало места в посвященных ему трудах. Более того, А. Ф. Лосев даже писал о том, что учение о непознаваемом Сверх-Мраке замечательно раскрыто у Дионисия Ареопагита и христианских мистиков XIV в., но оно «очень слабо дано» у свв. Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина [Лосев, 1994, 357]. Но так ли это на самом деле? Мы полагаем, что в данном случае великий русский философ не прав. И чтобы это доказать, обратимся к самим первоисточникам. Мы рассмотрим учение свт. Григория в сравнении с соответствующим учением Дионисия Ареопагита. Такое рассмотрение оправданно, поскольку Дионисий Ареопагит является центральной фигурой в этой тематике. Он — отец отрицательного богословия [Булгаков, 1994, 105].

Подчеркнем, что интерес к апофатическому богословию всегда связан с ощущением присутствия Тайны в этом мире. «Но что со мною сделалось, друзья, свидетели тайны и подобные мне любители истины? Я шел с тем, чтобы постигнуть Бога; с этой мыслью, отрешившись от вещества и вещественного, погружившись насколько мог сам в себя, восходил я на гору. Но когда простёр взор, едва увидел сзади Бога (Исх 32:22–23) и то покрытого Камнем (1 Кор 10:4), то есть воплотившимся ради нас Словом», — так обращается во втором Слове о богословии свт. Григорий Назианзин к своей аудитории (Григорий Богослов, 2000, I, 478). И мы сразу начинаем невольно сравнивать его с отцом отрицательного богословия Дионисием Ареопагитом, поскольку он является в апофатическом контексте главной фигурой. Дионисий обращается к посвященным, свт. Григорий Богослов — ко всем. Первый постоянно гимнословит (*μνεῖν*), второй читает проповеди, а когда находит поэтическое вдохновение, берется за перо и также воспевает Бога, но одно отдельно от другого (Григорий Богослов, 2000, II, 125, 126 и др.; Дионисий Ареопагит, 2003, 217, 241, 279, 339, 343, 449, 451, 525 и др.)! Различия эти не случайны. Мысль свт. Григория Богослова развивается в контексте полемики с Евномием, который полагал, что сущность Бога постижима для человека, как и всякая другая сущность: «О сущности своей Бог знает нисколько не больше нашего», — заявлял он (Сократ Схоластик, 1996, 173). И это-то как раз и заставляло свт. Григория Назианзина подчёркивать, что вообще даже «всякая истина и всякое слово для нас недомыслимы и темны», а что же тем более говорить о Боге, Который представляет Собой глубочайшую основу всего сущего? (Григорий Богослов, 2000, I, 479, 491; II, 96). Риторико-полемический контекст рассуждений обуславливает простоту и ясность мысли свт. Григория. Для него важно, чтобы всё сказанное удобно было объять одним взором, а мысль не растекалась, как вода по равнине, когда она не заключена в трубе (Григорий Богослов, 2000, I, 503).

По свт. Григорию, Бога нельзя назвать телом, ибо Он не имеет пределов и очертаний, неосязаем и незрим. Телу присуща сложность, но сложность — начало разделения, а разделение — разрушения, последнее же совсем не свойственно Богу. Притом Богу свойственно всё проникать и всё наполнять. Таким образом, Он не может ничем ограничиваться. Практически перед нами квинтэссенция того, о чем рассуждал Ориген в труде «О началах». Тезис там и здесь один и тот же — Бог не есть тело. Но у Оригена мысль подчас дробится на ряд частных аспектов, свт. Григорий же уже исходит из их обобщений. Мысль его — яснее, прямее и собраннее. Оригеново «Бог непостижим и неоценим» звучит в середине потока мыслей, у свт. Григория же это начало и итог его рассуждений. О «пятом теле» Аристотеля (то есть о круговращающемся эфире) святитель пишет так: «Не говорю как оскорбительно предположение будто бы Сотворивший с сотворённым и Носящий с носимым движутся одинаково... Но что же опять Его движет? Чем движется всё? Чем приводится в движение

и то, от чего всё движется? А потом что движет и это самое? — и так до бесконечности. Очевидно, что имеющий причиной Самого Себя не может двигаться чем-то иным», то есть не может быть ни «пятым телом» и никаким иным (ангельским имеется в виду). «Если Он находится в чем-нибудь, то будет ограничиваться [этим] малым чем-нибудь. Если же повсюду, то более, нежели чем-нибудь, а и иным многим, то есть как содержимое содержащим, так что весь Бог всем миром будет [и] ограничиваться, и ни одно в Нем место не останется свободным от ограничения. Таковы затруднения, если Бог в мире!» — восклицает свт. Григорий (Григорий Богослов, 2000, I, 483). Представить Его выше мира буквально мы так же не можем, так как «выше» предполагает нечто пространственное, а следовательно, и ограниченное. Вообще примечательно, что текст Дионисия Ареопагита немислим без огромного массива слов, начинающихся с префикса сверх- (υπερ-), святитель же Григорий воздерживается от таковых (Григорий Богослов, 2000, I; ср. Дионисий Ареопагит, 2003).

Он считает, что Источник бытия и познания непознаваем. «Не говорю ещё о том, что Божество необходимо будет ограничено, если Оно постигнется мыслью. Ибо и понятие есть вид ограничения». Таким образом, «Божество непостижимо для человеческой мысли и мы не можем представить Его во всей полноте», — подводит он итог своим рассуждениям (Григорий Богослов, 2000, I, 481–484). И поправляет Платона: «„Уразуметь Бога трудно, а изречь невозможно“, — так любомудрствовал один из эллинских богословов». Нет, полагает святитель, «изречь невозможно, а уразуметь еще более невозможно». Ибо что хоть как-то постигнуто разумом, можно передать посредством слова. Но объять мыслью столь великий предмет совершенно немисливо даже для самых возвышенных боголюбивых людей (Григорий Богослов, I, 479; ср. Платон, 1994, 432; Климент Александрийский, 2003, 190).

Бог, по свт. Григорию, — это неизменяемый, вечносущий, непрерывный и непреступный свет (Григорий Богослов, 2000, I, 482, 796). Он — беспределен и неудобосерцаем и подобен некоему неопределимому и бесконечному морю сущности (Григорий Богослов, 2000, I, 635, 805). В Нем совершенно постижимо только это одно — Его беспредельность (Григорий Богослов, 2000, I, 635, 805; II, 25). Облик Создателя убегает, прежде нежели будет уловлен, ускользает, прежде нежели будет умопредставим. «И это, кажется мне, для того, чтобы постигаемым привлекать к Себе (ибо совершенно непостижимое безнадежно и недоступно), а непостижимым приводить в удивление, через удивление же возбуждать большее желание, и через желание очищать, и через очищение сделать богоподобными; а когда сделаемся такими, уже беседовать как с вечными (дерзнет слово изречь нечто смелое) — беседовать Богу, вступившему в единение с богами и познанным ими, может быть настолько же, насколько Он знает познанных Им (1 Кор 13:12)» (Григорий Богослов, 2000, I, 636, 805). Так через антиномическое единство катафатического и апофатического богословий святитель определяет смысл человеческой жизни. Смысл этот заключается в богопознании.

В своих Словах свт. Григорий Назианзин пишет: «Разум, рассматривая беспредельное в двух отношениях — в отношении к началу и в отношении к концу (ибо беспредельное простирается далее начала и конца и не заключается между ними), когда устремляет взор свой в горнюю бездну и не находит, на чем остановиться и положить предел своим представлениям о Боге, тогда беспредельное и неисследимое называет безначальным, а когда, устремившись в дольную бездну, испытывает подобное прежнему, тогда называет Его бессмертным и нетленным; когда же сводит в единство то и другое, тогда именует вечным, ибо вечность не есть ни время, ни часть времени, потому что она неизмерима» (Григорий Богослов, 2000, I, 636, 805–806). Ясно, что здесь перед нами общедоступное рассуждение о непостижимости Бога. Непостижимо не то, что Бог существует, а то, что Он из Себя представляет, — подчеркивает святитель явно для аудитории. Ей же особенно интересно знать: познает ли человек Божественную сущность, когда освободится от грубой плоти, или нет? И он отвечает так на этот вопрос: «Бога, что Он по естеству и сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет. А если и найдет когда-нибудь, то пусть разыскивают

и любомудрствуют об этом желающие. Найдет же, как я рассуждаю, когда это богоподобное и Божественное, то есть наш ум (νοῦν) и наше слово (λόγον) соединятся со сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь стремится. И это, как [я] думаю, выражается в том весьма любомудром учении, по которому познаем некогда, насколько сами познаны (1 Кор 13:12). А что в нынешней жизни достигает до нас, есть тонкая струя и как бы малый отблеск великого света» (Григорий Богослов, 2000, I, 489). Таким образом, возможность совершенного богопознания свт. Григорий относит к будущему веку. У Оригена находим подобное сравнение: ум человеческий, познающий Бога, сродни человеку, который может видеть искру света или свет коротенькой свечи, но не может видеть блеск солнца, одно бесконечно превосходит другое! (Ориген, 1993, 42).

Читая Дионисия Ареопагита, иногда вовсе этой дистанции между настоящим и будущим веком как бы не чувствуешь. Неслучайно одно из Имен Бога, по Дионисию Ареопагиту, — это Экстаз. Свт. Григорий Богослов же его специально, кажется, не выделяет. Остальные рассматриваемые имена практически одинаковы. Свт. Григорий в своих рассуждениях всегда благородно сдержан: он не дерзает именовать ипостасные свойства Сына и Духа преизлиянием благодати, как это сделал Плотин. Любомудрствуя о Едином, основатель неоплатонизма применил выражение «Он как бы через края всем переполнен; именно это переполнение и произвело нечто другое» (Плотин, 1995, 137). Свт. Григорий не дерзает это утверждать из опасения, чтобы «не ввести непровольного рождения и как бы естественного и неудержимого исторжения, что всего менее сообразно с понятиями о Божестве» (Григорий Богослов, 2000, I, 504). Неясные тени Святой Троицы в этой жизни приводят его в восторг, но пишет об этом он весьма сдержанно в одном из стихотворений (Григорий Богослов, 2000, II, 475).

Иное дело — Дионисий Ареопагит. С. С. Аверинцев, анализируя стиль Ареопагита, употребляет по отношению к его манере оксюморон: «навязанная воображению невообразимость» [Аверинцев, 1977, 138–140]. Григорий Богослов же ничего не навязывает, ибо в его рассуждениях нет той интенсивной игры антитез, тавтологий и повторов, которая характерна для Псевдо-Дионисия. Например: «Поэтому всякое состояние покоя и движения — из Него, в Нем, в Него и ради Него. Ибо из Него и благодаря Ему происходят и сущность, и всяческая жизнь и ума и душ; и ничтожность, равенство и величие во всякой природе; все меры, соответствия сущего и гармонии; слияния, целостности и части; всякое единство и множество; соединения частей, единства всякого множества; совершенства целостности; качество и количество; величина и необъятность; соединения и разделения; всякая беспредельность и всякий предел; все границы, порядки, чрезмерности, элементы, виды, всякая сущность, всякая сила, всякая энергия, всякое свойство, всякое чувство, всякое слово, всякое помышление, всякое прикосновение, всякое знание, всякое единство. И просто говоря, всё сущее, возникая из Прекрасного и Добра, пребывая в Прекрасном и Добре, возвращается в Прекрасное и Добро» (Дионисий Ареопагит, 2003, 323–325). Таким образом, и здесь Бог — это Прекрасное и Добро, превышающее всякий покой и всякое движение. Подчеркнем, что у Дионисия Ареопагита Бог — это Сверх- и Не-сущее одновременно. В отличие от кантовской апофатики, такое «не» предполагает всю мощь имеющихся предикатов и даже превосходит их, так что «не» всегда мыслится как «сверх-не». Ареопагит так и пишет о восхождении путем отрицаний, как об изымающем душу из сродного ей (Дионисий Ареопагит, 2003, 563).

Как видим, в целом план выражения в апофатическом учении Дионисия более совершенен, чем у свт. Григория Богослова. У Ареопагита рассуждения об Именах Божиих всегда «тонут» в контексте апофатики. У свт. Григория же тема Имен — это, условно говоря, отдельная тема. Он впервые классифицирует их на три разряда: те, которые относятся к Божественной сущности (Сущий, Бог, Господь); те, которые указывают на Его власть над миром (Вседержитель, Царь славы, Господь Саваоф и др.) и те, которые относятся к Его домостроительству, то есть каким-либо действиям во благо

человека (Бог спасения, Бог мира, Бог Авраама, Исаака и Иакова и т. д.). «Именно святитель Григорий, — подчеркивает митр. Иларион (Алфеев), — был первым, кто на восточно-христианской почве создал стройное учение об именах Божиих» [Алфеев, 2013, 280–288]. По свт. Григорию, Божество по сути неизменуемо. Именуем мы только Его энергии (Григорий Богослов, 2000, II, 4). Так в пику Евномию рассуждал он. «Ибо как никто никогда не вдыхал в себя весь воздух, так и сущность Божию никоим образом ни ум не может вместить, ни слово объять. Напротив, к изображению Бога, заимствуя некоторые черты из того, что окрест Бога, составляем мы какое-то неясное и слабое, по частям собранное из того и другого, представление, и лучший у нас богослов не тот, кто все нашел (эти узы (то есть тело человеческое) не вместят в себя всего!), но тот, чье представление обширнее, и кто образовал в себе более полное подобие или оттенок (или как бы ни назвать это) истины» (Григорий Богослов, 2000, I, 534–535). «Ведь все Божественное, явленное нам, познается только путем сопричастности, — вторит ему Псевдо-Дионисий. — А каково оно в своем начале и основании — это выше ума, выше всякой сущности и познания» (Дионисий Ареопагит, 2003, 265). В учении об Именах Божиих свт. Григорий отталкивался, очевидно, от Аристотеля («Об истолковании»), а не Платона («Кратил») [Алфеев, 2002, 96].

Особым образом близок в плане выражения Ареопагиту великий каппадокиец именно в поэтическом творчестве. Можно говорить о том, что оба богослова в своих произведениях гимнословят — воспевают Бога [Говоров, 268–276; Алфеев, 2013, 288; Лосев, 1994, 365]. Свт. Григорий и был одним из первых среди христиан, кто написал стихотворение, в центре которого — именно апофатическая тематика (конечно, мы имеем в виду только тех авторов, тексты которых дошли до наших дней):

О Ты, Который по ту сторону всего (Ὁ παντὸν ἐπεκεῖνα)!  
Ибо что иное можно пропеть о Тебе?  
Как слово воспевает Тебя? Ибо Ты невыразим никаким словом!  
Как ум воззрит на Тебя? Ибо Ты непостижим никаким умом!  
Ты один неизречен, ибо Ты родил все изрекаемое.  
Ты один непознаваем, ибо Ты родил все познаваемое.  
Тебя провозглашает все говорящее и неговорящее.  
Тебя чтит все разумное и неразумное.  
Общие для всех желания, общие болезнования всех  
Устремлены к Тебе! Тебе все молится. Тебе все,  
Понимающее Твое повеление, воссылает безмолвный гимн.  
Тобою единым все пребывает. К Тебе все в совокупности стремится.  
Ты предел всего, Ты и Един, и Все, и Никто,  
И ни единое, ни все. О Всеименуемый! Как назову Тебя,  
Единого неизменного? Сквозь заоблачные покровы  
Какой небесный ум проникнет? Будь милостив,  
О Ты, Который по ту сторону всего! Ибо что иное можно пропеть о Тебе?<sup>1</sup>

Может быть, Дионисий Ареопагит и имел в виду именно свт. Григория, когда писал, что богословы воспевают Бога как безымянного и сообразного всякому имени ((Дионисий Ареопагит, 235), ср.: [Алфеев, 2013, 288]).

Таким образом, у свт. Григория Назианзина мы впервые в истории видим одновременную разработку трех моментов, существеннейших для православного вероучения: во-первых, отрицательного богословия; во-вторых, упорядоченного учения об Именах Божиих; в-третьих, апофатического гимнословия. Дионисий Ареопагит в своем трактате «Об Именах Божиих» все эти три момента сольет воедино, сделает их текстуальным смысловым целым. Поэтому творчество свт. Григория Назианзина можно считать самым ярким феноменом, предшествующим апофатике Дионисия Ареопагита.

<sup>1</sup> Цит. по: [Алфеев, 2013, 287–288], ср.: (Григорий Богослов, 2000, II, 125–126).

## Источники и литература

### Источники

1. Григорий Богослов (2000) — *Григорий Богослов, свят.* Собрание творений: в 2 т. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. Т. 1. 832 с.; Т. 2; 688 с.
2. Дионисий Ареопагит (2003) — *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2003. 864 с.
3. Климент Александрийский (2003) — *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 2 (Книги 4–5) / Издание подготовил Е. В. Афонасин. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. 336 с.
4. Ориген (1993) — *Ориген.* О началах. Самара: Самарский Дом печати, 1993. 318 с.
5. Платон (1994) — *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. / Пер. с древнегреч.; Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1994. Т. 3. 654 с.
6. Плотин (1995) — *Плотин.* Эннеады: в 2 т. Киев: Уцимм-пресс, 1995. Т. 1. 392 с.
7. Сократ Схоластик (1996) — *Сократ Схоластик.* Церковная история. М.: Российская политическая энциклопедия, 1996. 368 с.

### Литература

8. Аверинцев (1977) — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, 1977. 320 с.
9. Булгаков (1994) — *Булгаков С. Н.* Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
10. Виноградов (1887) — *Виноградов Н., свящ.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань: Типография Императорского Университета, 1887. 508 с.
11. Говоров (1886) — *Говоров А. В.* Св. Григорий Богослов как христианский поэт. Казань: Типография Императорского Университета, 1886. 319 с.
12. Алфеев (2002) — *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: введение в историю и проблематику имяславских споров: в 2 т. СПб.: Алетейя, 2002. Т. 1. 653 с.
13. Алфеев (2013) — *Иларион (Алфеев), митр.* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви; Вече, 2013. 576 с.
14. Лосев (1994) — *Лосев А. Ф.* Миф-Число-Сущность / Сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. 919 с.
15. Лосский (2006) — *Лосский В. Н.* Боговидение / Пер. В. А. Рециковой. М.: АСТ, 2006. 759 с.
16. Флоровский (2003) — *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы Церкви. М.: АСТ, 2003. 638 с.

*Н. А. Козачук*

## **Новое богословие как концептуальная (методологическая) основа творчества М. М. Тарева**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_44

*Аннотация:* Статья посвящена проблеме «нового богословия» как концептуальной и методологической основе мировоззрения М. М. Тарева. Основным вектор научных изысканий М. М. Тарева направлен на нравственное богословие. В соответствии с мыслью профессора, нравственное учение должно рассматривать то, как именно догматическое богословие, догматы проявляются и воплощаются в христианской жизни. Таким образом, догматика становится для Тарева «богословием статическим», в то время как учение о нравственности, «философия жизни» являет определенную духовную динамику развития: «Догматика имеет дело с абстрактной формулой христианства, а нравственно-субъективное учение познает христианство в его жизненной подвижности, в его живом ритме, в его конкретной диалектике». Как исследовательская проблема «новое богословие» М. М. Тарева предстает как поиск антиномического единства между схоластической и точной догматической богословской наукой — и постигаемой в пустыне бытия нравственной необходимостью, возможной не в образах Гефсимании «моралистов» или Голгофы «юристов», а в субъективном, внутреннем стремлении к победе над искушениями мира сего, преобразующими человека в христианском направлении развития личности, побеждающей искушения пустыни обыденного жития.

*Ключевые слова:* новое богословие, нравственное богословие, догматическое богословие, нравственно-субъективный метод, сотериологический критерий, ведение сердца, методология, позитивная философия.

*Об авторе:* **Никита Андреевич Козачук**

Аспирант Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: [Nikita\\_Kozachuk@mail.ru](mailto:Nikita_Kozachuk@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5734-5817>

*Ссылка на статью:* Козачук Н. А. Новое богословие как концептуальная (методологическая) основа творчества М. М. Тарева // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 44–52.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Nikita A. Kozachuk*

**New Theology as a Conceptual (Methodological)**  
**Basis for the Work of M. M. Tareev**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_44

*Abstract:* The article is devoted to the problem of the “new theology” as a conceptual and methodological basis of the worldview of M. M. Tareev. The main vector of M. M. Tareev’s scientific research aims at moral theology. In accordance with the professor’s thought, moral teaching should consider how exactly dogmatic theology is manifested and embodied in Christian life. Thus, for Tareev, dogmatics becomes “static theology”, while the doctrine of morality, the “philosophy of life”, reveals a certain spiritual dynamic of development: “dogmatics deals with the abstract formula of Christianity, and moral-subjective doctrine cognizes Christianity in its vital mobility, in its lively rhythm, in its concrete dialectics”. The “new theology” of M. M. Tareev, as a research problem, appears as a search for antinomial unity between scholastic and exact dogmatic theological science – and a moral necessity comprehended in the desert of being, possibly not in the images of Gethsemane of the “moralists” or Golgotha of the “legalists”, but in a subjective, inner striving for victory over the temptations of this world, transforming a person in the Christian direction of personality development, conquering the temptations of the desert of everyday life.

*Keywords:* new theology, moral theology, dogmatic theology, moral-subjective method, soteriological criterion, heart management, methodology, positive philosophy.

*About the author:* **Nikita Andreevich Kozachuk**

Postgraduate Student at St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: [Nikita\\_Kozachuk@mail.ru](mailto:Nikita_Kozachuk@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5734-5817>

*Article link:* Kozachuk N. A. New Theology as a Conceptual (Methodological) Basis for the Work of M. M. Tareev. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 44–52.

Работа М. М. Тареева под названием «Новое богословие» (Тареев, 1917, № 6/7, 1–53; № 8/9, 168–224) может трактоваться как основание и центр его богословствования. Основная идея автора заключается в дифференциации догматического богословия и христианской философии, основанием которой является разграничение объективного и нравственно-субъективного методов познания (Тареев, 1917, № 6/7, 7–8). Сам Тареев характеризует свое исследование как «сжатое... описание, основные черты своего богословствования... основное направление своей религиозной мысли, ознакомление с типом своей системы, с ее методом, исходным началом, последними заданиями, предельными чаяниями» (Тареев, 1917, № 6/7, 3–4). Перенос места переживания нравственного становления личности в «пустыню» как отказ от парадигмы «моралистов», строящейся в образах Гефсимании, и парадигмы «юристов», выстроенной в образах Голгофы, — собственно, ключ к пониманию того слова «новое», которое вызывает основные споры вокруг всей плеяды личностей, выстраивавших парадигму «нового богословия» в исторических условиях предреволюционной страны.

Говоря об историческом контексте того времени, отметим, что Тареев не был одинок в своих взглядах: своеобразное религиозное реформаторство было присуще не только светским, но и духовным кругам. (Вспомним Петербургские религиозно-философские собрания (1901–1903), на которых обсуждался вопрос «о догматическом развитии»). Кстати, их активным участником был и сам М. М. Тареев.)

Как пишет А. И. Бродский в своей книге о М. М. Тарееве, «новое богословие родилось из стремления ряда преподавателей духовных академий 70–80-х годов прошлого (XIX. — Н. К.) века перестроить курс нравственного богословия. Нравственное богословие, которое преподавалось в русских духовных школах в качестве самостоятельной дисциплины с начала XIX в., представляло собой свод обязанностей и запретов, поразивших отсутствием всякой связи с жизнью» [Бродский, 1994, 12].

Центральной образующей идеей нравственно-субъективного метода профессора Тареева является попытка дать в процессе обучения ведение сердца, некоторый первичный опыт сердечного ведения Бога взамен законнического перечня грехов. Сотериологический критерий трудов профессора Тареева состоял в том, насколько важным и возможным для пастыря было посредством этого метода выделить, уловить индивидуальную душу человека, томящуюся в сухой пустыне законничества и обряда до поры, когда становление христианина достигнет определенных пределов.

Методологический кризис, возникший в период конца XIX в., обусловлен в первую очередь научным прогрессом, перевернувшим представления об окружающем мире и, соответственно, о человеке. Объясняя возникновение «нового богословия» как явления в русской богословской мысли предреволюционной России, Святейший Патриарх Кирилл в период, сходный по накалу с периодом перед революцией, в 1987 г. пишет, что в отсутствии метода прийти к познанию Бога опытным путем потребовался путь «снизу», то есть «от закона», от правильного усвоения нравственных норм, заложенных в человеке в качестве естественного нравственного закона, способности быть нравственным хотя бы по внутренней потребности таковым быть [Гундяев, 1987, 307].

Движение богословской мысли в своем развитии образовало то, что в Средние века называлось *methodus scholastica* (дословно — «школьный метод»), реализуемый как метод преподавания богословской науки. Обозначение «схоластика» со временем приобрело некоторый негативный контекст, как богословие школярское, умствование неопита, далекое от опытного, аскетически обусловленного идеала богословия. Такой метод, по мнению большинства богословов предреволюционного периода, утвержден был в XI–XVI вв., и не удовлетворяет потребностям преподавания богословской науки. Об этом пишут, в частности, профессора, современные М. М. Тарееву, Н. И. Барсов [Барсов, 1880, 161] и И. Л. Янышев [Янышев, 1868, 161], предшественник М. М. Тареева литургист прот. Г. Дебольский [Дебольский, 1868, 659], многие другие его современники.

Аутентичная схоластика, как пишет далее Святейший Патриарх Кирилл, имела два следствия, отразившихся на богословской науке — это постановка

формально-логических проблем во главу угла рассуждения и, второе следствие схоластического аристотелизма, — открытость богословия миру, заботам человека, потребность привести человека к Богу посредством совести, а не отторжения от мира.

Философия, развивая методологическую основу для любой из наук, становится лишь опорой для богословия, но нельзя отрицать, что методология рождается в недрах философии, и такое происхождение не может быть объявлено «неприемлемым» для богословской науки, в которой оторванный от основы метод очевидно невозможен. Например, святые отцы IV–V вв. использовали философию неоплатонизма и ее метод не как нечто особенно близкое к богословию, а потому лишь, что метод неоплатонизма был частью их культуры, той культуры, в недрах которой философия была лишь инструментальна [Гундяев, 1987, 286].

Нельзя отрицать, что аутентичная схоластика лишена мистического и опытного аспекта, но требуется понимать, что аскетическая составляющая в богословии школьном, на уровне преподавания богословия, не может быть реализована однотипно и быть обусловлена методом, применимым ко всем студентам богословского курса на основании одинаковых, методически развиваемых проживаний личного, частного опыта.

Преподавание догматических истин, курса догматического богословия возможно на основании устоявшейся системы схоластического метода, где лекционный курс и чтение источников предвывает истолкование, реализуясь в обсуждении, то есть соблюдается порядок *lectio — interpretatio — disputatio*.

Нравственное же богословие, с проблемой преподавания которого столкнулись ведущие профессора духовных училищ и семинарий в предреволюционной России, не может быть усвоено формально-логическим методом, по принципам усвоения закона и догматических истин.

В своих трудах Михаил Михайлович Тареев, о чем не пишут исследователи его творчества, преодолевает барьеры схоластики и метафизики, в противовес воззрениям «позитивной философии» О. Конта. «Позитивная философия», развитая в рассматриваемый исторический период, опирается на постулат о том, что подлинное знание обретается только в естественных науках, проверяемо и конкретно. Поэтому философия, будучи инструментальным средством объединения посредством синтеза наук, может быть отнесена к наукам идеологическим, которые ориентированы на установление должного. Знание первого рода, позитивное знание, в рамках такого подхода — истинно, проверяемо и достоверно, а знание второго рода есть следствие рассуждения и может быть или предопределено должным, или установить должное, например, поведение в рамках правоустанавливающей доктрины. Именно теорию О. Конта и согласных с ним философов М. М. Тареев критикует в ряде работ наравне с воззрениями приверженцев «позитивной философии».

Но сам М. М. Тареев методологически в тот период развития науки не может не соглашаться с идеей, высказываемой даже мыслителями с противоположными воззрениями: О. Контом с его чистым позитивизмом и В. С. Соловьевым с его возвышенной метафизикой, — о том, что необходимо выйти на иной уровень восприятия самого человека, вне бытийного и исторического восприятия человека, потому что в рамках здешнего бытия не усматривается окончательный о человеке замысел и Промысл Божий (Тареев, 1908, 43–86).

Новое богословие М. М. Тареева можно отнести к не замеченной современниками попытке методологически выйти за пределы позитивной философии и метафизики, но не путем объявления о самодостаточности «позитивной науки» или «чистой метафизики», когда в первой трети XIX в. прозвучала резкая критика традиционных метафизических учений именно с позиций самодостаточности позитивного знания.

Опора на факты, которые объективны с той позиции, что не просто практически полезны, но постижимы, точны, бесспорны и конструктивны, приводит М. М. Тареева к мысли об отделении догматического богословия, как богословия объективного, от богословия нравственного, которое реализуется в субъективном, присутствующем

субъекту развитию нравственного начала в человеке (Тареев, 1917, № 6/7, 1–53; № 8/9, 168–224). В лекции о новом богословии, ссылаясь на мнение святителя Филарета Московского о том, что знание в догматическом его смысле в богословии — «сухое и холодное», М. М. Тареев обуславливает новое, «доселе неслыханное» богословие и относит его к нравственно-субъективной науке, которую невозможно раскрыть методом позитивных наук, к коим в определенной мере автор относит и богословие догматическое.

Наиболее ярко М. М. Тареев говорит о ключевой своей концепции, оппонируя В. С. Соловьеву, пытающемуся, по мнению М. М. Тареева, метафизически-философски достичь «логического познания потустороннего бытия» (Тареев, 1908, 44).

Признавая невозможность постижения логикой того, что составляет тайну личного религиозного опыта, М. М. Тареев пишет: «Религиозная тайна [состоит] в провале позитивной плоскости в бездонную глубину. Религиозно смотреть на факт значит смотреть на него двойным взором: одним видеть в нем то, что видит простое позитивное познание, а другим за этой оболочкой прозревать высшую действительность» (Тареев, 1908, 44).

Здесь уже усматривается та концепция, которую в своем преодолении метафизического пленения проговаривает в 30-х годах XX в. М. Хайдеггер, противопоставивший свою мысль мысли Конта. Если Конт исходил из того, что знание — лишь продукт научных исследований, тогда как метафизика в исследовании онтологических основ бытия собственного объекта исследования не имеет, то разочарованный в науке М. Хайдеггер находит, что собственно позитивизм продолжает тропу метафизики с ее исследованием бытия сущего, оставаясь на основаниях «защоренности» научного сознания узкими рамками естественных наук [Хайдеггер, 1993, 355].

Именно научность религиозного опыта представляется М. М. Тарееву ничем не обусловленной, что, собственно, и приводит его к критике гностицистского (в смысле христианского гнозиса, а не гностицизма) характера догматического богословия. Тайна, постигаемая опытно в религиозном сознании, не поддается, как полагает М. М. Тареев, утверждению универсальных принципов, законов, методов постижения Бога, тогда как позитивная наука претендует на универсальность методологии и принципиальных оснований богопознания.

Безусловно, теория познания, претендуя на универсальность постулатов, невозможна вне метафизических оснований, потому что, исследуя природу бытующую, наука или имеет бытование природы в виду, или формулирует законы бытования, открывая их, или сама претендует на метафизическое основание бытования природы.

Универсальность принципов, законов и методов позитивизма, к которому М. М. Тареев относит в своем роде догматическую науку, предполагает наличие онтологических оснований как ключевых начал бытия, так и собственно человеческой природы, не давая места осознанию образа Божия как той основы, которая позитивистскими методами постигнута быть не может.

Преодоление барьера метафизической обусловленности времени и бытия в области нравственности позднее обозначит и В. Н. Лосский, сказав, что личность несводима к природе [Лосский, 1975, 117]. И несводимость нравственной основы человеческого самосознания, созидающего личность не в рамках бытования и времени, а на основе внутреннего нравственного закона есть то, что имплицитно содержится в работах М. М. Тареева, но раскрывается уже другими авторами, в другое время — как в философии, если учитывать дискурс М. Хайдеггера, так и в богословии, если учитывать дискурс парижской богословской школы.

В чем же ключевая идея «нового богословия» М. М. Тареева и насколько реальна необходимость выхода за пределы объективной науки в части богословия нравственного, которую автор отстаивает практически во всех трудах?

Как указывает игумен Сильвестр (Стойчев), идеи «нового богословия» сами по себе не несут в себе антитрадиционного и антидогматического посыла. Но постепенный переход от перестраивания нравственного богословия (как учебной дисциплины)

в христианскую этику привел их к идеям о том, что по своей природе мораль является областью богопознания, то есть философское осмысление субъективного принятия решений в нравственной сфере должно стать основанием христианской богословской науки [Стойчев, 2010, 267–279].

Отделение богословского «морализма», по сути, — своего рода рационализация внутреннего духовного опыта, которая происходит практическим образом, в чем иг. Сильвестр (Стойчев) видит наследство кантианской философии, признававшей лишь «моральную теологию», в которой религиозность исходит из нравственного начала, а не религия нравственное начало образует. То есть мораль становится автономной сферой деятельности человека, в которой решения человека составляют зону личной, субъективной ответственности.

Здесь, как полагает иг. Сильвестр, «„моралистическое богословие“ отвергло „откровенную“, рационалистическую и мистическую теологию, имеющую целью поставить на место свободного и ответственного поведения поведение законопослушное и расчетливо-прагматическое» [Стойчев, 2010, 273].

Другой исследователь творчества М. М. Тареева прот. Вадим Кикин пишет, что мысль Тареева не выходит за рамки отеческого богословия, потому что добродетель обретается усилиями, и центральным в работах Тареева является моральный выбор евангельского Христа и, в силу примера, затем человеком. Автор отмечает, что «Парадигма „нового богословия“ — нравственное свершение, а не штраф или жертва умиловления. Моральный выбор, свобода воли и внутреннее изменение — важнейшие факторы в учении о грехопадении и об ответственности детей за грехи отцов» [Кикин, 2017, 13].

То есть в образах Писания освобождение человеку приносит пустыня, а не Гефсимания «моралистов» и не Голгофа «юристов», потому что ключевая мысль состоит в победе над искушениями мира сего, преобразующими человека в христианском направлении развития личности, побеждающей искушения пустыни обыденного жития.

Исследуя творчество Тареева, прот. В. Кикин полагает, что противопоставление Адама в пустыне Адаму в райском саду раскрывает смысл Нового Адама именно через победу над искушениями, необходимыми для совершенства человека. Здесь, как уже было сказано выше, М. М. Тареев, может быть и не ставя такой цели перед собой, пытается выйти за пределы догматического подхода, находя его сухим и не дающим того уровня переживания личностного, субъективно приобретаемого опыта, который разрешает человека от законнического следования форме, рассудочной нравственности. Тареев пишет: «существенные моменты борьбы христианина с религиозными искушениями составляют, с одной стороны, полнотой Божественной жизни, данной во Христе и требующей для усвоения ее каждым человеком полноты его естественной жизни и ее свободы, и, с другой стороны, действием в христианине наряду с благодатью злостраданий его естественной жизни» (Тареев, 1908, 284–285).

По мысли Тареева, воля после грехопадения стала направлена на зло свободно, что создает условия греховного поведения, и обратное действие, отказ от зла, возможно лишь во Христе. Нравственное перерождение человека реализуется через искушение, посредством преодоления искушения, через нравственный выбор, что, по сути, и производит внутреннее изменение личности.

Такой подход Тареева базируется и на глубоком осмыслении противопоставленности ветхозаветной праведности и евангельского расторжения уз, закона и благодати, которые, действуя заодно, действуют совершенно по-разному. Например, анализируя «законническое иудейство», автор пишет, что нравственная сила человека определялась номистическими делами, действиями, которые можно «усчитать», хотя выходила за их пределы в делах молитвы, поста и благотворительности (Тареев, 1907, 510).

Сверхдолжность заслуг, которыми законнические, усчитываемые и награждаемые действия преодолевались, Тареев относит к чистому юридизму, и именно борьба

с юридизмом, способствующим схоластической апологетике, как можно заключить, имплицитно составляет основные интенции автора, то русло, в которое он пытается направить мысль в области богословия нравственного.

Здесь можно сказать, что «новое богословие» выступает как некоторый адогматизм, преодоление законнического подхода и, быть может, в не совсем понятном современникам М. М. Тареева ключе, пытается вывести догматический пласт святоотеческой мысли за пределы схоластического ее восприятия как следствия метафизической парадигмы, довлеющей в науке того периода, на который приходится работы М. М. Тареева.

Адогматические настроения нового богословского развития поддерживал, например, Д. С. Мережковский, полагавший, что «под догматом нам предлагаются кандалы», то есть свобода обретается выходом за пределы догмата [Записки, 2005, 358]. По поводу «кандалов» догматизма профессор М. М. Тареев писал следующее: «Догматические кандалы для религиозной мысли чувствует лишь тот религиозный мыслитель, который оставляет почву опыта, опускает возносящую крылья, теряет духовную свободу, продает право духовного первородства, т. е. непосредственности духовного опыта, за чечевицу социально-практических результатов» (Тареев, 1917, 61).

Уточняя взгляды Тареева, Н. К. Гаврюшин пишет, что преодоление обманутых ожиданий, связанных с мыслями Д. С. Мережковского о Толстом и Достоевском, для М. М. Тареева указывает на расхождение их мнений, и «новое богословие» Тареева соотносит с представлениями Толстого и Мережковского — ошибочно, то есть его новации не заключаются в законническом морализме [Гаврюшин, 2011, 334–368].

Сам М. М. Тареев говорит, что морализм — не самоцель его устремлений, и концепция «нового богословия», по сути, — методическая основа для последующих построений в области богословия (Тареев, 1917, № 8/9, 168–224).

Итак, суть «нового богословия» профессора Тареева состоит в отделении внешнего и внутреннего, отграничения объективного богословия от богословия субъективного. Поэтому изменение подхода к богословской науке должно было реализоваться как разделение и новое прочтение методологии догматического и нравственного богословия. То, что реформирование должно лежать в области методологии, можно увидеть и в ремарках автора, который не признавал того нравственного богословия, «которое начертано в традиционной семинарской программе, представленного в семинарских учебниках и отчасти в академических курсах» (Тареев, 1917, № 6/7, 4), как, впрочем, и методологии богословия догматического (Тареев, 1916, 23).

Методология, хотя сам Тареев и не произносит этого слова, традиционного преподавания догматического богословия в духовных семинариях и академиях, согласно мнению автора, не выходит за уровень западной средневековой схоластики. То есть метод реализуется как соединение Откровения и рациональной философской модели познания, что, собственно, и составляет основную проблему, которую пытается решить М. М. Тареев. Но, опережая время в развитии философской методологической основы, сам Тареев не выразил такой мысли ясно, во многих трудах применяя метод, выводящий преподавание за уровень метафизики, но не преодолевая ее уже потому, что методологический и философский аппарат в науке его времени не был разработан.

Существовавшая в период развития парадигмы «нового богословия» задача преподавания догматики схоластически была сведена к тому, чтобы адаптировать Откровение к разному интеллектуальному уровню студентов, что, вероятно, и вызвало протест М. М. Тареева и других профессоров, возражавших против того, чтобы разумом раскрывать то, что отвергается уму, как оку души, в опыте подлинной христианской веры. Будучи, по словам М. М. Тареева, «апологетическим самообманом», такой метод преподавания не становился ни философией, в ее методологическом подходе, ни подлинной верой. Не имея «гностической задачи», не имея гносеологической парадигмы, Евангелие не может быть преподано в качестве теоретической основы мироустройства.

Идея двух методов М. М. Тареевым взята из работ современных ему философов, которых он перечисляет в «Новом богословии» (из зарубежных это Дильтей, Вундт, Мюрстенберг, Коген, Наторп, Итамлер, Виндельбанд, Риккерт, из российских — социологи, Лавров, Михайловский, проф. Кареев), но суммирование методов и выделение объективного и субъективного методов не решает проблемы там, где методологические принципы требуют развития в той мере, которой достигают только в философии М. Хайдеггера, что позволяет, как было показано выше, выйти за пределы метафизики, не сводя уже к природе внутреннее устройство личности. Исходя из методологической неопределенности дореволюционной философии, догматика в «новом богословии» Тареева определяется им «богословием статическим», нравственное же богословие — богословием динамическим, рассматривающим то, какими путями догматические истины проявляются и реализуются в обычной жизни человека. Здесь Тареев приходит к мнению о необходимости двух методов в преподавании, которое могло бы оформиться в методологический подход, если бы развитие богословской науки не было бы прервано революцией и давлением гегелевской и марксистской научных парадигм, выйти за рамки которых в научном развитии методологии становится возможным лишь в последние десятилетия.

Обобщая сказанное, можно сделать ряд выводов.

Проблематика преподавания догматического и нравственного богословия, поднимаемая профессором Тареевым в предреволюционной России, не получила развития в последующие годы по ряду причин, но стала актуальной снова на переломном предперестроечном и постперестроечном этапе развития общества в целом.

Внутренняя идея «нового богословия» профессора Тареева опирается на разделение внешней законности (юридизма «Голгофы») и внутреннего, личностного, опытного переживания человека (нравственного выбора «пустыни Тареева»), поэтому недостатком метода становится исключение богодухновенного вовлечения в выбор (нравственного согласия «Гефсимании»). Противоречие, как антиномическое согласие, может быть реализовано в рамках академического курса посредством разработки методологии, позволяющей выйти за рамки схоластики, разработки новой, научно обоснованной методологии преподавания догматического и нравственного богословия с учетом как личного нравственного выбора, так и опытного переживания синергического единства с Богом посредством вовлечения и рефлексии богослужений в рамках академического курса.

## Источники и литература

### Источники

1. Тареев (1907) — *Тареев М. М.* Законническое иудейство // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 11.
2. Тареев (1908) — *Тареев М. М.* Церковная история христианских народов // Христианское мировоззрение. Основы христианства. 3-е изд. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908. Т. 3.
3. Тареев (1908) — *Тареев М. М.* Религиозный синтез в философии В. С. Соловьева // Христианское чтение. 1908. № 1.
4. Тареев (1910) — *Тареев М. М.* Философия жизни // Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой лавры. 1910.
5. Тареев (1916) — *Тареев М. М.* Философия жизни. Сергиев Посад, 1916.
6. Тареев (1917) — *Тареев М. М.* Христианская философия. Ч. I: Новое богословие [Вступительная лекция. Сентябрь. 1916] // Богословский вестник. 1917. Т. 2. № 6/7; № 8/9.

## Литература

7. Барсов (1880) — *Барсов Н. И.* Индифферентизм и скептицизм в религии: из журнала «L'enseignement Catholique» за 1880 г. // Христианское чтение. 1880. № 1–2. С. 159–179.
8. Бродский (1994) — *Бродский А. И.* Михаил Тареев. СПб., 1994. 80 с.
9. Гаврюшин (2011) — *Гаврюшин Н. К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.
10. Гундяев (1989) — *Кирилл (Гундяев), патр.* Собрание трудов. Сер. III: Богословие и духовное просвещение. Т. 1: Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии. Тысячелетие Крещения Руси: Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987 г. М., 1989. С. 97–115.
11. Дебольский (1868) — *Дебольский Г., прот.* О естественном и разумном в области нравственно-духовной // Христианское чтение. 1868. № 5. С. 653–672.
12. Записки (2005) — Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М.: Республика, 2005. 543 с.
13. Кикин (2017) — *Кикин В., прот.* Понимание аспектов грехопадения Адама и Евы по трудам М. М. Тареева // Вестник РХГА. 2017. № 1.
14. Лосский (1975) — *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Богословские труды. Сб. № 14. М.: Московская Патриархия, 1975. 261 с.
15. Стойчев (2010) — *Сильвестр (Стойчев), иг.* «Новое богословие» профессора М. М. Тареева // Труды КДА. № 12. 2010. 382 с.
16. Хайдеггер М. (1993). — *Хайдеггер М.* Время и бытие / Сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибикина. М.: Республика, 1993. 445 с.
17. Янышев (1868) — *Янышев И. Л., протопр.* Несветлые стороны нашей церковной жизни // Христианское чтение. 1868. № 1. С. 146–183.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 5

2020

---

*И. Г. Русова*

## Профессор В. В. Болотов и католики

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_53

*Аннотация:* Проблема церковных расколов и разделений так же актуальна для современного мира, как и для древности. В настоящей работе раскрываются взгляды одного из самых авторитетных церковных историков и богословов проф. СПбДА В. В. Болотова на разделение Церквей; анализируется его отношение к проблеме Filioque, примату папы и учению о папской непогрешимости. Выявляется, что истинным препятствием, приведшим в свое время к расколу и разделению Церквей и непреодолимо мешающим их воссоединению, проф. В. В. Болотов считал именно папство. Воссоединение с Русской Православной Церковью было, по его мнению, возможным для той части католического общества, которое проявит достаточно мужества и здравого смысла, чтобы отказаться и от учения о примате папы, и от догмата о его непогрешимости. Учение о Filioque, воспринимаемое этой частью католиков не как догмат, а как теологумен, или частное богословское мнение, не может быть препятствием для воссоединения Церквей.

*Ключевые слова:* старокатолики, Filioque, догмат, святоотеческий теологумен, частное богословское мнение, исхождение Святого Духа, учение о примате папы, папская непогрешимость, пресуществление.

*Об авторе:* **Ирина Гурьевна Русова**

Преподаватель факультета дополнительного образования и магистрант 3-го года обучения Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета.

E-mail: rusova\_68@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5191-9469>

*Ссылка на статью:* Русова И. Г. Профессор В. В. Болотов и католики // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 53–64.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Irina G. Rusova*

**Professor V.V. Bolotov and Roman Catholics**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_53

*Abstract:* The problem of church schisms and divisions is as relevant for the modern world as for antiquity. This article reveals the views of one of the most authoritative church historians and theologians, V. Bolotov, Professor of the St. Petersburg Theological Academy, on the separation of the churches and analyzes his attitude to the problem of the Filioque, the primacy of the pope, and the doctrine of papal infallibility. It turns out that V. Bolotov believed that the real obstacle that led to the split and division of the churches and interferes with their reunification is the doctrine of the papacy. Reunification with the Russian Orthodox Church was, in his opinion, possible for that part of the Catholic society that would show enough courage and common sense to abandon both the doctrine of the primacy of the pope and the dogma of his infallibility. The doctrine of the Filioque, perceived by this part of Catholics not as a dogma, but as a theologumen, or a private theological opinion, cannot be an obstacle to the reunification of the Churches.

*Keywords:* Old Catholics, Filioque, dogma, patristic theologian, private theological opinion, procession of the Holy Spirit, doctrine of the primacy of the pope, papal infallibility, transubstantiation.

*About the author:* **Irina Guryevna Rusova**

Lecturer at the Faculty of Continuing Education and Master's Student at the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: rusova\_68@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5191-9469>

*Article link:* Rusova I. G. Professor V.V. Bolotov and Roman Catholics. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 53–64.

## Введение

**Постановка проблемы.** Одной из важнейших сфер научных интересов великого русского церковного историка и богослова XIX столетия профессора Санкт-Петербургской духовной академии Василия Васильевича Болотова была проблема церковного единства и исторических отделений христианских групп. Это было не случайно: свою жизнь и деятельность Василий Васильевич посвятил церковно-исторической науке, главным образом — истории Церкви в период гонений и в эпоху Вселенских Соборов, когда эта проблема была одной из важнейших.

Уже в своей первой большой научной работе — диссертации «Учение Оригена о Святой Троице» (1879), он всесторонне анализирует предпосылки формирования основного догмата христианства. В дальнейшем, изучая учение Оригена в целом, взгляды первых христианских богословов и их разнообразных противников, он погружается в тончайшие нюансы вероучения, разделявшие споривших. Рассматривая споры о дисциплине и расколы, имевшие место в Древней Церкви (Каллиста и Ипполита, Новата и Новатиана, споры о крещении еретиков, раскол донатистов, мелигианский раскол, споры о времени празднования Пасхи и пр.), нарушавшие церковное единство и вносившие разделения в единое Тело Церкви Христовой, Василий Васильевич стремится найти первопричину каждого и оценить ее реальную важность. В его трудах (Болотов: *Лекции*, 2007) мы находим глубочайший анализ и осмысление таких явлений, как арианство, несторианство, монофизитство, спор о трех главах, монофелитский и иконоборческий споры — их появления, развития и окончания, — с выявлением возможно более широкого круга факторов, влиявших на эти процессы. Занимаясь историей несторианства — от ранних студенческих работ до докторской диссертации о «главном источнике истории несторианства, известном под названием Synodicon Lupi, и его авторе Рустике» (Бриллиантов: *Характеристика*, 1901), которая, правда, не была им защищена, — он применяет тот же метод: от предпосылок переходит к анализу исторического течения процесса, выявляя возможно более широкий круг факторов, прямо или опосредованно оказывающих на него воздействие.

Глубочайшие знания и мастерское владение всеми известными методами исторической науки делают проф. В. В. Болотова крупнейшим специалистом по вопросу церковного единства и отделения христианских групп от единого Тела Церкви Христовой, чрезвычайно актуальному для Церкви во все времена. Вопрос единства — это вопрос спасения, но вот определение границ Церкви всегда вызывает проблемы. Любой раскол или разделение является трагедией. Так было в 1054 г.; так было позже, для Западной Церкви в 1517 г. вследствие Реформации, в XIX в. — после Первого Ватиканского собора, провозгласившего догмат о непогрешимости папы. Для Русской Православной Церкви огромной трагедией стал раскол при патриархе Никоне; современные события на Украине. Примеров можно привести еще множество.

Расколы всегда требуют от Церкви немедленных действий — по выработке истинного православного учения в отношении рассматриваемых вопросов, понимания степени опасности для него каждой ереси и глубины отпадения ее приверженцев от православия. Невозможно излечить болезнь, не поставив точный диагноз; диагнозы, а исходя из них и методы лечения требовались и требуются в первую очередь в области догматики — поскольку ереси рождаются в самой сердцевине внутренней жизни Церкви, в той глубине, которая определяется и описывается именно этой — важнейшей — частью богословия.

Решения святых отцов, вынужденно занимавшихся проблемой внутренних расколов и разделений в древности — таких как сщмч. Киприан Карфагенский, блж. Августин, свт. Василий Великий, прп. Феодор Студит, св. патриарх Фотий, — находили свое отражение в канонических правилах и соборных предписаниях, но неясные места, противоречия или лакуны в церковно-правовом поле оставляли возможность для нестроений.

Русская Православная Церковь большую часть своего исторического времени жила и живет в тесном общении с христианами других конфессий. Вопрос о границах Церкви для нее всегда был актуальным, и для решения практических канонических вопросов, и из чисто богословского интереса. И в догматических, и в канонических вопросах Русская Православная Церковь проявляла похвальную твердость и непрклонность. Известно, что Василию Васильевичу Болотову, как верному ее члену, историку и богослову, свои догматико-исторические знания пришлось применять на практике в двух важнейших случаях:

1) «...при воссоединении сирохалдейских христиан с Православной Церковью в 1898 г. Он редактировал тогда догматические формулы для воссоединяющихся и был вообще ученым руководителем в этом деле» (Бриллиантов: *Характеристика*, 1901, 12);

2) в процессе диалога со старокатоликами, вызванного их стремлением к восстановлению церковного единства.

В настоящей статье будут рассмотрены взгляды профессора именно в его отношении к католичеству.

**Логика исследования.** В настоящей статье автор стремился дать очерк возникновения и развития отношений Русской Православной Церкви и старокатолического движения, роли и степени участия проф. В. В. Болотова в этих отношениях, его взглядов на главные вероучительные расхождения, мешающие восстановлению церковного единства — с целью понимания возможностей у врачевания церковных расколов в современном мире.

**Структура работы.** В основной части работы приводится краткая историческая справка о формировании отношений Русской Православной Церкви со старокатоликами и анализ взглядов проф. В. В. Болотова на главные вероучительные отличия Католической Церкви от Православной — учение о *Filioque* и учение о примате римского первосвященника.

**Историография.** Историографию исследования в целом, частью которого является настоящая статья, составляют труды самого проф. В. В. Болотова, затрагивающие вопросы церковного единства, а также труды историков и богословов (современников профессора, ученых XX в., современных исследователей, начиная с 80-х годов XX в. по настоящее время) по этой проблеме. В настоящей статье проанализированы работы профессора, связанные со старокатолическим движением (Болотов: *Филиокве*, 1914; Болотов: *Лекции*, 2007; Болотов: *Письмо архиеп. Антонию*, 1914; Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву*) В дальнейших исследованиях будут изучены его работы, связанные с присоединением к Русской Православной Церкви сирохалдейских христиан, а также изучением им расколов и разделений в Древней Церкви. В настоящей статье были использованы труды таких исследователей наследия проф. В. В. Болотова, как проф. А. И. Бриллиантов (Бриллиантов, 1901; Бриллиантов, 1910; Бриллиантов, 1913), священник Д. Якшич (Якшич, 1903), прот. Л. Воронов [Воронов, 1986], доктор церковной истории Н. Ю. Сухова [Сухова, 2006; Сухова, 2009; Сухова, 2011], священник И. Андрианов [Андрианов], Д. А. Торопов [Торопов, 2015], Ф.-В. Беляева [Беляева, 2007]. В дальнейших исследованиях предполагается изучить работы, в т. ч. переписку, проф. И. К. Троицкого, проф. И. Т. Осинина, А. А. Киреева, проф. А. А. Катанского, митр. Антония (Вадковского), прот. П. Я. Светлова, архиеп. Филарета (Вахромеева), архим. Августина (Никитина), иером. Стефана (Садо), проф. А. И. Сидорова, В. Герасимова, Д. А. Лебедева, А. В. Храпова, А. В. Маркидонова, М. В. Рубцова, диак. А. Чернобая и других ученых.

## **1. Историческая справка об отношениях Русской Православной Церкви со старокатоликами**

Принятие Первым Ватиканским собором догмата о непогрешимости папы вызвало неприятие со стороны многих католиков, образовавших старокатолическое движение, стремившееся сохранить чистоту вероучения. Это движение римскими

иерархами было признано еретическим, а его руководители отлучены от церковного общения.

Среди российских богословов и православного общества движение старокатоликов вызвало интерес и симпатию, особенно вследствие тенденции старокатоликов к восстановлению церковного единства. Старокатолики проявляли интерес к воссоединению с католическими Церквями, отделившимися от Римской Церкви, и восточными, налаживая контакты с утрехтской, англиканской и Русской Православной Церковью. В 1871 г. состоялся первый старокатолический конгресс в Мюнхене, объявивший о стремлении старокатоликов к единству с Греко-Восточной и Русской Православной Церковью. В 1872 г. по инициативе ректора СПбДА прот. И. Янышева и члена-корреспондента Императорской Академии наук А. Гильфердинга было создано Санкт-Петербургское отделение Общества любителей духовного просвещения, которое стало активно развивать контакты со старокатолическим движением. При обсуждении условий воссоединения со стороны Русской Православной Церкви было выдвинуто условие полного тождества в догматах при возможности сохранения своеобразия в обрядах и обычаях.

В 1872 г. с участием представителей Русской Православной Церкви состоялся Кельнский конгресс, на котором старокатоликами было заявлено, что единение может быть достигнуто на почве Священного Писания и учения древней единой Церкви. Была учреждена старокатолическая комиссия по переговорам. Третий конгресс состоялся в 1873 г. в Констанце, четвертый — во Фрайбурге в 1874 г., на обоих конгрессах присутствовали представители Русской Православной Церкви.

В 1874–1875 гг. состоялись, также с участием православных представителей, первая и вторая Боннские конференции, в процессе которых старокатолики согласились с незаконностью вставки *Filioque* в Символ веры, но настаивали на допустимости этого учения в качестве богословского мнения. Вскоре после этого активность диалога православных и старокатоликов стала снижаться, отчасти, возможно, вследствие деятельности некоторых противников единения, а отчасти — вследствие общения старокатоликов с англиканами, вероятно, более близкими к ним по европейскому менталитету.

Диалог был возобновлен в начале 90-х годов XIX в., после принятия старокатоликами Утрехтской декларации и проведения второго старокатолического конгресса в Люцерне в 1892 г. В этом же году указом Святейшего Синода была образована Комиссия по переговорам со старокатоликами, одним из членов которой и делопроизводителем стал проф. В. В. Болотов. Комиссией было составлено донесение с перечнем важнейших догматических и канонических различий между православными и старокатоликами с особым выделением различий непреодолимых. Для отношений с Синодальной комиссией в 1894 г. старокатоликами была учреждена Роттердамская комиссия, и богословский диалог был продолжен, с некоторыми перерывами, до 1918 г., когда он был прекращен в связи с трагическими событиями русской истории, но не завершен [Торопов, 2015, 54–226].

## 2. Взгляд Василия Васильевича Болотова на учение о *Filioque*

Точка зрения проф. В. В. Болотова, изложенная в подготовленных им в рамках работы вышеуказанной комиссии так называемых «Тезисах о *Filioque*», являлась достаточно оригинальной; она отличалась от официально принятой Православной Церковью и вызвала в среде русских богословов большую полемику [Беляева, 2007]. Основные идеи профессора были сосредоточены в 27 тезисах, напечатанных как отдельная работа на немецком языке, и в пяти дополнительных, приведенных им в письме архиеп. Антонию (Вадковскому) от 9/10 февраля 1893 года (Болотов: *Письмо архиеп. Антонию*, 1914).

В своих «Тезисах» проф. В. В. Болотов вместо двух видов вероучительных положений (догмат и богословское мнение) предложил триаду: догмат, святоотеческий

теологумен и частное богословское мнение. Утверждая, что в понимании догмата между православными и старокатоликами нет разногласий, профессор ввел четкое определение «теологумена». По Василию Васильевичу, это — богословские мнения святых отцов единой неразделенной Церкви, тех, кого можно назвать «вселенскими учителями» (Болотов: *Филиокве*, 1914). Содержание догмата не подлежит сомнению, содержание теологумена — лишь вероятное. Никто не может воспретить держаться теологумена, высказанного святыми отцами, как частного богословского мнения, если только это не воспрещенная соборами ересь; и никто не может навязывать теологумен другим насильно — если этот теологумен «не пленяет... своею возвышенною богословскою красотою, не покоряет... державною мощью своей аргументации» (Болотов: *Филиокве*, 1914). Имеет значение и количество приверженцев того или иного теологумена: чем их больше, тем он ближе к истине. Главным отличительным признаком богословских мнений профессор считает «отсутствие в них авторитета» (Болотов: *Филиокве*, 1914). По его словам, это частные мнения богословов, которые для других богословов являются лишь воззрениями равных им по авторитету ученых, а для распространения этих мнений в каждом случае требуются веские доказательства. Частное мнение не должно противоречить догмату; для теологуменов это условие само собой разумеется.

Этот общий принцип профессор применил к проблеме *Filioque*. Непримири-мость к нему православных он объяснял разницей в культурном развитии западных и восточных христиан. У православных еще не возникла потребность иметь наряду с догматами теологумены и частные богословские мнения; у католиков это давно наработано. В силу того, что на первой Боннской конференции старокатолики признали незаконной вставку *Filioque* в Символ веры, это учение изменило свой статус — из догмата стало богословским мнением. То, что в его основе лежит теологумен блж. Августина, святого отца неразделенной Церкви, создавало дополнительную трудность в определении его важности.

В «Тезисах...» Василий Васильевич высказал мысль: если бы человечество жило только логическим мышлением, оно довольствовалось бы догматами, не было бы нужды в теологуменах и богословских мнениях; но человечеству, помимо точного знания, требуется и эстетическая привлекательность мысли, пусть за счет снижения ее точности. В. В. Болотов не считал учение блж. Августина вершиной богословия, а его самого — знатоком учения восточных отцов. Блж. Августин и греческие отцы шли двумя различными путями и «пришли к двум вовсе не тождественным θεολογούμενον»<sup>1</sup> (Болотов: *Филиокве*, 1914) в учении о Пресвятой Троице; при этом о приоритете идей блж. Августина не могло быть и речи. Так как учение о *Filioque* являлось всего лишь богословским мнением, основанным на теологумене, пусть и блж. Августина, оно никак не могло стать причиной раскола в единой Церкви — вот главный вывод профессора.

В тезисах Василий Васильевич последовательно изложил учение восточных святых отцов о Пресвятой Троице. Он указал, что человек, в силу своей тварности, не способен абстрагироваться от представлений пространства и времени. Поэтому любые человеческие рассуждения о Боге, Его Сущности и внутрибожественных отношениях априори искажены, с учетом их объективной несовместимости для человеческого разума. Сделал профессор и другую оговорку: против рассудочного характера разъяснений, основа которому была положена древними восточными отцами, вынужденными бороться с арианской логикой ее методами и на ее же почве.

Очерчивая задачи, стоявшие перед отцами IV в. в борьбе с арианской ересью (показать, что Сын Божий есть истинный Сын Отца; неслиянность Лиц Пресвятой Троицы и Их единосущие), проф. В. В. Болотов подводит нас к святоотеческой формулировке

<sup>1</sup> Имеется в виду учение блж. Августина о двойном исхождении Св. Духа, главными пунктами которого можно назвать «Его подчинение не только Отцу, но и Сыну, а также осмысление Его роли в Троице как взаимной любви Отца и Сына» [Фокин, 2014, 9] и учение восточных отцов об исхождении Св. Духа от Отца через Сына.

о внутритроичных отношениях. По восточным отцам, бытие Сына подразумевается самим наличием Отца (есть Отец, значит, необходимо должен быть и Сын), и наоборот, Сын без Отца также быть не может. Следовательно, никакого посредничества между Ними, в виде идеи мира или чего-либо подобного, не требуется. А вот бытие Святого Духа из бытия Отца человеческий разум логически вывести не может, и бытие Сына Божия представляется для этого необходимым. Профессор привел святоотеческую формулу: Отец так относится к Сыну, как Слово к Духу; а также аналогию — человеческое слово необходимо сопровождается дыханием, но дыхание выходит не из слова, а из уст человеческих. Следовательно, «ипостась Духа Святого непосредственно примыкает к Ипостаси Сына, и через Сына соприкасается... с ипостасью Отца» (Болотов: *Филиокве*, 1914). Дух необходим слову, но источником бытия для Него является Отец, а так как Отец Сына уже имеет, то образом бытия Духа является не рождение, а исхождение от Отца. В святоотеческой формулировке, приводимой Василием Васильевичем («Святой Дух исходит от Отца через Сына») указания на причинность Сына по отношению к Духу отсутствуют. Эта формулировка встречается у отцов столь часто и внесена в столь важные вероизложения, что ее можно считать, полагал он, не частным отеческим богословским мнением, а вселенски авторизованным теологуменом Востока. С другой стороны, теологуменом, а не догматом является и исхождение Св. Духа только от Отца — Василий Васильевич подчеркивает, что свт. Фотию было бы трудно оправдать это выражение «подлинными святоотеческими местами» (Болотов: *Филиокве*, 1914); оно не имело не только «санкции Вселенского Собора... но даже и той степени авторитета, какую может сообщить богословскому выражению употребление его у свв. отцов» (Болотов: *Филиокве*, 1914).

Приводя сравнение западной и восточной формулировок об образе бытия Святого Духа — *Filioque*, и исхождения от Отца через Сына (начиная с девятого тезиса), профессор подчеркивал принципиальную разницу между ними. *Filioque* не имеет такого признания, как восточная формулировка «от Отца через Сына»; даже на западе *Filioque* не имеет другой опоры, кроме авторитета блж. Августина; протесты против *Filioque* гораздо более серьезны, чем протесты против формулировки «от Отца через Сына».

В девятнадцатом и последующих тезисах профессор непосредственно касается разделения Церквей; его аргументы следующие: западное учение, предложенное блж. Августином как частное богословское мнение, не было опротестовано восточными отцами немедленно; многие западные отцы, проповедовавшие *Filioque*, умерли в общении с Восточной Церковью; воззрения западных отцов единой Церкви священны для всех христиан; на VI и VII Вселенских Соборах *Filioque* не обсуждалось, несмотря на то, что было известно к этому времени; св. патриарх Фотий имел общение с Западной Церковью, не получив, и, как говорит Василий Васильевич, несколько преуменьшая значение конфликта свт. Фотия с Западом, «видимо не требуя» (Болотов: *Филиокве*, 1914) от нее соборного отречения от *Filioque*. Подытожил работу Василий Васильевич общим выводом о том, что *Filioque* «как богословское частное мнение не может считаться за „*impedimentum dirimens*“<sup>2</sup> для восстановления общения между Восточной Православной и старокатолической Церковью» (Болотов: *Филиокве*, 1914).

Меры, предложенные проф. В. В. Болотовым для усвоения учению о *Filioque* приемлемого с православной точки зрения статуса, были изложены им в письме к архиепископу Финляндскому Антонию (Вадковскому) в дополнительных тезисах. Согласно этим тезисам, *Filioque* как частное богословское мнение, не притязующее на ранг догмата, вполне допустимо; из западных катехизисов его необходимо изъять; наряду с западной формой вероизложения следует ввести в них святоотеческую формулировку об исхождении Святого Духа от Отца и Его единосущии Отцу и Сыну и восточную формулировку об исхождении Святого Духа от Отца через Сына; в пространственные западные катехизисы необходимо внести содержание вероопределений всех семи Вселенских Соборов, «чтобы для образованных старокатоликов было достаточно ясно

<sup>2</sup> разделительный барьер (лат.).

различие православно-восточной Церкви от церковных обществ, от нее отпавших...» (Болотов: *Филиокве*, 1914).

### 3. Отношение проф. В. В. Болотова к папству

Истинным препятствием, приведшим к разделению Церквей и непреодолимо мешающим их воссоединению, проф. В. В. Болотов считал папство. По словам священника Д. Якшича, «проф. Болотов не питал надежды на возможность соединения с Римско-Католической Церковью даже в самом отдаленном будущем» (Якшич, 1903), считая римское папство самым непримиримым врагом Католической Церкви. Причиной разделений В. В. Болотов считал и вселенские притязания римских пап на власть (Болотов: *Притязания*, 2002; Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву*), и принятие на Первом Ватиканском соборе догмата о непогрешимости папы (Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву*).

Сравнивая папскую власть с властью патриархов, профессор подчеркивал, что власть церковного предстоятеля в пределах определенной территории формируется в рамках общего историко-канонического развития; папство же — совершенно другой природы: «Патриаршая власть покоится на естественном тяготении периферий к своим центрам. Власть папы... держится на предположении особых, дарованных преемникам Петровым, полномочий. Патриарх говорит о себе только, что он есть; папство полагает, что оно должно быть. Патриарх есть факт, папство — уже догмат» (Болотов: *Притязания*, 2002, 282). В. В. Болотов был абсолютно уверен, что обоснование власти из особых полномочий ап. Петра стало особенно актуальным для Римского престола в IV в., после изменения политического положения Рима и перенесения столицы в Константинополь. Римским епископам для удержания власти понадобились привилегии, которые не зависели бы от исторических и политических колебаний.

Профессор выделял три составляющих понятия о римском папе: «Первая основа догмата о папстве... апостол Петр — *princeps apostolorum*, и, как таковой, имеет особые полномочия. Второй тезис... в том, что эти полномочия, дарованные ап. Петру, должны... существовать всегда» (Болотов: *Притязания*, 2002, 282). Третий тезис заключается в том, что у Петра, в силу того что он смертен, должны быть преемники, и ими являются именно римские папы.

Доказывая несостоятельность первого тезиса, профессор ссылаясь на мнения таких авторитетных для Западной Церкви отцов, как св. Киприан, блж. Иероним, блж. Августин, св. Амвросий Медиоланский, Ориген — все они писали о том, что Камнем, на котором покоится Церковь, является Христос, а в лице Петра ключи от Царства Небесного получили все апостолы. По поводу второго тезиса отцы высказывались мало, проф. Болотов приводил только мнение Тертуллиана — о том, что преимущество ап. Петра были дарованы ему лично и с его смертью должны были окончиться. Сомнительность третьего тезиса Василий Васильевич доказывал исторической недостоверностью преемства римского епископства именно от ап. Петра (Болотов: *Притязания*, 2002, 283–289).

Анализируя учение папы Льва Великого о римском первенстве, В. В. Болотов выделял в нем главные пункты: 1) апостол Петр — первый среди всех апостолов, равный им по чести, но превосходящий их по власти, основание всей Церкви, посредник между Христом и Церковью; 2) Христос — источник пастырской власти, но получают ее пастыри от Христа через Петра; 3) Примат ап. Петра вечен, потому что вечно его исповедание Христа Сыном Божиим (Болотов: *Притязания*, 2002, 290); 4) Общение римских епископов с ап. Петром воспроизводит его общение со Христом по глубине (оно почти личное) и результатам (благодать, дарованная Петру, передается на его преемников). Именно учение св. Льва Великого, по мнению профессора, подготовило почву для возникновения идеи о непогрешимости папы, хотя папа Лев и не говорил об этом прямо. Римского епископа нельзя судить: все его недостатки «покрываются достоинствами Петра, который был на римской кафедре епископом» (Болотов:

*Притязания*, 2002, 294), поэтому в римском епископе не может быть серьезных прегрешений — такое понимание возникло в Риме еще в V в.

Проф. В. В. Болотов констатировал, что на Западе по разным причинам первенство римского престола было признано. На Востоке было по-другому — в первые три века общение между Западной и Восточной Церквями было полным, это была одна Церковь, греческая. С конца III в. Западные Церкви подвергаются латинизации. При этом Восток практически не интересовался жизнью Запада, а Запад, будучи вынужден регулярно обращаться к императорам в Константинополе, активно интересовался жизнью Востока. Рим активно вмешивался в церковную жизнь Востока; Восток, напротив, был к жизни Западной Церкви равнодушен. С конца V в. на Востоке появился титул патриарха, который усваивался главным епископам; несколько позже, приблизительно с VI в., на Западе и Востоке для пап и патриархов появился титул «вселенский». Римские папы против присвоения этого титула константинопольским патриархам энергично протестовали. Папа Николай I к числу патриархов относил только предстоятелей трех Церквей: Римской, Александрийской и Антиохийской; константинопольского и иерусалимского патриархов считал присвоившими себе почетное звание безосновательно.

В. В. Болотов указывал, что «патриаршая власть римского епископа над Западными Церквями и сознание церковного приматства крепили и развивались параллельно» (Болотов: *Притязания*, 2002, 322). На Востоке успехи этих идей были намного слабее — это подтверждается фактом, «что папство быстро достигло своего расцвета лишь после окончательного разрыва с Восточной Церковью, значит, влияние последней задерживало этот исторический процесс» (Болотов: *Притязания*, 2002, 324). Тем не менее, говорит В. В. Болотов, в полноте Восток противодействия папству не проявил — попущениями различного рода он оказал Риму немаловажную услугу, замкнувшись в догматических изысканиях и не интересуясь духовной жизнью Запада. Папы много раз вмешивались в дела Восточной Церкви; обратного процесса не наблюдалось практически никогда. Вмешательство пап было опротестовано лишь на полуарианском Антиохийском соборе 341 г.; больше никогда греческие епископы не позволяли себе решительного тона по отношению к папским притязаниям, сопротивление было только пассивным. Проф. В. В. Болотов констатировал факт: «Каждая римская претензия, не опротестованная вовремя, входила в церковное сознание Запада, — и с течением времени лишь выигрывала в своем значении» (Болотов: *Притязания*, 2002, 327). Вследствие всего этого на Востоке о серьезной полемике против папства задумались слишком поздно, когда идеи папского первенства «получили авторитет освященной веками древности, когда эти идеи проникли в сознание западного христианского мира, когда за папой стояла покорная ему Западная Церковь. Так папство, питавшееся на счет начинавшегося церковного сепаратизма, наконец укрепило разделение Церквей» (Болотов: *Притязания*, 2002, 328).

#### 4. Перспективы для церковного общения

Перспективы для церковного общения В. В. Болотов видел только в тех католиках, которые имели мужество и трезвость отказаться от папистических идей, но не питал надежды на восстановление общения со всей Римско-Католической Церковью. В письме прот. И. Л. Янышеву от 16–19 января 1892 г. (Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву*) он указал на то, что старокатолическое движение не сможет выйти за четко ограниченные рамки в связи с общей косностью римско-католического мира. В этом римско-католическом мире Василий Васильевич выделил несколько групп, или типов, людей: тип А — масса интеллигенции и близких к ней кругов, которая «только статистически причислена к римско-католическому исповеданию» (Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву*), это равнодушные к вере люди; тип В — люди «истинно религиозные, но искалеченные римско-католическим воспитанием» (Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву*), личность папы для них является предметом беспримерного культа;

тип С — лагерь ученых, тружеников, сторонников существующего положения вещей, потому что оно дает им возможность заниматься наукой. Все они никогда не станут на сторону старокатоликов. В. В. Болотов выделил и типы открытых сторонников догмата о непогрешимости папы: Д и Е (ученые с философским, а не историческим складом мысли, и те, кто боится сомнений и нуждается в твердых и неизменных решениях религиозных вопросов). Рассчитывать на появление новых сторонников, по мнению профессора, старокатолики могли лишь в типе Е, т. е. примерно в одной пятой части римско-католического общества.

Для этого Василий Васильевич предлагал дать почувствовать типу Е, что от непогрешимого папы в готовом виде они будут получать только суррогат истины, а не саму истину, и от мук свободы выбора папская непогрешимость их не избавит. Анализируя тексты сторонников ватиканского догмата, профессор указывал на то, что непогрешимые истины папа изрекает только по поводу общецерковных проблем, т. е. он никогда не станет руководителем совести каждого отдельного члена Церкви; дисциплинарные предписания папы могут приводить «совсем к другим результатам, чем предполагаемая цель» (Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву*); рассуждая с кафедры, папа может быть подвержен влияниям своего времени, народности и иным субъективным обстоятельствам, которые лишат его высказывания статуса непогрешимости, и нет никакого критерия для определения этих влияний.

Следует упомянуть еще одно препятствие, мешающее воссоединению Церквей, обсуждавшееся в процессе переговоров со старокатоликами, — термин «пресуществление», «который старокатолики отказывались употреблять» [Желтов, 2008]. Учение о пресуществлении в Западной Церкви было сформировано Фомой Аквинским, в православное богословие было введено патр. Геннадием Схоларием в середине XV в.; позже начиная использоваться в Русской Православной Церкви. В отношении этого термина Василий Васильевич поддерживал позицию славянофила А. А. Киреева, который призывал Русскую Православную Церковь отказаться от него как пришедшего с Запада и «вносящего ненужную философию в учение о Евхаристии» [Желтов, 2008]. Свое мнение профессор высказал лишь в частной переписке, говоря, что официальный статус термина «пресуществление» в русском богословии основан лишь на сочинениях свт. Петра (Могилы) и «„турецких graeculi (т. е. «гречишек». — *И. Р.*)“ с их „соломенными патриархами“» [Желтов, 2008], но вариантов изменения термина не предлагал.

## Заключение

Непреодолимым препятствием для единения Церквей Василий Васильевич считал римское папство, а отнюдь не учение о *Filioque*, правда, правильно понимаемое: не как догмат, а как теологумен. Этот подход, т. е. деление вероучительных положений на три категории: догмат, теологумен и частное богословское мнение, можно считать огромной заслугой профессора в деле преодоления церковных расколов и разделений. Василий Васильевич подчеркивал обязательность такого разграничения и установил его основной принцип. Важность этой заслуги сформулирована в письме генерала А. Киреева архиеп. Николаю (Зиорову) в 1896 г.: «Боюсь я теперь не столько старокатоликов, сколько некоторых из нас, не отдающих себе ясного отчета в том, что составляет... догмат и что — свободное и необязательное мнение... Мы так отделились от понимания и принципов древней Вселенской Церкви, что готовы признавать догматом и такие вещи, о которых древняя Церковь и не думала» [Воронов, 1986, 175].

Именно на пути разграничения догматов, теологуменов и частных богословских мнений лежит реальное решение «как данного, так и всех других вероучительных вопросов, по которым нет еще согласия между православием и другими христианскими исповеданиями» [Воронов, 1986, 175].

Взгляды проф. В. В. Болотова на возможность присоединения инославных христиан к Русской Православной Церкви и восстановления евхаристического общения

между различными христианскими группами и в наше время являются актуальными; его вклад в дело христианского единства еще не оценен по достоинству, а практическое применение его предложений является делом будущего.

**Перспективами дальнейших исследований** отношения проф. В. В. Болотова к единству и разделению христианских групп мы видим, с одной стороны, выявление взглядов профессора на глубину отличий вероучения и литургической практики сирохалдейской Церкви от Православной, с другой — изучение его взглядов на внутрицерковные расколы и разделения, включая самые ранние периоды церковной жизни. Понимание того, что именно такой великий историк и богослов считал непреодолимыми препятствиями для единения, а что — временными и переходящими факторами, поддающимися врачеванию, может помочь находить в непростой современной ситуации правильные решения, способствующие единению христианских Церквей.

## Источники и литература

### Источники

1. Болотов: *Лекции* (2007) — Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских соборов // Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви: в 4 т. Киев: Общество любителей православной литературы; Изд-во им. Свт. Льва, папы Римского, 2007. Т. 4: История Церкви в период Вселенских соборов.

2. Болотов: *Письмо архиеп. Антонию* (1914) — Болотов В. В. Письмо архиепископу Финляндскому Антонию 9/10 февраля 1893 года // Болотов В. В. К вопросу о Филиокве. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914. С. 74–80.

3. Болотов: *Письмо прот. И. Янышеву* — Болотов В. В. Письмо прот. И. Л. Янышеву от 16–19 января 1892 г. // ОР РНБ. Ф. 88. Оп. 1. Ед. хр. 195. Л. 11–29.

4. Болотов: *Притязания* (2002) — Болотов В. В. Притязания римского епископа на главенство в Церкви Вселенской: римский епископ как папа // Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов: в 8 т. М.: Мартис, 2002. Т. 4: История Церкви в период Вселенских соборов. 422 с.

5. Болотов: *Филиокве* (1914) — Болотов В. В. К вопросу о Филиокве. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1914. 138 с.

6.

7. Бриллиантов: *Характеристика* (1901) — Бриллиантов А. И. К характеристике ученой деятельности проф. В. В. Болотова как церковного историка. СПб.: Тип. А. В. Лопухина, 1901. 33 с.

8. Бриллиантов (1910) — Бриллиантов А. И. Профессор Василий Васильевич Болотов: биографический очерк // Христианское чтение. 1910. № 4. С. 421–442; № 5–6. С. 563–590; № 7–8. С. 830–854.

9. Бриллиантов (1913) — Бриллиантов А. И. Труды профессора В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его «Тезисах о Filioque» в русской литературе // Христианское чтение. 1913. № 4. С. 431–457.

10. Якшич (1903) — Якшич Д., свящ. Взгляд профессора В. В. Болотова на старо-католицизм и римско-католицизм. СПб.: Тип. Глазунова, 1903. 10 с.

### Литература

11. Андрианов — Андрианов И., свящ. Вклад профессора В. В. Болотова в изучение вопроса о filioque. URL: <https://somnet.ru/andrianov-i-vklad-professora-v-v-bolotova-v-izuchenie-voprosa-o-filioque/> (дата обращения: 11.09.2020).

12. Беляева (2007) — *Беляева Ф.-В.* Труды В. В. Болотова по борьбе за христианское единство. URL: [http://ruskline.ru/monitoring\\_smi/2007/04/18/trudy\\_v\\_v\\_bolotova\\_po\\_bor\\_be\\_za\\_hristianskoe\\_edinstvo](http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/04/18/trudy_v_v_bolotova_po_bor_be_za_hristianskoe_edinstvo) (дата обращения: 11.09.2020).
13. Воронов (1986) — *Воронов Л., прот.* Вопрос о Филиокве с точки зрения русских богословов // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. 1986. С. 157–185.
14. Желтов (2008) — *Желтов М., диак.* Спор рубежа XIX и XX вв. по вопросу об объединении со старокатоликами // Православная энциклопедия. М.: Православная энциклопедия, 2008. Т. XVII. С. 658.
15. Сухова (2006) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М., 2006.
16. Сухова (2009) — *Сухова Н. Ю.* Система научно-богословской аттестации в России в XIX — начале XX века. М., 2009.
17. Сухова (2011) — *Сухова Н. Ю.* Учение об исхождении Святого Духа в межконфессиональных диалогах Русской Православной Церкви 1860–1890-х гг. // Русское богословие. Традиция и современность. М., 2011. С. 178–199.
18. Торопов (2015) — *Торопов Д. А.* Диалог Российской Православной Церкви со старокатолическим движением во второй половине XIX — начале XX века: Дис. ... канд. богословия. М., 2015.
19. Фокин (2014) — *Фокин А. Р.* Учение блаженного Августина о «двойном исхождении» Святого Духа и его философское обоснование // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 8–29.

С. А. Чурсанов

## Личностная парадигма православного богословия XX–XXI веков и естественная религиозно-философская мысль

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_65

*Аннотация:* Библейские и патристические основания христианских представлений о высшем онтологическом статусе и высшей ценности каждой человеческой личности раскрываются в данной статье на фоне обезличенного видения Бога и человека, характерного для естественных религиозно-философских воззрений. В качестве гносеологических оснований естественного религиозного сознания, ведущих к пантеистическим выводам о детерминированности людей и высшими божественными реалиями, и видимым миром, выделены эмпирически фундированное восприятие личности как индивида и нивелирующая всеобщность логических законов. В святоотеческом тричном богословии Единый Бог антиномически предстает перед человеком как три Божественных Лица, конституирующих Свою идентичность в ипостасных отношениях. Причем внутритроичное личностное совершенство являет в сотворенном мире Второе Божественное Лицо – Сын, воспринявший человеческую природу и пребывающий в той же полноте любви в общении с человеческими личностями, какая свойственна Его общению с Отцом и Святым Духом. Так понятие «лицо» получает в православной триадологии и христологии безоговорочно высшее онтологическое наполнение. Исходя из этой магистральной патристической богословской линии, православные теологи XX–XXI вв. развивают богословскую антропологию в библейской перспективе утверждения решающей значимости личностной веры, доверия, верности и любви к Божественным Лицам и человеческим личностям.

*Ключевые слова:* патрология, тричное богословие, христология, антиномия, личность, ипостась, свобода, ответственность, уникальность, сотериология, персонализм, естественная религиозность, пантеизм, магизм, индивидуализм.

*Об авторе:* **Сергей Анатольевич Чурсанов**

Доцент кафедры Систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доцент, кандидат богословия, кандидат философских наук.

E-mail: sergey-a-chursanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0724-3318>

*Ссылка на статью:* Чурсанов С. А. Личностная парадигма православного богословия XX–XXI веков и естественная религиозно-философская мысль // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 65–80.

*Финансирование:* Статья подготовлена в рамках проекта «Методология, содержание, проблемы и перспективы современной православной богословской антропологии» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 5

2020

---

*Sergey A. Chursanov*

## Personalistic Paradigm of the Orthodox Theology of the 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries and Natural Religious Philosophical Thought

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_65

*Abstract:* The article reveals the biblical and patristic foundations of Christian ideas about the highest ontological status and the highest value of each human person against the background of the impersonal vision of God and man characteristic of natural religious philosophical thought. The empirically based perception of the person as an individual and the leveling universality of logical laws are considered to be the epistemological foundations of natural religious consciousness leading to pantheistic conclusions about the determinacy of people by both higher divine realities and the visible world. In patristic Trinitarian theology, the One God antinomically appears before man as three Divine Persons, constituting their identity in hypostatic relations. Moreover, the intra-Trinitarian personal perfection is revealed in the created world by the Second Divine Person — the Son, who has accepted human nature and exists in the same fullness of love in communion with human persons, which is characteristic of His communion with the Father and the Holy Spirit. Thus the concept of the person in Orthodox Trinitarian theology and Christology receives the unconditionally highest ontological content. Proceeding from this mainstream patristic theological line, Orthodox theologians of the 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> centuries develop theological anthropology in the biblical perspective of affirming the crucial importance of personal faith, trust, fidelity, and love for both Divine and human persons.

*Keywords:* patrology, Trinitarian theology, Christology, antinomy, person, hypostasis, freedom, responsibility, uniqueness, soteriology, personalism, natural religiosity, pantheism, magism, individualism.

### *About the author:* **Sergey Anatolievich Chursanov**

Associate Professor of the Department of Systematic Theology and Patrology at the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities, Associate Professor, Candidate of Theology, Candidate of Sciences in Philosophy.

E-mail: sergey-a-chursanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0724-3318>

*Article link:* Chursanov S. A. Personalistic Paradigm of the Orthodox Theology of the 20<sup>th</sup>–21<sup>st</sup> Centuries and Natural Religious Philosophical Thought. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 65–80.

*Financing:* The article was prepared within the framework of the project “Methodology, Content, Problems, and Perspectives of Contemporary Orthodox Theological Anthropology” with the support of the PSTGU Development Fund.

## Терминологическое введение

Русское слово «личность», занимающее особое место в современных православных богословских дискурсах, восходит к общеславянскому слову \*lice (лицо; внешняя сторона), образованному от праславянского корня \*lik-, встречающегося также в других индоевропейских языках, например в ирландском слове lessa и прусском слове laugnān (щека).

С распространением христианства среди славянских народов в переводах Священного Писания, богослужебных текстов и святоотеческих произведений словом «лице» стали передавать содержание греческого богословского термина πρόσωπον, а также его латинского эквивалента — persona. Поскольку к середине IV в. именно это греческое слово становится одним из основных богословских терминов, слово «лице» приобретает для славянской христианской лексики особую значимость.

При этом слово «лице» в церковнославянском и русском языках, как и слово πρόσωπον в греческом языке, может означать и переднюю часть головы, и конкретного человека. Эта семантическая двойственность отличает греческую и русскую христианскую лексику от латинской терминологической традиции. В самом деле, в латинском языке богословский аналог слова πρόσωπον — persona — относится только к человеку. На лицо в смысле передней части головы в латинском языке указывает другое слово — facies. Аналогичная ситуация характерна и для многих современных европейских языков, в которых этой паре различных латинских слов соответствуют разнокоренные словесные пары — в испанском языке: persona — cara, в итальянском: persona — viso, во французском: personne — visage, в английском: person — face, в немецком: Person — Gesicht.

В русском языке слово «личность», образованное от прилагательного «личный», начинает распространяться со второй половины XVII в. В последующие два столетия оно приобретает следующие основные значения: «духовно-разумное существо», «конкретный человек», «индивидуальные особенности человека», «субъект социальных отношений» и другие. В XVII–XIX вв. русская христианская литература в значительной мере пополняется за счет переводов, пересказов и переработок западноевропейских источников. По этой причине развивается тенденция к сближению русской христианской лексики с западноевропейскими образцами. В богословском языке одним из проявлений этой тенденции становится распространение слова «личность», указывающего, как и латинское слово persona, на Отца, Сына и Святого Духа, а также на человеческие и ангельские ипостаси, но, в отличие от слова «лицо», не передающего значение «передняя часть головы» вместе с набором соответствующих метафорических смыслов. Кроме того, во второй половине XIX в. слово «личность» в смысле «конкретный человек» или «то существенное, что конституирует конкретного человека» получает широкое распространение в русской религиозной философии, антропологии и гуманитарных науках.

В силу названных обстоятельств ко второй половине XX в. в русской богословской литературе формируется устойчивая тенденция передавать изначально единый термин πρόσωπον словом «лицо» в случае его отнесения к Отцу, Сыну и Святому Духу и словом «личность» в случае его отнесения к сотворенным ипостасям — людям и ангелам. Данное различие богословски мотивировано очевидными отличиями сотворенных человеческих личностей от нетварных Божественных Лиц. При этом для носителей русского языка в слове «личность» суффикс *-ость* во все возрастающей мере утрачивает свою обычную функцию обозначения отвлеченных качеств. Поэтому с целью указания на образ бытия, характерный для личности, в современном богословии используется прилагательное «личностный», от которого путем удвоения суффикса *-ость* образуется слово «личностность». В русскоязычных богословских произведениях второй половины XX–XXI вв. слова «личностный» и «личностно» служат также средством размежевания со словами «личный» и «лично», осложненными в современном русском языке множеством побочных коннотаций.

Что касается слова «персонализм», образованного от латинского слова *persona* (личность), то в настоящее время в академических дискурсах его используют в качестве обобщенного наименования широкого круга мировоззренческих представлений, включающих метафизические утверждения о высшем онтологическом статусе и высшей ценности каждой человеческой личности. Это обстоятельство ставит под сомнение продуктивность применения термина «персонализм», относящегося к расплывчатой группе разнородных философских построений, к методологическому подходу православных богословов, опирающихся на личностную терминологическую систему и укореняющих свои построения в триадологии, христологии и других базовых богословских воззрениях. Иными словами, в наименовании современных православных богословов, следующих личностной методологической парадигме, персоналистами вряд ли есть бóльший богословский смысл, чем, например, в наименовании свт. Дионисия Ареопагита неоплатоником или прп. Иоанна Дамаскина — перипатетиком.

По этой причине, а также во избежание смещения личностной богословской методологической парадигмы с философскими персоналистическими течениями в настоящей статье в богословских контекстах привлекается не слово «персона» со своими дериватами, а слово «личность» вместе с производными от него формами.

### **Естественная религиозность**

В свете личностной богословской методологической парадигмы в качестве определяющего признака естественной религиозно-философской мысли выступает ее беспредпосылочный характер, то есть то обстоятельство, что, не опираясь на базовые богословские источники, она развивается автономно. В этих условиях человек, размышляющий о Боге, исходит из наблюдений за собой и окружающим миром, концептуализируя их в своем рационально-понятийном мышлении. В логико-онтологическом плане исходным пунктом для формирования естественно-религиозных представлений становится определение Бога как высшего, абсолютно совершенного существа. Дальнейшее прояснение понимания Бога реализуется в двух основных направлениях: во-первых, все представимые для человека совершенства прилагаются к Богу в предельной мере и, во-вторых, все мыслимые несовершенства по отношению к Богу отрицаются. В результате, поскольку человек воспринимает личностей как разобщенных индивидов, то есть в том редуцированном, ограниченном виде, который, согласно христианскому пониманию, стал характерен для людей после грехопадения [Lossky, 1944, 116; Сахаров, 1999, 48; Сахаров, 2009, 98, 100], он отказывается прилагать эту категорию к высшим бытийным сферам и приходит к выводу о безличности Бога [Lossky, 1967, 128]. В гносеологическом плане формирование представлений о Боге как о безличном абсолюте объясняется также нивелирующей всеобщностью логических законов [Сахаров, 1999, 22, 52], приобретающих для естественного религиозного сознания статус высшего регулятивного принципа, что проявляется, в частности, в устойчивых тенденциях к сближению понятий «мышление» (*τὸ νοεῖν*) и «бытие» (*τὸ εἶναι*) [Zizioulas, 2006, 180. Not. 1].

Далее перед религиозным мыслителем встает следующий узловый вопрос: как, утверждая полноту совершенного, всецело самодостаточного бытия Бога, объяснить далекое от совершенства существование человека и простирающегося вокруг него мира? В естественно-религиозном русле логически последовательно ответить на него можно лишь посредством выстраивания разнообразных механизмов, так или иначе связывающих Бога с людьми и окружающим их миром. Православными богословами XX–XXI вв. такие детерминирующие мировоззренческие картины обобщенно именуется пантеистическими, то есть исходящими из представления о «неразрывной и необходимой связанности Бога и мира, и притом связанности двусторонней, обоюдной» [Флоровский, 1930, 59; ср.: Флоровский, 1926, 43; Florovsky, 1959, 159–161; Сахаров, 2001, 275; Zizioulas, 1985, 27–31; Zizioulas, 2006, 208, 292]. Вывод

о типичности обезличивающих пантеистических тенденций для автономизированного человеческого мышления подтверждается историей философской мысли. Так, согласно прот. Георгию Флоровскому, отказ сторонников Реформации «от христианской инициативы в философии» сделал «возможным то возрождение дехристианизированного эллинизма, которое совершилось в XVIII веке и из которого родился немецкий идеализм» [Флоровский, 1930, 79]. Как и в древнегреческой философской мысли, «весь пафос идеализма был в отыскании неподвижных устоев мира, в раскрытии его вечного идеального каркаса... во всем обосновании» [Флоровский, 1930, 56]. В результате идеализм, как и античное мировоззрение, оказался «замкнут в каком-то застывшем, окаменевшем, неподвижном мире... В этом мире не видно Бога, сокрыт Его Лик. В этом мире искажается лицо человеческое. Человек притязает на божественность и низводит себя в необходимость природы» [Флоровский, 1930, 76].

Квазиличностные элементы обнаруживаются в пантеистических религиозных воззрениях лишь в сфере низших божеств — духов, мифологических персонажей и вторичных манифестаций сверхсущего абсолюта [Lossky, 1964, 85], так что личностность неизбежно воспринимается как нечто онтологически второстепенное [Lossky, 1964, 85–86; Staniloae, 1994, 68; Zizioulas, 2006, 164].

В этой ситуации религиозным представлениям о способах связи человека с высшими божественными реалиями становится присущ магизм вместе со свойственной ему установкой на формальное исполнение обрядовых предписаний. Магически формализованным (Мф 6:7; ср.: Еккл 5:1–2, 6; 3 Цар 18:26–29; Деян 19:34) и прагматически мотивированным (Мф 6:31–32) оказывается в естественном религиозном сознании и молитвенное обращение к богам. Что касается личностных отношений веры, доверия, верности и любви, первостепенных для христианского понимания богообщения, то они переживаются здесь как избыточные, не имеющие непосредственного отношения к установлению связи с Божеством. В межчеловеческих отношениях обезличенное восприятие высших божественных реалий ведет к релятивизации личностного достоинства, к его обусловливанию национальной, культурной и гендерной принадлежностью, возрастом, физическим состоянием, уровнем образования, профессиональными достижениями, социальным статусом и прочими собирательными характеристиками. На эти же обобщающие факторы человек ориентируется и в самопонимании. Пантеистическое обезличивание выражается также в представлениях о встроенности людей в безличный мир и зависимости от него, ведущих к пассивности и стереотипности деятельности в нем.

## Священное Писание

В Священном Писании Ветхого Завета Бог предстает перед людьми как высшее, абсолютно совершенное существо и в то же время — как Тот, Кто любит их, вступает с ними в общение, заботится о них и призывает их к доверию, верности и любви к Себе. Таким образом, одновременно утверждая и абсолютное совершенство Бога, подразумевающее сосредоточение всей полноты Его бытия в Нем Самом, и Его личные отношения с людьми, Ветхий Завет открывает первую базовую богословскую антиномию. Однако эта антиномия обнаруживается только на уровне «икономии» (οἰκονομία), то есть в сфере действия Бога в сотворенном мире. Что касается антиномичности Божественного бытия как такового, то есть вне связи с сотворенным миром, то в Ветхом Завете она остается не вполне выраженной, поскольку здесь Бог в первую очередь явлен как единственная личность (Gregorius Nazianzenus, 1858, 161C (31. 26)). Другими словами, поскольку в православном богословском понимании категория «личность» предполагает личностную соотнесенность, вне отношений с сотворенными личностями — людьми и ангелами — «одиноким» Бог, оставаясь безоговорочно высшим существом, как личность оказывается не проявленным [Staniloae, 1994, 258]. Поэтому осмысление Ветхого Завета вне перспективы, задаваемой новозаветным Откровением, ведет к пониманию Бога как обособленного самодостаточного индивида, а вследствие

этого — к формализованным представлениям о внешних, «законнических» отношениях с Ним, к индивидуалистическому восприятию людей и их взаимоотношений, к прагматически заинтересованному взаимодействию с безличным миром [Lossky, 1964, 86–87; Staniloae, 1994, 67–68, 249]. Такое восприятие Ветхого Завета не позволяет говорить о любви как о «высшем онтологическом предикате» Божественного бытия [Zizioulas, 1985, 46; ср.: Zizioulas, 2006, 152–154]; (ср.: 1 Ин 4:8, 16), а значит — и рассматривать любовь в качестве высшего состояния бытия человеческого.

Священное Писание Нового Завета восполняет редуцированное представление о личности Бога, складывающееся при буквальном восприятии Ветхого Завета. Единый Бог непосредственно открывается в Новом Завете не только как Отец, но и как Сын и Святой Дух. В этой второй базовой богословской антиномии Бог характеризуется одновременно как единый и трóичный. Причем три Божественных Лица, пребывая в полноте единства, конституируют Свою личностную уникальность в межличностной «соотнесенности по происхождению» [Lossky, 1944, 53; см. также: Zizioulas, 2006, 118–119, 133, 173]. Полноту внутритроичной любви являет в сотворенном мире Второе Божественное Лицо — Сын (см.: Мф 17:5; Ин 13:34; 17:23, 26; 1 Ин 4:9–10), посылаемый Отцом (см.: Ин 3:16) и воплощающийся Святым Духом (см.: Лк 1:35). Восприняв человеческую природу, Он пребывает в общении с человеческими личностями в той же полноте любви, которая свойственна Его общению с Отцом и Святым Духом (см.: Ин 15:9). Таким образом, Он дает людям абсолютный пример совершенного личностного образа жизни по образу бытия Божественных Лиц (см.: Мф 5:43, 48; Ин 13:34–35; 15:9, 12; 1 Ин 4:17; 1 Кор 4:16; Еф 5:1–2), открывая им возможность достижения высшей полноты бытия (см.: Мф 25:40, 45; Ин 10:10; 14:6; 1 Кор 4:16). В конечном счете, в межличностное общение, определяемое любовью к Богу, христиане призваны вовлечь весь сотворенный мир, делая его причастным личностному измерению бытия и сообщая ему непреходящий смысл (см.: Рим 8:19–23). Всё это означает, что в новозаветном Откровении не только природа (*φύσις*, *natura*), но и личность (*πρόσωπον*, *persona*) вместе с неразрывно связанными с ней личностными отношениями антиномически наделяется безоговорочно высшим онтологическим статусом.

## Святоотеческое богословие

В восточном святоотеческом богословии подчеркивается принципиальная недостаточность логического мышления. Само интеллектуальное восприятие (*ἡ κατάληψις*) рассматривается здесь как «вид ограничения (*περίγραφής εἶδος*)» (Gregorius Nazianzenus, 1858, 40А (28. 10)), а проецирование на Бога любых мыслительных конструкций (*παντός νοήματος*), получаемых в ходе познания сотворенного мира, — как создание идола (*εἶδωλον*) (Gregorius Nyssenus, 1968, 214 (II. 165)), подменяющего собой Бога в сознании человека. Проясняя христианское видение Бога и человека, святые отцы исходят из Священного Писания и опираются на личный опыт богообщения. Таким образом, в святоотеческом богословии рационально-понятийное мышление, подчиненное требованиям формальной логики, утрачивает статус высшего регулятивного принципа. Поэтому, в частности, логическая систематичность не входит в число высших методологических ценностей традиционного православного богословия [Lossky, 1944, 99; Meyendorff, 1974, 4; Давыденков, 2008, 11].

Преодоление ограничений, накладываемых на богословские построения требованием логической непротиворечивости, позволяет святым отцам перейти к антиномическим формулировкам, представляющим собой «утверждение двух противоположных истин, которые не могут быть согласованы на уровне дискурсивного мышления» [Уэр, 2002, 142]. Причем богословские положения, взаимоисключающие с точки зрения формальной логики, в высшем опыте богообщения воспринимаются и переживаются в их сверхрациональном единстве [Уэр, 2002, 142; Сахаров, 2008, 78–79]. Иначе говоря, согласно традиционному восточному патристическому методу богослов исходит из установки на максимально полное прояснение рассматриваемого

им вопроса посредством рационально-понятийных средств, осознавая при этом их принципиальную недостаточность и в ситуации их исчерпания переходя к антиномическим формулировкам как средству сделать еще один шаг к выражению непосредственно переживаемой сверхсловесной истины.

Святым отцам приходилось пользоваться понятийным философским аппаратом современных им культурно-исторических эпох и прояснять христианское личностное мировоззрение [Meyendorff, 1959, 292] в безличных метафизических категориях, сформировавшихся в нехристианских пантеистических парадигмах [Мейендорф, 2013, 97–98]. Вместе с тем, пользуясь философскими понятиями и отдельными философскими построениями, святые отцы никогда не брали на себя обязательств по привлечению связанных с ними концептуальных гносеологических и онтологических представлений [Lossky, 1944, 40]. Принципиальная новизна христианского Откровения (2 Кор 3:6; 5:17) требовала превосходить нормативное, культурно-исторически обусловленное наполнение используемых понятий. Поэтому в патристическом богословии и философские понятия, и слова естественного языка, с одной стороны, освобождаются от неуместных смысловых оттенков и, с другой стороны, наделяются новыми содержательными мотивами [Флоровский, 1931, 75; Lossky, 1964, 94–95; Zizioulas, 1985, 36].

Для личностной богословской парадигмы ключевое значение имеет тот факт, что само слово «лицо», или «личность» (πρόσωπον), характеризуя в дохристианском древнегреческом языке внешнюю, преходящую, акцидентальную сторону действительности, изначально не подразумевало онтологической глубины [Чурсанов, 2019, 24–27]. Что касается святоотеческого трóичного богословия, то в нем словом «лицо» именуется Божественные Ипостаси. Тем самым понятие «лицо» получает безоговорочно высшее онтологическое измерение. В богословской терминологии IV в. оно сближается с понятием «ипостась», которое в философских дискурсах этого времени отождествлялось с одним из основных онтологических понятий — «сущность» (οὐσία) [Zizioulas, 1985, 36]. Как результат, понятие «ипостась», не переставая передавать идею предельной онтологической глубины, восполняется идеей личностной соотнесенности, предполагающей словом «лицо» [Zizioulas, 1985, 87–88; Zizioulas, 2006, 185–186, 214–215].

Синонимичное употребление слов «лицо» и «ипостась» в патристическом трóичном богословии заслуживает тем большего внимания, что, формируя богословский категориальный аппарат, святые отцы учитывают терминологический арсенал своих адресатов, стремясь свести к необходимому минимуму набор новых, не знакомых им понятий. К тому же они активно пользуются словом «лицо» несмотря на то, что оно было скомпрометировано савелианами, употреблявшими его в обычном древнегреческом смысле для выражения модалистского понимания Святой Троицы (Basilius Caesariensis, 1961, 196, 204–205 (210. 5; 214. 3)). Кроме того, термин πρόσωπον, в отличие от трех других базовых богословских терминов — «ипостась» (ὑπόστασις), «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία), — оказывается, во-первых, единственным не философским по своему происхождению, во-вторых, широко распространенным в Священном Писании и, в-третьих, тесно связанным с человеком. Таким образом, привлечение слова «лицо» (πρόσωπον), хорошо известного христианину и из Священного Писания, и из повседневного опыта личных отношений, позволило святым отцам развивать трóичное богословие в личностной сотериологической перспективе. Так, например, автор одной из самых известных тринитарных работ IV в., поясняя на примере человека различие понятий «ипостась» и «сущность» в трóичном богословии, утверждает, что по собственному признаку (κατὰ τὸ ἰδιόζον) конкретный человек не имеет ничего общего (μηδμίαν ἔχουσα... τὴν κοινότητα) с другими людьми (Basilius Caesariensis, 1957, 81–82 (38. 2)). Тем самым он раскрывает христианский опыт восприятия каждого человека в его безоговорочной неповторимости, превосходя обычное для философии IV в. представление об отличиях людей по совокупности изменчивых и повторяющихся индивидуальных и социальных характеристик.

В святоотеческом христологическом понимании лица, или личности, ключевое место занимают слова из ороса IV Вселенского Собора о соединении Божественной

и человеческой природ «в одно Лицо (Личность) (εἰς ἓν πρόσωπον) и одну Ипостась (καὶ μίαν ὑπόστασιν)» Господа Иисуса Христа (Concilium Chalcedonense, 1933, 129 (V. 34)). Эти слова, в частности, означают, что святые отцы V в. сближают в христологии понятия «лицо (личность)» и «ипостась», одновременно отличая их от понятий «сущность» и «природа», то есть обращаются к тому же соотношению четырех базовых богословских категорий, которое составляет основу понятийно-терминологической системы православного трóичного богословия IV в. (Joannes Damascenus, 1981, 239–240 (7)).

Поскольку богословское понимание лица, или личности, невозможно исчерпывающе представить в неизбежно обобщающих природных категориях, в патристической письменности в дополнение к специальным философским понятиям привлекаются выразительные средства естественного человеческого языка.

Так, для указания на Божественные Лица и человеческие личности святые отцы широко используют собственные имена. В значительной мере это связано с тем, что любые слова относят описываемое ими к каким-либо родам и видам, связывают его с другими предметами или природными качествами, в то время как собственные имена позволяют подчеркнуть личностную уникальность (Basilius Caesariensis, 1857b, 604C–D (Hom. 24. 3); Gregorius Nazianzenus, 1857, 1221A–B (25. 16)); [ср.: Блум, 2002, 291; Блум, 2007, 856–857]. При этом, выделяя личностную соотнесенность в качестве существенного признака личностного образа бытия, святые отцы обращают пристальное внимание на соотносительный характер собственных имен трех Божественных Лиц — «Отец», «Сын» и «Святой Дух» (Basilius Caesariensis, 1857a, 517A, 621A–B (I. 5; II. 22); Gregorius Nazianzenus, 1858, 96A, 141C (29. 16; 31. 9); Gregorius Nyssenus, 1863, 300B–C, 421C, 421D–424D, 425D–428C, 676A (I. 1. 159–160, 553, 556–561, 568–574; III. 2. 158); Amphiloichius Iconiensis, 1978, 264 (PG 39. 112D)).

Кроме того, размышляя о библейском Откровении Бога о Себе как о Сущем (ὁ ὢν) (Исх 3:14) (Gregorius Nazianzenus, 1858, 317B, 625C (38. 7; 45. 3); ср.: Pseudo-Dionysius Areopagita, 1990, 182–183 (V. 4); Gregorius Palamas, 1973, 665 (III. 2. 12)), свт. Григорий Богослов пользуется для указания на личность в отличие от природы действительными причастиями: «...различаются желающий (θέλων) и желание (θέλησις), рождающий (γεννῶν) и порождение (γέννησις), говорящий (λέγων) и слово (λόγος)» (Gregorius Nazianzenus, 1858, 81B (29. 6); ср.: Gregorius Nazianzenus, 1858, 140A–B (31. 6)); [Zizioulas, 2006, 35. Not. 66; 108. Not. 18; 121; 161–162].

Указание на личность посредством местоимений дает святым отцам возможность избегать опосредующего обращения к природным характеристикам, не позволяющего четко и всесторонне выразить отличие личности, или ипостаси, от природы, или сущности (Basilius Caesariensis, 1857b, 605A (Hom. 24. 3); Concilium Chalcedonense, 1933, 129–130 (V. 34)); [см. также: Staniloae, 1994, 134–135].

Помимо этого, в восточной патристической письменности богословское видение Божественных Лиц передается с помощью категории «образ существования» (τρόπος τῆς ὑλάρξεως), которая поясняется посредством наречия «как» (ὅπως, πῶς). Причем во избежание модалистских интерпретаций святые отцы относят к Божественным Лицам выражение «как есть» (ὅπως ἐστίν) Бог, подчеркивая Их высший онтологический статус. При этом выражение «что есть» (τί ἐστίν) Бог они относят к Божественной сущности, или природе (Basilius Caesariensis, 1857a, 545B (I. 15); Gregorius Nyssenus, 1958a, 56 (PG 45. 133C); Maximus Confessor, 1863, 700D–701A (23)); [Zizioulas, 2006, 24–25, 125, 165–166; Zizioulas, 2008, 54–64; Zizioulas, 2010, 22, 28–29].

В ряде случаев, акцентируя самобытность лица (личности), или ипостаси, святые отцы привлекают грамматическую категорию рода. В их богословских произведениях мужской род (кто (τίς), один (εἷς), другой (ἕτερος) (ср.: Ис 42:8; Вар 3:36), иной (ἄλλος), весь (ὅλος), тот (ἐκεῖνος) (ср.: Ин 14:26)) используется для указания на лицо, или ипостась, а средний (что (τί), одно (ἓν) (ср.: Ин 10:30; 17:11, 21–23; 1 Ин 5:7–8), другое (ἕτερον), иное (ἄλλο), всё (ὅλον), то (ἐκεῖνο)) — на природу, или сущность (Athanasius Alexandrinus, 1973, 330 (18. 1); Basilius Caesariensis, 1968, 404 (18. 45); Basilius Caesariensis, 1857b, 604B, 608C (Hom. 24. 2, 4); Basilius Caesariensis, 1957,

82–83 (38. 3); Gregorius Nazianzenus, 1858, 97В–С (29. 18); Joannes Damascenus, 1969, 87 (Rec. brev. 9)). Такой подход связывает понятие «личность» с представлениями о самоопределении и активности, а понятие «природа» — с идеями неопределенности и пассивности. С особой четкостью и лаконичностью пользуется грамматической категорией рода для различения лица и природы свт. Григорий Богослов. «То, из чего Спаситель, — поясняет он, — есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο)... но не иной и иной (οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος)... А говоря „иное и иное“, я утверждаю противоположное тому, что говорю о Троице. Ведь там Иной и Иной, чтобы не сливались Ипостаси, а не иное и иное, поскольку Три едины и тождественны по Божеству» (Gregorius Nazianzenus, 1974, 44–46 (101. 20–21)). Эти слова свт. Григория стали для последующих святых отцов образцом использования грамматической категории рода для прояснения богословского содержания понятий «лицо», или «ипостась», и «природа», или «сущность» (Concilium Ephesenum, 1929, 47 (III. 7); Joannes Damascenus, 1969, 88 (Rec. fus. 18); Joannes Damascenus, 1973, 126 (51); Joannes Damascenus, 1981, 239 (3)).

## Постэллинистическая европейская философия

С течением времени персоналистические элементы постепенно распространяются и закрепляются в христианизирующихся европейских культурах. В философии, получившей развитие в христианских странах, формируются идеи свободной индивидуальной инициативы, самостоятельности и ответственности в определении каждым человеком своего уклада и образа жизни.

Православные авторы XX–XXI вв. связывают становление индивидуалистических установок в европейской философии с двумя антропологическими представлениями, сложившимися в западной теологии к V в. К ним относится, во-первых, увязывание понятия «личность» с понятием «разумный индивид», задаваемое определением С. Боэция «личность есть индивидуальная субстанция разумной природы» (Boethius, 1847, 1345С (3)) и, во-вторых, — свойственное блж. Августину Гиппонскому восприятие сознания и самосознания как обязательных составляющих личности [Zizioulas, 2006, 1, 169, 210–211; Zizioulas, 2010, 20, 403]. Под влиянием христианского переживания высшего онтологического достоинства каждой богообразной человеческой личности индивидуалистические представления, воспринимаемые как средство противостояния социально-культурному обезличиванию и подавлению человека, набирают силу и особенно быстро распространяются в эпоху Нового времени, то есть со второй половины XVI в. В результате в настоящее время и в персоналистической философии, и в ориентирующихся на нее гуманитарных теориях и практиках понятие «личность» (πρόσωπον, persona) часто сближается с понятием «индивид» (ἄτομον, individuum).

Однако хотя подчеркивание самостоятельности и ценности индивида как базового носителя высших составляющих человеческой природы — воли, сознания и самосознания — иногда оказывается сравнительно эффективным метафизическим средством противостояния обезличивающим идеологиям [Burrow, 1999, Passim], значение индивидуалистического понимания человека ограничено частными антропологическими контекстами и не может носить нормативный характер ни для христианской теологии в целом, ни для богословской антропологии в частности, ни для опирающихся на нее христианских гуманитарных наук [Zizioulas, 2006, 212–213]. Так, например, представление о сознании и способности к рефлексивному мышлению как о необходимых конституирующих качествах личности лишает личности тех, кто пребывает в материнской утробе, составляя тем самым метафизическое основание для оправдания современных абортных практик [Zizioulas, 2010, 407–408].

Критический анализ персоналистических течений индивидуалистического типа занимает в православном богословии XX–XXI вв. заметное место. Многие положения православного понимания человека как личности раскрываются по контрасту с пониманием человека как индивида [Lossky, 1944, 118–119; Блум, 2002, 300–301]. При этом

указывается, что характерный признак, роднящий индивидуализм с обезличивающим пантеизмом и в то же время отличающий их от личностной мировоззренческой парадигмы, заключается в восприятии человека как существа природного. Иными словами, индивидуализм тоже редуцирует личность, но, в отличие от пантеизма, не путем ее подчинения разнообразным безличным реалиям, а посредством ее сведения к индивидуальным природным качествам и особенностям человека. Таким образом, «как пантеизм, так и индивидуализм представляют собой падение в природу с подлинно духовного уровня личностного существования» [Staniloae, 1994, 276; ср.: Клеман, 2004, 70]. Индивидуалистически настроенный человек относится к окружающим как к потенциальным конкурентам, противостоящим его устремлениям и ограничивающим его свободу. Он склонен воспринимать их как объекты, «стремится растворить другого в себе» [Staniloae, 1994, 276; ср.: Блум, 2002, 290; Zizioulas, 2010, 403]. В конечном счете, восприятие личности хотя бы и в тонких и возвышенных, но все же природных, то есть обобщенных детерминирующих категориях, делает невозможным утверждение полноты личностной свободы, во-первых, из-за подчиненности каждого человека общим природным законам и, во-вторых, из-за противодействия, неизбежно возникающего при попытках безусловной самореализации в едином для всех людей природном пространстве.

Утверждая конституирующую роль личности в формировании социальных структур, Ж. Маритен, Э. Мунье и тот круг философов и теологов, которые объединялись вокруг журнала «Эспри» (Esprit), преодолели представления о личности как продукте социальных отношений. Однако эссенциалистская томистская парадигма [Lossky, 1944, 71–73], определявшая метафизические основания их размышлений, не позволила придать личности тот же высший онтологический статус, что и природе [Zizioulas, 2010, 20].

Редукционистские представления о личностной свободе, свойственные философскому персонализму, препятствуют утверждению христианского видения ответственности каждого человека перед Божественными Лицами и человеческими личностями. Так, свобода человека, понимаемая как свобода выбора, оказывается дискретной и ограниченной самим набором доступных вариантов [Zizioulas, 1985, 42]. Это редуцированное восприятие привело, в частности, к тому, что при всей принципиальности в описании трагического взаимодействия личности и природы в перспективе выявления значимости свободы ни С. Кьеркегору, ни последующим экзистенциалистам не удалось достичь такого понимания свободного личностного самоопределения, которое оказалось бы адекватным христианскому призванию к безоговорочной полноте любви [Zizioulas, 2010, 21]. Более того, в экзистенциалистском персонализме личность противопоставляется как природе, так и иным личностям. Подобные философские построения контрастируют с тем базовым богословским тезисом, что личность неотъемлема от природы и существует только в природном единстве с другими личностями [Zizioulas, 1985, 41; Zizioulas, 2010, 22].

Одно из характерных отличий богословского понимания личности от представлений, широко распространившихся в философском персонализме [Brightman, 1940, 364], заключается в утверждении невыразимости понятия «личность» через понятие «воля», которое в православном богословии, включая и триадологию, и христологию, рассматривается как составляющая природы. В богословском понимании личностная свобода, последовательно осуществляющаяся за пределами природной необходимости, предполагает парадоксальный для обыденного сознания отказ от индивидуалистически обособленной воли (Лк 22:42; Ин 5:30; 6:38; Флп 2:8). Именно такое отношение к воле лежит в основе традиционных православных аскетических практик послушания и отсечения воли [Lossky, 1944, 117; Zizioulas, 2006, 302–303].

Постепенное осознание гуманитарных рисков, создающихся индивидуалистическими установками, привело к тому, что за последнее столетие в ряде влиятельных персоналистических направлений философской мысли были предприняты попытки превзойти понимание человеческой личности как обособленного самодостаточного

индивида. Так, понимание человеческой личности М. Бубером и Г. Марселем наиболее близко к ее пониманию В. Н. Лосским и митр. Иоанном (Зизиуласом) в аспекте выделения межличностной соотнесенности в качестве неотъемлемой характеристики личностного образа бытия, подчеркивающей несовместимость понятий «личности» и «индивид». Однако согласно названным православным богословам, поскольку трóичные отношения (σχέσει) Божественных Лиц «указывают на различие ипостасей, а не задают его» [Lossky, 1965, 97], то и совершенные богообразные межчеловеческие отношения не определяют уникальность человеческих ипостасей, или личностей. Что же касается упомянутых философов, то из их метафизических построений следует, что «личность возникает в общении или как его *результат*» [Zizioulas, 2010, 21; ср.: Zizioulas, 2006, 47, 134–137], так что отношение и проистекающее из него общение приобретают онтологический приоритет над личностью. Сходным образом в религиозной философии славянофилов над личностью онтологически превалирует соборность [Zizioulas, 2010, 21, 23–24]. В широкой антропологической перспективе философский персонализм этого типа создает метафизические предпосылки для формирования и распространения коллективистских идеологий, подчиняющих людей обезличенным социальным структурам.

## Православное богословие XX–XXI веков

Последовательное богословское осмысление и выражение целостного христианского понимания личности начинается в XX в. и продолжается в настоящее время. Решающий вклад в становление и распространение личностной методологической парадигмы православного богословия внесли прот. Георгий Флоровский, В. Н. Лосский, архим. Софроний (Сахаров), прот. Думитру Станилое, протопр. Иоанн Мейендорф, митр. Антоний (Блум), О. Клеман, митр. Иоанн (Зизиулас), митр. Каллист (Уэр), Х. Яннарас и другие авторы. Привлекая философский инструментарий XX–XXI вв., они действуют аналогично святым отцам предшествующих социально-культурных эпох, использовавших современные им философские средства для выражения христианского опыта богообщения на категориальном языке, доступном для их адресатов [Papanikolaou, 2006, 160–161].

Иными словами, как и святые отцы, православные богословы XX–XXI вв. следуют глубинной установке на «экзистенциально-герменевтическую контекстуализацию» Откровения. При этом, как и святые отцы, при необходимости переопределявшие современные им метафизические категории, православные авторы XX–XXI вв. переосмысливают элементы персоналистического понятийного аппарата христианизированной философии в перспективе, задаваемой православной триадологией, христианским пониманием творения мира из ничего, христологией, богословской антропологией и экклесиологией [Lossky, 1944, 109–110; Lossky, 1967, 183; Сахаров, 1999, 71; Сахаров, 2009, 91; Zizioulas, 2006, 140–141, 176–177].

Личностный методологический подход позволяет решать богословские задачи, минимизируя риски переинтерпретации христианства как в пантеистическом, так и в индивидуалистическом ключе.

Так, например, личностная богословская методология дает возможность выразить православное понимание обожения (θεώσις) христианина, четко отмежевываясь от «расчеловечивающих» антропологических следствий монофизитских и пантеистических представлений, предполагающих природное единение человеческой и Божественной природ. Ведь согласно личностному богословскому подходу, во-первых, нетварные Божественные энергии не обезличенно проистекают из Божественной сущности, а распространяются Отцом через Сына в Святом Духе, соотнося человека с Тремя Божественными Лицами. Во-вторых, нетварные Божественные энергии воспринимаются каждой человеческой личностью, устремленной к Богу в личном доверии и любви (ср.: Гал 5:6), в силу восприятия человеческой природы Вторым Божественным Лицом и по образу этого высшего личностного восприятия [Lossky, 1944,

151, 179; Lossky, 2014, 83; Lossky, 1967, 60; Meyendorff, 1959, 297–298; Мейендорф, 2013, 128, 227, 272, 744; Сахаров, 1985, 118, 153; Сахаров, 1999, 172; Сахаров, 2007, 168].

Вместе с тем И. Панагопулос, С. Агуридис, Л. Турческу, Ж.-К. Ларше и ряд других православных исследователей критически дистанцируются от личностной богословской линии XX–XXI вв., обвиняя ее представителей в зависимости от философского персонализма и экзистенциализма, ведущей к искажению патристического богословия. Митр. Иоанн (Зизиулас) констатирует, что такие обвинения базируются на поверхностных терминологических параллелях [Zizioulas, 2010, 20], недостаточно учитывающих как традиционную экзистенциально-герменевтическую контекстуальность святоотеческого богословия, обусловленную его ориентированностью на возможности и насущные нужды адресатов, так и новизну решаемых в настоящее время богословских задач. Критики личностной методологической парадигмы исходят из буквально-го, фрагментарного чтения и восприятия святоотеческих источников, не позволяющего выявить и учесть их сотериологическое измерение [Zizioulas, 2006, 24–25. Not. 36], в конечном счете, — не отличающего «богословского здания, воздвигнутого за пределами концепций, от его концептуальных строительных лесов» [Lossky, 1944, 112]. Причем при подобном «уравнивающим» прочтении патристических произведений от внимания исследователя ускользает отличие несовершенных вспомогательных логических аналогий, развиваемых святыми отцами исходя из реалий сотворенного мира, от онтологических богословских построений [ср.: Zizioulas, 2006, 176].

Еще один методологический исток критики православных авторов, опирающихся на личностную методологическую парадигму, заключается в смешении богословия с философией, выражающемся, в числе прочего, в установке на поиск философских «влияний» и в святоотеческих произведениях [Lossky, 1944, 45–46; Zizioulas, 2010, 24–25], и в богословских работах XX–XXI вв. [Zizioulas, 2010, 19–20]. Эта установка недооценивает традиционную для православного богословия задачу такого свидетельства о христианском восприятии Бога и человека, которое предполагает выявление как созвучных богословию мировоззренческих философских выводов, следующих из наблюдений за стремлением человека к обретению личности и его трагическими неудачами на этом пути, так и существенных методологических и содержательных расхождений богословия и философии (Рим 1:14; 1 Кор 9:20); [Zizioulas, 2006, 177].

Принципиальная ограниченность обезличенных методологических подходов, реализуемых в работах критиков личностной методологической парадигмы, проявляется во всех основных богословских сферах.

В патрологии обезличивающие интерпретации не позволяют в полной мере раскрыть жизненность и сотериологическое значение святоотеческой богословской мысли для представителей современной социально-культурной эпохи. В конечном счете, прочтение патристических произведений через призму пантеистически фундаментальной нехристианской античной и эллинистической философской мысли затрудняет осознание принципиальной новизны христианства и святоотеческого свидетельства о нем. Более того, оно создает риски вместе с пантеистическим категориальным аппаратом первых полутора тысяч лет по Рождестве Христовом транслировать в современность уже в значительной мере преодоленные нехристианские идеи.

В частности, отрицание личностной перспективы христианской мысли порождает редуccionистские интерпретации патристической триадологии. Так, Л. Турческу [Turcescu, 2002, 530–534], игнорируя выводы свт. Григория Нисского о различии Божественных и человеческих лиц (Gregorius Nyssenus, 1958b, 23–26 (PG 45. 177C–180D)), утверждает, что в его трóичном богословии Отец, Сын и Святой Дух понимаются как индивиды (ἄτομα), тем самым фактически приписывая ему антропоморфный тритеизм [Zizioulas, 2006, 171–173]. При этом Л. Турческу атрибутирует [Turcescu, 2002, 534] свт. Григорию Нисскому мнение, согласно которому «Петра, Павла, Варнаву называем тремя сущностями частными (μερικᾶς), то есть... собственными (ιδικᾶς), — ведь... когда говорим о сущности частной (μερικᾶς), то есть собственной (ιδικᾶς), хотим обозначить... индивид (ἄτομον), что и есть лицо (ὄψερ ἔστί πρόσωπον)» (Gregorius Nyssenus,

1958b, 23 (PG 45. 177C–D)), в то время как этот тезис свт. Григорий приводит как раз для того, чтобы далее его опровергнуть [Чурсанов, 2014, 120–121].

В христологии отождествление понятия «ипостась» с понятием «индивид» означало бы принятие несторианских представлений о Христе, поскольку предполагало бы признание в Нем не только Божественной, но и человеческой ипостаси, или личности (πρόσωπον), на том основании, что Христос как совершенный человек объемлет всю человеческую природу и в то же время обладает индивидуальными отличительными признаками [Lossky, 1967, 115–116; ср.: Мейендорф, 2013, 367–368].

В антропологии отвержение богословского понимания личности ведет, среди прочего, к сведению уникальности каждого человека к совокупности его индивидуальных природных особенностей [Larchet, 2011, 351; ср.: Lossky, 1967, 96–97; Yannaras, 1984, 22–23; Блум, 2002, 290; Zizioulas, 2006, 111–112]. Такое восприятие уникальности рядопологает человека животным, растениям и даже неодушевленным предметам. Поэтому его невозможно согласовать с христианским переживанием абсолютной ценности каждой человеческой личности [ср.: Сахаров, 1991, 214; Сахаров, 2002, 199; Zizioulas, 1985, 43; Zizioulas, 2006, 69–70; Zizioulas, 2010, 410], предполагающимся безоговорочным евангельским призывом к полноте любви (Мф 5:44–45; Лк 6:27–35; Ин 15:12–13; ср.: Исх 23:4–5; Иов 31:29–30; Пс 5:5).

## Источники и литература

### Источники

1. Amphilochius Iconiensis (1978) — *Amphilochii Iconiensis opera* / Ed. door C. Datema. Turnhout: Brepols, 1978. 272 p.
2. Athanasius Alexandrinus (1973) — *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Verbi // Athanasie d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe* / Éd. par C. Kannengiesser. Paris: Cerf, 1973. P. 258–468. (Sources chrétiennes. Vol. 199).
3. Basiliius Caesariensis (1857a) — *Basiliius Caesariensis. Adversus Eunomium // Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Éd. par J. P. Migne. Paris, 1857. Vol. 29. Col. 497A–773A.
4. Basiliius Caesariensis (1857b) — *Basiliius Caesariensis. Homiliae et sermones // Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Éd. par J. P. Migne. Paris, 1857. Vol. 31. Col. 163A–692C.
5. Basiliius Caesariensis (1957) — *Basiliius Caesariensis. Epistulae 1–100 // Basile, st. Lettres* / Éd. par Y. Courtonne: en 3 t. T. 1. Paris: Les Belles Lettres, 1957. P. 3–219.
6. Basiliius Caesariensis (1961) — *Basiliius Caesariensis. Epistulae 101–218 // Basile, st. Lettres* / Éd. par Y. Courtonne: en 3 t. T. 2. Paris: Les Belles Lettres, 1961. P. 1–218.
7. Basiliius Caesariensis (1968) — *Basiliius Caesariensis. De Spiritu Sancto // Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit* / Éd. par B. Pruche. 2<sup>ème</sup> éd. Paris: Cerf, 1968. P. 250–530. (Sources chrétiennes. Vol. 17 bis).
8. Boethius (1847) — *Boethius. Contra Eutychen et Nestorium // Patrologiae cursus completus. Series latina* / Éd. par J. P. Migne. Paris, 1847. Vol. 64. Col. 1337D–1354D.
9. Concilium Chalcedonense (1933) — *Concilium universale Chalcedonense* / Hrsg. von E. Schwartz // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 3 Bd. Bd. 2.1.2. Berlin: De Gruyter, 1933. S. 3–163.
10. Concilium Ephesenum (1929) — *Concilium universale Ephesenum* / Hrsg. von E. Schwartz // *Acta conciliorum oecumenicorum*. 7 Bd. Bd. 1.1.7. Berlin: De Gruyter, 1929. S. 3–174.
11. Gregorius Nazianzenus (1857) — *Gregorius Nazianzenus. Orationes I–XXVI // Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Éd. par J. P. Migne. Paris, 1857. Vol. 35. Col. 396A–1252C.
12. Gregorius Nazianzenus (1858) — *Gregorius Nazianzenus. Orationes XXVII–XLV // Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Éd. par J. P. Migne. Paris, 1858. Vol. 36. Col. 12A–664C.
13. Gregorius Nazianzenus (1974) — *Gregorius Nazianzenus. Epistulae theologicae // Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques* / Éd. par P. Gally. Paris: Cerf, 1974. P. 36–94. (Sources chrétiennes. Vol. 208).

14. Gregorius Nyssenus (1863) — *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium* // *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Éd. par J. P. Migne. Paris, 1863. Vol. 45. Col. 244B–1121B.
15. Gregorius Nyssenus (1958a) — *Gregorius Nyssenus. Ad Ablabium quod non sint tres dei* / Ed. door F. Mueller // *Gregorii Nysseni opera*. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 37–57.
16. Gregorius Nyssenus (1958b) — *Gregorius Nyssenus. Ad Graecos ex communibus notionibus* / Ed. door F. Mueller // *Gregorii Nysseni opera*. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 19–33.
17. Gregorius Nyssenus (1968) — *Gregorius Nyssenus. De vita Mosis* // *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse* / Éd. par J. Daniélou. 3<sup>ème</sup> éd. Paris: Cerf, 1968. P. 44–326. (Sources chrétiennes. Vol. 1 ter).
18. Gregorius Palamas (1973) — *Gregorius Palamas. Triades pro hesychostis* // *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes* / Introd., texte critique, trad. et notes par J. Meyendorff. 2 vol. Louvain, 1973. P. 5–727. (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 30–31).
19. Joannes Damascenus (1969) — *Joannes Damascenus. Dialectica sive Capita philosophica* / Hrsg. von B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: De Gruyter, 1969. Bd. 1. S. 47–146. (Patristische Texte und Studien. Bd. 7).
20. Joannes Damascenus (1973) — *Joannes Damascenus. Expositio fidei* / Hrsg. von B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: De Gruyter, 1973. Bd. 2. S. 3–239. (Patristische Texte und Studien. Bd. 12).
21. Joannes Damascenus (1981) — *Joannes Damascenus. De fide contra Nestorianos* / Hrsg. von B. Kotter // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Berlin: De Gruyter, 1981. Bd. 4. S. 238–253. (Patristische Texte und Studien. Bd. 22).
22. Maximus Confessor (1863) — *Maximus Confessor. Mystagogia* // *Patrologiae cursus completus. Series graeca* / Éd. par J. P. Migne. Paris, 1863. Vol. 91. Col. 658C–717D.
23. Pseudo-Dionysius Areopagita (1990) — *Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Hrsg. von B. R. Suchla // *Corpus Dionysiacum*. Berlin: De Gruyter, 1990. Bd. 1. S. 107–231. (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).

## Литература

24. Блум (2002) — *Антоний (Блум), митр. Труды* / Пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович при уч. А. И. Кырлежева и Е. В. Шохиной. М.: Практика, 2002. 1080 с., 51 илл.
25. Блум (2007) — *Антоний (Блум), митр. Труды: Книга вторая* / Пер. с англ. и фр. Е. Л. Майданович и Т. Л. Майданович. М.: Практика, 2007. 968 с., 62 илл.
26. Давыденков (2008) — *Давыденков О., прот. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов* // *Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия*. 2008. Вып. 1 (21). С. 7–16.
27. Клеман (2004) — *Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты* / Пер. с фр. У. Бикбау. М.: Библиско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. 100 с.
28. Мейендорф (2013) — *Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию* / Пер. с англ., фр. М.: Эксмо; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2013. 832 с.
29. Сахаров (1985) — *Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь*, 1985. 255 с.
30. Сахаров (1991) — *Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан: Жизнь и поучения. М.: Воскресение и др.*, 1991. 464 с.
31. Сахаров (1999) — *Софроний (Сахаров), архим. Рождение в Царство непоколебимое. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь*, 1999. 224 с.
32. Сахаров (2001) — *Софроний (Сахаров), архим. Подвиг богопознания. Письма с Афона (к Д. Бальфуру)*. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломник, 2001. 368 с.
33. Сахаров (2002) — *Софроний (Сахаров), архим. Письма в Россию. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; М.: Паломник*, 2002. 288 с.
34. Сахаров (2007) — *Софроний (Сахаров), архим. Духовные беседы. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь*, 2007. Т. 2. 336 с.

35. Сахаров (2008) — *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008. 176 с.
36. Сахаров (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. Толешант Найтс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009. 272 с.
37. Уэр (2002) — *Каллист (Уэр), ep.* Паламитские споры / Пер. с англ. К. Б. Михайлова // Альфа и Омега. 2002. № 4 (34). С. 190–212.
38. Флоровский (1926) — *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Путь. 1926. № 4. С. 27–53.
39. Флоровский (1930) — *Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // Путь. 1930. № 25. С. 51–80.
40. Флоровский (1931) — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Париж: ИМКА-Пресс, 1931. 240 с.
41. Чурсанов (2014) — *Чурсанов С. А.* Богословские основания социальных наук. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2014. 200 с.
42. Чурсанов (2019) — *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. 3-е изд., перераб. и дополн. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2019. 264 с.
43. Brightman (1940) — *Brightman E.* A Philosophy of Religion. New York, NY: Prentice-Hall, 1940. 539 p.
44. Burrow (1999) — *Burrow R. Jr.* Personalism: A Critical Introduction. St. Louis, Mo.: Chalice Press, 1999. XVI, 301 p.
45. Florovsky (1959) — *Florovsky Georges, archpr.* The Predicament of the Christian Historian // Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich / Ed. by W. Leibrecht. New York, NY: Harper & Brothers, 1959. P. 140–166.
46. Larchet (2011) — *Larchet J.-C.* Personne et nature. La Trinité — Le Christ — L'homme. Paris: Cerf, 2011. 411 p.
47. Lossky (1944) — *Lossky V.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. Paris: Éditions Aubier, 1944. 250 p.
48. Lossky (1964) — *Lossky V.* Théologie dogmatique. I–II // Messager de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale. 1964. No. 46–47. P. 85–108; No. 48. P. 218–233.
49. Lossky (1965) — *Lossky V.* Théologie dogmatique. III–IV // Messager de l'Exarchat Russe en Europe Occidentale. 1965. No. 49. P. 24–35; No. 50. P. 83–101.
50. Lossky (1967) — *Lossky V.* À l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier-Montaigne, 1967. 229 p.
51. Lossky (2014) — *Lossky V.* The Doctrine of Grace in the Orthodox Church / Introd. and trans. by P. Ladouceur // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2014. Vol. 58. No. 1. P. 69–85.
52. Meyendorff (1959) — *Meyendorff J.* Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris: Éditions du Seuil, 1959. 431 p.
53. Meyendorff (1974) — *Meyendorff J., archpr.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, NY: Fordham University Press, 1974. 244 p.
54. Papanikolaou (2006) — *Papanikolaou A.* Being with God: Trinity, Apophaticism, and Divine-Human Communion. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2006. X, 238 p.
55. Staniloae (1994) — *Staniloae D., archpr.* The Experience of God. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Trans. and ed. by I. Ionita and R. Barringer. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1994. XXVIII, 280 p.
56. Turcescu (2002) — *Turcescu L.* "Person" versus "Individual", and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. 2002. Vol. 18. No. 4. P. 527–539.
57. Yannaras (1984) — *Yannaras Ch.* The Freedom of Morality / Trans. by E. Briere. Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984. 278 p.
58. Zizioulas (1985) — *John (Zizioulas), metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. 270 p.

59. Zizioulas (2006) — *John (Zizioulas), metr.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. by P. McPartlan. Edinburgh: T&T Clark, 2006. XIV, 316 p.
60. Zizioulas (2008) — *John (Zizioulas), metr.* Lectures in Christian Dogmatics / Ed. by D. H. Knight. Edinburgh: T&T Clark, 2008. XXIV, 166 p.
61. Zizioulas (2010) — *John (Zizioulas), metr.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / Ed. by Fr. G. Edwards. Alhambra, Calif.: Sebastian Press, 2010. 443 p.

*Иеромонах Кирилл (Порубаев)*

## Некоторые параллели между библейским повествованием о притеснении евреев и историческим контекстом Египта эпохи Нового царства

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_81

*Аннотация:* В то время как значительная часть современных исследователей отвергает историчность исхода, данная статья указывает на наличие некоторых параллелей между повествованием книги Исход о притеснении евреев и историческим контекстом Египта эпохи Нового царства. Так, настенные надписи и изображения из захоронений знатных египтян эпохи Нового царства свидетельствуют об использовании военнопленных семитов в качестве рабочих в поле и при изготовлении глиняных кирпичей. Этот факт, а также представленная на упомянутых изображениях технология изготовления кирпичей перекликается с тем, что описано в первых главах книги Исход. Кроме того, упомянутые в Исх 1:11 города запасов (*‘ārê misk’ônî*), истолкованные как складские помещения, а не независимые города, могут быть соотнесены с хозяйственными строениями, наличие которых археологически зафиксировано в Верхнем и Нижнем Египте при 18-й и последующих династиях. Наконец, имена некоторых библейских персонажей, упомянутые в книге Исход, имеют египетское происхождения и восходят к эпохе Нового царства. Данные факты свидетельствуют в пользу того, что библейское повествование о притеснении евреев должно быть связано с контекстом Египта указанной эпохи. Статья актуальна для русскоязычной аудитории, так как тема библейской археологии недостаточно подробно освещена в отечественной литературе.

*Ключевые слова:* исход, притеснение, Новое царство, города запасов, библейская археология, Рехмир, Яхмос, папирусы Анастази, тель Эль-Ретаба, тель Эль-Даба, Аварис, библейские имена.

*Об авторе:* **Иеромонах Кирилл (Порубаев Филипп Викторович)**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: porphill@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2815-3186>

*Ссылка на статью:* Кирилл (Порубаев), иером. Некоторые параллели между библейским повествованием о притеснении евреев и историческим контекстом Египта эпохи Нового царства // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 81–92.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Hieromonk Kirill (Porubaev)*

**Some Parallels between the Biblical Narration about  
the Oppression of Ancient Israelites and the Historical  
Context of the New Kingdom Egypt**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_81

*Abstract:* While a significant portion of modern scholars reject the historicity of the exodus, this article points to some parallels between the account of the Exodus of the Israelites and the historical context of New Kingdom Egypt. Thus, wall inscriptions and images from the graves of noble Egyptians of the New Kingdom era testify to the use of Semitic prisoners of war as workers in the field and in the manufacture of clay bricks. This fact, as well as the technology of making bricks presented in the above images, echoes what is described in the first chapters of the book of Exodus. In addition, the supply cities (ḥārê misk<sup>e</sup>nôṭ) mentioned in Ex. 1:11, interpreted as warehouses, and not independent cities, can be attributed to economic buildings, the presence of which was archaeologically recorded in Upper and Lower Egypt during the 18<sup>th</sup> and subsequent dynasties. Finally, the names of some biblical characters mentioned in the book of Exodus are of Egyptian origin and date back to the era of the New Kingdom. These facts suggest that the biblical account of the oppression of the Israelites must be related to the context of Egypt in that era. The article is relevant for the Russian-speaking audience, since the topic of biblical archaeology is not covered in detail in Russian literature.

*Keywords:* exodus, oppression, New Kingdom, store-cities, biblical archaeology, Rekhmire, Ahmose, Anastasi Papyri, tel El-Retabah, tel El-Dabah, Avaris, biblical names.

*About the author:* **Hieromonk Kirill (Porubaev Filipp Viktorovich)**

Master of Theology, Postgraduate Student at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: porphill@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2815-3186>

*Article link:* Kirill (Porubaev), hieromonk. Some Parallels between the Biblical Narration about the Oppression of Ancient Israelites and the Historical Context of the New Kingdom Egypt. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 81–92.

## Введение

Дискуссия об историчности библейского повествования о пребывании евреев в Египте и их исходе ведется достаточно активно на протяжении нескольких последних десятилетий. Некоторые исследователи, такие как И. Финкельштейн и А. Мазар, указывают на определенные сложности в согласовании библейского текста с данными археологии, занимая более (Финкельштейн) или менее (Мазар) критическую позицию [Finkelstein, Mazar, 2007, 35–66]. Другие, такие как Б. Вуд, Г. Гедике, указывают на возможность согласования данных Священного Писания и современной археологии [Wood, 2009; Юревич, 2009; Порубаев, 2019b]. Выполненный в данной статье поиск соответствий между библейским повествованием и историческим контекстом Египта в эпоху Нового царства, в которую исход как раз и мог произойти, вносит свой вклад в продолжение упомянутой дискуссии.

Историческим периодом, на котором данная статья концентрирует свое внимание, является эпоха Нового царства (18–20-я династии, 1550–1069 гг. до Р. Х.). Ей предшествовал Второй переходный период (13–17-я династии, 1786–1500 гг. до Р. Х.), значительная часть которого отмечена правлением гиксосов (династии 15–16, 1648–1500 гг. до Р. Х.), народа семитского происхождения, который был изгнан из Египта после пришествия к власти 18-й династии. Новому царству соответствует период поздней бронзы сиро-палестинской хронологии (1550–1200 гг. до Р. Х.)<sup>1</sup>. Учитывая, что исследуемые в статье данные принадлежат хронологическому промежутку в пять столетий, здесь не поднимается вопрос о дате исхода или выборе между так называемыми теориями раннего и позднего исхода [Юревич, 2011]. Статья указывает на наличие конкретных перекличек между текстом Священного Писания и археологическими данными, которые свидетельствуют о тесной связи между библейской историей и контекстом эпохи Нового царства.

Ранее было показано, что во II тыс. до Р. Х. в Египте имело место значительное семитское присутствие, что засвидетельствовано археологическими данными из таких селений в дельте Нила, как тель Эль-Даба, тель Эль-Масхута, тель Эль-Ретаба, тель Эль-Йехудья и некоторых других менее исследованных селений [Порубаев, 2019a]. Оказывается, что археологические данные позволяют указать на конкретные связи между библейским описанием исхода и археологией во вторую половину II тыс. до Р. Х., в эпоху Нового царства. Как излагает первая глава книги Исход, положение евреев в Египте изменилось кардинальным образом после того, как к власти пришел новый фараон, «который не знал Иосифа» (Исх 1:8), который стал притеснять евреев, изнурая их работой «над глиной и кирпичами» и различными полевыми работами (Исх 1:14). Данная статья показывает, что такие египетские источники эпохи Нового царства, как надгробные изображения и некоторые тексты, имеют существенные параллели с библейским повествованием о притеснении.

Статья состоит из трех разделов. Первый посвящен анализу свидетельств об использовании в Египте семитов в качестве рабочей силы. Источником информации здесь являются изображения из захоронений Яхмоса, сына Эбены, и Рехмира, приближенного Тутмоса III, а также письменные источники (папирусы Анастази<sup>2</sup>). Второй раздел посвящен анализу значения еврейского словосочетания «города запасов» и археологических данных, которые могут быть с ним связаны. Третья часть статьи посвящена встречающимся в книге Исход именам собственным, которые имеют египетскую этимологию.

<sup>1</sup> Полную хронологию см. в исследовании Дж. Хоффмейера: [Hoffmeier, 1996, 2].

<sup>2</sup> Девять так называемых папирусов Анастази названы по имени шведского консула в Египте, в коллекции которого они находились. Манускрипты написаны иератическим письмом и восходят, по мнению исследователей, к 18-й египетской династии. Они содержат хвалебные слова в честь фараонов, речи, а также документы различного содержания [Parugi, 1844, 1, 5; Goodwin, 1860, 229–232].

## Свидетельства об использовании семитов в качестве рабочих в Египте

Одним из основных источников рабочей силы в эпоху Нового царства были военнопленные. Взятие военнопленных в имперский период хорошо зафиксировано в частных и царских монументах. Например, Яхмос, сын Эбены, в своей автобиографии, высеченной на стенах его захоронения в Эль-Кабе, утверждает, что он лично брал в плен противников, и некоторых из них фараон ему возвращал в качестве подарка:

Затем Шарухен находился в осаде в течение трех лет. Его величество разграбил его и взял оттуда трофеи: двух женщин и одного работника. Затем мне были отданы золотые ценности, а мои пленники были мне дарованы в качестве рабов [Lichtheim, 1976, 13].

В частности, Яхмос повествует, что брал пленников в сражениях во время похода Тутмоса I в Сирию:

После этого его величество проследовал к Ретьену, чтобы излить свой гнев на эти земли. Когда его величество достиг Нахрина, его величество обнаружил, что враг выстраивал войска. Тогда его величество полностью уничтожил их. Бесчисленными были оставшиеся в живых пленники, которых его величество получил в своих победах [Lichtheim, 1976, 14].

Фараоны Тутмос III, Аменхотеп II, Эхнатон, Тутанхамон, Сети I и Рамсес II следовали примеру Тутмоса I и уводили в Египет мирное семитское население, о чем свидетельствуют стела из Мемфиса, рельефы из Карнака, Лейденский папирус 348 [Hoffmeier, 1996, 113–114].

Военнопленные направлялись на различные работы, такие, например, как изготовление кирпичей или работы в поле. Так, иностранцы, как это известно из изображений в захоронениях периода Нового царства, активно привлекались к различным сельскохозяйственным работам. Среди иностранцев на полях появляются и семиты. Это происходит, вероятно, не позднее 18-й династии, так как начиная с правления Тутмоса III стали происходить масштабные депортации военнопленных из Леванта. Работники при этом часто воспринимаются как собственность фараона [Hoffmeier, 1996, 115].

В захоронении Рехмира, визиря Тутмоса III (1479–1425 гг. до Р. Х.), расположенном в Шейх-Абд-эль-Курна в Верхнем Египте, есть настенные рельефы, которые изображают рабов, занятых изготовлением кирпичей. Как видно на Рис. 1, здесь представлены



Рис. 1. Сцена изготовления кирпичей.  
Изображение из захоронения Рехмира, визиря Тутмоса III  
(ок. 1479–1425 гг. до Р. Х.) [Benderitter]

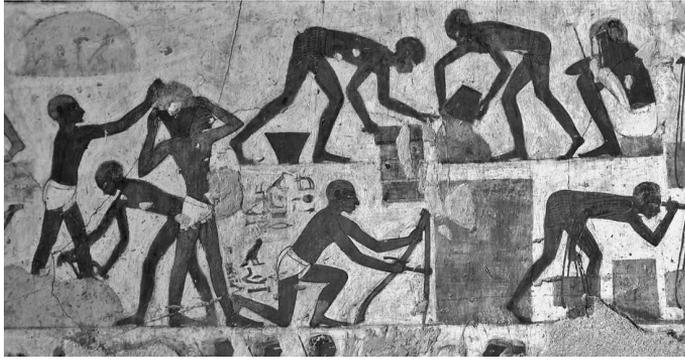


Рис. 2. Сцена изготовления кирпичей.  
Надсмотрщик-египтянин (в правом верхнем углу).  
Изображение из захоронения Рехмира, визиря Тутмоса III  
(ок. 1479–1425 гг. до Р. Х.) [Benderitter]

основные этапы процесса: для изготовления кирпичей работники брали из Нила воду и глину, которые затем смешивались с рубленой соломой. После этого смесь передавали другим работникам, которые из нее изготавливали кирпичи при помощи деревянного шаблона-формы, после чего результат выкладывался на солнце для просушки [Benderitter]. Изображен здесь также и надсмотрщик-египтянин, который держит в руках прут (см. Рис. 2). Сопровождающая надпись, относящаяся к производящим кирпичи рабочим, говорит:

Пленники, которых его величество привел для работ в храме Амона<sup>3</sup> [Breasted, 1906, 293].

Еще одна найденная в захоронении надпись, относящаяся к работникам с тканью, говорит, что среди рабочих были взятые в плен во время проведения фараоном военных кампаний на юге (то есть в Нубии) и на севере (то есть в Сирии и Ханаане):

[Рехмир, выполняющий инспекцию в мастерской] в Карнаке [и невольников], которых его величество увел в плен после своих побед в южных и северных землях... [Davies, 1943, 47].

Помимо этого известно, что египетские тексты II (а также III) тысячелетия до Р. Х. говорят об установлении определенных квот и заданий, которые возлагались на изготовителей кирпичей [Kitchen, 1976, 141–144]. Например, папирус Анастази III зафиксировал записи начальников бригад по изготовлению кирпичей, их цели, квоты и неудачи. Он содержит письмо, которое начальник работ написал после выполнения заданного плана и с гордостью говорил в нем об успехе своей бригады:

...всего: 12 строительных дней. Более того, люди изготавливают кирпичи... и приносят их для работы в дом. Они выполняют свою квоту кирпичей ежедневно. Я не медлю с работами в новом доме [Caminos, 1954, 106].

Другой же надсмотрщик, напротив, как сообщает папирус Анастази IV, жаловался, что у него не было ни рабочих, ни соломы:

Я нахожусь в Кенкененто, не обеспеченный, и здесь нет ни людей, способных изготавливать кирпичи, ни соломы поблизости. Предметы, что я принес в качестве самого необходимого, исчезли, несмотря на то, что здесь нет ослов, чтобы украсть их [Caminos, 1954, 188].

<sup>3</sup> По мнению Брестеда, из рельефа следует, что некоторые из пленников являются семитами.

Как видно, существуют определенные переключки между использованием в Египте военнопленных в качестве рабочей силы и повествованием книги Исход. Во-первых, факт использования военнопленных на полевых работах переключается с отрывком Исх 1:14, согласно которому евреи принуждались «ко всякой работе полевой». Во-вторых, настенные изображения из захоронения Рехмира и тексты, содержащиеся в папирусах Анастази, которые описывают некоторые детали процесса изготовления кирпичей, также переключаются с Исх 1 и Исх 5. Библейский текст говорит о том, что занятие евреев заключалось именно в работе «над глиною и кирпичами» (Исх 1:16), что для изготовления кирпичей использовалась солома (Исх 5:7–13). Книга Исход упоминает наличие определенной дневной квоты (Исх 5:8), а также присутствие «приставников», которые следили за выполнением работ (см. Исх 1:11; 5:6–13). Кроме того, многоликий характер народов, которых египтяне брали в плен в эпоху Нового царства, может быть отражен в Исх 12:38, где упоминается «множество разноплеменных людей», которые вышли из Египта вместе с Израилем.

С другой стороны, согласно библейскому повествованию, Моисей и его соплеменники не были военнопленными, в то время как египетские источники, как показано, говорят преимущественно о рабочих, которые были пленены в результате военных кампаний. Можно предположить, что изгнание династии гиксосов, а затем приток военнопленных из Леванта повлиял на отношение к местному семитскому населению<sup>4</sup>. Однажды появившаяся практика использовать военнопленных рабов из Ханаана в качестве рабочей силы могла привести к тому, что не только пленные, но и местное семитское население стало рассматриваться в качестве рабов.

## Города запасов

История притеснения евреев в Египте включает в себя упоминание так называемых городов запасов, Пифома и Раамсеса. Прежде чем говорить о попытке их соотнесения с конкретными археологическими объектами, следует понять, что именно означает словосочетание «города запасов» (עָרֵי הַמִּסְכָּנוֹת, *‘ārê misk‘nôt*), которое мы встречаем в Исх 1:11. Принято считать, что речь идет о полноценных городах, однако эта точка зрения не является единственно возможной [Hoffmeier, 1996, 116]. Вполне вероятно, что это словосочетание указывает вовсе не на полноценные крупные города, а лишь на вспомогательные складские помещения, которые обыкновенно устраивались при дворцовых комплексах. Словосочетание *‘ārê misk‘nôt* встречается еще в нескольких отрывках Ветхого Завета. Оно присутствует в 3 Цар 9:19 при описании величия Соломона:

И все города для запасов [עָרֵי הַמִּסְכָּנוֹת], которые были у Соломона, и города для колесниц [עָרֵי הָרֶכֶב], и города для конницы [עָרֵי הַפָּרָשִׁים].

Мы его находим также в 2 Пар 8:4, 6 при упоминании о строительной деятельности Соломона:

И построил он Фадмор в пустыне, и все города для запасов [עָרֵי הַמִּסְכָּנוֹת], какие основал в Емафе... и Ваалаф и все города для запасов [עָרֵי הַמִּסְכָּנוֹת], которые были у Соломона, и все города для колесниц [עָרֵי הָרֶכֶב], и города для конных [עָרֵי הַפָּרָשִׁים], и все, что хотел Соломон построить.

Приведена она и в 2 Пар 17:12 при упоминании о строительной деятельности Иосафата:

И возвышался Иосафат все более и более и построил в Иудее крепости и города для запасов [עָרֵי הַמִּסְכָּנוֹת].

<sup>4</sup> Из данных археологии известно, что изгнание гиксосов не повлекло за собой полное изгнание семитов из Египта, как это было в случае с Аварисом [Порубаев, 2019а, 125].

Приведенные цитаты упоминают, помимо «городов запасов», «города для колесниц», и «города для конницы». Это может указывать на то, что речь идет не о полноценных городах, но лишь о вспомогательных помещениях — для хранения запасов, для размещения конницы и колесниц. В самом деле, строительство отдельного полноценного города для колесниц представляется бессмысленным. Кроме того, известно, что в некоторых селениях более поздней эпохи железного века II, таких как Мегиддо, Ацор и Вирсавия, были найдены трехчастные строения с колоннадами, которые являются или конюшнями, или, как считают некоторые исследователи, просто складскими помещениями [Ben-Tor, 1999, 37; Graham, 1988, 45–49; Aharoni, 1972, 122–123]. Если предположить, что эти трехчастные сооружения и есть *‘ārê misk<sup>n</sup>ôṭ*, то оказывается, что города запасов занимали совсем небольшую площадь, являясь вспомогательными сооружениями возле административных зданий, крепостей и дворцов, которые также были обнаружены в упомянутых Мегиддо, Ацоре и Вирсавии.

Проведя аналогию с реалиями дельты Нила и предположив, что библейские писатели используют одно и то же словосочетание *‘ārê misk<sup>n</sup>ôṭ* как для Ханаана, так и для Египта, логично заключить, что города запасов в Исх 1:11 являлись вспомогательными сооружениями при административных, царских и других зданиях, а вовсе не образовывали независимых городов. Хорошим примером тому служит погребальный замок Рамсеса II в восточной части Фив. Он был построен при помощи техники каменной кладки и окружен более чем 160 сводчатыми складскими и различными вспомогательными помещениями, сооруженными из глиняных кирпичей. Весь комплекс был окружен массивной стеной из тех же кирпичей [Hoffmeier, 1996, 116]. Именно по такой схеме возводились обычно дворцы в эпоху Нового царства. Так был построен дворец в Деир Эль-Баласе, расположенный в 50 км к северу от Фив, и дворец Аменхотеп III в восточной части Фив [Hoffmeier, 1996, 116].

Два подобных складских комплекса были найдены и непосредственно в дельте Нила, в Аварисе, некогда бывшем столицей гиксосов. Они располагались в непосредственной близости от платформы, в прошлом являвшейся фундаментом дворца (или крепости), который был расположен возле городской стены гиксосского периода. Дворец этот может быть датирован началом правления 18-й династии, сразу после изгнания гиксосов. Такая уверенность происходит из следующих фактов. С одной стороны, на развалинах наклонного подъезда, являвшегося частью этой платформы, расположено более позднее поселение начала 18-й династии. Отсюда возникает предположение, что платформа и крепость на ней были сооружены еще в гиксосский период, а затем заброшены. Однако, с другой стороны, эта платформа расположена на территории сада периода гиксосов, остатки которого были найдены Биетаком. Значит, эта крепость была построена после изгнания гиксосов. Это подтверждается также и тем, что платформа имеет ту же ориентацию, что и другие дворцовые постройки начала 18-й династии, расположенные неподалеку, и в то же время развернута относительно построек конца правления гиксосов [Bietak, 1996, 68].

В 150 м от платформы был обнаружен масштабный комплекс построек, датируемый началом правления 18-й династии. Археологические данные говорят о том, что обнаруженный объект может быть охарактеризован как складские помещения. На это указывает найденное там масштабное хранилище керамических сосудов небольшого (ок. 10 см) размера<sup>5</sup>. С западной стороны от платформы была раскопана часть еще одного огромного складского комплекса, который, вне всякого сомнения, является еще одним царским объектом первой половины 18-й династии. Длинные и широкие, как коридоры, комнаты, огромные стены говорят о том, что это было складское пространство как минимум с одним этажом. В коридорах находилось большое количество фаянсовых объектов, среди которых

<sup>5</sup> Этот комплекс имеет много общего с упомянутыми выше складскими сооружениями, входящими в дворцовый комплекс Деир Эль-Баллас [Bietak, 1996, 70].

были различные статуэтки, а кроме того, много осколков. Там была найдена серия царских скарабеев, которая покрывает период 18-й династии — от ее основателя Яхмоса I (ок. 1570–1546 гг. до Р. Х.) до Аменхотепа II (ок. 1453–1419 гг. до Р. Х.), при котором или после которого использование комплекса прекратилось по неизвестной причине [Bietak, 1996, 67–83]<sup>6</sup>.

Таким образом, для египетских дворцов и крепостей в период Нового царства было характерно обладать построенными из глиняного кирпича складскими помещениями. Вполне вероятно, что такие именно постройки обозначаются словосочетанием *‘ārē misk‘nôt* и что именно они были возведены евреями (Исх 1:11). Топонимы *Пифом* и *Рамсес* в библейском тексте служат указателями на то, в каких именно селениях находились эти построенные евреями складские помещения. Характерным элементом, указывающим, что то или иное селение может быть соотносено с городом запасов, является, таким образом, наличие в нем достаточно масштабных складских комплексов.

Касательно идентификации Пифома и Рамсеса можно сказать следующее. На роль Пифома одним из наиболее вероятных на сегодняшний день претендентов является расположенный в долине Вади Тумилат тель Эль-Ретаба, где были обнаружены следы семитской культуры как в стратиграфических слоях эпохи Нового царства, относящихся к XV веку до Р. Х., так и к XIII, а также остатки хозяйственных помещений [Hoffmeier, 1996, 119; Shanks, 1981, 43–44; Порубаев, 2019а, 128]. Топоним *Пифом* происходит от египетского *p(r) itm*, что означает «дом бога Атум». Значение этого божества для города зафиксировано в надписях, найденных там. По мнению исследователей, Атум вполне мог быть покровителем города [Hoffmeier, 1996, 119–121].

На роль библейского Рамсеса есть два кандидата. Первый — хорошо исследованный на сегодняшний день Пи-Рамсес (современный Кангир), построенный при фараоне Рамсесе II [Hoffmeier, 1996, 117–119]. Второй кандидат — это тель Эль-Даба (Аварис), который являлся столицей династии гиксосов и в котором, как было продемонстрировано выше, были найдены масштабные складские помещения 18-й династии [Shanks, 1981, 45]. Эти два города, Аварис и Пи-Рамсес, расположены на Пелузском рукаве Нила, в непосредственной близости друг от друга [Hoffmeier, 2005, 54].

## Израильские имена египетского происхождения

Еще одним фактом, указывающим на возможную связь между библейским повествованием о притеснении евреев в Египте и исходе, является использование израильтянами имен египетского происхождения. Речь идет о таких именах, как Моисей, Аарон, Асир, Офни, Финеес и др. [Meek, 1939, 118]. Оказывается, что библейские имена египетского происхождения указывают на связь библейского текста именно с эпохой Нового царства.

Моисей (**מֹשֶׁה**, *mošeh*). Это имя происходит, вероятно, от египетского корня *msi*. Такого типа имена, происходящие от корня *msi* или *ms*, были очень популярны в эпоху Нового царства [Hoffmeier, 2005, 226; Hoffmeier, 1996, 140]. Корень *msi* имеет значение «родить», а имя *mōse* означает «сын» или «ребенок». Иногда термин *mōse* встречается в египетских источниках в одиночку. Чаще всего, однако, он фигурирует вместе с именем какого-либо божества, например Аменмес, Рамсес, Тутмос, Яхмос.

---

<sup>6</sup> Следует отметить, что описанные выше дворцовые комплексы располагались прямо к югу от того места, где протекал в древности Пелусиакий рукав Нила. По мнению Вуда, это указывает на то, что один из этих царских комплексов вполне может быть дворцом, в котором жила дочь фараона, подобравшая Моисея и воспитавшая его затем [Wood, 2005, 482–483; Wood, 2009]. Действительно, текст книги Исход предполагает, что дворец фараона находился неподалеку от берега Нила (Исх 2:5).

Эти имена могли иметь примерно следующие значения: «Амен родился», «потомок [бога] Ра», «сын [бога] Тота», «рожденный Ях (луной)» [Goelet, 2003, 14].

Аарон (אַהֲרֹן, 'ah<sup>h</sup>ron). Существует мнение, что имя его происходит от еврейского слова «шатер» (אֹהֶל, 'ohel), поскольку сам он был первым первосвященником, а значит, первым хранителем скинии собрания. Еврейское 'ah<sup>h</sup>ron может являться египтизированной формой семитского 'ohel [Homan, 1998, 21–22]. Дело в том, что семитская буква «л» в египетском языке передается как «г». Так, например, на стеле Мернептаха имя «Израиль» передается как *ysr'ir*<sup>7</sup>. Присоединение в конце слова окончания *on* придает этому имени значение «человек палатки», или «тот, кто от палатки» [Hoffmeier, 2005, 224]. Здесь уместно отметить, что еврейский язык, в свою очередь, тоже оставил свой след в Египте. Семитское 'hr в значении «шатер» часто появляется в египетских надписях в период Нового царства. Более того, среди многих египетских имен с семитскими корнями во время правления 18-й и 19-й династий появляется имя 'aharaya, что переводится, возможно, как «Яхве есть шатер» [Homan, 1998, 22]. Существует также мнение, что имя Аарон происходит от египетского 'z m, что означает «велико имя [Бога]» [Koehler, Baumgartner, 1994, 19].

Мариам (מִרְיָם, *miryām*), сестра Моисея, пророчица, также, вероятно, имела египетское имя. Считают, что ее имя происходит от египетского *mry*, что означает «любовь» или «возлюбленный» [Gardiner, 1936, 194–196].

Финеес (פִּנְחָס, *pinḥās*) был священником во время странствования по пустыне и внуком Аарона (Исх 6:25). Нет сомнений, что его имя происходит от египетского имени *pz nḥsy*, что означает «нубиец». Это не обязательно является указанием на национальность, так могли называть смуглого человека. В качестве имени термин «нехси» (*nḥsy*) использовался в Египте еще во время правления 14-й династии (1805–1650 гг. до Р. X.). В период Нового царства к нему был добавлен определенный артикль *pz*. Отсюда возникло начало имени в еврейском написании *pi* [Hoffmeier, 2005, 226].

Футиил (פֻּטִיִּיל, *pūti'el*) был тестем Финееса (Исх 6:25) и, вероятно, родился в Египте, так как был одного поколения с Аароном. Имя Футиил является гибридным, состоит из египетского *pz-di* и еврейского 'ēl, «Бог», и означает «тот, кому дал Бог». Имена типа *pz-di* становятся распространенными в Египте начиная с эпохи Нового царства [Hoffmeier, 2005, 226].

Асир (אַסִּיר, 'assir), сын Корея (Исх 6:24), участвовавшего в бунте против Моисея. Вероятнее всего, это имя произошло от наименования египетского божества Озириса (*wsir*), причем в Египте оно стало употребляться как личное имя именно в эпоху Нового царства [Hoffmeier, 2005, 224]. Есть и другая версия происхождения этого имени: оно может происходить от египетского *isr*, что означает «тамасковое дерево». Вполне вероятно, что Асир, который упоминается в Исх 6:24 был рожден в Египте, а потому и получил египетское имя [Hoffmeier, 2005, 224].

Имена египетского происхождения встречаются только в колене Левия. Казалось бы, факт египетского владычества над Левантом в период Нового царства неизбежно должен был привести к подобного рода естественным взаимовлияниям египетского и еврейского языков. Однако степень распространенности имен египетского происхождения среди левитов настолько велика, что Т. Мик, один из исследователей данного вопроса, говорит следующие слова:

Доля египетских имен среди левитов (и только среди них. — *иером. К.*) удивительно высока, и это едва ли могло произойти случайно. Судя по всему, нет другого способа объяснить это явление, кроме как выдвинуть гипотезу о том, что колено или, что более вероятно, одна или несколько его частей, в какой-то момент проживало в Египте. С левитами могли находиться и другие евреи, но то, что именно они находились в Египте, подтверждается, не доказывается, конечно же, тем, что только они использовали у себя египетские имена, в то время как в других коленах не встречается ни одного египетского имени [Meek, 1939, 120].

<sup>7</sup> Другие примеры можно найти в статье Хомана: [Homan, 1998, 21–22].

## Выводы

В данной статье было показано, что существуют достаточно глубокие параллели между библейским повествованием о притеснении евреев в Египте и данными археологии об эпохе Нового царства. Обращает на себя внимание тот факт, что в указанную эпоху в Египте, как зафиксировано в письменных источниках, находилось большое количество военнопленных семитского происхождения из Леванта, которые использовались в качестве рабочей силы. Семиты, наряду с прочими военнопленными, занимались полевыми работами и изготовлением глиняных кирпичей, что находит свое отражение в книге Исход (ср. Исх 1:14). Более того, технология изготовления кирпичей, известная из надгробных изображений, также перекликается, как было показано, с библейским повествованием (использование соломы, присутствие надсмотрщика, наличие дневной нормы).

Анализ использования в Священном Писании словосочетания «города запасов» (*‘ārê misk<sup>e</sup>nôṭ*) показал, что оно означает скорее не отдельный город, а комплекс складских вспомогательных помещений. Такого типа постройки были найдены как в центральном Египте (Фивы), так и в дельте Нила (Аварис, тель Эль-Ретаба), и датированы эпохой Нового царства. Города запасов Пифом и Рамсес, как было показано, на основании такого понимания словосочетания *‘ārê misk<sup>e</sup>nôṭ* могут быть предположительно идентифицированы как тель Эль-Ретаба и тель Эль-Даба соответственно.

Значительное количество имен представителей колена Левия, которые встречаются в книге Исход (Моисей, Аарон, Мариам и др.), имеет, согласно мнению современных исследователей, египетское происхождение. Отсюда следует вывод, что имели место тесные отношения между левитами и Египтом, которые едва ли могли быть обусловлены только военным и культурным доминированием Египта над Левантом. Это может указывать на то, что израильский народ проживал в течение некоторого времени в Египте, что косвенно отражает в книге Исход присутствие имен с египетской этимологией.

Три проанализированных момента — использование в Египте военнопленных семитов в качестве рабочих, города запасов как складские комплексы и наличие в книге Исход имен египетского происхождения — указывают на наличие значительных параллелей между библейскими данными о притеснении Израиля в Египте и данными археологии. Проведенный анализ не позволяет указать на предпочтительную дату исхода, можно ограничиться указанием широкого хронологического промежутка — второй половины II тыс. до Р. Х. Но с уверенностью можно сказать, что три указанных факта свидетельствуют в пользу соотнесения повествования об исходе и связанных с ним событий с контекстом Египта эпохи Нового царства.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета / в синодальном переводе с комментариями и приложениями. М.: Российское Библейское общество, 2008. 2047 с.
2. Caminos (1954) — *Caminos R. A. Late-Egyptian Miscellanies*. London: Oxford Univ. Press, 1954. 611 p.
3. Davies (1943) — *Davies N. de G. The Tomb of Rekh-mi-Rē at Thebes at Thebes*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1943. Vol. 1. 144 p.
4. Lichtheim (1976) — *Lichtheim M. Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*. Vol. II: The New Kingdom. Berkeley: University of California Press, 1976.

### Литература

5. Порубаев (2019a) — *Кирилл (Порубаев), иером.* Краткий обзор археологических свидетельств семитского присутствия в Египте во II тыс. до Р. Х. // *Христианское чтение*. 2019. № 6. С. 123–131.
6. Порубаев (2019b) — *Кирилл (Порубаев), иером.* Исход евреев из Египта согласно профессору Гансу Гедике // *Христианское чтение*. 2019. № 5. С. 94–99.
7. Юревич (2011) — *Юревич Д., прот.* Анализ современных теорий завоевания евреями Ханаана: методология и археологические свидетельства // *Христианское чтение*. 2011. Т. 40. № 5. С. 60–77.
8. Юревич (2009) — *Юревич Д., свящ.* Проблема хронологии исхода в свете археологических данных // *Христианское чтение*. 2009. Т. 31. № 7/8. С. 91–115.
9. Aharoni (1972) — *Aharoni Y.* Excavations at Tel Beer-sheba // *The Biblical Archaeologist*. 1972. Vol. 35. No. 4. P. 111–127.
10. Benderitter — *Benderitter T.* TT100, the Tomb of Rekhmire at Thebes. URL: [https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/rekhmire100/e\\_rekhmire100\\_07.htm](https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/rekhmire100/e_rekhmire100_07.htm) (дата обращения: 17.09.2020).
11. Ben-Tor (1999) — *Ben-Tor A.* Excavating Hazor, Part One: Solomon's City Rises from the Ashes // *Biblical Archaeology Review*. 1999. Vol. 25. No. 2. P. 26–28, 30–33, 35–37, 60.
12. Bietak (1996) — *Bietak M.* Avaris. The Capital of the Hyksos. Recent Excavations at Tell el-Dab'a. London: British Museum Press, 1996. 98 p.
13. Breasted (1906) — *Breasted J. H.* Ancient Records of Egypt. Vol. II: The Eighteenth Dynasty. Chicago, 1906. 458 p.
14. Finkelstein, Mazar (2007) — *Finkelstein I., Mazar A.* The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel. Society of Biblical Literature, 2007. 233 p.
15. Gardiner (1936) — *Gardiner A. H.* The Egyptian Origin of Some English Personal Names // *Journal of the American Oriental Society*. 1936. Vol. 56. No. 2. P. 189–197.
16. Goelet (2003) — *Goelet O.* Moses' Egyptian Name // *Bible Review*. 2003. Vol. 19. No. 3. P. 12–17, 50–51. URL: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBR&Volume=19&Issue=3&ArticleID=4> (дата обращения: 20.09.2020).
17. Goodwin (1860) — *Goodwin C. W.* Sur les papyrus hiératiques // *Revue Archéologique*. 1860. Vol. 2. P. 223–241.
18. Graham (1988) — *Graham I. D.* King Solomon's Stables — Still at Megiddo? // *Biblical Archaeology Review*. 1994. Vol. 20. No. 1. P. 45–49.
19. Hoffmeier (1996) — *Hoffmeier J. K.* Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition. New York: Oxford University Press, 1996. 257 p.
20. Hoffmeier (2005) — *Hoffmeier J. K.* Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition. New York: Oxford University Press, 2005. 360 p.
21. Hoffmeier (2007) — *Hoffmeier J. K.* Out of Egypt // *Biblical Archaeology Review*. 2007. Vol. 33. No. 1. P. 30–41, 77. URL: <http://members.bib-arch.org/publication.asp?PubID=BSBA&Volume=33&Issue=1&ArticleID=7> (дата обращения: 20.09.2020).

22. Homan (1998) — *Homan M. M.* A Tensile Etymology for Aaron // *Biblishe Notizen*. 1998. Vol. 95. P 21–22.
23. Kitchen (1976) — *Kitchen K.* From the Brickfields of Egypt // *Tyndale Bulletin*. 1976. Vol. 27. P. 141–144.
24. Koehler, Baumgartner (1994) — *Koehler L. H., Baumgartner W.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden; New York; Köln: Brill, 1994. Vol. 1.
25. Meek (1939) — *Meek T. J.* Moses and the Levites // *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*. 1939. Vol. 56. No. 2. P. 113–120.
26. Papyri (1844) — *Select Papyri in the in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum. With Prefatory Remarks.* — London: British Museum, 1844.
27. Shanks (1981) — *Shanks H.* The Exodus and the Crossing of the Red Sea, According to Hans Goedicke // *Biblical Archaeology Review*. 1981. Vol. 7. No. 5. P. 42–50.
28. Wood (2005) — *Wood B. G.* The Rise and Fall of the 13 Century Exodus-Conquest Theory // *Journal of the Evangelical Theological Society*. 2005. 48/3. September. P. 475–489.
29. Wood (2009) — *Wood B. G.* Recent Research on the Date and Setting of the Exodus // *Associates for biblical research*. 2009. URL: <http://www.biblearchaeology.org/post/2009/10/19/Recent-Research-on-the-Date-and-Setting-of-the-Exodus.aspx> (дата обращения: 20.09.2020).

*Б. А. Тихомиров*

## **Ос 13:14 — инвектива или провозвестие спасения? (Ос 13:14 в версиях библейских переводов; особенности Синодального перевода)**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_93

*Аннотация:* Стих Ос 13:14 является примером ветхозаветного текста, смысл которого может пониматься в диаметрально противоположных значениях: и как провозвестие спасения, и как приговор, выраженный в форме экспрессивного, бранного слова, собственно, инвективы. Главной задачей статьи является оценка возможных прочтений стиха и обозрение решений данной дилеммы в библейских исследованиях и переводах с акцентом на русских переводах. В основе проводимого исследования лежит экзегетический анализ стиха Ос 13:14, включающий грамматический разбор еврейского оригинала и апробацию возможных вариантов его прочтения с позиции библейского контекста. Приводятся решения древних переводов Септуагинты и Вульгаты, ставших ключевыми в формировании библейской церковной традиции. Делается краткий экскурс в ранние и современные переводы Библии. На базе проведенной экзегезы и обзора переводческих решений Ос 13:14 осуществляется сравнительная оценка Синодального перевода и новых русских переводов Библии. Особенность Синодального перевода Ос 13:14 характеризуется также на предмет связи с интерпретацией Ос 13:14 ап. Павлом в 1 Кор 15:55. Проведенное исследование может иметь значение при работе над новым церковным переводом Библии на русский язык, когда таковой, рано или поздно, получит благословение высшей церковной власти Русской Православной Церкви. Материалы статьи представляются актуальными для использования в учебном процессе в духовных учебных заведениях Московского Патриархата по дисциплинам Священного Писания Ветхого Завета.

*Ключевые слова:* экзегеза, провозвестие спасения, инвектива, библейский контекст, Масоретский текст (МТ), Септуагинта (LXX), Вульгата, переводы Библии, Синодальный перевод (СП), новые русские переводы.

*Об авторе:* **Борис Алексеевич Тихомиров**

Доцент, кандидат богословия, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: bt54@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7868-9002>

*Ссылка на статью:* Тихомиров Б. А. Ос 13:14 — инвектива или провозвестие спасения? (Ос 13:14 в версиях библейских переводов; особенности Синодального перевода) // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 93–102.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Boris A. Tikhomirov*

**Hos 13:14 – Invective or Proclamation of Salvation?**  
**(Hos 13:14 in the Versions of Bible Translations;**  
**Features of the Synodal Translation)**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_93

*Abstract:* Hosea 13:14 is an example of an Old Testament text, the signification of which can be understood in diametrically opposite meanings: both as a proclamation of salvation, and as a sentence expressed in the form of an expressive, swearing word, in fact, an invective. The main objective of the article is to assess possible readings of the verse and review solutions to this dilemma in biblical research and translations, with an emphasis on Russian translations. The research is based on an exegetical analysis of the verse Hos 13:14, including a grammatical analysis of the Hebrew original and approbation of possible versions of its reading from the standpoint of the biblical context. The translation solutions of the ancient translations of the Septuagint and Vulgate, which became fundamental in the formation of the biblical church tradition, are presented. A short excursion into early and modern Bible translations is made. On the basis of the exegesis carried out and the review of the translation decisions of Hos 13:14, a comparative assessment of the Synodal translation and the new Russian translations of the Bible is made. The peculiarity of the Synodal translation of Hos 13:14 is also characterized for its connection with the interpretation of Hos 13:14 by the Apostle Paul in 1 Corinthians 15:55.

The research carried out may be important when working on a new church translation of the Bible into Russian, when this, sooner or later, will receive the blessing of the Supreme Church Authority of the Russian Orthodox Church. The materials of the article seem to be relevant for use in the educational process in theological educational institutions of the Moscow Patriarchate in the discipline of “The Holy Scriptures of the Old Testament”.

*Keywords:* exegesis, proclamation of salvation, invective, biblical context, Masoretic Text (MT), Septuagint (LXX), Vulgate, Bible translations, Synodal Translation (ST), new Russian translations.

*About the author:* **Boris Alekseevich Tikhomirov**

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

E-mail: bt54@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7868-9002>

*Article link:* Tikhomirov B. A. Hos 13:14 – Invective or Proclamation of Salvation? (Hos 13:14 in the Versions of Bible Translations; Features of the Synodal Translation). *Khristskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 93–102.

*Введение.* Практически в каждой библейской книге есть места, представляющие собой значительную трудность для экзегезы и, соответственно, перевода. Причины могут быть разные. Текст иногда позволяет трактовать себя неоднозначно, подчас в диаметрально противоположных смыслах. Одним из примечательных примеров подобного рода двойственного понимания является стих 13:14 в книге пророка Осии. В Синодальном переводе (СП) он звучит следующим образом:

От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их.  
Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?  
Раскаяния в том не будет у Меня.

В зависимости от прочтения еврейского оригинала он трактуется и как провозвестие спасения Израилю — в определивших традиционное церковное понимание данного места переводах Септуагинты (LXX) и Вульгаты (Vulg)<sup>1</sup>, — и как не подлежащий отмене суровый приговор в его адрес, выраженный в форме экспрессивного, бранного слова, собственно, инвективы. Эта проблема не может быть решена только на уровне грамматического разбора, но требует анализа библейского контекста Ос 13:14. Задачей настоящего экскурса является оценка возможных прочтений стиха и обозрение решений этой дилеммы в библейских переводах — древних, европейских и отечественных.

Проблема интерпретации Ос 13:14 не является новой. Она была известна активно развивавшейся в XIX в. дореволюционной отечественной библеистике, как правило, отстаивавшей устоявшиеся, традиционные церковные взгляды в толковании библейского текста. Церковные авторы, занимавшиеся исследованиями книги Осии, энергично полемизировали с теми западными авторами, которые придерживались альтернативной точки зрения. Так, в труде проф. КДА И. А. Бродовича, где анализ Ос 13:14 строится на позиции традиционного осмысления, приводятся возражения библеистам, приходившим в своей экзегезе к противоположному взгляду на содержание стиха. В ряду оппонентов Бродович перечисляет следующих авторов и их работы: А. Симсона (A. Simson, 1851), О. Шмоллера (O. Schmoller, 1872), В. Новака (W. Nowack, 1880) и др. (см.: [Бродович, 1901, VI–VII, 456]). В XX–XXI вв. библиотека произведений, посвященных экзегезе книги Осии, значительно пополнилась. Примечательно, что современная библеистика так и не пришла к консенсусу в понимании Ос 13:14. (Обозрение всех многочисленных работ, отстаивающих ту или иную позицию, выходит за рамки данной работы.) Среди исследований, авторы которых продолжают отстаивать «традиционный» подход, можно указать совместный труд Ф. Андерсена и Д. Фридмана [Andersen, Freedman, 1980], сочинение Ф. Ланди [Landy, 2011] и др. Противоположная позиция нашла выражение, в частности, в работах В. Куника [Kuhnigk, 1974], Г. В. Вольфа [Wolff, 1974] и др. Отсутствие единства в экзегетических трактовках Ос 13:14 обусловило различия современных переводов в их подходах к передаче смысла стиха.

*Масоретский текст (MT).* Структурно еврейский текст Ос 13:14 логично разбить на три строки, где первые две включают по два синонимичных по смыслу предложения:

מִיַּד שְׂאוֹל אֶפְדֶּם מִמָּוֶת אֲנָאִלִּים  
אֵהִי דְבַר־יְהוָה מִוֶּת אֵהִי קִטְבָּהּ שְׂאוֹל  
גַּחֲם יִפְתָּר מֵעֵינַי:

Смысловое значение стиха определяется пониманием первой строки. Грамматически она предполагает два варианта прочтения: как утверждение и как вопрос.

<sup>1</sup> Славянская Библия и СП следуют этому традиционному прочтению стиха Ос 13:14.

## I. Провозвестие спасения

При выборе первого варианта, когда предложения первой строки читаются как утвердительные, стих можно перевести примерно так:

- Из руки Шеола Я выкуплю (гл. 𐤍𐤅; qal, 1 л., ед. ч., имп. в знач. буд. вр. + объектный суф. «их») их, у Смерти Я искуплю (гл. 𐤌𐤍; qal, 1 л., ед. ч., имп. в знач. буд. вр. + объектный суф. «их») их.
- Где чума (язвы, мор) твоя, Смерть? Где твое жало (бич), Шеол?
- Жалость скроется (гл. 𐤍𐤓; nip'al, 3 л., ед. ч., имп. в знач. буд. вр.) от глаз Моих.

При данном прочтении стих Ос 13:14 является провозвестием о спасении Израиля, который можно понимать следующим образом:

– В первой строке Господь («Яхве») принимает решение/обещает искупить Израиль. Гарантом спасения является Его власть над inferнальными силами, персонафицированными Смертью (𐤍𐤅) и Адом-Шеолом (𐤌𐤍). Безусловность Его власти над ними демонстрируется риторическими по характеру, презрительными вопрошаниями-насмешками второй строки. Олицетворение смерти и загробного царства, за которыми усматривается отголосок древней ханаанской и месопотамской мифологий и языческих верований<sup>2</sup>, обостряет эмоциональное переживание ситуации, которой посвящено пророческое высказывание. «Выкуп у смерти» – это преодоление ее необратимости. Семантика стиха исполнена глубоким богословским, метафизическим смыслом: Господь властен над необратимой, ужасающей природой смерти. Израиль, который оказался в критической точке своего исторического жизненного пути, непосредственно предстоящий перед всеограшающими нечеловеческими силами погибели, обретает надежду. В обстоятельствах, когда решается судьба Израиля, Господь, Которому принадлежит окончательное слово, выказывает благоволение его спасению.

Подобное прочтение первых двух строк стиха входит, однако, в диссонанс с содержанием третьей, заключительной строки стиха. Непонятно, о какой «жалости», о каком «раскаянии», «утешении» и т. п. идет речь. Господь сожалеет о Своем намерении и обещании спасти Израиль? Очевидная проблема интерпретации Ос 13:14 как провозвестия спасения заключается также в том, что данное понимание находится в явном противоречии с общей обличающей преступления Израиля направленностью 13-й главы, утверждающей Божий Суд и приговор Израилю.

Осия – один из ранних письменных пророков, его пророческое служение проходило в Северном царстве, Израиле, в преддверии гибели последнего в 722/721 г. до Р. Х. Пророческая весть Осии целиком сосредотачивается вокруг грядущей катастрофы и посвящена трагедии Израиля. Главная тематика Книги пророка Осии – это Суд Божий и Его приговор, который заявляется как неотвратимый; это причины Суда; это трагическая участь Израиля согласно вынесенному приговору; но это и весть об искуплении, которое Господь дарует «остатку» Израиля. Провозвестием о спасении в книге Осии уделяется значительное количество стихов: 1:10–11; 2:14–23; 3:5; 11:8–11; 12:6, 9; 14:5–9. Вопрос заключается в том, насколько в этот ряд вписывается Ос 13:14.

## II. Инвектива

В своей композиции книга Осии достаточно хаотична, и значительная ее часть (гл. 4–14) не поддается единой структуризации. Тем не менее, 13-я глава (включая 14:1 как естественную, логическую часть и завершение материала 13-й гл.) представляет

<sup>2</sup> Евр. *māwet*, *mōt*, «смерть», является однокоренным с именем Муту/Мота, в ханаанской мифологии божеством загробного царства. Персонафикация *šā'ōla*, Шеола, «Преисподней», в образе внушающего ужас чудовища с зубастой пастью и ненасытной утробой широко представлена в Ветхом Завете: Иов 24:19; Пс 140:7; Притч 27:20; Ис 5:14; 14:9. В своем олицетворении Шеол соотносим с Тиагат, в месопотамской мифологии хтонической богиней, символом погибели, бездны и хаоса.

собой целостный, законченный текст, построенный по принципу разворачивающейся спирали, где пафосные обличения Господом преступлений Израиля и Его осуждающие напоминания о Своей роли Спасителя Израиля в событиях начала его истории обрываются безапелляционными приговорами, достигающими эмоционального пика в беспощадных наказаниях: ст. 1–2 → ст. 3; ст. 4–6 → ст. 7–9; ст. 10–11 → ст. 12–15, 14:1. При такой структуре 14-й стих логично вписывается в данную схему и в ряду стихов 3, 7–9, 12, 13, 15, 14:1 должен относиться к наказанию Израиля, поскольку построение 13-й главы не предполагает искупления, но целиком акцентировано на приговоре и возмездии, которыми и заканчивается (14:1).

Прочитать стих Ос 13:14 как удовлетворяющий общей логике и заданности 13-й главы возможно, если рассматривать его первую строку комбинацией двух вопросительных предложений. В еврейском языке вопросительные предложения могут как строиться посредством вопросительных частиц и местоимений, так и выделяться интонационно. В последнем случае их распознавание на письме возможно только по контексту. В Библии примерами таких грамматически не обозначенных вопросительных предложений могут служить диалоги из Быт 27:24, 2 Цар 18:29 и др., где вопрос устанавливается контекстом высказывания [Гезениус, 1871, 525 и дал.]. При рассмотрении предложений первой строки Ос 13:14 в вопросной форме стих получает примерно следующее прочтение:

- Из руки Шеола Я выкуплю их? Искуплю у Смерти?
- Где твоя чума, Смерть?! Где твое жало (бич), Шеол?!
- Жалость скроется от глаз Моих.

Первые две строки выстраиваются в цепочку четырех риторических вопросов по принципу синонимического параллелизма и с усиливающей экспрессию выражения четкой хиастической структурой. Двумя первыми Господь констатирует окончательную решенность судьбы Израиля как его гибели, другими двумя отдает приказ Смерти и Шеолу исполнить приговор Божьего Суда. Как и в «сотериологической» версии, Господь являет Свою власть над inferнальными силами, однако в данном случае не в противодействии им, но повелевая ими как их Властелин, подобно Авв 3:5, где Он выступает на суд в окружении смертоносных сил. Израиль spolна получает по своим делам, он не заслуживает ни жалости, ни утешения. В этом варианте прочтения все три строки стиха объединяются в согласный смысловой ряд, а сам стих своей стройной композицией полностью вписывается в содержательную направленность 13-й главы. В 14-м стихе завершающее обличение Израиля в 13-й главе (13:9–14:1) достигает своей кульминации. Он наполнен выказываемыми Господом Израилю «гневом» и «негодованием» (ст. 11), разочарованием его «неразумием» и презрительной насмешкой над ним (ст. 13). Своим «беззаконием» Израиль поставил себя на грань гибели (ст. 12), а глупым упрямством лишил единственной возможности спасения (ст. 13). Так, тезис ст. 9: «Погубил ты себя, Израиль, ибо только во Мне опора твоя», последовательно раскрывается дополнениями и нюансами последующих высказываний. Предельная эмоциональная насыщенность 14-го стиха позволяет охарактеризовать его как инвективу. Речение в Ос 13:14 есть бранное слово Господа на Израиль, исполненное досадой, презрением и горькой иронией. Этой классификацией снимаются и всяческие подозрения в языческо-мифологических рецидивах стиха, поскольку все мифологические аллюзии стиха становятся в этом случае частью имплицитно присутствующего в стихе обличения Израиля, выливающегося в приговор ему. В книге Осии обвинения Израиля в языческих верованиях и идолослужении уделяется значительное место: 2:12–13; 3:1; 4:12–17; 8:4–6; 11:2; 13:1–2 и др. Изменив Завету с Господом (6:7–10; 8:1), Израиль подпадает под власть языческих божеств, с которыми он связал себя, в конечном итоге вручив свою судьбу разрушающим inferнальным силам и утратив единственную возможность освободиться из их смертельной хватки.

### Переводческие решения

*Септуагинта и Вульгата.* Библейские переводы являлись и являются одним из важнейших свидетельств понимания библейского текста. При этом древние переводы Септуагинты и Вульгата всегда пользовались заслуженным авторитетом и рассматривались как основополагающие для церковной библейской традиции и переводческой практики. И в Септуагинте, и в Вульгате Ос 13:14 понимается как провозвестие спасения.

LXX: ἐκ χειρὸς ἄδου ῥύσσομαι καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς, ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ἄδη; παράκλησις κέκρυπται ἀπὸ ὀφθαλμῶν μου.

«От руки ада Я избавлю (гл. ῥύσσομαι; 1 л., буд. вр., мед. зал., изъяв. накл.) их и от смерти искуплю (гл. λυτρώσομαι; 1 л., буд. вр., мед. зал., изъяв. накл.) их;

Где приговор твой, смерть, где жало твое, ад?

Утешение скрыто от глаз Моих».

Vulg.: De manu mortis liberabo eos; de morte redimam eos. Ero mors tua, o mors! morsus tuus ero, inferne! consolatio abscondita est ab oculis meis.

«От руки смерти освобожу их; от смерти искуплю их.

Я буду твоей смертью, Смерть! Язвою твоею, Преисподняя!

Утешение скрыто от глаз Моих».

Перевод 2-й строки в Вульгате может быть объяснен особенностью понимания. וְיִשָּׁע Эта форма для еврейского текста является нехарактерной и проблемной, и ее рассмотрение в качестве вопросительного местоимения «где» не остается единственным. Версия Вульгаты основывается на возможном прочтении וְיִשָּׁע как глагола — וְיִשָּׁע (qaḏ, 1 л., ед. ч., имп. в знач. буд. вр.), «Я (в данном случае „Яхве“) буду» [Andersen, Freedman, 1980, 639]. Подобный выбор, помимо Вульгаты, сделан в греческих переводах Акилы, Симмаха и Феодотиона [Бродович, 1901, 454]. Таким образом, риторические вопрошания во второй строке Септуагинты в Вульгате заменяются утверждениями, что, усиленная патетику высказывания, в смысловом значении никак не создает противоречий между двумя переводами. Собственно, можно констатировать единство и согласие двух библейских текстов, начальных и важнейших для церковной библейской традиции и переводческой практики, в понимании Ос 13:14.

*Переводы Нового времени.* Первые ведущие христианские переводы на живые европейские языки в своем прочтении Ос 13:14 следуют за Септуагинтой и Вульгатой<sup>3</sup>. Таков немецкий перевод Лютера (1532), ставший классическим для лютеранских общин Германии:

Aber ich will sie erlösen aus der Hölle und vom Tod erretten. Tod, ich will dir ein Gift sein; Hölle, ich will dir eine Pestilenz sein! Doch ist der Trost vor meinen Augen verborgen.

«Но Я хочу освободить (избавить) их из ада и спасти их от смерти.

Смерть, Я хочу быть тебе ядом; Ад, Я хочу быть тебе чумой!

Однако же утешение (отрада) скрыто от Моих глаз».

Перевод примечателен тем, что в нем присутствует попытка сгладить противоречие между строками стиха, что достигается ценой отхода от буквы текста и внесения в него вольного толкования.

Так же подходит к пониманию Ос 13:14 и английский перевод «короля Якова» (King James Version; 1611), до последнего времени обладавший фактически официальным статусом в Англиканской церкви:

<sup>3</sup> В статье не ставится цель обозрения истории библейских переводов на европейские языки. Поминаются только переводы, которые можно рассматривать как знаковые для Нового времени.

I will ransom them from the power of the grave; I will redeem them from death: O death, I will be thy plagues; O grave, I will be thy destruction: repentance shall be hid from mine eyes.

«Я хочу выкупить (выкуплю) их из власти могилы; Я хочу искупить (искуплю) их у смерти:

О смерть, Я буду твоими мучениями; О могила, Я буду твоей погибелью: раскаяние будет скрыто от Моих глаз».

Переводы Септуагинты, Вульгаты, первые переводы на живые европейские языки, среди которых основополагающими можно считать Библию в немецком переводе Лютера и английскую «Библию короля Якова», определили традицию в понимании Ос 13:14. Это утвердившееся прочтение было поколеблено только в самое последнее время. Многие современные библейские переводы уверенно делают свой выбор в пользу альтернативной интерпретации Ос 13:14. Продолжает сохраняться, однако, и традиционное понимание. Сравнительным примером могут служить английские переводы Библии, составляющие на сегодняшний день внушительную библиотеку и задающие тон в мировой практике перевода Библии.

Среди наиболее известных новых английских переводов, отдающих предпочтение традиционному толкованию и остающихся, таким образом, «верными» «версии короля Якова», следует указать:

New International Version (NIV; 1978); New King James Version (NKJV; 1982); God's Word Translation (GW; 1995); Holman Christian Standard Bible (HCSB; 2004); Today's New International Version (TNIV; 2005) и др.

В числе английских переводов, придерживающихся «альтернативной» версии:

New American Standard Bible (NAS; 1971); Revised Standard Version (RSV; 1971); Good News Bible (GNB; 1992); New Living Translation (NLT; 1996); English Standard Version (ESV; 2001); Common English Version (CEV; 2011) и др.

Как видно из этого выборочного обзора, в современных английских переводах Библии реализуются оба варианта прочтения Ос 13:14.

#### *Ос 13:14 в отечественном библейском переводе*

И славянская Библия, и Синодальный перевод следуют традиционному варианту прочтения и понимания Ос 13:14.

Славянский перевод целиком основывается на версии LXX и дословно ее передает:

«Ѓ руки адовы избавлю ѿ и ѿ смерти искуплю ѿ:  
гдѣ прѿ твоѿ, смерти; гдѣ ѿстень твой, аде;  
оутѣшеніе скрысѿ ѿ ѿчію моею:».

Синодальный перевод:

«От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их.  
Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?  
Раскаяния в том не будет у Меня».

Среди многообразия библейских переводов СП выделяется отклонением переводчиков от ветхозаветного текста и использованием в качестве основы интерпретацию его второй строки ап. Павлом:

«*λοῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; λοῦ σου, ἄδη, τὸ νίκος;*»<sup>4</sup>, «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор 15:55).

<sup>4</sup> Синодальный перевод Нового Завета сделан на основе текста Эразма Роттердамского. В критическом издании Nestle-Aland'a стих читается так: «*λοῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; λοῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;*». В переводе еп. Кассиана (Безобразова): «Где, смерть, твое жало? Где, смерть, твое жало?».

55-й стих завершает мысль предыдущего стиха:

«ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσῃται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος: κατελόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος. τοῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; τοῦ σου, ἔδη, τὸ νίκος;».

«Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: „поглочена смерть победою [Ис 25:8]“.

„Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа? [Ос 13:14]“» (1 Кор 15:54–55).

Текст 1 Кор 15:54–55 является примечательным примером использования ветхозаветного текста в учении и проповеди апостола. Во-первых, цитирование иудейского Священного Писания — это обращение к авторитетному свидетельству, ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος, «слову написанному». Во-вторых, он характеризует использование ветхозаветных текстов апостолом как свободное, не ставящее акцент на букве. Однако представляется, что здесь дело не только в вольной передаче, самой по себе вполне обычной при цитировании текстов Ветхого Завета в Новом. Вся 15-я глава посвящена благовестию о воскресении Христа, которое становится основанием христианского спасения в грядущем всеобщем воскресении, мыслимом как эпохальное свершение вселенского масштаба. Пророческие тексты Исаии и Осии вписаны ап. Павлом в эту эсхатологическую перспективу спасения. В его устах они уже не перевод в строгом смысле, но часть благовестия. Это торжествующее восклицание при всеобщем воскресении! Апостол сознательно переинтерпретирует эти ветхозаветные тексты. Ключевым для него является слово τὸ νίκος, «победа»: как полная и окончательная победа Христа над смертью — смерть лишается той власти, которая ей была дана в ветхозаветный период истории, ее победа оказалась временной, обернувшейся окончательным поражением, «смертию смерти». В известном смысле апостол надмеается над смертью. Но тогда логично предположить, что, делая стих Ос 13:14 частью благовестия, сознательно и нарочито меняя его ветхозаветный смысл на противоположный, в ветхозаветном контексте ап. Павел воспринимал его приговором Израилю, где Господь открывал дорогу инфернальным силам.

Обращение синодальных переводчиков к ап. Павлу можно легко понять важностью и значением 1 Кор 15:55 для церковной жизни, прежде всего в связи с его литургическим задействованием в Пасхальном послании свт. Иоанна Златоустого. Тем не менее, перевод как возможно точная передача слова и изначального смысла текста оригинала не может идти таким путем. Задачи и цели ап. Павла как провозвестника евангельской вести и переводчиков Ветхого Завета разные. Перевод не должен выходить за рамки тех значений, которые определяются оригиналом.

Среди современных русских переводов, отошедших от старой традиционной версии и рассматривающих Ос 13:14 как обличение и приговор, следует указать перевод для русскоговорящих евреев под редакцией Д. Йосифона (Первые и Последние пророки, 1978):

«Избавить ли Мне их от ада, спасти ли Мне их от смерти?  
Где чума твоя, смерть? Где мор твой, преисподняя?  
Скроется от глаз Моих раскаянье (в том)»;

Совсем недавно были сделаны два новых русских перевода, серьезно претендующие «подвинуть» Синодальный на единолично и триумфально занимаемом им на протяжении более столетия пьедестале русской Библии: перевод Российского Библейского общества (2011) и перевод Института перевода Библии при Заокской духовной академии (2015).

Перевод РБО:

«Стану ли Я спасать их от Преисподней, избавлять от Смерти?  
Смерть, где твои язвы? Преисподняя, где твой бич?  
Жалость не ведома Мне!»

Перевод Института перевода Библии при Заокской духовной академии:

«Должен ли Я искупить его, спасти от власти Шеола? Избавлю ли его от смерти?  
Смерть, где твое жало? Где, Шеол, пагуба, что несешь ты с собой?  
Нет больше жалости *во Мне!*»

Среди новых русских переводов, ориентирующихся на традиционную версию, можно указать перевод Международного Библейского Общества (International Bible Society) 2006 года (вторая редакция 2010 год):

«Я уберегу их от власти мира мертвых.  
Я искуплю их от смерти.  
О смерть, где твое бедствие?  
О мир мертвых! Где твое разрушение?  
Я не пожалею об этом» (<https://bible.by/bible/>)

Такое же понимание положено в основу авторского перевода И. Тантлевского (Еврейская Библия. Поздние пророки, 5773/2013):

«Из власти Шеоля Я выкуплю их, от смерти избавлю их!  
Где мор твой, смерть? Где уничтожение твое, Шеоль?»

«Раскаяние сокроется от очей Моих, [ст. 15]»

Заключительная строка 14-го стиха трактуется как зачинающая 15-й стих, что определяется постановкой интервала и кавычками. Таким образом, казалось бы, удастся преодолеть смысловое противоречие между первыми двумя строками и третьей. Однако ценой нарушения принятого композиционного единства 14-го стиха.

Подводя итог проделанному обзору, остается констатировать, что ситуация с Ос 13:14 продолжает оставаться двойственной. Современные экзегетические исследования эту проблему не устранили. Тем не менее, значительное число переводческих решений, основывающихся на версии об обличительном характере 14-го стиха, говорит об отдаваемом ей предпочтении и ее активном использовании.

## Источники и литература

### Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В Синодальном переводе. М.: Издание Московской Патриархии, 2016.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Современный русский перевод. М.: Российское Библейское общество, 2011.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. В современном русском переводе. Институт перевода Библии при Заокской духовной академии, 2015.
4. Библия сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго Завета (Библия на церковнославянском языке). М., 2010.
5. Еврейская Библия. Поздние пророки (5773/2013) — Еврейская Библия. Поздние пророки. М.: Издание семьи Pop, 5773/2013.
6. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. СПб.: Российское Библейское общество, 2001.

7. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод с греч. подлинника под редакцией еп. Кассиана (Безобразова). М.: Российское Библейское общество, 1996.
8. Первые и Последние пророки (1978) — Первые и Последние пророки. Иерусалим: Мосад Арав Кук, 5738 (1978).
9. Толковая Библия или комментарий на все книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Издание преемников А. П. Лопухина. М., 2014 (и др. издания).
10. Biblia Hebraica. Stuttgartensia. Stuttgart, 2015.
11. Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland. Stuttgart, 1979.
12. Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Stuttgart, 2006.
13. Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Litterarum Göttingensis editum Septuaginta. Duodecim Prophetiae Volume 13. Ed. J. Ziegler. Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
14. Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Stuttgart, 1994.
15. The New Jerusalem Bible: Study Edition. London, 1994.

## Литература

16. Соколов (2019) — *Арсений (Соколов), игум.* Книга пророка Осии. Комментарий. М.: Изд. дом «Познание», 2019.
17. Бродович (1901) — *Бродович И.* Книга пророка Осии. Введение и экзегезис. К., 1901.
18. Генезиус (1871) — Еврейская грамматика В. Гезениуса в пер. проф. И. Коссовича. СПб., 1871.
19. Andersen, Freedman (1980) — *Andersen F. I., Freedman D. N.* Commentary on Hosea. N. Y., 1980. P. 63.
20. Kuhnigk (1974) — *Kuhnigk W.* Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch. Biblica et Orientalia. No. 27. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1974.
21. Landy (2011) — *Landy F.* Hosea. 2<sup>nd</sup> ed. Sheffield Phoenix Press, 2011.
22. Wolff (1974) — *Wolff H. W.* Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 5

2020

*П. И. Гайденко*

## **Отзыв о статьях протоиерея Алексея Игоревича Балакай в журнале «Христианское чтение» за 2020 год**

*(Балакай А., прот. Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 82–89; Балакай А., прот. «Без всякого влияния со стороны римского права»: участник Поместного Собора 1917–18 гг. проф. П. А. Прокошев о церковном суде Древней Церкви // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 102–108)*

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_103

*Аннотация:* Одна из ключевых дискуссий, развернувшихся в кулуарах Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг., была посвящена деятельности церковных судов. В ходе обсуждения ряда вопросов, связанных с организацией этого важнейшего церковного института, между профессором Казанской духовной академии П. Д. Лапиным и представителем Пермской епархии А. Г. Куляшевым развернулась острая дискуссия по вопросу о возможности отделения церковных судов от правящих архиереев. Именно к этому непростому, но интересному аспекту докладов и прений обращено внимание протоиерея Алексея Балакай. Представляется, что автор статьи верно и корректно обозначил аргументы сторон, а приведенный исследователем анализ предельно точно выявил не только суть споров, но и умонастроение и профессиональную подготовку участников дискуссий.

*Ключевые слова:* каноническое право, церковное право, история Русской Православной Церкви, Церковный Собор 1917–1918 гг., история церковного права.

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

Доктор исторических наук, сотрудник Института украинской археологии и источниковедения имени М. С. Грушевского Национальной Академии Наук Украины.

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

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

*Ссылка на статью:* Гайденко П. И. Отзыв о статьях протоиерея Алексея Игоревича Балакай в журнале «Христианское чтение» за 2020 год (*Балакай А., прот. Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 82–89; Балакай А., прот. «Без всякого влияния со стороны римского права»: участник Поместного Собора 1917–18 гг. проф. П. А. Прокошев о церковном суде Древней Церкви // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 102–108*) // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 103–109.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Pavel I. Gaidenko*

**Comments on Two Articles by Archpriest Alexei Igorevich  
Balakai in the Journal *Christian Reading* in 2020**

**(Balakai A. I., Archpriest. “Discussion at the 1917–18 Local Council of the Russian Orthodox Church about the Ecclesiastical Court. Formulation of the Problem”. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 82–89; Balakai A. I., Archpriest. “Without Any Influence from Roman Law’: Participant at the Local Council of 1917–18 Prof. P. A. Prokoshev on the Ecclesiastical Court of the Ancient Church”. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 4, pp. 102–108)**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_103

*Abstract:* One of the key discussions that unfolded on the sidelines of the Local Council of the Russian Orthodox Church in 1917–1918 was devoted to the activities of the ecclesiastical court. During the discussion of a number of issues related to the organization of this important church institution, a heated discussion unfolded between professor of Kazan Theological Academy P. D. Lapin and the representative of the Perm Diocese, A. G. Kulyashev, on the possibility of separating ecclesiastical courts from the ruling bishops. It is to this difficult but interesting aspect of the reports and debates that Archpriest Alexei Balakai’s attention was drawn. It seems that the author of the articles in question correctly outlined the arguments of the parties, and the analysis given by the researcher revealed with extreme precision not only the essence of the disputes, but also the mentality and professional training of the participants in the discussions.

*Keywords:* canon law, church law, history of the Russian Orthodox Church, Church Council of 1917–1918, history of church law.

*About the author:* **Pavel Ivanovich Gaidenko**

Doctor of Historical Sciences, Member of the Institute of Ukrainian Archeography and Source Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine.

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

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

*Article link:* Gaydenko P. I. Comments on Two Articles by Archpriest Alexei Igorevich Balakai in the Journal *Christian Reading* in 2020 (Balakai A. I., Archpriest. “Discussion at the 1917–18 Local Council of the Russian Orthodox Church about the Ecclesiastical Court. Formulation of the Problem”. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 82–89; Balakai A. I., Archpriest. “Without Any Influence from Roman Law’: Participant at the Local Council of 1917–18 Prof. P. A. Prokoshev on the Ecclesiastical Court of the Ancient Church”. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 4, pp. 102–108). *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 103–109.

## Введение

Наблюдаемый сегодня рост интереса и внимания современного российского церковного сообщества и исследователей к проблемам истории русского православия и его иерархии, а также к вопросам теории и практики церковного и канонического права показателен. С одной стороны, его появление внушает надежду, что современное каноническое сознание наконец-то станет именно каноническим и церковно-правовым. С другой стороны, если не обманываться, наблюдаемое слишком запоздало, а предпринимаемые усилия происходят, когда Церковь оказалась на пороге грандиозного кризиса в условиях крайне низкой канонической и правовой культуры практически всех слоев современного российского церковного общества. Ситуация такова, что в современной церковной науке отсутствует даже само направление канонического и церковного права: оно не выходит за пределы соответствующего лапидарного программно-учебного предмета. При этом читаемые в семинариях и в духовных академиях курсы, судя по учебникам, не только морально устарели, но и в ряде случаев не выдерживают научной критики, как только дело касается конкретных каноническо-правовых норм и того, что в юридической науке называется «правоприменительной практикой». Еще хуже обстоит дело с действительностью, особенно с той ее частью, которая касается церковных судов. Такие процессы и принятые на них решения по-прежнему нередко оцениваются в религиозной среде как несправедливые. Несомненно, осмысление обозначенных проблем начинается в исторической плоскости и в плоскости терминологии. Только после этого дело может переходить в область церковно-юридическую, каноническую и практическую, где все эти решения пересматриваются заново и с не меньшим усердием. В этих условиях опыт минувшего видится крайне важным.

## Основная часть

Цикл работ замечательного петербургского исследователя канонического права протоиерея Алексея Игоревича Балакая посвящен изучению дискуссий о церковном суде, развернувшихся на заседаниях Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. С исключительной профессиональной и исследовательской честностью он обратился не к реализации масштабной работы, призванной воссоздать «как же это было», а начал с рутинного анализа казалось бы небольших, но очень примечательных дискуссий, отражавших настроения и переживания тех, кто должен быть отнесен к числу интеллектуальной элиты Церкви, а именно к тем, кому доверяли обсуждать проблемы церковного права. Судьба решений этого Собора драматична и двусмысленна. При том что он может быть назван первым настоящим и, к сожалению, более не повторившимся опытом глубокой открытой внутрицерковной дискуссии, его решения в полном объеме так никогда и не были реализованы. И данное обстоятельство весьма показательно, поскольку последующие церковные Соборы неоднократно обращались к его опыту, декларировали неперемнное возвращение к принятым этим Собором постановлениям, однако, невзирая на таковые призывы к самим себе, ни разу не решились эти нормы вводить в жизнь; исключением стали лишь постановления, касавшиеся патриаршества. В то время как в условиях советского строя реализации постановлений Собора 1917–1918 гг. препятствовали репрессии и жесткий контроль государства, в годы «второго крещения Руси» таковое неприятие принципов церковного управления и жизни обнаружилось в самом современном строе Церкви. Поэтому возникшая на страницах «Христианского чтения» научно-богословская дискуссия видится крайне важным шагом в сторону спокойного и искреннего разговора о будущем церковного права в России и в ее Православной Церкви.

В двух своих последних статьях за 2020 год о. Алексей обратился к исследованию весьма примечательной дискуссии, развернувшейся между представителями университетской и духовной академической профессуры, о принципах церковного суда

в Российской Церкви (Балакай, 2000а; Балакай, 2000б). Здесь необходимо заметить, что в тех условиях возникновение подобных споров и обсуждений было лишено какой бы то ни было «академической праздности». Происходившее отражало нависшие над Церковью и российским обществом угрозы, которые, невзирая на их масштаб и, казалось бы, вопиюще очевидные последствия, весьма смутно осознавались в кругу высшей церковной иерархии и в среде преподавательского состава духовных школ, однако были очень хорошо поняты значительной частью церковного общества.

Размеренная и бюрократизированная жизнь российского православия в условиях синодального управления подошла к концу. Падение государственного строя, в котором Церкви и ее институтам отводились важные места, гарантируемые и охраняемые государством, влекло утрату Церковью своего прежнего правового статуса. Одним из неминуемых последствий таких изменений должно было стать испытание на прочность системы внутреннего управления Церкви и институтов, регламентирующих ее жизнь, регулирование которой прежде преимущественно обеспечивалось государством. Именно оно гарантировало епископату возможность «эффективной» борьбы с ересями, расколами и строптивым духовенством, оно боролось с выпущавшимися из семинарий нигилистами и радикальными революционерами, оно через включение церковно-канонических норм в систему права империи даровало духовенству надежду на обжалование и справедливый пересмотр священнических дел. Идея отделения Церкви от государства, о которой еще недавно с надеждой так много говорили даже в кругу епископата, оказалась вполне осуществимой и теперь продемонстрировала свою обратную сторону, например отказ государства защищать интересы Церкви. А это, в свою очередь, обличило неспособность Церкви обеспечить управляемость епархий, ослабило влияние епископата, монархический строй власти которого на местах прежде защищался и утверждался властями.

В новых условиях на первый план должны были выйти новые механизмы регулирования церковной жизни. Одним из них являлся церковный суд. Однако, теперь лишенный государственной поддержки, изъятый из юридической системы страны, по-прежнему архаичный и плохо регламентированный, он сам давно нуждался в переустройстве. Принципы организации и деятельности этого суда стали предметом дискуссии между успешным профессором церковного права П. Д. Лапиным (КазДА) и псаломщиком А. Г. Куляшевым, опиравшимся на авторитет книги профессора Томского университета П. А. Прокошева. Доклады и выступления сторон дискуссии обнаружили не только принципиальное несовпадение представлений о действительной ситуации в Церкви, но и крайнее различие в понимании принципов церковного правосудия. Более того, дискуссия практически сразу продемонстрировала отсутствие у сторон единства в трактовке самих канонических и церковно-правовых норм. Данное обстоятельство особенно примечательно, если принять во внимание, что участники дискуссии рассматривались в качестве своего рода экспертов.

Описывая дискуссию, отец Алексей довольно точно передал царившие на ней атмосферу и умонастроения присутствующих. А эти настроения оказались непростыми. Если проф. Лапин, бывший свидетелем архиерейской расправы над старцем схиархимандритом Гавриилом Седмиезерным, знавший проблемы церковной жизни и масштаб архиерейского волонтаризма при совершении церковных расследований и суда, выступал за отделение церковных судов над клириками от их правящих архиереев, выступал за реформирование церковных судов на основе придания тем вида и строя, характерных для гражданского суда, то его оппонент, Куляшев, почтенный присутствием при правящем епископе, иначе оценивал происходящее. С не меньшей искренностью он критиковал предложения и саму позицию академического профессора. В «юридизме» судебных процедур, на которых настаивал Лапин, псаломщик усматривал не гарантию честности расследования, а покушение на основы церковного строя, выразившееся в умалении епископата. При этом Куляшев ссылаясь, прежде всего, на наиболее «громкие» церковные правила, исторические примеры императорского покровительства судебной власти епископата и весьма эмоциональный тезис

проф. Прокошева о том, что церковный суд первых веков христианства был чужд римскому праву и построен «более на нравственных принципах, чем на юридических началах». В итоге Куляшев настаивал на том, что «Церковь Христова во главу угла при судебных процессах ставила и должна ставить епископа». Что же касается доклада и тезисов своего оппонента, то псаломщик констатировал: «доклад должен быть отвергнут как составленный вопреки Св. Писанию, св. отцам и канонам Церкви, как умаляющий судебную власть епископа и центр тяжести в церковном суде переносщий с епископа к судебным организациям».

Отец Алексей весьма точно обозначил ключевые вопросы, возникающие в отношении дискутирующих сторон, их аргументации и ответов на встречные претензии противоположной стороны. Однако во всей этой дискуссии много эмоционального, риторического и очень мало существенного. Создается впечатление, что стороны знают о нестроениях в Церкви, знают о сложности ситуации вокруг возможности применения норм церковного суда, но не осознают главного — ради чего действуют церковные суды, каковы цели церковного судопроизводства, возможно ли оно в принципе, эффективно ли, и могут ли быть признаны его решения законными как со стороны всех участников суда, так и со стороны государства. В итоге тема самого церковного суда, его института и процедур оказалась для участников дискуссии малоинтересной и несущественной.

По сути, стараниями Куляшева дискуссия свелась к проблеме епископата, которая, между тем, участниками дискуссии также оценивалась крайне поверхностно. Трудности организации и совершения церковного суда были не в епископате как таковом, а в ином: в самом статусе архиереев в Российской Церкви. В условиях совмещения архиереями-епископами судебной и административной власти над конкретными клириками ничто не могло гарантировать честность и непредвзятость церковного правосудия, совершаемого архипастырем над своим духовенством и паствой. Примечательно, что данная проблема хорошо осознавалась составителями церковных канонов, разработавших в условиях Византии сложную процедуру соборного суда и апелляций. Однако об этих правилах, ограждавших клириков от предвзятого самоуправления архиереев, ни один из участников дискуссии не вспомнил. В итоге приводившаяся сторонами аргументация, основанная на хрестоматийных цитатах и исторических отсылках из курсов церковной истории и церковного права, предстает малоубедительной и бросает тень на степень готовности к дискуссии обеих сторон. Небезупречными видятся и иные позиции участников обсуждений.

Так, предложения казанского профессора «либеральны», но легковесны и малоубедительны. Например, объясняя желательность отстранения епископов от руководства церковным судом, Лапин говорит о предельной занятости архиереев и, ссылаясь на малозначимые теоретические аргументы, даже не пытается проанализировать судебную практику дореволюционной России. Двусмысленность такой позиции, в которой профессор духовной академии пробует предстать либералом и одновременно «не поссориться» с епископатом, настолько очевидна, что начинает вызывать откровенное недоумение от выдвинутой им аргументации и даже рождает недоверие к уровню квалификации докладчика. На его фоне доводы псаломщика Куляшева видятся даже более существенными и вескими, по крайней мере, в ясности декларируемой им позиции. Однако и он выбирает из церковной истории и церковного права только то, что вписывается в его концепцию неприкосновенности судебных полномочий архиереев. Например, докладчиком из Перми практически не упоминаются церковные правила, критикующие предвзятость епископов при вынесении ими суждений об их клириках. Куляшев старательно умолчал о том, что большинство византийских императоров всячески ограничивали действия церковных правил, противоречивших принципам римского права (как это было в случае постановлений Халкидонского Собора), а император хоть и отказывался от пересмотра епископских и патриарших судов, но делал это добровольно. Столь же показательны аргументы сторон в их дискуссии о взаимовлиянии церковного и римского права.

Оба участника острого диспута, спора о «римском праве», не заметили главного — большинство канонических норм и церковных правил были введены в систему римского права и являлись его неотъемлемой частью как на территории Византии, так и в Западной Европе. «Христиане живут по римскому праву» — один из важнейших принципов церковной жизни Средневековья. Выделение церковных правил и норм из римского права в отдельную отрасль — результат кризисных явлений, которые обычно относят к событиям XII в. Однако и в более позднее время гражданские и церковные нормы или нормы, касающиеся регламентации различных областей деятельности Церкви, продолжали существовать в смешанном виде в форме Номоканонов и иных сводов, рассматривавших христианское государство и его церковные институты как неразрывное целое. В результате уже одна эта неспособность видеть полноту картины рождает разочарование не только в доводах дискутирующих сторон, но и в самих персонах диспута, ставя вопрос об уровне преподавания канонического права в духовных школах.

Между тем упомянутый выше участниками споров фрагмент книги Прокошева действительно важен. Иной вопрос, как он может быть реализован на практике. Да и насколько оправданно противопоставлять нравственность юридическим принципам, само существование которых являет собой формальную сторону нравственных начал конкретного общества. Но именно об этом Куляшев ничего и не сказал, увлекшись красивой риторикой. Ничего об этом не сказал и проф. Лапин.

Показательна еще одна сторона дискуссии о церковном суде. Создается впечатление, что авторам было важнее высказать свои суждения, чем вступить в обсуждение спорных, неоднозначных тем и выработать единый подход к пониманию используемой ими терминологии. Судьбы священников и проблемы в области церковной дисциплины и канонического устройства оказались вне внимания участников бурных споров.

В целом можно порадоваться предпринятым в «Христианском чтении» усилиям по изучению истории канонического права в России. В данном отношении рассмотренные статьи являются логичным продолжением предыдущих публикаций Д. В. Волужкова, Д. А. Карпука и Ю. В. Оспенникова (Волужков, 2019а); Волужков, 2019б; Волужков, 2020; Карпук, 2020; Оспенников, 2019). Остается только надеяться, что вскоре журнал сможет порадовать и работами, отражающими усилия, которые предпринимаются в Русской Православной Церкви в практической области церковного и канонического права сегодня.

## **Заключение**

Описанный в работах о. Алексея диспут крайне показателен, поскольку позволяет увидеть не только уровень канонического образования и состояние церковно-правовой культуры в России накануне революции 1917 г., но и ту оторванность от реальной ситуации в стране и в Церкви, которая присутствовала не только на архиерейских кафедрах и в их окружении, но и в академической и университетской средах. В условиях угрозы наступления гражданской войны, голода и полной дезорганизации общественной жизни участники Собора получили возможность выработать механизмы, способные защитить Церковь от опасности дезинтеграции и распада. Церковный суд мог стать одним из таковых. Однако этот кирпичик так и не был обожжен в горниле дискуссий. Помешал этому не епископат, а то состояние умов и тот уровень образования, с которыми интеллектуальные элиты Российской Церкви подошли к часу, когда от них ожидался ответ...

## Источники и литература

1. Балакай (2000а) — *Балакай А., прот.* Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы // *Христианское чтение.* 2020. № 1. С. 82–89.
2. Балакай (2000б) — *Балакай А., прот.* «Без всякого влияния со стороны римского права»: участник Поместного Собора 1917–18 гг. проф. П. А. Прокошев о церковном суде Древней Церкви // *Христианское чтение.* 2020. № 4. С. 102–108.
3. Волужков (2019а) — *Волужков Д. В.* Отдельные вопросы церковного права в сравнении с правом светским. комментарий к публикации // *Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2019. № 1 (3). С. 167–172.
4. Волужков (2019б) — *Волужков Д. В.* Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда Русской церкви (на материале статей в журнале «Христианское чтение» 1870–73 гг.) // *Христианское чтение.* 2019. № 1. С. 119–130.
5. Волужков (2020) — *Волужков Д. В.* Ректор Санкт-Петербургской духовной академии как создатель отечественной науки церковного права. Отзыв на: Исидор (Тупикин), митр. Епископ Смоленский и Дорогобужский Иоанн (Соколов): Жизнь и труды: [Монография]. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2019. 231 с.: 8 л. цв. вкл // *Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2020. № 1 (4). С. 296–301.
6. Карпук (2020) — *Карпук Д. А.* Научно-исследовательская и преподавательская деятельность доцента Санкт-Петербургской духовной академии по кафедре церковного права В. Г. Соломина (1881–1918) // *Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2020. № 1 (4). С. 144–167.
7. Оспенников (2019) — *Оспенников Ю. В.* К вопросу о концепции реформы духовного суда Т. В. Барсова. Отзыв на статью Д. В. Волужкова «Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда Русской церкви (на материале статей в журнале „Христианское чтение“ 1870–73 гг.)» // *Христианское чтение.* 2019. № 6. С. 146–156.

*А. А. Поляков*

## **Деизм и Герберт из Чербери в современной историографии**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_110

*Аннотация:* В статье анализируются современные тенденции в исследовании деистической философии, полемика вокруг представлений о месте деизма в философии эпохи Просвещения и представление о роли Герберта из Чербери в истории английской мысли. В работе описывается влияние современников и предшественников на взгляды и идеи английского мыслителя. Анализируется современная проблематика в изучении термина «деизм». Кроме того, рассматривается вопрос о роли церковной догматики в деистической философии. Вопрос о влиянии религиозных течений Англии XVI–XVII вв. на деистов является одним из наиболее актуальных по этой теме. Данный вопрос имеет особое значение для отечественных исследований, так как в отечественном религиоведении эта тема изучена хуже, чем за рубежом. В статье критически оценивается позиция, согласно которой роль Герберта из Чербери в истории деизма подвергается сомнению. Также в работе произведен анализ современной полемики о природе деизма. В заключении статьи сделано обобщение значения новых исследований по теме деизма.

*Ключевые слова:* Герберт из Чербери, деизм, деист, деистическая философия, интерпретации деизма, история деизма, религиозная философия, «сверхъестественное», эпоха Просвещения, церковная догматика.

*Об авторе:* **Андрей Андреевич Поляков**

Младший научный сотрудник Института Философии РАН.

E-mail: [beatit10@yandex.ru](mailto:beatit10@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1065-1352>

*Ссылка на статью:* Поляков А. А. Деизм и Герберт из Чербери в современной историографии // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 110–123.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Andrey A. Polyakov*

**Deism and Herbert of Cherbury**  
**in Modern Historiography**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_110

*Abstract:* The article analyzes modern trends in the studies of deistic philosophy, debates about its place in the context of the Enlightenment philosophy and the role of Herbert of Cherbury in the history of English thought. The work describes the influence of contemporaries and predecessors on Herbert of Cherbury. The author analyzes the modern problematic of the term “deism”. In addition, the question of the role of church dogma in deistic philosophy is examined. The question of the influence of religious movements in England of the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries on the deists is one of the most relevant for this topic. This issue is of particular importance for Russian scholarship because this topic has been studied less in Russian religious studies than in foreign studies. The article criticizes the critical assessment of the role of Herbert Cherbury in the history of deism. The paper also analyzes contemporary controversy about the nature of deism. The article concludes with a generalization of the significance of the new studies on the topic.

*Keywords:* deism, deist, deistic philosophy, dogmatic theology, Herbert of Cherbury, history of deism, interpretations of deism, religious philosophy, supernatural, Age of Enlightenment.

*About the author:* **Andrey Andreevich Polyakov**

Junior Researcher at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

E-mail: [beatit10@yandex.ru](mailto:beatit10@yandex.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1065-1352>

Article link: Polyakov A. A. Deism and Herbert of Cherbury in Modern Historiography. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 110–123.

Деизм, являющийся внеконфессиональным религиозно-философским движением, признающим абсолютный характер человеческого разума, с помощью которого все люди изначально имеют одинаковые представления об истинной религии, краеугольным камнем которой виделась не вера, а нравственность, сыграл важную роль в переосмыслении феномена религии в XVI–XVIII вв., повлияв как на секулярных мыслителей, так и на мыслителей, ассоциирующих себя с Церковью. Однако, несмотря на неоднократные попытки осмыслить и классифицировать это направление мысли, исследователи пока не смогли дать общепринятого описания данному движению и обозначить главные особенности, которые бы отличали его от других направлений философии. В современных статьях и монографиях исследователи пользуются большим количеством определений термина «деизм», из-за чего возникает проблема понимания данного феномена, так как с ростом количества исследований по деизму растет и количество таких описаний. По этой причине возникает потребность составить некое общее положительное определение религиозной философии деизма, в котором были бы учтены новые способы понимания этого феномена.

В данной работе будет предпринята попытка обобщить и проанализировать контекстуальные и интеллектуальные границы деистической мысли в свете современной зарубежной историографии по теме. На сегодняшний день в отечественной литературе присутствует очень ограниченное количество работ на данную тему<sup>1</sup>, поэтому статья будет носить и информативный характер. В качестве современной литературы будут выбраны труды, написанные в конце XX и начале XXI вв. Из этого правила будет сделано одно-единственное исключение — для работы, которая, с точки зрения автора, органично вписывается в современный дискурс о деизме. Основное внимание будет уделено воззрениям современной науки на мировоззренческий контекст и идентификацию деизма, а также на фигуру и значение «отца деизма» Герберта из Чербери (1583–1648) в истории всего течения. Что касается структуры статьи, то в начале разбираются отдельные важные вопросы по теме исследования и затем затрагиваются более общие темы.

### **Место деизма в эпохе Просвещения и роль «сверхъестественного» в классификации деистических мыслителей**

Первой проблемой, с которой исследователь неминуемо сталкивается, является проблема понимания самого термина «деизм». Общее определение предложил очень известный философ Эрнст Кассирер (1874–1945), написавший труд «Философия Просвещения» [Cassirer, 1932], в котором он отвел английскому деизму особое место в формировании европейской философии. Его определение вписывается в проблематику религиозной философии Англии и Ирландии XVII–XVIII вв., когда исследование религии начало отделяться от теологического дискурса. Э. Кассирер определил английский деизм как интеллектуалистическую систему (intellectualist system), чье значение заключается в новом принципе, с помощью которого ставится проблема соотношения содержания веры и его формы [Cassirer, 1932, 180]. Суть данного вопроса заключается в определении достоверности в религии. Особую роль в его решении немецкий философ отводил ирландскому мыслителю Джону Толанду (1670–1722), который, опираясь на идеи своего старшего современника Джона Локка (1632–1704), перевел принципы теории познания в проблематику религии. Согласно Э. Кассиреру,

<sup>1</sup> Напр.: *Мееровский Б. В.* У истоков английского деизма (Герберт из Чербери и его религиозно-философская концепция) // Вопросы научного атеизма. Вып. 12. С. 232–260; *Орбинский Р. В.* Английские деисты XVII–XVIII в. Одесса, 1868. 142 с.; *Переславцев М. И.* Место и роль деизма в процессе европейской секуляризации в интерпретации Чарльза Тейлора // Вестник РГГУ. Сер. «Философия. Социология. Искусствоведение». 2017. 3№ (9). С. 9–15; *Степанянц А. Р.* Автономия природы и человека в деизме // Научная мысль Кавказа: Научный и общественно-теоретический журнал. 2010. № 3 (63). С. 68–73; *Шохин В. К.* Деизм // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XIV. 752 с.

Толанд развил идею Локка об акте познания как осознания человеком согласия между идеями [Cassirer, 1932, 181]. Так как идеи должны быть ясными для понимания, человек должен иметь представление обо всех объектах, в том числе и тех, которые относятся к религиозной вере. Человек должен обладать религиозным знанием о предмете веры, иначе сама вера становится бессмысленной [Cassirer, 1932, 181]. Это, однако, не означает, что Толанд лишал смысла такие понятия, как «Откровение» и «тайна». Он лишь переосмыслил их содержание, объяснив значение первого термина как особую форму сообщения некоторой истины, которую человек может определить с помощью своего разума, в то время как второй термин стал обозначать догмат, истинность которого скрыта от части людей [Cassirer, 1932, 182]. Данную идею развил Мэтью Тиндл (1657–1733) в своем трактате «Христианство, древнее как само Творение, или Евангелие как воспроизведение естественной религии» (1730). Для того чтобы человек имел представление о бесконечно мудром и благом Боге, он должен иметь возможность постичь Его независимо от принадлежности к конкретной религии [Cassirer, 1932, 182]. Религия только тогда является истинной, когда она открыта всем людям, и только в том случае, когда дает ясное представление о своем содержании, независимо от времени. Для Тиндла религия представляла собой знание о человеческих обязанностях как о Божественных заповедях, складывающихся из общезначимых и общедоступных норм, которые связываются с Богом и рассматриваются как Его воля. Э. Кассирер отметил, что данное определение деизма позднее воспримет немецкий философ Иммануил Кант, использовав его в трактате «Религия в пределах только разума» (1793) [Cassirer, 1932, 185]. Таким образом, центральную роль в философии английского деизма стала играть сфера практического разума, а не сфера интеллектуальная. Данное понимание деистического феномена имеет, с точки зрения Кассирера, несколько положительных сторон. Во-первых, деизм ставит в интеллектуальную плоскость, благодаря чему исследователю не нужно решать проблемы религиозной принадлежности того или иного философа. Мыслитель мог быть христианином любой конфессии или же не иметь оформленной веры вовсе и при этом быть деистом. Во-вторых, современный вопрос о прямом влиянии философии «отца деизма» Герберта из Чербери (1583–1648) на деистическую философию в XVII–XVIII вв. теряет свою остроту, даже если данное влияние было минимальным. Религиозная философия английского мыслителя может быть представлена не как основа для деизма, а как вклад в его развитие. Следует, однако, выделить некоторое отличие представлений Локка о способностях разума от представлений упомянутых деистов. Несмотря на то, что и Локк, и Толанд высоко оценивали способности разума, они разошлись в вопросе о его границах. Для Локка, а также для других представителей «Лондонского королевского общества по улучшению естественного знания», в которое входили такие мыслители, как английский церковный деятель и философ Джозеф Гленвилл (1636–1680) и англо-ирландский натурфилософ, физик, химик и богослов Роберт Бойль (1627–1691), существовали некоторые ограничения в возможностях человеческого познания, которые не признавал Толанд. Так, они считали, что в вопросе о возможности чудес следует говорить не как о достоверном факте или его отсутствии, а о возможности скорее чем достоверности (*probability rather than certainty*), которую человек принимает за истину. Толанд же акцентировал внимание на отношениях между познающим человеком и познаваемым предметом, состоящим из элементов, которые присутствуют в сознании [Cassirer, 1932, 181]. По этой причине тайна (*mystery*) и Откровение Бога не противоречат понятиям естественной религии (*natural religion*). Этого же мнения придерживался Тиндл.

Что касается современных историков новоевропейской мысли, то, несмотря на некоторые расхождения во мнениях о принадлежности отдельных представителей деизма к той или иной философской традиции, можно обозначить, как они идентифицируют свойства деистического феномена. Следует отметить, что отдельное место в среде исследователей занимает Диего Люччи, являющийся автором или соавтором большого количества статей и монографий по данной теме. По этой причине его

работы будут проанализированы в статье в большей степени, чем работы других современников, что, однако, не будет умалять вклада остальных исследователей. Диего Люччи и Джеффри Уигелсворт выделяют две стороны эпохи Просвещения в Англии: религиозное [Lucci, 2016, 1], или церковное, Просвещение (Clerical Enlightenment) [Lucci, Wigelsworth, 2015, 167] и секулярное Просвещение. Следует, однако, отметить, что с их точки зрения вопрос о характере «секулярного Просвещения» до сих пор остается открытым [Lucci, Wigelsworth, 2015]. Эти исследователи причисляют движение латитудинариев<sup>2</sup>, являвшихся частью Церкви Англии, диссентеров<sup>3</sup>, в число которых входят, например, баптисты и квакеры, кембриджские платоники, унитарии (unitarianism)<sup>4</sup>, основу которых составляли социане, сторонники локковского эмпиризма и ньютоновской физико-теологической теории (Newtonian physico-theology), к церковному Просвещению. Впервые термин *диссентер* был использован на Вестминстерской ассамблее богословов (Westminster Assembly of Divines), созванной Долгим парламентом (Long Parliament) в 1643 г. и продолжавшейся до 1652 г. На собраниях был составлен свод кальвинистской религиозной доктрины «Вестминстерское исповедание веры», краткий и полный катехизисы и каталог общественного служения (Directory for Public Worship). Действ и свободомыслящих философов названные авторы относят к секулярному Просвещению [Lucci, Wigelsworth, 2015, 168].

Д. Люччи и Дж. Уигелсворт считают также, что между секулярным и церковным Просвещением существовала разница в подходах к решению различных теологических проблем [Lucci, Wigelsworth, 2015]. Ярким примером служит вопрос о возможности чудес. Важную роль в развитии протестантской традиции интерпретации чудес сыграли Мартин Лютер (1483–1546) и Жан Кальвин (1509–1564) [Lucci, Wigelsworth, 2015, 169]. Для описания чудес использовалось латинское слово *miracula*, означающее вмешательство Бога в дела мира. Данный подход разделялся англиканами, кальвинистами и большинством диссентеров в Англии XVI–XVII вв.<sup>5</sup>

Существовала также и другая интерпретация понятия чуда, в которой вместо слова *miracula* использовалось слово *miranda*, означающее события, которые находятся за гранью того, что считается нормой. Мыслители различных направлений выработали несколько способов понимания возможности чудес. Согласно первому варианту, чудеса прекратились и более не могут совершаться. Данную идею поддерживало, как отмечают Люччи и Уигелсворт, большинство пресвитерианских теологов [Lucci, Wigelsworth, 2015, 170]. Кальвинисты, баптисты, квакеры и англикане, которые были сторонниками реставрации Стюартов, придерживались неопределенных взглядов на вопрос о возможности чудес после смерти апостолов.

Эта же тема поднимается и в изыскании Джэйн Шоу [Shaw, 2006]. Сторонниками возможности чудес (probability of miracles) были, как она показывает, члены Лондонского королевского общества, куда входил английский философ Роберт Бойль

<sup>2</sup> Латитудинариями называли представителей англиканского духовенства XVII в., чьи идеи расценивались консервативными теологами как неортодоксальные или как минимум неоднозначные с точки зрения догматики. Изначально термин применялся к кембриджским платоникам. Позднее к латитудинариям стали относить тех мыслителей, которые основывали свои доказательства нравственных доктрин христианской веры с помощью доводов разума, а не через апелляцию к традиции Церкви.

<sup>3</sup> К диссентерам относили английских протестантов, которые не принимали установленные религиозные практики Церкви Англии после 1643 года.

<sup>4</sup> Сторонники унитариянства полагают, что догмат о Троице не имеет основания в тексте Писания. Одним из первых сторонников данной идеи стал испанский врач и мыслитель Мигель Сервет (1511–1553), сожженный за ересь кальвинистами Женевы. В дальнейшем его идеи были восприняты теологами и философами Италии, Швейцарии, Польши, Трансильвании и Америки. Среди них следует выделить Фауста Социна (1539–1604), основателя антитринитарного движения социанин. В Англии идеи социанинства были поддержаны теологом Джоном Биддлом (1615–1662).

<sup>5</sup> На это указывает монография: Walsham A. Providence in Early Modern England. London, 2001. P. 2.

(1627–1691), завещавший свой капитал для финансирования ежегодных чтений о Боге и религии, в которых христианская религия защищалась бы от притязаний атеистов, деистов и других инакомыслящих [Shaw, 2006, 179]. Члены Королевского общества пытались найти нечто вроде среднего пути, на котором они пытались доказать возможность совершения чуда, а не подтвердить чудо, которое уже произошло. В свою очередь свободомыслящие философы (freethinkers) и деисты полагали, что никакое чудо не может быть за гранью человеческого разума. Эти мыслители развивали свои идеи вне какой-либо теологической системы. Несмотря на различное понимание природы разума деистов объединял фундамент, на котором выстраивались их идеи, а именно возможность человека использовать разум для полного познания мира. Тем не менее, это не означало полное отрицание возможности чудес как в прошлом, так и в настоящем и будущем. Вопрос о чудесах решался в зависимости от его постановки. Для части деистов, в число которых входили Чарльз Блаунт (1654–1693), Джон Толланд, Томас Вулстон (1668–1733) и Питер Аннет (1693–1769), вопрос стоял следующим образом: стал бы (would) Бог вмешиваться в законы природы? С их точки зрения, этого не могло произойти, так как законы природы неизменны даже для Бога. Для других деистов, таких как Мэтью Тиндл, Уильям Волластон (1659–1724), Томас Чабб (1679–1747) и Томас Морган (1671/1672–1743), вопрос звучал несколько иначе: мог бы (could) Бог вмешиваться в законы природы? Иными словами, первый вопрос является вопросом целеполагания, второй — метафизическим. Способ описания природы Божественного провидения зависел от того, как тот или иной деист ставил данный вопрос [Lucci, Wigelsworth, 2015, 183]. Эти разделения, как я полагаю, хотя и не решают вопрос о классификации деистов полностью, дают некоторую ясность в понимании того, где находились деисты в интеллектуальном и историческом контексте своего времени.

Еще одной важной проблемой понимания философии деизма является вопрос о влиянии религиозных течений Англии XVI–XVII вв. на деистов. Данная тема подробно разбирается тем же Диего Люччи в статье «От унитаризма к деизму: Мэтью Тиндл, Джон Толанд и полемика о Троице» [Lucci, 2019]. Суть полемики сводилась к спору между сторонниками возможности доказать идею троичности Бога, в том числе с помощью философии, и их противниками. В данной дискуссии приняли участие первостепенные деисты Джон Толанд и Мэтью Тиндл, встав на сторону противников доказательства догмата о Троице. По этой причине многие современные исследователи относят их, с одной стороны, к сторонникам философии Джона Локка и, с другой — к социнианской, или унитаризанской, религиозной мысли [Lucci, 2019]. Так, можно вспомнить, что исследователь Роберт Салливан причислял Тиндла к сторонникам социнианской теологии, а Толанда — к самим социнианам [Sullivan, 1982, 110]. Данное представление о философии Тиндла, как указывает Люччи, подкрепляет исследователь Стефан Лалор, указывая на унитаризанский характер его представлений о Троице [Lalor, 2006, 57]. Кроме того, исследователи подчеркивают его особую роль в формировании философских представлений деистов. Однако, отмечает Д. Люччи, данная позиция уязвима для критики. Представления Тиндла о Троице были отличны от представлений унитариев, к которым он причисляет Локка. Английский философ полагал, что полемика вокруг догматики возникла из-за неясности термина «личность» (person), которое использовали отцы Церкви. Данный термин является описательным, но не передает сущность самого предмета. При попытке рационально описать внутренний смысл Троичности английские теологи, подчеркивает Люччи, не могли составить общее представление, которое удовлетворяло бы как богословов, так и философов [Lucci, 2019]. По этой причине Тиндл считал несправедливым требовать от верующего человека веры в то, что он не может понять. Тайна не может быть частью религии, так как она не дает положительного знания о Боге. Такой же позиции придерживался и Толанд. Данное представление отделяло Тиндла и Толанда не только от традиционной христианской религии, но и от философии Джона Локка. Эту же позицию поддерживали унитаризане, считавшие, что догмат о Троице

не является частью Священного Писания. Однако между позициями унитариян и деистов существовала, по мнению итальянского исследователя, большая разница. Первые, несмотря на все расхождения с Церковью, считали текст Библии богодухновенным, в то время как в глазах деистов это не было обязательным для верующего. Кроме того, Люччи указывает, что деисты не имели единой позиции в вопросе о чудесах или роли Христа, что существенно отличало их от их современников. Иными словами, между унитариянами, или социанами, и деистами существовали точки пересечения в некоторых вопросах догматики и религии, но их логические основания, также как и цели, разнились между собой.

Другую причину проблем в полемике вокруг догматов Церкви также описывает тот же Диего Люччи. В другой своей статье «Доникейские отцы Церкви и догмат о Троице в Англии XVII века» [Lucci, 2018], он объясняет причины, по которым англиканские богословы использовали тексты отцов Церкви, которые предшествовали Никейскому символу веры и, одновременно, пытались защитить догмат о Троице. В развитии англиканской теологии важную роль играл спор католиков и протестантов на тему понимания того, чем является Церковь, идеи национальных Церквей и епископата [Lucci, 2018, 103]. Как полагает Д. Люччи, для доказательства возможности существования независимых национальных Церквей англиканские теологи ссылались на труды свв. Киприана, Иринея и Игнатия Антиохийского. После Реставрации монархии ссылки на доникейских отцов Церкви стали использоваться в полемике с пресвитерианцами и другими нонконформистами, чтобы доказать независимость Церкви от власти епископов [Lucci, 2018, 103]. Кроме того, в статье «Доникейские отцы Церкви и догмат о Троице в Англии XVII века», Люччи отмечает, что обращение английских теологов к текстам доникейских отцов Церкви критиковалось деистами. Например, Мэтью Тиндл составил короткий трактат, в котором он проанализировал аргументы в защиту Трех Лиц Бога. В 1696 г. архиепископ Кентерберийский Томас Теннисон (1636–1715) обратился к королю Вильгельму III Оранскому (1650–1702) для того, чтобы в стране был введен судебный запрет (Royal Injunction), согласно которому полемика вокруг догмата о Троице могла бы вестись только при обращении к тексту Писания, Никейскому и Афанасьевскому Символам веры и 39 статьям англиканского вероисповедания собора 1563 г. [Lucci, 2018, 114]. Тем не менее, с точки зрения Диего Люччи, данный шаг не исправил ситуацию, хотя и дал определенные положительные результаты. Поворотным моментом в данной полемике стало развитие текстологии, с помощью которой христианская догматика анализировалась в историческом контексте. Однако противники принятых догматов также пытались воспользоваться новыми методами в текстологии. Помимо теологов, представители различных философских направлений, в том числе и деизма, пытались использовать результаты анализа текста Писания для доказательства своей точки зрения [Lucci, 2018, 117].

### **Герберт из Чербери, его предшественники и современники**

Современные исследователи не имеют единого мнения о том, кто именно и как повлиял на идеи английского мыслителя и его представления о философии и религии. В новейшей литературе на тему деизма основное внимание уделяется современникам Герберта из Чербери, с которыми тот вел переписку и был знаком лично. К таковым некоторые современные исследователи причисляют голландского философа Гуго Гроция (1583–1645), германо-французского теолога Даниэля Тилленуса (1563–1633), швейцарского профессора Исаака де Казобона (1559–1614) и французского мыслителя Марена Мерсенна (1588–1648), сделавшего перевод гербертовского «Трактата об истине» (De veritate) [Brown, 1996, 16]. О влиянии Исаака де Казобона сам английский мыслитель пишет в автобиографии [Autobiography, 1886, 104]. Однако в ней никак не уточняется, какое именно влияние он оказал на Герберта из Чербери в дальнейшем. Более подробно эта тема была развита английским исследователем

Рональдом Дэвидом Бедфордом в монографии «Защита истины: Герберт из Черберги и семнадцатый век» [Bedford, 1979]. В своей работе Рональд Бедфорд указал, что английский философ был учеником Исаака де Казобона [Bedford, 1979, 213]. В своих трактатах Казобон развивал идеи терпимости по отношению к иным религиям и всячески сторонился охоты на еретиков. Эти идеи, согласно Бедфорду, несомненно оказали влияние на религиозно-философские взгляды Герберта, хотя, как он отмечает, они и не вылились в конкретные идеи деистической философии [Bedford, 1979, 213]. Английский исследователь также упоминает имя французского философа-мистика Гийома Постеля (1510–1581), чья философия имела много общего с идеями Герберта из Черберги [Bedford, 1979, 219]. Как отмечает Бедфорд, мыслители имели схожие представления об устройстве мира, человеческого понимания и отношения между разумом и верой.

А вот Дэвид Паилин [Pailin, 2000], полагает, что английский мыслитель испытал влияние герметической философии (в понимании астрологии (judicial astrology) и возможности получать знание о будущем. Паилин ссылается на автобиографию Герберта из Черберги, но в дальнейшем не разрабатывает данную тему. Как уже было отмечено, какой-либо детерминизм был несовместим с его философией, и поэтому данная ссылка не может считаться указанием на влияние герменевтического учения. Герберт говорил лишь о влиянии космических тел на Землю, но не об управлении ими теми или иными процессами.

Другим современником Герберта из Черберги, который оказал воздействие на его философию, называют голландского теолога Иоганна Гергарда Фосса (1577–1649). Данную точку зрения поддерживал, например, американский исследователь Ричард Генри Попкин [Force, Popkin, 1990]. Попкин отмечал, что идеи И. Г. Фосса, изложенные им в трактате «Теология язычников» (De theologia gentili), стали основой для трактата «О религии язычников, древняя религия язычников и причины их заблуждений» (De Religione Gentilium, the Ancient Religion of the Gentiles and the Causes of their Errors Considered) [Force, Popkin, 1990, 31]. Трактат изначально был написан на латинском языке в 1664 г., а английская версия, переведенная Уильямом Льюисом, вышла в 1705 г. К данным идеям Попкин причислял таксономию Иоганна Фосса в сфере религии. Как отмечает немецкий историк Мартин Мульзов (Martin Mulsow), Герберт из Черберги заимствовал идеи Фосса о религии язычников, но при этом сделал собственные выводы на их основе [Pomata, Sirasi, 2005, 202].

О конкретном влиянии Гуго Гроция на английского мыслителя исследователи практически не пишут. Американский исследователь Джером Борхес Шнейвинд лишь указывает, что Гроций разделял его взгляды на спасение всего человечества, предопределение (predestinarianism) и природу Истины [Schneewind, 1998, 176].

Вопрос о влиянии Даниэля Тиленуса остается неясным. Например, исследователь Ричард Серджеантсон указывает лишь на роль французского теолога в публикации «Трактата об Истине», ссылаясь на автобиографию Герберта из Черберги [Serjeantson, 2001, 218]. Следует отметить, что в более ранней биографии этого английского философа встречается имя Тиленерс (Tieleners) [Walpole, 1809, 278]. Имя Тиленус, как указывается, может быть латинизацией этой фамилии. Даниэль Тиленус, также как и Гуго Гроций, сыграл роль в публикациях английского философа, однако, как и в случае с последним, остается неясным, о каком воздействии на Герберта из Черберги можно говорить.

Немецкий исследователь Мартин Мульзов отмечает, что Герберт из Черберги также заимствовал некоторые идеи австрийского богослова Адама Таннера (1572–1632) касательно отношения человеческих душ и звезд, хотя, как и в случае с И. Фоссом, сделал собственные выводы [Pomata, Sirasi, 2005, 202]. Немецкий историк отмечает, что внимание Герберта из Черберги привлекли рассуждения Фосса о культах Солнца (celestial cults), представления о которых английский философ посчитал возможным связать с представлениями о язычестве как монотеистическом культе Солнца итальянского курialesного кардинала, племянника папы римского Урбана VIII Франческо

Барберини Старшего (1597–1679) [Pomata, Sirasi, 2005, 201]. Поклонение Солнцу понималось им как попытка обращения к Богу с помощью внешней демонстрации (visible form or manifestation), которая хотя и была ограниченной из-за человеческого несовершенства, поощрялась Богом. Для описания подобных практик Иоганн Гергард Фосс ввел термин «символический культ» (cultus symbolicus), который отличался от термина «личный культ» (cultus proprius), означающего практику, в которой почитается сам объект, а не невидимая материя, которую он представляет. Стоит отметить, что, согласно Мартину Мульзову, Г. Фосс не считал поклонение Солнцу лишь символическим культом. По этой причине Герберт из Черберы пересмотрел взгляды голландского теолога, так как он ставил своей целью объяснить возможность спасения для всех людей, практикующих естественную религию (natural religion). Поклонение Баалу или Гору представлялось ему как символическое поклонение истинному Богу [Pomata, Sirasi, 2005, 201]. Иными словами, английский мыслитель, согласно М. Мульзову, создал историческую модель развития религии, в которой описывается переход от изначального единобожия к многобожию.

Другой проблемой для понимания философии Герберта из Черберы является отсутствие ясных представлений о том, кто повлиял на формирование его философской системы. Среди исследователей нет единого представления о философии, положившей основу деизму. В число возможных течений, которые оказали влияние на английского мыслителя, входят античная философия и философия эпохи Реформации. Современные исследователи по этой причине стоят перед дилеммой: либо они должны включать в свою работу описание мировоззренческих рецептов английского философа и обосновывать, почему он выбрал и проанализировал работы конкретных мыслителей, либо ограничиться относительно коротким списком мыслителей эпохи Ренессанса, который должен иметь историческое основание. Одним из сторонников «длинной истории влияния» является профессор австралийского Университета им. Чарльза Льюиса Уэйн Гудзон (Wayne Hudson), автор специальной монографии «Английские деисты: исследования по Просвещению» [Hudson, 2009]. Он полагает, что среди древних мыслителей, чьи идеи были заимствованы и которые повлияли на религиозную философию Герберта из Черберы, а именно на его представления об Откровении, суеверии и духовенстве, должны быть выделены Плутарх и Сенека [Hudson, 2009, 46]. Данные представления касались вопросов о причине и возможности Откровения в проблеме свидетельства и этической необходимости явления Бога миру.

Автор этой статьи считает возможным внести небольшое уточнение в это утверждение. Объектом критики для Герберта из Черберы была не сама христианская религия, а монополия духовенства в решении описанных проблем. Критика английского мыслителя заключалась в том, что религия не может предоставить достаточное знание для принятия Откровения, которое могло основываться только на вере. Герберт из Черберы утверждал, что человек не имеет средств для суждения об Откровении, которого он сам не получил [Herbert, 1624, 303]. Уэйн Гудзон также упоминает философские направления, которые оказали влияние на деизм в целом. Идеи Плутарха, в которых разграничиваются суеверие и вера в божество, были заимствованы им из философии римских стоиков, к которым Уэйн Гудзон причисляет Сенеку и Цицерона. Их суть состояла в представлении о теистическом натурализме, в котором божество входит в онтологический порядок природы. Кроме того, Цицерон обосновал идею о Боге как совершенном, премудром, самостоятельном и необходимом существе, которому можно поклоняться, используя свой собственный разум. Несомненно, данные представления имеют нечто общее с представлениями Герберта из Черберы и других деистов. Однако данную точку зрения, как полагает автор данной статьи, сложно обосновать, учитывая исторический контекст. С критикой власти духовенства в Англии выступали многие мыслители, в число которых входили именитые теологи. То же касается и представлений о Боге и способах Его познания. Схожую точку зрения имели не только многочисленные философы,

не входящие в круг деистов, но и Церковь, о чем говорит и сам Гудзон [Hudson, 2009, 30]. В дальнейшем, согласно Гудзону, идеи античных и римских мыслителей были использованы мыслителями в эпоху Ренессанса. Данные идеи, после преобразования, стали частью новой философии, частью которой был, в свою очередь, теистический натурализм (theistic naturalism).

Особая роль во влиянии на философию Герберта из Чербери и последующих деистов, согласно английскому исследователю XX в. Клементу Чарльзу Джулиану Веббу, может быть отведена итальянскому философу Пьетро Помпонацци (1462–1525). Его идеи, такие как детерминизм и отрицание бессмертия души, были созвучны идеям некоторых деистов XVII в. Тем не менее, Вебб выделил существенные различия между идеями английского и итальянского мыслителей. Во-первых, в философии Герберта из Чербери отсутствовала идея угасания христианской веры, присутствовавшая в представлениях Пьетро Помпонацци [Webb, 1915, 345]. Помпонацци, согласно Д. Веббу, будучи свидетелем «лютеранского бунта» в Церкви, разрыва национальных Церквей с папской властью и повсеместного неверия (unbelief) среди высших чинов духовенства, был пессимистом в вопросе о судьбе Церкви и ее догматики, что отличало его от Герберта из Чербери, верившего в более счастливое будущее для христианской веры [Webb, 1915, 347]. Кроме того, в астрологическом фатализме итальянца присутствуют такие элементы, как поклонение Богу через поклонение Его творениям и Божественное предопределение. Подобное поклонение творениям Бога Герберт считал древнейшей формой искажения религии. Что касается идеи о предопределении, то она была несовместима с его антропологией, по которой человек, имея свободную волю, мог сам прийти к идее естественной религии.

О влиянии французского философа Марена Мерсенна на английского мыслителя известно немного. Согласно английской исследовательнице Саре Хаттон [Hutton, 2015], Мерсенн повлиял на воззрения Герберта на скептическую философию, ее проблематику [Hutton, 2015, 104]. Это единственное указание английского историка философии на влияние Марена Мерсенна.

Отдельного внимания заслуживает современный английский исследователь Дэвид Паилин (David Pailin). В 2000 г. им была написана статья «Должен ли Герберт из Чербери считаться деистом?». Предметом критики Д. Паилина является статус английского философа не только как «отца деизма», но и как деиста вообще [Pailin, 2000, 129]. Автор выдвигает три аргумента. Первый аргумент против статуса Герберта из Чербери как «отца деизма» заключается в отсутствии серьезного влияния на последующих деистов [Pailin, 2000, 122]. Существует несколько причин, по которым это могло произойти. Во-первых, в его сочинениях присутствуют схоластические идеи, цитируются гуманисты Ренессанса, что само по себе могло показаться некоторым читателям старомодным. Кроме того, его тексты были написаны на латинском языке, что к XVII в. стало редкостью в Англии. Во-вторых, философия Герберта оказалась в проигрышном положении по сравнению с философией Локка, которая оказалась ближе английской мысли эпохи Просвещения, ставшей эмпирической по своему характеру [Pailin, 2000, 124]. В-третьих, тема способностей человеческого разума в вопросах религии потеряла свою былую популярность после Славной революции в Англии [Pailin, 2000, 125]. Природа религиозных конфликтов, которые были значимы для Герберта из Чербери, имела более умеренный характер, чем в Европе. После революционных событий в Англии была провозглашена терпимость по отношению к инакомыслящим, и конфликт потерял свою остроту. Также популярность трудов английского мыслителя была ограничена, поскольку его идеи не были достаточно радикальными, чтобы привлечь внимание большого количества критиков [Pailin, 2000, 126]. В итоге Паилин приходит к выводу, согласно которому историки философии преувеличивали значение влияния Герберта из Чербери на последующих деистов и тенденциозно следовали идеям предыдущих исследователей его философии [Pailin, 2000, 127].

## Полемика о природе деизма

Что касается современной полемики о специфике деистической философии, то на сегодняшний день назрела полемика между несколькими исследователями. Первый спор развернулся между английским писателем, специализирующимся на истории Нидерландов, эпохе Просвещения и положении европейских евреев Джонатаном Израэлем [Israel, 2001] и канадским исследователем Джефффри Р. Уигелсвортом [Wigelsworth, 2009a]. В книге «Деизм в Англии эпохи Просвещения: теология, политика и ньютонианская общественная наука» Уигелсворт указывает, что Израэль в своей работе «Радикальное Просвещение: Философия и появление современности (1650–1770)» относит английских деистов к европейскому движению, целью которого было свержение института монархии и вступление в эру секуляризации [Wigelsworth, 2009a, 206]. Ошибка данной идеи, как полагает Д. Р. Уигелсворт, заключается в источниках, которые использовал Джонатан Израэль для обоснования этой позиции, так как он в основном опирался на критиков деистического учения, а не на трактаты самих деистов. Кроме того, канадский исследователь указывает на то, что радикальные политические шаги деистов совершались главным образом в Америке и Франции, но не в Англии [Wigelsworth, 2009a, 206]. Единственным исключением являлся английский философ нидерландского происхождения Бернард де Мандевиль (1670–1733), который принимал участие в беспорядках в Амстердаме и был сторонником республиканской формы правления [Israel, 2001, 623]. Другие радикальные деисты, в число которых входили Чарльз Блаунт, Энтони Коллинз, Генри Сент-Джон Болингброк, Энтони Эшли-Купер (Шефтсбери), Джон Толанд и ирландский писатель и политик Роберт Молесворт (1656–1725) в этом плане почти никак не представлены [Israel, 2009, 44]. Уигелсворт дает общее представление о радикальных деистах как о философах, которые отрицали Божественное провидение, естественную теологию (natural theology), идеи Ньютона, а также критиковали Славную революцию и недостаточную веротерпимость в обществе [Israel, 2009, 346]. Однако Израэль не останавливается подробно на философии каждого из перечисленных мыслителей и не разбирает все упомянутые им темы в трудах перечисленных мыслителей. Д. Р. Уигелсворт также направляет свою критику и на более позднюю работу Д. Израэля «Оспариваемое Просвещение: философия, современность и освобождение человека 1670–1752», в которой, несмотря на более умеренную позицию автора, деисты представляются как противники консервативного просвещения [Wigelsworth, 2009a, 206], сторонниками которого были такие философы, как Джон Локк и Исаак Ньютон [Wigelsworth, 2009a, 4]. Однако, как показывает Уигелсворт, философия Ньютона оказала большое влияние на идеи деистов [Wigelsworth, 2009a, 206]. Так, например, Томас Чабб высоко оценивал теологию Ньютона, а Томас Морган поддержал его идею естественной философии. Камнем преткновения для деистов являлась лишь идея Ньютона о действующем в мире Боге [Wigelsworth, 2009a, 206].

Еще одним примером современной полемики о характере деистического движения служит спор между исследователем Джефффри Р. Уигелсвортом, немецким исследователем Гансом Д. Хиллербрандом и американским доктором философии Джозефом Валигором [Waligore, 2014, 205]. Суть полемики заключается в неясности относительно того, к какой части Просвещения следует отнести религиозную философию деизма. Д. Валигор полагает, что его оппоненты ошибочно причисляют деистов к секулярному Просвещению, которое было свойственно континентальной философии Европы [Waligore, 2014, 206]. Вместо этого немецкий исследователь предлагает отнести деистов не к церковному Просвещению или Просвещению секулярному, а обозначить их как отдельную форму философской мысли [Waligore, 2014, 206]. Стоит отметить, что, вероятно, изначальной причиной спора является попытка современных исследователей переосмыслить философию английского деизма как отдельный, отличный от европейской философии феномен. Данную позицию также поддерживают Уэйн Гудзон и Джефффри Уигелсворт, с которым Джозеф Валигор полемизирует

[Waligore, 2014, 206]. Как указывает Валигор, согласно Уигелсворту отличительной чертой деистов является отрицание сверхъестественного вмешательства в порядок мира [Wigelsworth, 2009b, 31]. Среди философов, которые поддерживали данную точку зрения, Уигелсворт выделяет Энтони Коллинза [Wigelsworth, 2009a, 174] и Томаса Чабба [Wigelsworth, 2009a, 189]. С точки зрения Валигора, отрицание возможности сверхъестественного вмешательства следует понимать не как полное отрицание влияния Бога на мир, а как иной взгляд на способ Божественного вмешательства в жизнь человека [Waligore, 2014, 211]. Разница между сторонниками церковного Просвещения и деистами заключалась в понимании феномена религии. Для деистов ключевую роль играла естественная религия, сферой которой является нравственность. Если смысл сверхъестественного события противоречит идеям деистов о нравственности, то тогда его возможность ими отрицалась. Сама же идея возможности Божественного влияния не отрицалась ими изначально, что было показано ранее. В споре между Г. Хиллербрандом и Д. Валигором проблемой является понимание религиозной цели деизма. С точки зрения немецкого исследователя, деисты стремились реформировать христианскую религию [Hillerbrand, 2009, 97]. Джозеф Валигор считает, что целью деистов было не изменение принятых христианских догматов, а использование нового метода интерпретации христианской традиции и библейских текстов. Несмотря на расхождения с Церковью в вопросах догматики, мыслители-деисты не пытались изменить основы христианской веры, а вместо этого, опираясь на текст Писания и собственную философию, хотели интерпретировать его [Waligore, 2014, 215].

### **Предварительные итоги**

На современном этапе изучения религиозной философии деизма исследователи выделяют ряд проблем, связанных с пониманием данного феномена. Вопрос о понимании самого термина «деизм» до сих пор остается одним из наиболее острых в области изучения деистической философии и философии эпохи Просвещения. Первостепенной проблемой остается определение ключевых признаков, которые определяют деистическую философию. Несмотря на попытки современных исследователей проследить историю деистической мысли, до сих пор не существует ясного представления о формировании деизма. Наиболее практичным решением этой проблемы является использование определения, в котором бы указывался наиболее существенный признак деистической философии. Таковым может являться определение Эрнста Кассирера. Исследования, в которых используется очень конкретное определение, сильно уязвимы для сторонней критики. Несовершенные и узкие рамки определения исключают тех или иных общепризнанных деистов из философии деизма. Однако это не значит, что конкретного определения не может быть. Речь идет только о необходимости системного исследования на тему изучения термина «деизм». На сегодняшний день подобного исследования еще нет. Вопрос о принадлежности деистической мысли к той или иной форме эпохи Просвещения стоит также остро. Несмотря на некоторое единство среди части исследователей, существуют альтернативные взгляды на принадлежность того или иного деиста к секулярному, церковному или иному виду Просвещения. По этой причине современным исследователям следует говорить о каждом конкретном философе отдельно, заранее не относя того или иного деиста к какой-либо группе. Относительно новой темой исследования является попытка пересмотреть роль Герберта из Чербери на историю развития деистической философии. Что особенно важно, вопрос о принадлежности английского мыслителя к деизму освещен главным образом только Дэвидом Папином. Другие современные исследователи пока что не подвергали его аргументацию критике в своих работах, а те, кто упоминают его работу, никак не касаются ее содержания. По этой причине автор статьи предлагает свои контраргументы в защиту статуса Герберта из Чербери.

Основной его аргумент довольно сложно как опровергнуть, так и подтвердить. Действительно, прямых ссылок на тексты Герберта в работах других деистов

не очень много. Однако если прочесть трактаты других деистов, то обнаружится, что ссылок друг на друга вообще у них будет немного. Также замечание о языке, на котором писались его тексты, не является точным, так как в разных изданиях своих трактатов Герберт из Чербери использовал не только латынь, но и английский язык [Serjeantson, 2001, 219]. Важно также учитывать, что его труды имели не одно издание. Так, например, трактат *De Veritate* издавался трижды, не считая первого варианта, который не был издан официально [Serjeantson, 2001, 219]. Вторым аргументом верен, но только отчасти. Несмотря на то, что философия Герберта оказалась менее популярной среди читателей, чем философия Локка, это не означало, что она не была популярна вовсе. На самом деле его трактаты имели широкое хождение, особенно в Европе. Так, они были прочитаны и проанализированы такими мыслителями, как Фортунио Лицети, Марен Мерсенн, Пьер Гассенди, Томмазо Кампанелла, и даже папой Урбаном VIII [Serjeantson, 2001, 218]. Что же касается Англии, то названный трактат был прочитан и проанализирован Томасом Гоббсом, Робертом Пейном, Фрэнсисом Бэконом и самим Джоном Локком, который посвятил философии Герберта из Чербери главу своего знаменитого трактата «Опыт о человеческом разумении». Из этого можно сделать вывод, что хотя в склонной к эмпиризму английской мысли философия Локка оказалась популярнее, это не означает, будто идеи Чербери не получили хождения среди философов. Третий аргумент также является спорным. С одной стороны, несомненно, что степень религиозной напряженности в Англии после революции заметно снизилась по сравнению с тем, что было до нее. Тем не менее, нельзя утверждать, что напряженность была незначительна. Так, несмотря на провозглашенную веротерпимость, некоторые религиозные взгляды продолжали преследоваться по закону. В конце XVII в. все еще было возможным лишение должности профессора из-за обвинений в арианстве или сожжение трудов и возможность получить тюремный срок по обвинению в богохульстве [Hunter, 1992, 221]. Кроме того, следует внимательно проанализировать степень веротерпимости, которая была провозглашена в Англии после революции. Акт о веротерпимости 1689 г. не касался католиков, социниан, атеистов, ариан и самих деистов. Определение того, чем является та или иная мысль, во многом зависело от решения парламента, в котором большое влияние сохраняла Церковь.

Последней проблемой является изучение трактатов и философии английских мыслителей в историческом контексте. Как было акцентировано, в XVI–XVII вв. Англия находилась в состоянии религиозного кризиса. Из-за отсутствия общепринятого понимания христианских догматов философы и теологи могли невольно отрицать их, вследствие чего возникает проблема религиозной принадлежности того или иного деиста. Однако, несмотря на перечисленные проблемы, в современной литературе появилось более ясное представление о том, чем является философия деизма. Новые исследования этой темы позволяют по-новому взглянуть и на эпоху Просвещения в Британии в целостности.

## Источники и литература

1. *Autobiography* (1886) — The autobiography of Edward, Lord Hebert of Cherbury / Ed. by L. Lee. Cambridge, 1886. 369 p.
2. Brown (1996) — *British Philosophy and the Age of Enlightenment* // *Routledge History of Philosophy* / Ed. by S. Brown. London, 1996. Vol. V. 336 p.
3. Cassirer (1932) — *Cassirer E. Die philosophie der aufklärung*. Felix meiner verlag. Hamburg, 1932. 491 S.
4. Force, Popkin (1990) — *Essays on the Context, Nature, and Influence of Isaac Newton's Theology* / Ed. by J. E. Force, R. H. Popkin. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. 226 p.

5. Herbert (1624) — *Herbert E. De Veritate*, prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili, et a falso. Paris, 1624. 227 p.
6. Hillerbrand (2008) — *Hillerbrand H. J. The Decline and Fall of the True Christian Church: The English Deist View* // *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Leiden: Brill. 2008. Vol. 60. No. 2. P. 97–110.
7. Hudson (2009) — *Hudson W. The English Deists: Studies in Early Enlightenment*. London: Pickering&Chatto, 2009. 204 p.
8. Hunter (1992) — *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* / Ed. by M. Hunter, D. Wootton. London: Clarendon Press, 1992. 320 p.
9. Hutton (2015) — *Hutton D. British Philosophy in the Seventeenth Century*. London: Oxford University Press, 2015. 256 p.
10. Israel (2009) — *Israel J. I. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. N. Y.: Oxford University Press, 2009. 1024 p.
11. Israel (2001) — *Israel J. I. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. N. Y.: Oxford University Press, 2001. 848 p.
12. Lalor (2006) — *Lalor S. Matthew Tindal, Freethinker: An Eighteenth-Century Assault on Religion*. London, 2006. 192 p.
13. Lucci (2018) — *Lucci D. Ante-Nicene authority and the Trinity in seventeenth-century England*//*Intellectual History Review*. 2018. Vol. 28. No. 1. P. 101–124.
14. Lucci (2016) — *Lucci D. Deism, freethinking and toleration in Enlightenment England* // *History of European ideas*. 2016. Vol. 43. No. 4. P. 1–14.
15. Lucci (2019) — *Lucci D. «From Unitarianism to Deism: Matthew Tindal, John Toland, and the Trinitarian Controversy»* // *Études Épistémè* [Online], 35 | 2019. URL: <https://journals.openedition.org/episteme/4223> (дата обращения: 28.08.2020).
16. Lucci, Wigelsworth (2015) — *Lucci D., Wigelsworth J. R. “God does not act arbitrarily, or interpose unnecessarily:” providential deism and the denial of miracles in Wollaston, Tindal, Chubb, and Morgan* // *Intellectual History Review*. 2015. Vol. 25. No. 2. P. 167–189.
17. Pailin (2000) — *Palin D. Should Herbert of Cherbury be regarded as a ‘deist’?* // *The Journal of Theological Studies*. 2000. Vol. 51. No. 1. P. 113–149.
18. Pomata, Sirasi (2005) — *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe (Transformations: Studies in the History of Science and Technology)* / Ed. by Pomata G., Sirasi N. S. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2005. 500 p.
19. Serjeantson (2001) — *Serjeantson R. W. Herbert of Cherbury before Deism The Early Reception of the De veritate* // *The Seventeenth Century*. London: Taylor & Francis, 2001. Vol. 16. Is. 2. P. 217–238.
20. Schneewind (1998) — *Schneewind J. B. The invention of autonomy: A history of modern moral philosophy*. London: Cambridge University Press, 1998. 650 p.
21. Sullivan (1982) — *Sullivan R. E. John Toland and the Deist Controversy: A Study in Adaptations*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1982. 355 p.
22. Tindal (1695) — *Tindal M. The Reflections on the Xxviii Propositions Touching the Doctrine of the Trinity, In a Letter to the Clergy, Etc., Maintain’d Against the Third Defence of the Said Propositions*. S. l., 1695. 36 p.
23. Waligore (2014) — *Waligore J. Christian deism in eighteenth century England*// *International Journal of Philosophy and Theology*. 2014. Vol. 75. Is. 3. P. 205–222.
24. Walpole (1809) — *The Life of Edward Lord Herbert of Cherbury* / Ed. by H. Walpole. Edinburgh: J. Ballantyne and Co, 1809. 281 p.
25. Webb (1915) — *Webb C. C. J. Studies in the history of natural theology*. London: Clarendon Press, 1915. 363 p.
26. Wigelsworth (2009a) — *Wigelsworth J. R. Deism in Enlightenment England Theology, politics, and Newtonian public science*. Manchester: Manchester University Press, 2009. 238 p.
27. Wigelsworth (2009b) — *Wigelsworth J. R. The Disputed Root of Salvation in Eighteenth-century English Deism: Thomas Chubb and Thomas Morgan Debate the Impact of the Fall* // *Intellectual History Review*. Abingdon: Taylor & Francis, 2009. Vol. 19. Is. 1. P. 29–43.

*Н. Ю. Трофимова, М. Н. Цветаева*

## **Философия историко-культурного пространства Санкт-Петербурга на примере наследия Каменного и Елагина островов**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_124

*Аннотация:* В статье рассматривается философия и семантика культурного пространства Санкт-Петербурга на примере архитектурно-художественных особенностей Каменного и Елагина островов, актуализируется историко-социальный и историко-художественный взгляд на процесс формирования островных территорий. Перед авторами стоит цель раскрыть богатство мира русской усадьбы, показать очарование природного ландшафта, вспомнить имена архитекторов, дизайнеров, первых лиц государства и представителей петербургской аристократии, благодаря которым острова Невской дельты наполнились духовно-эстетическими смыслами. Патриархальность быта состоятельной части русского общества, его созерцательное и философское отношение к природе, выраженное в образах красоты и гармонии, стали источником развития особой атмосферы дружеского общения и проведения досуга, появления новых архитектурных стилей усадебного строительства. Композиционные приемы создания парков и садов, украшенных цветниками, аллеями и водоемами, существенным образом преобразили пространственную перспективу островов наряду с архитектурным разнообразием загородных резиденций и дачных поместий. Садово-парковое усадебное искусство неразрывно связано с гармонией природного и человеческого взаимоотношения, которое открывает новые грани культурного наследия Петербурга.

*Ключевые слова:* философия, семантика пространства, традиции, Каменный остров, Елагин остров, архетипы дворянской культуры, загородная усадьба, архитектурный стиль, В. В. Долгоруков, П. Г. Ольденбургский, Александр I, М. Э. Клейнмихель, А. А. Половцов, В. М. Бехтерев, ландшафтное пространство, культурное наследие.

*Об авторах:* **Наталья Юрьевна Трофимова**

Магистр кафедры Музейное дело и охрана памятников, инженер отдела технических средств обучения Института философии СПбГУ.

E-mail: [tasch\\_a@mail.ru](mailto:tasch_a@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0429-6489>.

**Марина Николаевна Цветаева**

Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7826-4039>

*Ссылка на статью:* Трофимова Н. Ю., Цветаева М. Н. Философия историко-культурного пространства Санкт-Петербурга на примере наследия Каменного и Елагина островов // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 124–132.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Natalya Yu. Trofimova, Marina N. Tsvetaeva*

**Philosophy of the Historical and Cultural Space  
of St. Petersburg: the Example of the Heritage  
of Kamenny and Elagin Islands**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_124

*Abstract:* The article considers the philosophy and semantics of the cultural space of St. Petersburg on the example of architectural and artistic features of Kamenny and Elagin Islands, actualizes the historical-social and historical-artistic view of the process of formation of island territories. An appeal to the spiritual and material heritage confronts the authors aim to reveal the richness of the world of Russian estate, to show the charm of the natural landscape, to remember the names of the architects, designers, top officials and representatives of the St. Petersburg aristocracy, by which the islands of the Neva Delta were filled with spiritual and aesthetic meanings. The patriarchal lifestyle of the wealthy part of Russian society, its contemplative and philosophical attitude to nature expressed in images of Beauty and Harmony, became sources of development of a special atmosphere of friendly communication and leisure, the emergence of new architectural styles of estate construction. Compositional techniques for creating parks and gardens, decorated with flower beds, alleys and reservoirs, significantly transformed the spatial perspective of the islands, along with the architectural diversity of country residences and country estates. Garden and park estate art is inextricably linked with the harmony of natural and human relationships, which opens up new facets of the cultural heritage of St. Petersburg.

*Keywords:* philosophy, semantics of space, traditions, Kamenny Island, Elagin Island, archetypes of noble culture, country estate, architectural style, Prince V. V. Dolgorukov, Prince P. G. Oldenburgski, Alexander I, Countess M. E. Kleinmichel, Statesman A. A. Polovtsov, Academician V. M. Bekhterev, landscape space, cultural heritage.

**About authors: Natalia Yurievna Trofimova**

Master's Student at the Department of Museum Science and Protection of Monuments, Engineer at the Department of Technical Teaching Aids, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.  
E-mail: [tasch\\_a@mail.ru](mailto:tasch_a@mail.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0429-6489>

**Marina Nicolaevna Tsvetaeva**

Doctor of Cultural Studies, Candidate of Arts, Associate Professor, Saint Petersburg State University.  
E-mail: [mtsvetaeva@rambler.ru](mailto:mtsvetaeva@rambler.ru)  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7826-4039>

*Article link:* Trofimova N. Yu., Tsvetaeva M. N. Philosophy of the Historical and Cultural Space of St. Petersburg: the Example of the Heritage of Kamenny and Elagin Islands. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 124–132.

Для национального самопознания понимание целостности исторического наследия, философии культуры, как и понимание национального творчества, оценка видимых и невидимых, явных и сокрытых достижений, успехов и провалов с точки зрения духовно-исторических перспектив требуют глубинного погружения. Для русской традиции все внешнее, предметное, материальное, рационально-позитивное являлось всегда лишь символом, способом познания сокровенного и невидимого, тайн духовной жизни. Культура Петербурга отразила многие сферы общественно-политической, нравственно-религиозной, социально-экономической и художественной жизни. По сравнению с древнерусской эпохой во многом изменился уклад жизни и система ценностей светского общества, но через искусство и семантику быта, предметно-пространственной среды можно выйти на проблемы семиосферы души и духа русского дворянства, определить его место в русской и европейской культуре, раскрыть возвышенное и благородное, интеллектуально-утонченное и поэтическое мировосприятие.

Историко-художественный портрет Каменного и Елагина островов Санкт-Петербурга включает обширное семантико-символическое поле, обладает обширной тематической направленностью. Мемориальные тексты, рассказы об архитектурных стилях, документы, гравюры, архетипы дворянской культуры, образы праздничного и бытового ритуала, фамилии домовладельцев и архитекторов раскрывают философию жизни в природной вселенной. Совокупность всех «языков» культуры дает возможность говорить о сформированном гармоничном архитектурно-ландшафтном пространстве островов, каждый из которых является не только исторической достопримечательностью, своего рода социально-психологическим и художественным портретом эпохи, но и отражает созвучие природы и аристократического быта, философию времени и пространства дворянского сословия, понимания красоты и гармонии.

Каменный и Елагин острова были свидетелями музыкальной, театральной, художественной, парадной и интимной жизни императорских фамилий и высшей знати — Гагариных, Волконских, Голицыных, Долгоруковых, Мордвиновых. Особый интерес представляют дачи П. Г. Ольденбургского, Е. К. Гаусвальд, А. Г. Соловейчик. Вклад в островную культуру внесла творческая и научная интеллигенция, успешные предприниматели, каковыми становились некоторые представители дворянских фамилий. Например, инженер-путеец Н. С. Свиягин, промышленник А. А. Половцов, доктор медицины К. А. Раухфус. В 1911 г. началось строительство дома академика В. М. Бехтерева, в котором с 1914 по 1927 гг. им были написаны многие труды по физиологии, психологии, заложены основы рефлексологии. Разные по стилю и времени особняки и дачи являются зеркалом культуры, сохраненным в образах архитектурного наследия, символизируют общность судьбы и среды социального класса, его национальной и европейской идентичности.

Атмосфера острова и парка, как таковая родовая усадьба, отражавшая образование, воспитание и религиозность, стали архетипом дворянской культуры, образом «опейзаживания» бытия. Сущность дворянской усадьбы уходит корнями в смысловые константы времени и пространства, покоя и миропонимания, что является, в конечном итоге, выражением взаимосвязи интеллектуального, эстетического и природного начал. В архитектурном плане она, воплощая замыслы владельца, отражала его эстетический вкус, характер, психологию. В воплощении замыслов хозяевам островных усадеб помогали видные архитекторы, выходцы из Императорской Академии художеств, такие как С. Л. Шустов, Р. Ф. Мельцер, К. И. Росси, Ф. Ф. фон Постельс, В. И. Шене и другие. В облике дворянских усадеб отчасти проявляются и архитектурные приемы императорских резиденций.

Модели парадных пространств, выраженные в красках, формах и материалах, позволяют осознать широкий спектр культуры, увидеть воочию историю костюма, декоративно-прикладного убранства, мебели, посуды, ювелирного искусства. Из культурно-семантического обзора при тщательном анализе не выпадает ни одна деталь, ни один образ или элемент культурной среды, включая такие архитектурные

компоненты интерьера, как стены, кровля, двери, окна, живописные плафоны, жирандоли, канделябры. Изменения в художественной культуре неизменно связаны и с изменением языка: появлением новых терминов, понятий и смыслов, воздействующих на сознание, с анализом и погружением в идеи и образы различных исторических эпох. Традиции античности, Возрождения, барокко, классицизма осваивались не только деятелями культуры, философами, художниками, архитекторами, литераторами, театрами, но и различными социальными слоями — духовенством, дворянством, купечеством. Исследуя декоративное убранство интерьера барокко, рококо и классицизма, мы постигаем проблему гармонии и красоты как образа внутреннего жизнеустройства — появление в интерьере дома или дворца неожиданных, экзотических вещей, антиков было способом самовыражения хозяина, в котором отражался и культурный синтез, и диалог культур. Таким образом, полисеманτικότητα предметно-пространственной среды становится свидетельством не только эстетических, престижно-социальных, но и мемориальных, сакральных и маргинальных функций, вынося вове телесные и душевные качества владельца, его способности и идеи, эстетическое взаимодействие создателя и заказчика.

Через культурологический и семиотический анализ предметно-материального бытования островной культуры раскрываются многогранные аспекты человеческой жизни: сфера повседневного и праздничного, аристократического и салонного, национального и общечеловеческого. Модели жизни внутри природного окружения отражают явления, характерные для данной эпохи, в которых идеи разума, прогресса, науки сочетались с культом природы и гармонии, театрализацией и чувственностью, мистической отрешенностью и брэнностью бытия, игрой, карнавалом и «иллюзией беспечного праздника».

Краткий экскурс в историко-культурное и историко-социальное пространство Петербурга отражает тот факт, что создание новой столицы России сопровождалось приращением и освоением новых территорий, значительную часть которых занимали острова. Находящиеся в области, образованной рукавами Невской дельты — Большой, Малой и Средней Невки, — Каменный и Елагин острова в петровское время были отданы во владение приближенной знати. При обращении к истории развития островов следует понимать, что каждый остров представляет собой единицу городского пространства как область объединения природного и человеческого взаимоотношений. Историко-культурный потенциал островных территорий формировался веками: осуществлялось постепенное создание планировки жилой и парковой зоны, определялся уклад усадебной жизни.

Из исторических материалов известно, что первым владельцем Каменного острова по указу Петра I был граф Головкин [Витязева, 2007, 30], Елагин остров был пожалован вице-канцлеру П. П. Шафирову (Георги, 1794, 153). Наряду с императорской фамилией, на островах жили и творили известнейшие архитекторы, выдающиеся исторические личности. Благоустроенные острова вошли в состав центральной части города, где, в соответствии с сословной иерархией, проживала обеспеченная и образованная часть петербуржцев, относящихся к царской знати и чиновничеству. Острова стали неотъемлемой частью парадного Петербурга — местом расположения дач и загородных усадеб представителей петербургской аристократии.

Единство архитектурно-ландшафтного пространства, обеспечивающего пространственную гармонию каждого из островов, дает возможность рассматривать такое пространство в качестве достопримечательного места. В соответствии с Федеральным законом «Об объектах культурного наследия» (ФЗ, 2002) критериям достопримечательности, которые входят в юридическое понятие «достопримечательного места», отвечают природная и географическая характеристика островов, планировочные и архитектурно-стилистические характеристики, наличие памятных мест, объектов, представляющих интерес с точки зрения культуры, архитектуры и истории. Со временем каждый из островов стал элементом городской среды с собственным историко-культурным пространством.

Старинные гравюры рисовального подмастерья М. Махаева [Малиновский, 1984, 34] отражают начальный этап в освоении территории Каменного острова. Они представляют самые первые постройки острова в период владения графом А. П. Бестужевым-Рюминым в середине XVIII в. При нем остров был разделен на дворцовую и парковую части, а впоследствии выкуплен Екатериной II и подарен наследнику престола Павлу I. Строительство нового летнего дворца на месте прежнего началось в 1776 г. по проекту Ю. М. Фельтена и было закончено уже Дж. Кваренги в 1782 г. Сохранившийся до наших дней двухэтажный дворец в стиле классицизма являлся загородной императорской резиденцией и имел на своей территории дополнительные постройки — гауптвахту, кухонный корпус, дворцовый сад и оранжереи. С течением времени менялись владельцы островов, оставляя после себя архитектурно-художественное и ландшафтное наследие. Каменноостровский дворец стал одной из первых доминант ландшафтно-архитектурного пространства острова, задавая основное направление в строительстве появившихся позже особняков.

Елагин остров неоднократно выкупался, наиболее рачительными его владельцами были сенатор А. П. Мельгунов, обергофмейстер И. П. Елагин и граф Г. В. Орлов. Они стремились придать острову живописный вид, в результате чего на острове появились ансамбли из беседок, был создан английский сад с оранжереями, прорыты каналы, оформлены аллеи. Все элементы отражали определенные типы маршрута-созерцания, воздействуя на движение мысли и поэтику чувств. Создавая интерьеры дворцового ансамбля Елагина острова, К. И. Росси сумел почувствовать всю прелесть северного петербургского пейзажа.

Дворцовые ансамбли часто располагали близко к водному пространству, это давало возможность наиболее ярко подчеркнуть выразительность прилегающих к ним садовых территорий [Дубяго, 63, 242]. В силу своего географического положения острова подвергались периодическим затоплениям, поэтому построенная сеть искусственных каналов имела не только эстетическую, но и практическую цель, направленную на осушение территорий. Формированию парков отводилась большая роль: традиции паркостроения на островах были применены к созданию регулярной и пейзажной планировок. Несмотря на великосветский статус, жизнь на островах имела свои местные традиции, в основе которых лежало единство природного ландшафта и особенности аристократического быта, сопряженного с проведением досуга в рамках светской этики. Специфика островной жизни как места отдыха от городской суеты проявлялась в гармонии тихих аллей с пейзажем зеленого парка и геометрией водных каналов.

Архитектурное пространство Каменного и Елагина островов, несмотря на их общее географическое и статусное единство, носит индивидуальные черты. Елагинноостровский парк сочетает в себе различные в художественном отношении части: Старый английский сад, Новый английский сад, Масляный луг, Собственный сад [Немчинова, 1982, 16–23]. Особенностью Каменного острова становится появление многочисленных дачных построек в его парковой части, что способствовало постепенному изменению перспективы Каменноостровского парка в течение столетий. Практика дарения земельных наделов восходит к правлению Петра I и оформляется в виде «данных» на пожалования участков в эпоху Павла I [Витязева, 2007, 150]. Во второй половине XVIII в. на Каменном острове начали появляться первые усадьбы, в этот период отмечалось «много господских и купеческих деревянных по большей части видных загородных домов» (Георги, 1794, 153). При этом в ходе строительства малых усадеб изначально проектировалось создание частного приусадебного парка. В задачу архитекторов того времени стало входить умение органично сопрячь в единую гармонию вкусы заказчика проектируемого здания со стилистикой соседних усадебных комплексов и существующим парковым пространством. Этот прием стал основой оформления Каменного острова как неделимого места, художественно целостной единицы города.

Дворянское поместье, дворянская усадьба представляет собой явление русской культуры, аккумулирующее энергию живущих в нем людей. По словам Ю. М. Лотмана,

«Область культуры — всегда область символизма» [Лотман, 1994, 8]. В понятие «усадьба» заложены смысловые структуры. Усадьбу можно рассматривать как музей, в котором столетиями собирались коллекции гравюр, фарфора, картин, мебели, там же бережно хранились семейные архивы, а библиотеки были непременным атрибутом. Как форма бытия усадьба заключает в себе единство семейного очага, тишину прилегающего сада, коллекционное собрание редкостей, неповторимый архитектурный облик. Развиваясь, дворянская культура впитывала черты европейской культуры, переходя от парадной театральности к традициям повседневности. Придворная жизнь требовала от ее представителей служения и в департаментах, и на светских приемах. Показателем привилегированности дворянского сословия было устройство усадьбы. Наряду с образованием, воспитанием, религиозностью родовая усадьба являлась одним из архетипов дворянской культуры.

Князь В. В. Долгоруков является ярким представителем дворянского сословия. Свою карьеру он начал со службы в Семеновском полку, отличился в сражениях во времена царствования Александра I, впоследствии оставил военную службу и перешел в придворное ведомство. В начале XIX в. В. В. Долгоруков уже имел дачные участки на Каменном острове. В 1815–1817 гг. на даче у Долгоруковых на Каменном острове проводил летние месяцы своего отрочества будущий декабрист А. П. Беляев. Наблюдая за жизнью высшей знати, он описал свои впечатления в мемуарах: «На разных дачах по ночам зажигали великолепные фейерверки, и играла музыка. В светлые ночи очень часто проплывали по Неве большие катера с песенниками и музыкантами. Особенно хороша была роговая музыка Дмитрия Львовича Нарышкина, которая часто спускалась по течению реки Невы, оглашая окрестности чудной гармонией» (Беляев, 2009, 56)<sup>1</sup>.

Первые лица государства также привносили на острова новые традиции. В эпоху правления Николая I здесь устраивались торжества по случаю дня рождения императора. В этот день «все лодки, катера, ялботы в движении; берег Елагина острова унизан ими; по аллеям Каменного острова спешат ряды богатых экипажей...» [Городской вестник, 1845, 577]. На Елагином острове кавалергарды отмечали свой полковой праздник — день святых Захарии и Елисаветы, на празднике присутствовали представители царствующей фамилии [Антонов, 2001, 288]. Стрелка Елагина острова, называемая «пуантом», считалась одним из популярных мест для прогулок, отсюда респектабельное общество любовалось летними закатами.

В начале XIX в. Каменный остров приобрел черты загородной территории и места отдыха высшей знати. По словам П. Н. Столпянского, «дачное строительство особенно усилилось в десятых годах XIX столетия, когда Александр I стал проводить лето в Каменноостровском дворце» [Столпянский, 1914, 11]. Среди дачников появились представители известных аристократических фамилий — Волконские, Голицыны, Гагарины. Александр I лично утверждал проекты будущих построек, а также контролировал переход права владения новому собственнику (см.: (Попов, 1886, 86)). Каждая усадьба обязана была иметь роскошный вид и представлять собой изящную постройку с прилегающим к ней плодородным садом. В результате остров приобрел черты города и в то же время оставался живописным уголком загородной жизни.

Представители аристократии создали на Каменном острове атмосферу, которая впоследствии определяла стиль острова, культуру летнего отдыха горожан. Каменноостровский театр, созданный по проекту С. Л. Шустова, стал великолепным дополнением к другим возможностям проведения досуга. Это один из немногих памятников деревянной архитектуры, уцелевших до наших дней. В течение летнего сезона здесь давались водевили, сцены из опер и балетов с участием лучших артистов Императорских театров [Пыляев, 2002, 46]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Перепечатано с издания 1882 г.: Беляев А. П. «Воспоминания декабриста о пережитом и пережитом» с исправлениями.

<sup>2</sup> Издано на основе книги М. И. Пыляева «Забываемое прошлое окрестностей Петербурга», издание А. С. Суворина, 1889 г.

Исследуя состав домовладельцев Каменного острова в справочнике за 1862 г. (Цылов, 1863, 134–135) и адресной книге за 1894 г. (Яблонский, 1894, 287–289), можно видеть неуклонный рост количества усадеб, появление новых фамилий. В то же время некоторые адреса с течением времени меняли своих хозяев, так как в течение XIX в. дачные участки неоднократно перекупались, перестраивались и возведенные на них здания. Например, дача, принадлежавшая в 1862 г. надворному советнику И. И. Кусову, в 1894 г. стала собственностью надворного советника Степана Акимовича Серебрякова. Благодаря практике перехода прав собственности многие дачи сегодня известны под двойными фамилиями, сохранившимися от прежних владельцев. Так, например, до наших дней дошли в реконструированном виде дачи Кусова — Леоновой, Гагариных — Петровой, Штиглица — Половцова [Кириков, 2004, 254–255].

Различие во времени строительства каждого памятника архитектуры символизирует общность судьбы всего острова, видение его исторических срезов. На сегодняшний день на Каменном острове сохранилось немало интереснейших особняков: дача принца П. Г. Ольденбургского, усадьба жены состоятельного булочника Е. К. Гаусвальд, особняк банкира А. Г. Соловейчик. Разные по стилю и времени постройки, эти здания являются определенными маяками времени, сохраненного в образах архитектурного наследия.

Преодоление времени для исторического здания есть своего рода преодоление забвения исторического прошлого. Дача П. Г. Ольденбургского не раз становилась объектом внимания авторов статей и монографий в качестве примера «изысканной» дачи, воплощенном «идеале загородного дома» [Врангель, 1910, 182]. Владелец дачи принц Петр Георгиевич Ольденбургский, занимаясь государственной деятельностью, сделал многое для образования и здравоохранения. Под его руководством была создана Община сестер милосердия Святой Троицы, построены Александровская, Обуховская, Петропавловская больницы.

Развитие технического прогресса не обошло стороной территории Каменного острова. На рубеже XIX–XX вв. во многих городах России организовывались специальные выставки: печатного дела, мануфактурных изделий, набирали популярность промышленные выставки. В начале XX в. в Петербурге проходила Международная строительная художественная выставка, павильоны которой были расположены не только на Каменном острове, но и в Старой Деревне. Ее проведение освещалось в нескольких номерах журнала «Зодчий». В настоящее время к памятникам архитектуры малых форм, оставшихся после проведения выставки, относятся технические новинки XIX в. — железобетонные мосты и навес товарищества «Железобетон» [МСХВ, 1908, 361].

Процесс демократизации общества, отмена крепостного права повлияли на образование «внесословного высшего света» [Савинова, 2005, 5]. В конце XIX в. новая система землепользования, аренда, сменила практику пожалования участков родовой аристократии. На рубеже XIX–XX вв. владельцами каменноостровских дач становились успешные предприниматели, творческая и научная интеллигенция, выходцы из дворянских фамилий: А. А. Половцов, Н. С. Свягин, доктор медицины К. А. Раухфус.

Облик архитектурных построек вбирал эстетические и стилистические вкусы Серебряного века: следуя моде, наряду с постройками времен классицизма и эклектики, появляются особняки в стиле неоклассицизма, модерна. Первой дачей в стиле модерн «с преобладанием мотивов американских деревянных построек» [Шене, 1900, 170] стал особняк Е. К. Гаусвальд. На страницах старинного журнала «Зодчий» дано описание дачи с планом первого этажа, фотографиями фасада и интерьера, расчетом стоимости строительных работ. К постройкам в стиле модерн также можно отнести дошедшие до наших дней особняки швейцарского подданного Э. Г. Фолленвейдера, дачу состоятельного сапожника П. И. Гозе, архитекторов Р. Ф. Мельцера, В. И. Шене, дачу графини М. Э. Клейнмихель [Кириков, 2004, 275–297]. В своих мемуарах Мария Клейнмихель писала: «Моя стоявшая на берегу Невы и окруженная красивым садом

дача была на виду у всех проходивших и гуляющих» (Клейнмихель, 1923, 69). Среди построек неоклассического стиля примечательны особняки статского советника М. А. Вургафта, банкира А. Г. Соловейчика, инженера путей сообщения С. Н. Чаева, купца В. Ф. Мертенса.

Одним из выдающихся строений на Каменном острове в начале XX в. стал особняк государственного деятеля А. А. Половцова, перестроенный И. А. Фоминым в 1911 г. на основе более раннего строения. Потребовалось создать новый фасад, переоборудовать в едином стиле интерьеры Белоколонного танцевального зала, Гобеленового зала, а также террасы. Вместе с Каменноостровским дворцовым ансамблем и деревянным театром особняк составил триаду архитектурных доминант острова, которым соподчинены другие архитектурные формы [Ключарианц, 2003, 347].

Изменение темпа жизни со временем повлияло на формирование новых местных традиций: если в XVIII–XIX вв. в дворянской среде бытовали светские приемы и балы как образ социальной организации, то на рубеже XIX–XX вв. появились домовладельцы, не поддерживавшие этот круг. К началу XX в. Каменный остров объединял людей разного рода деятельности и общественного положения. Из числа потомственных дворян вышли инженеры, врачи, предприниматели. В привычном укладе дачников наметились различия бытового характера, новые соседи не считали необходимым следовать устоявшимся традициям. Наряду с теми, кто предпочитал пышные праздники и гулянья, появились люди дела: В. М. Бехтерев, проводивший опыты у себя на даче вместе со студентами-медиками, инженер С. Н. Чаев, устроивший технический кабинет на первом этаже своего особняка. Тем не менее, несмотря на разницу интересов, владельцы дач в процессе строительства всегда стремились гармонично вписать новые архитектурные ансамбли в единство садово-парковой среды острова. Течение времени не нарушало единого облика Каменного острова, он всегда оставался целостным образованием, не потерявшим ни одной из своих составляющих: духовно-эстетической, архитектурной, природной, культурной.

Непринятие и незнание своего прошлого в настоящем — прямая перспектива получения чужой страны в будущем. Обращаясь к вопросам сохранения исторической памяти, следует сказать, что разрушение культурного наследия во все времена грозило разрушением духовно-нравственного единства общества, его культурно-религиозного кода. С этих позиций понимание утраты культурного наследия осознавалось и на государственном уровне, и в среде любителей истории и архитектуры. Вопросы сохранения памятников архитектуры не только в Петербурге, но и на территории всей России неоднократно ставились на страницах таких известных в прошлом журналов, как «Старые годы», «Зодчий», «Строитель». С их страниц историки, архитекторы, музейные работники не только рассказывали обществу о бедственном состоянии памятников, но и давали научно обоснованные предложения по способам охраны, реставрации, предлагали результаты научных исследований. Философия пространства связана с определением терминов «культурное пространство» и «архитектурное пространство». Понятие культурного пространства инвариантно в силу своей бесконечной смысловой сущности. Разворачиваясь во времени, культурное поле хранит память о деятельности людей и, воплощаясь в современности, осуществляет связь времен. Пространство «островной культуры» Петербурга хранит множество семантических пластов прошлого и настоящего, позволяет, пережив трагические катаклизмы, по-новому осмыслить бытие истории и человека.

## Источники и литература

### Источники

1. Беляев (2009) — *Беляев А. П.* Воспоминания декабриста о пережитом и перечувствованном / Предисл. Ю. Е. Кондакова. [Перепеч. с изд. 1882 г. с испр.] СПб.: Русская симфония, 2009. 464 с.
2. Георги (1794) — *Георги И. И.* Описание российско-императорского столичного города Санктпетербурга и достопамятностей в окрестностях онаго. [Ч. 1]. 1794. 272 с.
3. Клейнмихель (1923) — *Клейнмихель М. Э.* Из потонувшего мира: Мемуары. Пг.; М., 1923. 87 с.
4. Попов (1886) — *Попов Р. С.* Путеводитель по Петербургу. Описание С.-Петербурга и его достопримечательностей / Под ред. Р. С. Попова. СПб.: кн. маг. А. Ф. Цинзерлинг, 1886. 382 с.
5. ФЗ (2002) — Федеральный закон от 25.06.2002 N 73-ФЗ (ред. от 13.07.2015), Гл. X.1, ст. 56.4, п. 1. URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=181709> (дата обращения: 22.08.2020).
6. Цылов (1863) — *Цылов Н. И.* Описание улиц С.-Петербурга и фамилии домовладельцев к 1863 году / Сост. Н. Цылов. СПб.: Типография Товарищества «Общественная Польза», 1862. 456 с.
7. Яблонский (1894) — *Яблонский П. О.* Адресная книга города С.-Петербурга на 1894 г. / Под ред. П. О. Яблонского. СПб., 1894. XLIX с., 1584 стб., 439 с.

### Литература

8. Антонов (2001) — *Антонов Б. И.* Императорская гвардия в Санкт-Петербурге. СПб.: Глагол, 2001. 288 с.
9. Витязева (2007) — *Витязева В. А.* Каменный остров. Историко-архитектурный очерк XVIII–XXI вв. М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. 362 с.
10. Врангель (1910) — *Врангель Н. Н.* Последняя старая дача на Каменном острове // Старые годы. 1910. Июль. С. 182–185.
11. Городской вестник (1845) — *Городской вестник* // Северная пчела. 1845. № 145. С. 577–580.
12. Дубяго (1963) — *Дубяго Т. Б.* Русские регулярные сады и парки. Л.: Госстройиздат, Ленингр. отд., 1963. 341 с.
13. Кириков (2004) — *Кириков Б. М.* Памятники архитектуры и истории Санкт-Петербурга. Петроградский район / Под ред. Б. М. Кирикова. СПб.: Коло, 2004. 584 с.
14. Кючарианц (2003) — *Кючарианц Д. А.* Сады и парки дворцовых ансамблей Санкт-Петербурга и пригородов. СПб.: Паритет, 2003. 448 с.
15. Лотман (1994) — *Лотман Ю. М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб.: Искусство — СПб, 1994. 758 с.
16. Малиновский (1984) — *Малиновский К. В.* «Видописец» Петербурга // Ленинградская панорама. 1984. № 12. С. 31–34.
17. МСХВ (1908) — Международная строительная художественная выставка // Зодчий. 1908. № 39. С. 359–364.
18. Немчинова (1982) — *Немчинова Д. И.* Елагин остров: Дворцово-парковый ансамбль. Л.: «Искусство», 1982. 52 с.
19. Савинова (2005) — *Савинова Е. Н.* Сельские усадьбы московских предпринимателей (конец XIX — начало XX в.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2005. 25 с.
20. Столпянский (1914) — *Столпянский П. Н.* Каменный остров // Столица и усадьба. 1914. № 14–15. С. 6–12.
21. Пыляев (2002) — *Пыляев М. И.* Забытое прошлое окрестностей Петербурга / Вступит. ст. А. А. Алексеева. СПб.: Паритет, 2002. 528 с.
22. Шене (1900) — *Шене В. И.* Дача Е. К. Гаусвальд // Зодчий. 1900. № 12. С. 170.

---

*Митрополит Исидор (Тупикин)*

## Смоленская духовная семинария в системе высшего образовательного пространства России

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_133

*Аннотация:* В настоящей статье анализируется эволюция высшего духовного образования в Русской Православной Церкви. На примере Смоленской православной духовной семинарии рассматривается путь, который преодолевали духовные школы в процессе реформирования духовного образования. Особое внимание уделено тому, как исходя из полученного опыта разрешались трудные вопросы, касающиеся целесообразности получения высшими религиозными учебными заведениями государственной аккредитации. Смоленская духовная семинария выступила в качестве пилотной площадки для апробации тех идей и целей, которые ставились задолго до наступления нового этапа в развитии религиозного образования в России. В настоящий момент важно проанализировать и зафиксировать полученный в процессе реформирования высшего духовного образования опыт, дабы способствовать дальнейшему поступательному развитию духовных школ Русской Церкви. Исследование проведено на основе документов, содержащихся в архиве Смоленской духовной семинарии. В качестве методологической основы настоящей работы автор избрал историко-генетический подход, а также принцип системности, при котором отдельная духовная школа рассматривается как часть единого образовательного пространства Русской Православной Церкви, и далее — всей системы высшего образования страны. Избранные методы позволили сделать вывод о том, что опасения, вызванные включением высшего духовного образования в орбиту государственного контроля, не подтвердились. В то же время имеются проблемы, которые требуют дальнейшего решения, и прежде всего — повышение конкурентоспособности духовных школ в изменяющихся социально-экономических условиях страны и мира.

*Ключевые слова:* высшее образование, реформа, духовное образование, теология, бакалавриат, государственный стандарт, аккредитация, лицензирование, признание, Смоленская семинария.

*Об авторе:* Митрополит Смоленский и Дорогобужский Исидор (Тупикин Роман Владимирович)

Кандидат богословия, кандидат юридических наук, ректор Смоленской православной духовной семинарии.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2978-5895>

*Ссылка на статью:* Исидор (Тупикин), митр. Смоленская духовная семинария в системе высшего образовательного пространства России // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 133–144.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Metropolitan Isidore (Tupikin)*

**Smolensk Theological Seminary in the System  
of Higher Education in Russia**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_133

*Abstract:* This article analyzes the evolution of higher theological education in the Russian Orthodox Church. Using the example of the Smolensk Orthodox Theological Seminary, the author examines the path that theological schools have overcome in the process of reforming theological education. Particular attention is paid to how, based on the experience gained, difficult questions were resolved regarding the advisability of obtaining state accreditation by higher religious educational institutions. The Smolensk Theological Seminary acted as a pilot platform for testing those ideas and goals that were set long before the onset of a new stage in the development of religious education in Russia. At the moment, it is important to analyze and record the experience gained in the process of reforming higher theological education in order to contribute to the further progressive development of the theological schools of the Russian Church. The research was carried out on the basis of documents contained in the archives of the Smolensk Theological Seminary. As a methodological basis for this work, the author chose the historical and genetic approach, as well as the principle of consistency, in which a separate theological school is considered as part of a single educational space of the Russian Orthodox Church, and then – of the entire system of higher education in the country. The chosen methods made it possible to conclude that the fears caused by the inclusion of higher theological education in the orbit of state control were not confirmed. At the same time, there are problems that require further solutions, and above all – increasing the competitiveness of theological schools in the changing socio-economic conditions of the country and the world.

*Keywords:* higher education, reform, theological education, theology, undergraduate studies, state standard, accreditation, licensing, state recognition, Smolensk Seminary.

*About the author:* **Metropolitan Isidore of Smolensk and Dorogobuzh (Tupikin Roman Vladimirovich)**

Candidate of Theology, Candidate of Jurisprudence, Rector of Smolensk Orthodox Theological Seminary.

E-mail: eparxya@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2978-5895>

*Article link:* Isidore (Tupikin), metr. Smolensk Theological Seminary in the System of Higher Education in Russia. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 133–144.

История религиоведческого образования<sup>1</sup> в современной России берет свое начало с 90-х годов прошлого столетия, когда новое научное направление под названием «Религиоведение» стало вытеснять научный атеизм в высших учебных заведениях. Вопрос происхождения новой дисциплины в России до сих пор является дискуссионным: некоторые прослеживают традицию научного атеизма, в то время как другие занимают критическую позицию по отношению к советскому наследию, ссылаясь на его высокую подверженность идеологическим предубеждениям и отсутствие развитой методологической базы [Stepanova, 2018, 263]. Сам предмет не являлся больше обязательным в гуманитарных и социальных науках; скорее это специальность, нацеленная на подготовку учителей, исследователей и специалистов по связям с общественностью и религиозными организациями. Учебный план для программ бакалавриата и магистратуры по религиоведению включает в себя такие дисциплины, как философия религии, социология религии, феноменология религии, наука и религия, религиозное искусство, новые религиозные движения, религиозная этика, антропология религии, психология религии, история религии, свобода совести и т. д. Сегодня религиоведение является институционализированной научной дисциплиной, которая стала неотъемлемой частью российской структуры высшего образования. Оно представлено рядом исследовательских центров, профессиональных ассоциаций и специализированных периодических изданий. Данный экскурс позволяет обозначить проблему, на которую указывали представители светского ученого сообщества. Среди последних значительное место занимали религиоведы. Вопрос заключался в целесообразности закрепления стандарта по теологии в религиозных и светских учебных заведениях при сохранении религиоведения: по мнению противников преподавания теологии в ВУЗе, последняя не обладала достаточным набором критериев научности и методологической объективности. На подобные вопросы предстояло дать ответ уже в практической плоскости духовным школам Русской Церкви, ставшим локомотивом развития теологического — религиозного — образования в России.

Смоленская православная духовная семинария (далее — СПДС) на протяжении новейшего периода своего существования наряду с иными наиболее развитыми духовными школами находилась в авангарде возрождения и развития духовного образования в Русской Православной Церкви. Такое положение дел во многом определялось ролью и значением митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, которому удалось собрать профессиональную команду из преподавателей и единомышленников, ставивших перед собой цель развития религиозного образования на территории Смоленского и Калининградского регионов.

Справедливым будет заметить, что задачи для осуществления поставленной цели формировалась по мере возникновения новых условий положения Русской Церкви как в государстве, так и в обществе. На первом этапе, а именно в конце 80-х — начале 90-х гг., перед Церковью в качестве первоочередной стояла задача справиться с острым дефицитом кадров, которые должны были занять свои позиции во вновь открываемых храмах и монастырях на просторах всего канонического пространства Московского Патриархата. Таким образом, задача эта, исходя из ее логики, решалась путем экстенсивного развития духовного образования. Результаты такой работы оценивались путем подсчета вновь открытых духовных школ, количества обучающихся в них студентов и выпускников. Нужно сказать, что проблема была решена в относительно короткие сроки. Например, в Смоленской епархии, как отмечено в исторической справке, хранящейся в архиве СПДС (АСПДС), к 1996 г. кадровый вопрос был решен таким образом, что не было приходов, «где бы не совершались богослужения из-за нехватки духовенства» (АСПДС, Историческая справка, 6).

Однако когда первоначальная задача была успешно выполнена, неизбежной стала постановка новой — совершенствование образовательного уровня духовных

<sup>1</sup> О термине можно найти информацию в статье: Уфимцева Е. И. Религиозное образование: основные подходы к определению и типологизации // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2016. № 3. С. 289–296.

школ, повышение их потенциала для проповеди путем улучшения качества подготовки будущих священнослужителей, а также признание дипломов об образовании, выдаваемых духовными учебными заведениями, государством. Бурный количественный рост духовных семинарий довольно рано обозначил перед священноначалием новые вопросы о качестве открываемых учебных заведений. Так, не во всех вновь открытых семинариях имелась достаточная материально-техническая база для осуществления образовательной деятельности. Имелся существенный недостаток в квалифицированных кадрах профессорско-преподавательского состава. Эти и иные факторы не позволяли в должной мере обеспечить достойный уровень подготовки студентов во всех духовных школах [Лопанцев, 2008, 159–164]. Тем более, при таких условиях не могло быть и речи о государственной аккредитации. В результате сложилась ситуация, при которой выделились как передовые учебные заведения, максимально соответствовавшие предъявляемым требованиям со стороны Учебного комитета Русской Православной Церкви, так и далеко отстающие семинарии. В числе лидеров среди духовных школ оказалась Смоленская духовная семинария.

Первым этапом, который должны были преодолеть высшие духовные школы, стало успешное прохождение лицензирования. Эта задача обсуждалась на Архиерейском соборе в 1997 г. Кроме того, на этом же соборе обсуждались конкретные шаги и критерии для разрешения этого вопроса. За год до описываемых событий, 8 июля 1996 г., Государственным комитетом Российской Федерации по высшему образованию Смоленской семинарии была выдана лицензия на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования (АСПДС, Лицензия на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования № 16 — 412). Стоит обратить внимание на то, что и в 2000 г. на Юбилейном заседании Архиерейского собора обсуждались достигнутые результаты и пробелы в направлении осуществления поставленной цели. Архиеп. Евгений в своем докладе отметил необходимость для духовных школ наличия лицензии, выданной Министерством образования [Решетников, 2000]. К моменту проведения Собора лицензии на ведение образовательной деятельности были получены Московскими и Санкт-Петербургскими духовными школами, Православным Свято-Тихоновским богословским институтом и девятью семинариями.

В 2002 г. Смоленская семинария повторно прошла лицензирование (АСПДС, Лицензия на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования № 24 — 0402). В этом же году 16 апреля под председательством патриарха Алексия II прошло совещание ректоров духовных учебных заведений Русской Церкви, на котором председатель обозначил необходимость получения духовными школами аккредитации [Алексий II, 2002]. За год до этого события на заседании Священного Синода 17 июля 2001 г. было постановлено: «Поручить Учебному комитету разработать внутрицерковный образовательный стандарт, на основе которого ввести внутрицерковное лицензирование Духовных учебных заведений и подготовку их к государственной аккредитации» [Выписка, 2001]. Основная мотивация, которая руководила священноначалием при проведении реформы духовного образования, заключалась в достижении признания религиозного образования наравне со светским. Представители Русской Православной Церкви убеждали своих оппонентов в том, что влияние Церкви на общество не соответствует ее месту в образовательном пространстве [Алексий II, 2002]. На этот же факт патриарх Алексий II обратил внимание ректоров духовных учебных заведений России: «Церковь отделена от государства, но она не может быть отделена от общества. <...> Задача обретения равного статуса церковного высшего образования со светским никоим образом не является секуляризацией духовного образования, а лишь преодолением тех искусственных дискриминационных преград, которые все еще продолжают существовать с прежних времен, вопреки принципиально изменившемуся характеру присутствия Церкви в общественной жизни» [Алексий II, 2002]. Стремление к признанию высшего религиозного образования, получаемого в духовных семинариях, определило логику их реформирования, которое в некоторой степени было ориентировано на реформы образования светского.

Перед многими духовными школами стояла задача в первую очередь отвечать стандартам высшего церковного образования. На рубеже XX–XXI вв. во многих семинариях срок обучения составлял четыре года, что не соответствовало статусу высших учебных заведений. Однако СПДС в соответствии с поставленной задачей в 2000 г. перешла на 5-летний срок обучения и приобрела статус высшего богословского учебного заведения. Таким образом, уже выпускники 2001 г. получили дипломы нового образца.

Поворотным событием, открывшим двери Русской Церкви для признания высшего религиозного образования, послужило принятие в 2002 г. единого государственного стандарта по направлению «Теология». Последующий период вплоть до аккредитации первой духовной семинарии отмечен бурными обсуждениями целесообразности их включения в орбиту высших учебных заведений страны, а также спорами о том, может ли религиозное образовательное учреждение пользоваться правами государственного. Последний вопрос был снят благодаря принятию Государственной Думой РФ в первом чтении поправки в действующее законодательство, согласно которой высшие религиозные учебные заведения получали возможность получения аккредитации. При этом духовные семинарии и академии не должны были менять статус на государственные. Данное решение было в конечном итоге закреплено подписанием президентом РФ Федерального Закона от 28 февраля 2008 г. № 14-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений)» [Решетников, 2008, 261–281]. Принятый закон предоставлял высшим аккредитованным учебным заведениям право выдавать своим выпускникам дипломы государственного образца. Также Министерство образования приравнивало ученые степени духовных учебных заведений к светским при условии обеспечения ими наличия в штате достаточного количества преподавателей с учеными званиями и степенями [Овчинников, 2012, 261–310]. В частности, церковные степени были приравнены к светским при учете нормативов обеспеченности преподавательского состава сотрудниками с учеными степенями и званиями.

Чтобы получить аккредитацию, необходимо было провести огромную работу по адаптации всей системы высшего религиозного образования к требованиям государственных стандартов. В рядах как светских, так и церковных участников процесса возникали сомнения о целесообразности подобных тенденций по сближению двух систем. Что касается мнений в Церкви, то «внутренние» противники указывали на опасность «обмирщения», потери идентичности религиозной системы образования и воспитания, сложившейся в духовных школах. Кроме того, обращалось внимание на необходимость быть подотчетными государственным органам, которые, в случае аккредитации религиозного учебного заведения, получали широкие надзорные полномочия. Однако подобные опасения в дальнейшем не оправдались. По замечанию Е. М. Морозова, Церковь в современных условиях, сохраняя ядро своей идентичности, выполняет функцию трансляции христианских идей в общественное пространство. Для этого необходимо использовать современные методики и разработки, в частности — созданные в образовательной сфере, которая является наиболее перспективной с точки зрения влияния на будущие поколения людей [Морозов, 2018, 347–354]. Надо полагать, что подобными соображениями руководствовались и те, кто принимал решение о реформировании духовного образования и включении его в общую образовательную систему России.

В статье под названием «Религиозное образование в России: проблема интеграции» Д. А. Цыплаков обращает внимание на то, что с течением времени оформились два пути интеграции религиозного образования в светское. Первый заключался в создании новых учебных заведений, изначально ориентированных на государственные стандарты. Второй путь предполагал аккредитацию имеющихся духовных учебных заведений. Оба пути имели свои достоинства и сложности. Так, среди минусов второй

стратегии автор статьи обозначил необходимость серьезной трансформации учебной и воспитательной деятельности духовных школ [Цыплаков, 2015, 39–43]. Рассмотрим на примере СПДС справедливость данного тезиса.

С 2006/2007 уч. г. в Смоленской семинарии стал вводиться учебный план, включавший в себя те курсы, часы, семестры, зачеты и экзамены, которые относились к стандарту «теологии» как специальности. Эти изменения коснулись лишь первого курса (АСПДС, Учебный план на 2006/07 учебный год, 8). На остальные курсы план был распространен к 2009 г. В следующей таблице (АСПДС, План учебного процесса, 1–3) мы можем увидеть, как распределялись нагрузка между предметами и сколько отводилось часов на аудиторную и самостоятельную работу:

Наименование дисциплин	Объем работы студента (час.)		
	Всего	Аудиторные занятия	Самостоятельная работа
<b>Общие гуманитарные и социально-экономические дисциплины</b>	<b>1772</b>	<b>1090</b>	<b>682</b>
<b>Федеральный компонент</b>	<b>1260</b>	<b>834</b>	<b>426</b>
Иностранный язык	340	170	170
Физическая культура	408	408	
Отечественная история	136	68	68
Психология и педагогика	104	52	52
Философия	272	136	136
<b>Национально-региональный (вузовский) компонент</b>	<b>272</b>	<b>136</b>	<b>136</b>
Русский язык и культура речи	136	68	68
История русской словесности	136	68	68
<b>Дисциплины по выбору студента</b>	<b>240</b>	<b>120</b>	<b>120</b>
Логика	136	68	68
Правоведение	136	68	68
Византиноведение	104	52	52
Библейская археология	104	52	52
<b>Общие математические и естественно-научные дисциплины</b>	<b>528</b>	<b>264</b>	<b>264</b>
<b>Федеральный компонент</b>	<b>400</b>	<b>200</b>	<b>200</b>
Математика и информатика	272	136	136
Концепции современного естествознания	128	64	64
<b>Национально-региональный (вузовский) компонент</b>	<b>60</b>	<b>30</b>	<b>30</b>
Новые информационные технологии в учебном процессе	60	30	30
<b>Дисциплины по предложению УМО</b>	<b>68</b>	<b>34</b>	<b>34</b>
Философия науки	68	34	34
<b>Общепрофессиональные дисциплины</b>	<b>1802</b>	<b>920</b>	<b>886</b>
<b>Федеральный компонент</b>	<b>1508</b>	<b>754</b>	<b>754</b>
Введение в специальность	68	34	34
История архаических и нехристианских религий	238	119	119
Религиозная философия	264	132	132

Этика и аксиология в религии	136	68	68
Наука и религия	136	68	68
История древней христианской Церкви	238	119	119
Новые религиозные движения	104	52	52
Государственное законодательство о религии	68	34	34
Основы источниковедения	68	34	34
Основы безопасности жизнедеятельности	68	34	34
Методика преподавания теологии	60	30	30
<b>Национально-региональный (вузовский) компонент</b>	<b>170</b>	<b>102</b>	<b>68</b>
Гомилетика	102	68	34
Риторика	68	34	34
<b>Дисциплины по выбору студента</b>	<b>172</b>	<b>86</b>	<b>86</b>
История западного христианства	68	34	34
Пастырское богословие	68	34	34
Миссиология	44	22	22
Социальное учение Русской Православной Церкви	44	22	22
Библейская история	60	30	30
Библейская текстология	60	30	30
<b>Специальные дисциплины</b>	<b>2260</b>	<b>1130</b>	<b>1130</b>
Догматическое богословие	272	136	136
Сравнительное богословие	104	52	52
Библеистика (СПНЗ)	308	154	154
Библеистика (СПВЗ)	308	154	154
История христианское письменности и патристика	172	86	86
История Русской Православной Церкви	272	136	136
История Поместных православных Церквей	60	30	30
Каноническое право	104	52	52
Литургическое богословие	204	102	102
Древние языки	408	204	204
<b>Факультативные дисциплины</b>	<b>441</b>	<b>441</b>	
Церковное пение	200	200	
Богослужебный устав	102	102	
Церковнославянский язык	68	68	
Чтение гимнографических текстов	51	51	
<b>Всего часов теоретического обучения</b>	<b>6741</b>	<b>3793</b>	<b>2930</b>

Кроме того, преподавателями семинарии при поддержке участников экспертного совета УМО «Теология», согласно учебному плану ФГОС 031900.62 «Теология», были внесены изменения в лекционную и семинарскую нагрузку. Общий объем работы студента составил 6743 часа, из которых на аудиторные занятия приходилось 3793 часа, а на самостоятельную работу – 2930 часов. Учебный план был рассчитан на четырехлетний срок обучения, по завершении которого выпускники получали диплом государственного образца по специальности «Бакалавр теологии». Стоит отметить, что сам план соответствовал не только требованиям государственных органов,

но и традиционным установкам и приоритетам духовной семинарии. Например, такие важные предметы для будущего пастыря, как церковное пение, церковно-славянский язык, чтение богослужебных текстов и литургика, были включены в ряд дисциплин, преподавание которых осуществлялось на первом и втором курсах в виде факультативов с обязательным посещением (АСПДС, Учебная деятельность, Отчет СПДС за 2009 год, 9). Таким образом, несмотря на критику со стороны представителей духовенства наличия несвойственных семинариям предметов и иного распределения часов, в учебной программе семинарии удалось сохранить традиции и привнести необходимые новации. Что касается воспитательной деятельности, то она по-прежнему занимала одно из ключевых направлений работы со студентами. В СПДС оставалась должность духовника, воспитательное воздействие на учащихся оказывал режим жизни в стенах духовной школы, посещение богослужений и т. д.

Далее, необходимо было разработать нормативные документы, касавшиеся курсовых, выпускных квалификационных работ бакалавра, государственного экзамена и т. д. Была осуществлена работа по составлению рабочих планов на каждый учебный год. В итоге к 2010/2011 уч. г. все курсы Смоленской духовной семинарии были построены по стандарту теологии.

Невозможно обойти стороной модернизацию научно-методической деятельности Смоленской духовной семинарии, так как для полноценной и качественной реализации задач современного богословского образования необходима разработанная научно-методическая база учебного заведения. Прежде всего это относится к обеспечению современными учебными пособиями по широкому кругу дисциплин, а также повышению научного уровня преподавателей.

К 2010 г. в Смоленской семинарии сложилась профессиональная команда преподавателей, многие из которых имели ученые степени и опыт работы в светских вузах. В упомянутый год в СПДС трудились 23 преподавателя, в числе которых были 3 доктора наук, 9 кандидатов наук, 5 кандидатов богословия. Число докторов и кандидатов наук, работавших в семинарии, соответствовало государственным нормативам для освоения программы «Бакалавриат» (АСПДС, Отчет СПДС за 2010 год, 3). Оплата труда преподавателей и сотрудников семинарии производилась согласно нормативам, принятым в высших учебных заведениях г. Смоленска.

Существенным нововведением, позволившим решить вопрос об обеспечении студентов учебно-методическими материалами, стало внедрение в образовательный процесс системы электронного обучения (e-learning). Подобная новация принесла возможность совершенствования у студентов навыков самостоятельной работы с основными и дополнительными источниками, которые непрерывно обновлялись как преподавателем, так и учащимися. Подобный инструмент предоставил студентам возможность ознакомления с учебной программой, включавшей в себя, помимо ключевой литературы для изучения, основные требования к изучению дисциплины, тематику и планы семинарских занятий, вопросы к контрольным занятиям. Тем самым неизбежно менялся образовательный процесс, ранее предполагавший передачу новых знаний от преподавателя обучающемуся. Созданная система предполагала самостоятельное изучение предложенного материала студентами, сами же лекционные занятия приобретали характер семинарских с обсуждением ранее изученного и составлением выводов. Подобная технология позволила качественно повысить уровень методики преподавания дисциплин в Смоленской духовной семинарии, который отвечал нормам образовательных программ третьего поколения. В качестве пилотных предметов для апробирования новых технологий были выбраны Священное Писание Ветхого Завета, Священное Писание Нового Завета (АСПДС, Учебная деятельность, Отчет СПДС за 2009 год, 7).

Выше в статье было отмечено, что реформа церковного образования была ориентирована на реформу образования светского, однако не стоит преувеличивать это влияние. Государственный стандарт, принятый духовной школой, не определял ее в качестве светского учебного заведения. Главной целью духовного образования

оставалось воспитание христианского мировоззрения, формирование духовно-нравственных качеств будущего священнослужителя. В связи с этим можно констатировать, что основной ритм жизни и распорядок дня студентов и требования к их дисциплине не претерпели значительных изменений и оставались традиционными для духовных школ Русской Церкви.

10 ноября 2010 г. Смоленская духовная семинария представила в Рособрнадзор комплекс документов для досрочного прохождения государственной аттестации и аккредитации.

5 декабря из ведомства был получен ответ: «В Рособрнадзоре проработан вопрос о возможности государственной аккредитации в духовных образовательных учреждениях образовательных программ, разработанных на основе ГОС ВПО, срок реализации которых в таком духовном учреждении в настоящее время меньше нормативного срока обучения, установленного соответствующим государственным образовательным стандартом.

За основу при проработке вопроса была взята Смоленская духовная семинария, которая в соответствии с лицензией Рособрнадзора имеет право на реализацию образовательной программы высшего профессионального образования 031900.62.62 Теология. <...> Сходство учебных планов позволяет реализовывать такую образовательную программу в сокращенные сроки с учетом выполнения семинарией требований приказа Минобрнауки России от 13.05.2002 № 1725 „Условия освоения основных образовательных программ в сокращенные сроки“ путем перезачета обучающимся ряда учебных дисциплин» (АСПДС, Отчет СПДС за 2010 год, 10). Так в 2010 г. Смоленская семинария получила право перевести своих студентов на ускоренную образовательную программу и уже выпускникам 2011 г. выдать дипломы государственного образца.

Возвращаясь к одному из положений Д. А. Цыплакова о минусах стратегии аккредитации духовных школ, мы можем отметить, что эти минусы стали драйвером развития духовных школ. Пример СПДС показывает, как можно извлечь максимальный положительный эффект от модернизации всех сторон жизни религиозного учебного заведения при сохранении ключевых традиций, как образовательных, так и воспитательных.

Реализация государственного образовательного стандарта по теологии предполагала проведение в высшем учебном заведении производственной практики. С этой целью в 2011 г. было разработано направление «Социальная работа», которое планировалось ввести в программу семинарии в 2013 г. Кроме того, для студентов IV курса вводилась ознакомительная практика по социальной работе на базе Марфо-Мариинской обители в Москве (АСПДС, Отчет СПДС за 2010 год, 5).

С 2012 г. студенты Смоленской духовной семинарии стали проходить педагогическую практику в средних общеобразовательных учреждениях Смоленска. Являясь важной составляющей в подготовке студентов духовной семинарии, педагогическая практика способствовала формированию практических педагогических умений и навыков для осуществления будущими священнослужителями самостоятельной духовно-просветительской и педагогической деятельности. О проблеме качества подготовки преподавателей ОПК в школах и религиозных дисциплин писал в своей статье Д. В. Шмонин, который отмечал недостаточность поверхностного изучения всех религий, но, ссылаясь на Ю. Хабермаса и митр. Каллиста (Уэра), обращал внимание на необходимость полного погружения в отдельную религиозную традицию для компетентного осуществления преподавания в школе и ВУЗе [Шмонин, 2017, 83–84].

Первые результаты реализации государственного образовательного стандарта по теологии были высоко оценены уже в 2013 г. По результатам мониторинга Министерства образования и науки РФ, который проводился с сентября по ноябрь, были определены эффективные вузы России. Мониторинг проводился среди 1054 аккредитованных российских вузов, в том числе 480 негосударственных. Рейтинговая оценка выставлялась с учетом направленности учебного заведения, числа работающих выпускников, оценивались результаты научно-исследовательской

и финансово-экономической деятельности, проверялась инфраструктура учебного заведения. Смоленская духовная семинария прошла все уровни проверки и была включена в число эффективных вузов страны (АСПДС, Отчет СПДС за 2013 год, 7).

С 2013 г. в духовных школах, в том числе в Смоленской семинарии, Учебный комитет стал проводить дистанционный контроль сдачи выпускных квалификационных работ и комплексного государственного экзамена [Козлов, 2019, 96]. В составе комиссии на последнем неизменно присутствовали представители высших учебных заведений Смоленска. Несомненно, это способствовало повышению уровня подготовки студентов и прозрачности системы проверки итогов их обучения.

Без получения государственной аккредитации невозможным было бы осуществление полноценного партнерства между светскими и духовными учебными заведениями. Достигнутые результаты позволили включить Смоленскую семинарию в систему высших учебных заведений страны и выстраивать взаимовыгодное сотрудничество с такими образовательными учреждениями Калининградской области, как Калининградский областной институт развития образования (КОИРО) и Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта (БФУ). Подобное сотрудничество было продиктовано и давней связью Смоленской и Калининградской областей, объединенных на протяжении многих лет в рамках одной епархии под руководством митрополита Кирилла, ныне Патриарха Московского и всея Руси. Многие из священно- и церковнослужителей, осуществляющих свое служение в самом западном регионе страны, также окончили семинарию в Смоленске. Практическая работа в рамках договора о сотрудничестве началась в 2013 г. с набора слушателей на вновь открытую программу в КОИРО «Основы теологии и духовно-нравственное воспитание». Программа имела лицензию, согласно которой она обеспечивалась преподавателями с высокой научной квалификацией. Круг изучаемых дисциплин состоял из гуманитарного, социального и профессионального блоков.

Составители программы при разработке учебного плана основывались на правилах ФГОС по «Теологии». Программа была ориентирована на студентов с высшим образованием, являющихся или планирующих связать свою деятельность с образовательными учреждениями Калининградского региона либо с профильными епархиальными структурами. В конце программы слушателей ожидало прохождение итоговой государственной аттестации (АСПДС, Отчет СПДС за 2013 год, 8).

Новым опытом как для СПДС, так и для БФУ им. И. Канта стало открытие нового направления магистерской программы на кафедре лингвистики и межкультурной коммуникации по профилю «Православная культура и межкультурная коммуникация». Программа предполагала очную форму обучения, была рассчитана на два года и помимо светских дисциплин включала в себя значительный блок богословских предметов. В преподавании участвовали специалисты Смоленской семинарии.

Согласно договору, подписанному в августе 2013 г., предполагалась совместная деятельность Смоленской семинарии и Смоленского областного института развития образования (СОИРО) в области профессиональной переподготовки и повышения квалификации специалистов, в том числе организации и проведения теоретических и практических занятий для слушателей курсов в сфере духовно-нравственного образования (обучения, развития и воспитания).

Направлениями деятельности стали разработка и реализация совместных проектов и программ, оказание поддержки в организации курсов переподготовки и повышения квалификации педагогов, при необходимости совместная организация подобных курсов, оказание содействия в осуществлении экспертизы, апробации и внедрения инновационных образовательных программ, технологий, учебно-методических комплексов, методических пособий, методик, моделей (форм) образовательного процесса в сфере духовно-нравственного образования, анализ, обобщение и распространение собственного положительного опыта сотрудничества, в том числе посредством организации и проведения совместных конференций, семинаров, совещаний, консультаций, издательской деятельности и др. (АСПДС, Отчет СПДС за 2013 год, 7).

В 2014/2015 уч. г. в рамках дополнительной профессиональной программы повышения квалификации педагогов «Культурология. Православная культура» преподаватели семинарии провели занятия для слушателей первого и второго года обучения по следующим дисциплинам: Священное Писание Ветхого и Нового Завета, Основы православного вероучения, Евангельские основы христианской нравственности, Литургическое предание Церкви и др. Завершался курс защитой курсовой работы, написание которой в конфессиональном аспекте сопровождали преподаватели СПДС.

С 2012 г. Смоленская семинария подготовила по различным курсам и модулям конфессиональной, духовно-нравственной и культурологической направленности более 1400 учителей Смоленска и Смоленской области, для педагогов разработан специальный раздел сайта семинарии, проводятся индивидуальные консультации, изданы научные и учебно-методические пособия, проводятся педагогические форумы и конференции, осуществляется подготовка учителей к региональным, областным и всероссийским конкурсам по духовно-нравственному воспитанию и православному просвещению (АСПДС, Отчет СПДС за 2015 год, 6).

Следующим этапом, прохождение которого должно было подтвердить позиции Смоленской духовной семинарии в качестве высшего учебного заведения, признанного государством, стало повторное получение государственной аккредитации в 2017 г. В этом же году 9 марта состоялось заседание Священного Синода, на котором в числе прочих тем, был заслушан рапорт председателя Учебного комитета архиеп. Евгения (Решетникова) о состоянии высших учебных заведений Русской Православной Церкви по состоянию на декабрь 2016 г. СПДС вновь вошла в первую рейтинговую группу среди всех духовных учебных заведений Русской Церкви. Эта оценка получила свое оправдание 16 июня 2017 г., когда Смоленская семинария первой среди духовных учебных заведений успешно прошла повторное получение аккредитации.

Немаловажным приобретением стала возможность для выпускников духовных школ, благодаря наличию диплома о высшем образовании государственного образца, осуществлять преподавательскую деятельность в школах и продолжать свое обучение в светских вузах в магистратуре по направлениям: психология, история, педагогика и философия. Согласно отчету СПДС за 2018 г. в светских вузах решили продолжить свое обучение восемь выпускников (АСПДС, Отчет СПДС за 2018 год, 4).

Таким образом, задача по признанию религии в качестве равноправного партнера в образовательном поле России, поставленная еще в конце прошлого столетия, была достигнута. Однако это было сопряжено с решением множества вопросов, связанных, в первую очередь, не с внешними, но с внутренними проблемами. Само получение аккредитации не могло в полной мере отражать действительное положение дел в высшем духовном образовании. Необходимо было создать все условия, которые бы на практике подтверждали высокий статус аккредитованного религиозного учебного заведения. В Смоленской духовной семинарии в течение многих лет осуществлялось планомерное совершенствование научного, кадрового и материально-технического потенциала духовной школы. Все задачи, которые ставило священноначалие Русской Церкви, выполнялись руководством семинарии в Смоленске неукоснительно и в кратчайшие сроки. При этом стоит учитывать ограниченность кадровых, материальных и иных ресурсов регионального учебного заведения — в отличие от духовных школ, располагающихся в крупных и более обеспеченных регионах страны. Смоленская духовная семинария в этих условиях показала свою эффективность и значимость не только в религиозном образовательном пространстве, но и в светском.

## Источники и литература

### Источники

1. АСПДС — Архив Смоленской Православной Духовной семинарии. Учебная деятельность. Историческая справка; Лицензия на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования № 16 — 412; Лицензия на право ведения образовательной деятельности в сфере религиозного образования № 24 — 0402; Отчет СПДС за 2009 год; Отчет СПДС за 2010 год; Отчет СПДС за 2012 год; Отчет СПДС за 2013 год; План учебного процесса; Учебный план на 2006/07 учебный год.

### Литература

2. Алексий II — *Алексий II (Ридигер), патр.* Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси на совещании ректоров духовных учебных заведений Русской Православной Церкви Патриаршая Резиденция, Свято-Данилов монастырь, 16.04.2002 г. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/394060.html> (дата обращения: 24.08.2020).

3. Выписка — Выписка из журналов Священного Синода Русской Православной Церкви от 17.07.2001 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4896107.html> (дата обращения: 24.08.2020).

4. Козлов — *Козлов М., прот.* Развитие системы духовного образования на современном этапе // Теология и образование. 2019. № 2. С. 92–99.

5. Лопанцев — *Лопанцев Ю. М.* Формирование системы духовного образования Русской Православной Церкви на рубеже XX–XXI вв. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. 2008. № 8. С. 159–164.

6. Морозов — *Морозов Е. М.* Глобализация как фактор интеграции православных ценностей в общественную жизнь // Труды IV Конгресса российских исследователей религии «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций». 2018. С. 347–354.

7. Овчинников — *Овчинников В. Г.* О православном образовании в России / Православная Церковь при новом патриархе / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 261–310.

8. Решетников (2000) — *Евгений (Решетников), архиеп.* Доклад архиепископа Верейского Евгения, председателя Учебного комитета при Священном Синоде. Архиерейский собор. 2000 год. URL: <https://mospat.ru/archive/page/sobors/2000-2/377.html> (дата обращения: 27.08.2020).

9. Решетников (2008) — *Евгений (Решетников), архиеп.* Деятельность учебного комитета Русской православной церкви и Перспективы развития системы Духовного образования. Доклад на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви (24–28 июня 2008 г.), произнесен 25 июня 2008 г. // Богословский вестник. 2008. № 8. С. 261–281.

10. Уфимцева — *Уфимцева Е. И.* Религиозное образование: основные подходы к определению и типологизации // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Социология. Политология. 2016. № 3. С. 289–296. DOI: 10.18500/1818-9601-2016-16-3-289-296.

11. Цыплаков — *Цыплаков Д. А.* Религиозное образование в России: проблема интеграции // Человек и образование. 2015. № 2 (43). С. 39–43.

12. Шмонин — *Шмонин Д. В.* «Толедские принципы» и теология в школе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 4. С. 72–88. DOI: 10.22394/2073-7203-2017-35-4-72-88.

13. Stepanova — *Stepanova E. A.* Religious Education in Russia: Between Methodological Neutrality and Theological Partiality // Changing Societies & Personalities. 2018. Vol. 2. No. 3. P. 260–266.

*Священник Георгий Безик*

## **Влияние военного духовенства на результаты военных действий в Первой мировой войне**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_145

*Аннотация:* Подвижничество, служение, личные подвиги и жертвы военного духовенства в Первой мировой войне не предотвратили развал Российской армии в годы Первой мировой войны. На фоне быстрого расцерковления русской жизни и ухудшения фронтовой и политической ситуации усилия военного духовенства были обречены. Действуя по своей глубокой вере, чувствуя ответственность за духовное состояние солдат и офицеров, русские военные священники на фронтах войны проявляли личную храбрость и героизм, оцененные боевыми наградами, но они не могли переломить негативного развития ситуации на фронтах, которая усугублялась ситуацией в тылу, слабостью командования, военным бюрократизмом. Священнику не позволялось затрагивать политические темы, что существенно ослабило противодействие радикальной социалистической пропаганде. Февральская революция подорвала институциональные основы института военных священников, которые стали быстро терять и без того узкие возможности влияния на ситуацию в воинских частях. Официальная позиция Церкви о продолжении войны вступила в неразрешимое противоречие с настроениями солдатской массы и большинства населения, на священников начались гонения. Выполнив свой долг, пусть и не оказав стратегического влияния на ход боевых действий, они продемонстрировали верность вере и патриотическому долгу.

*Ключевые слова:* Первая мировая война, военное духовенство, Церковь, протопресвитер Г. Шавельский, Поместный собор, 1914 год, 1917 год, армия, Российская империя, Священный Синод.

*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., *прот.* Влияние военного духовенства на результаты военных действий в Первой мировой войне // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 145–157.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Priest Georgiy Bezik*

**The Influence of the Military Priesthood**  
**on the Results of Military Operations in World War I**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_145

*Abstract:* The ascetic service, personal exploits and offerings of the military priesthood in World War I did not prevent the collapse of the Russian army during this war. Against the backdrop of the rapid secularization of Russian life and the deterioration of the situation on the battlefield and political situation at home, the efforts of the military clergy were doomed. Acting on their deep faith, feeling responsibility for the state of the souls of soldiers and officers, Russian military priests on the war fronts showed personal courage and heroism, were decorated with military awards, but could not reverse the negative development of the situation on the battlefield, which was aggravated by the situation in the rear, the weakness of command, and military bureaucracy. The priest was not allowed to touch on political topics, which significantly weakened his opposition to radical socialist propaganda. The February Revolution undermined the institutional foundations of the institution of military priests, who began to quickly lose the already narrow possibilities of influence on the situation in military units. The Church's official position on the continuation of the war came into insoluble conflict with the sentiments of the soldier masses and most of the people; persecutions began against the priests. Having fulfilled their duty, even if they did not exert a strategic influence on the course of hostilities, military clergy demonstrated loyalty to their faith and patriotic duty.

*Keywords:* World War I, military priesthood, Church, G. Shavel'sky, Local Council, 1914, 1917, army, Russian Empire, Holy Synod.

**About the author: Priest Georgy 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. The Influence of the Military Priesthood on the Results of Military Operations in World War I. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 145–157.

## Введение

Полагая идущую мировую войну «великой отечественной», С. Г. Рункевич относил ее к мировым явлениям, с момента своей действительности переходящим «на страницы исторического своего значения». При этом церковную жизнь в обстановке этой войны автор, «благодаря высокопатриотической деятельности церковных учреждений и организаций», считал бесспорно выдающейся [Рункевич, 1916, 3]. Согласившись с первой частью оценки, позволим себе уточнить вторую. Вопрос, поставленный в заголовке настоящей статьи, уже неоднократно рассматривался в современной литературе и получил, в целом, однозначный ответ, состоящий в том, что, несмотря на большое число великих подвигов и массовые жертвы среди военного духовенства, оно не смогло ни преодолеть разлагающее влияние революционной пропаганды, ни помешать развалу русской армии и государственного строя [Кострюков, 2005, 29]. С этой оценкой сложно не согласиться, однако ограничивать причины развала армии только лишь революционной пропагандой, т. е. субъективным фактором, который начал активно действовать в основном в 1917 г., было бы с позиции современного знания о событиях тех лет не вполне объективным.

## Исследование

Начнем с того, что предвоенная Россия столкнулась с начавшимся еще в начале XX в. «заметным расцерковлением русской жизни» [Горянов, 2014, 66], которое после первой русской революции с тревогой признавали наиболее дальновидные священнослужители. Этот процесс шел не только на фронте. В качестве примера новой реальности Поместный Собор привел случай в Орловской губернии, где грабители убили священника и, забрав деньги, бежали, а собравшаяся по набату паства, вместо того чтобы броситься вдогонку, «принялась растаскивать все оставшееся после грабителей имущество осиротевшей матушки». Собор признал, что не только лишь «отщепенцы человеческого общества», а и «целые деревни могут постепенно обращаться в злодеев» [Священный Собор, 1918, 7]. Нечто подобное, по мере затягивания войны, все чаще происходило и на фронте.

В 1914 г. военные пастыри приступили к тяжелой работе, сложность которой состояла не только (а в завершающий период войны и не столько) в противостоянии врагу, сколько в катастрофически падающем моральном состоянии российской армии. Известно, что уже первая мобилизация проходила на фоне массовых пьяных погромов и беспорядков по всей стране. Их природу сегодня объясняют проявлениями крестьянского самосознания, которое на фоне призыва в армию и введения сухого закона актуализировало традиционные типы массового поведения [Букалова, 2006]. Принимая во внимание, что крестьяне традиционно считались ревностными прихожанами, этого не должно было произойти, но именно этот контингент попал в армию и именно с ним предстояло работать военным священникам. По прошествии первых месяцев патриотического подъема стало ясно, что вести пасторскую работу с мобилизованной массой, пришедшей в армию, будет чрезвычайно сложно.

В начале войны было очевидно, что у России один враг — Германия и её союзники. 1(14) сентября 1914 г. под г. Августов (Восточная Польша) войскам явилась Пресвятая Богородица, держа на левой руке Богомладенца, а правой указывая на Запад, источник опасности [Филиппов, 2009]. В то же время уже очень скоро стало ясно, что основная опасность, угрожающая стране, — не на Западе, а на Востоке, в тылу.

Генерал П. Н. Краснов вспоминал, что уже в 1914 г. число дезертиров достигало десятков тысяч [Краснов, 1999, 165]. Неся службу в 163-м пехотном полку, еп. Трифон (Туркестанов) отмечал в войсках «страшное пьянство, мародерство, грабежи» и изнасилования, в том числе и со стороны казаков [Туркестанов, 1999, 147–148], а также самострелы. К 1917 г. число таких свидетельств умножилось. Летом 1917 г. генералы

вынуждены были констатировать, что армия превратилась в вооруженную толпу, которая была опасна прежде всего для своего народа, а не для врага [Кострюков, 2005, 28]. Показательно, что первым православным священнослужителем, погибшим в годы Гражданской войны, стал прот. И. А. Кочуров. Поместный Собор в специальном послании по поводу его убийства возмущался фактом, что священник погиб «не в чужеземной Америке», а в России «на чреде апостольского служения родному народу», причем «не от руки иноверных врагов, а от братской руки своего же русского солдата» [Священный Собор].

Почему стало возможным такое? С начала XX в. при российском императорском дворе, а также, под влиянием официальной позиции, в большей части общества культивировалась убежденность в незыблемости самодержавия, государства и народной веры в Бога. Николай II верил в наличие «единородной, единокорной, крепкой как стена гранитная, армии моей», благословляя воинство «на труд ратный» [Правительственный вестник, 1914]. Тех, кто еще до войны предупреждал о грозящих опасностях, конструктивно критиковал пороки общества, политической и военной системы, начальство не жаловало. Как отмечал генерал П. Залесский, в почете были те, кто умел бодро и оптимистично рапортовать о повсеместном благополучии [Залесский, 1995, 156].

«Вплоть до уже наступившей катастрофы, — отмечал протопресв. Г. Шавельский, — звучал хор голосов, убежденных в прочности и крепости режима и веры. Мало кто верил, что некая сила способна не то что разрушить, а даже поколебать вековые „основы“». «Массив государства и Церкви» создавал иллюзию внешнего величия, которая маскировала «тлю, которая давно завелась внутри них, и медленно, но верно подтачивала их организмы» [Шавельский, 1996]. В армии также предпочитали не видеть кризиса, не усиливая просветительскую деятельность военного духовенства. Официально считалось, что «христоролюбивое воинство» по-прежнему является надежной опорой.

Традиционно в России военное духовенство никогда заранее не разрабатывало и не имело никаких специальных планов работы. Каждый священник руководствовался своим личным убеждением и усмотрением [Горянов, 2014, 66], что всегда считалось нормальным. Таким образом, ни военное духовенство, ни военное руководство перед Первой мировой войной не имели никакой согласованной между собой и отвечающей требованиям времени, настроениям масс и ситуации в мире концепции воспитательной и патриотической работы с личным составом. Они полагали действовать старыми методами, т. е. эмпирически, по обстановке, полагаясь на личную инициативу преданных вере и своему делу священников. Проблема состояла в том, что действовать им пришлось не в патриархальной Руси, а в принципиально новой обстановке первого глобального вооруженного противостояния, которое послужило мощным катализатором распространения радикальных и антиклерикальных идей.

Из воспоминаний современников видно, что многие военные священники, готовые служить, не вполне понимали, где точно им надлежит быть — на передовой, на перевязочном или командном пунктах либо в обозе. Исправить ситуацию было призвано постановление Св. Синода № 6502 (июль 1914 г.), но оно касалось в основном содействия армии в тылу. Полезной в этом плане стала инструкция, разработанная первым и единственным Съездом военного духовенства. После ее принятия деятельность военных пастырей была упорядочена. В этом смысле уже в своих воспоминаниях протопресв. Г. Шавельский мог с полным основанием подвести итог: за весь период существования российского военного духовенства на эту войну оно первый раз отправлялось «с совершенно определенным планом работы и с точным пониманием обязанностей священника в разных положениях и случаях... в бою и вне боя, в госпитале, в санитарном поезде и пр.». Протопресвитер замечал, что, «по общему признанию, в эту войну духовенство работало как никогда раньше» [Шавельский, 1996, I].

В организационном плане это было действительно так, служебные обязанности были наконец-то регламентированы, однако разработанная совместно с военными

и иными заинтересованными сторонами концепция поддержания патриотизма, веры, противодействия радикальным идеям, превенции противоправного поведения военнослужащих отсутствовала. В начале XX в. силы одной лишь молитвы и даже лично-примера военного священника, как показали дальнейшие события, было уже недостаточно для солдатской и офицерской массы, стремительно терявшей веру не только в Бога, но и в большинство традиционных ценностей.

В оценке военного духовенства в годы Первой мировой войны принято ссылаться на официальные данные, воспоминания религиозных деятелей и военных. По официальной церковной статистике, на полях войны погибли и умерли от ран свыше 30 священников, свыше 400 были ранены и контужены, свыше 100 были захвачены в плен. Все это свидетельствует о том, что военные пастыри не прятались в обозах, а были на передовой, с солдатами. За годы войны за проявленное мужество 14 военных священников были награждены офицерскими Георгиевскими крестами IV степени. За весь предыдущий период таких награждений священников было всего четыре. Также за период войны священники были награждены 227 золотыми наперсными крестами на Георгиевской ленте, 85 орденами св. Владимира III степени с мечами, 203 орденами IV степени, 643 орденами св. Анны II и III степеней с мечами [Новиков, 1992, 60].

Приведем несколько примеров. 16 октября 1914 г. героически погиб корабельный священник линейного заградителя «Прут», иеромонах Бугульминского монастыря 70-летний старец Антоний (Смирнов), отказавшийся покидать тонущее судно. Уступив свое место в шлюпке матросу, он остался на палубе, осеняя святым крестом паству, которая боролась за спасение экипажа [Беляков, 2008, 241–242].

Священник 154-го Дербентского полка П. И. Смирнов сумел вдохновить солдат и офицеров, которые добились важного тактического успеха, за что пастырь был удостоен орденом св. Георгия IV степени. В самом начале войны священник 58-го Пращего полка П. Холодный, находясь в Галиции, сопровождаемая в дороге полкового врача и младшего офицера, попал в австрийскую засаду. Вместо того чтобы самому оказаться в плену, пастырь убедил солдат врага (чехов и угорусов) сдать в плен, за что был (первым из военных пастырей) награжден наперсным крестом на Георгиевской ленте. В праздник Богоявления прот. А. П. Холмогоров, после Божественной литургии при штабе дивизии, в мороз вышел на передовую, духовно утешая свою паству в окопах. Попав под обстрел, священник продолжал окроплять бойцов иорданской водой, был предупрежден офицером об опасности, но продолжал свое дело, был тяжело ранен и вскоре умер [Горянов, 2014, 67].

Легендой войны стал о. Сергей Соколовский, награжденный орденом св. Георгия не за определенный подвиг, как это делалось обычно, а за свою ставшую легендой личную храбрость [Капков, 2012, 683]. С 1900 г. отец Сергей был на военно-пастырской службе, в Русско-японской войне награжден двумя орденами. В Первой мировой, будучи священником 7-го Финляндского стрелкового полка, трижды был ранен, потерял кисть правой руки. О. Сергей с командой добровольцев лично успешно руководил на австрийском фронте операцией по расчистке проволочных заграждений.

Священник Особого пехотного полка Н. Богоявленский 8 декабря 1916 г., находясь в провинции Шампань (Франция), успешно руководил вылазкой группы добровольцев на позиции неприятеля для захвата пленных. По рассказам очевидцев, священник, всегда шедший первым, а возвращавшийся последним, был тяжело ранен, но был спасен переливанием крови французского санитаря М. Потье, хотя и потерял правую руку. За героизм о. Николай был награжден орденом Почетного легиона и Военным крестом. Более подробно многочисленные подвиги российского военного духовенства описаны в работе К. Горянова [Горянов, 2014].

Личный пример военных священников, совершавших подвиги, вдохновлял солдат. В то же время отношения священства с командованием складывались подчас непросто.

Обратим внимание, что протопресв. Г. Шавельский «по совести» вспоминал о большинстве самых лестных отзывов о работе военных священников, как от начальствующих лиц, так и от рядовых офицеров, указывая, впрочем, и на исключения.

В то же время о деятельности военного духовенства на театре военных действий из воспоминаний протопресвитера в современной церковной литературе принято приводить «блестящие отзывы от обоих Верховных Главнокомандующих». Первый из них — отзыв Николая II (конец 1916 г.), второй — великого князя Николая Николаевича (1915 г.) [Шавельский, 1996, I]. Отзывы командиров другого уровня (как и отзывы о них военных священников) существенно отличались от высочайших, что, впрочем, признавал и сам протопресв. Г. Шавельский. И дело было не в нерадении военных пасторов, а в характере русской военной системы, игнорировании частью командиров важнейшей роли института военного пасторского служения.

А. А. Кострюков называет нехватку священников «одной из основных причин того, что духовенство не справилось с развалом армии в 1917 г.» [Кострюков, 2005, 154], с чем можно согласиться лишь отчасти, так как развал армии был предопределен объективными факторами, на которые Церковь не могла оказать решающего влияния. Кроме того, традиционные подходы к особенностям военного пасторского служения делали решающим фактором личные качества священников, которых действительно не хватало в действующих частях.

Протопресвитер Г. Шавельский указывал на то, что штаты военных священников финансировались по остаточному принципу и первыми попадали под «экономия» [Шавельский, 1996, I]. Повторялась ситуация Русско-японской войны, когда в войсках их остро не хватало. В действующем полку (до 2000 штыков) служил один военный священник [Епанчин, 1996, 363], тогда как по гражданским приходским нормам один православный священник служил в приходе из 850–900 прихожан [Фирсов, 600]. Военный пастырь помимо своего полка, как правило, окормлял и другие части. Во флоте команда составляла до 500 человек, а пастыри были не на всех кораблях. Кроме того, матросы, набиравшиеся, как правило, из рабочих, были в большей степени подвержены революционной пропаганде и требовали большего внимания.

Прежде чем перейти к оценке влияния военного духовенства на результаты военных действий в Первой мировой войне, определимся с методологией оценки.

В большинстве научных трудов, посвященных участию военного духовенства в боевых действиях, речь идет в основном о пасторской миссии или о личных подвигах, т. е. вопрос о влиянии на боевые результаты ранее не ставился. Во многом это связано со сложностью выбора методологии для такой оценки.

Во-первых, это связано с тем, что Первая мировая война закончилась для России военно-политической катастрофой, что предопределяет «поражение» всех, кто в ней участвовал: армии, государства, традиционного российского общества. В этой связи было бы сложно вести речь об успехах военного духовенства, его влиянии на результаты военных действий, которые в итоге оказались тяжелым и позорным поражением. Роль Церкви в войне, как обоснованно указывает К. Горянов, следует считать «составляющей и русской победы, и русского поражения» [Горянов, 2014].

В военном деле, по набору традиционных критериев, принято давать оценки полководцам и военачальникам, войсковым соединениям, отдельным военнослужащим, выполнившим или не выполнившим поставленные перед ними задачи. В данном случае все они, действуя в пределах своих полномочий, с разной степенью эффективности задействовали силы и средства для достижения победы над врагом, проявляли полководческий и организаторский талант, оперативное мышление и личную храбрость. Все эти качества могут быть оценены (в том числе системой наград и званий) и соотнесены между собой. Действия военного священника оценить существенно сложнее, так как он, во-первых, использует лишь силу веры, знания, убеждения, подход к солдату, которые не поддаются измерению, а во-вторых, результат его работы всегда проявляется косвенно и нередко — не сразу.

Относительно проще было оценить такой вклад в Средние века, когда известные подвижники веры напутствовали войско, поднимая его боевой дух, на определенную битву, результат которой становился ясен, как правило, в тот же день. В условиях многолетней окопной войны такой результат было выявить значительно сложнее. В этой

связи оценка влияния военных священников на боевые действия в описываемый период в трудах историков или отсутствовала, или была фрагментарной.

Существенно усложняет задачу и то, что история Первой мировой войны, как «империалистической», длительное время находилась в тени и не изучалась светскими гражданами и военными историками. Современные российские исследователи относят к основным направлениям деятельности военного духовенства «пастырскую и духовно-просветительскую работу», полагая их вневременными [Фурсов, Ледовских, 2014, 62–65].

Для того чтобы показать влияние военного духовенства на результаты боевых действий в Первой мировой войне, следует, прежде всего, выяснить статус этой группы духовенства, т. е. понять, могло ли оно оказывать такое влияние, и если да, то какими инструментами, и могло ли такое влияние оказывать содействие боевым результатам.

Здесь сразу следует отметить определенное отставание России в формировании и оформлении института военного духовенства. В большинстве армий, противостоявших в Первой мировой войне, было организовано пастырское служение. В частности, в вооруженных силах Австро-Венгрии еще с 1869 г. существовала такая система, включая 17 военных приходов, где служили римо- и греко-католические военные капелланы. Руководство военно-духовной службой осуществлял Фельдвикариат во главе с полевым епископом, также выполнявшим функции представителя Церкви при военном министерстве.

При штабах армий этой работой руководили фельдсупериоры, стоявшие над младшими (полевыми) духовными чинами — фельдкуратами. Отдельно при военных госпиталях служили капелланы. Таким образом, структура духовной службы в австро-венгерской армии соответствовала как административному делению Церкви (епископат — деканаты — приходы), так и структуре военного управления.

Принимая во внимание многонациональный и многоконфессиональный состав армии Австро-Венгрии, фельдкураты административно подчинялись римо-католическому епископу, тогда как в вопросах веры и служения — греко-католическим епископам епархий, откуда их призывали. Имея чин капитана либо майора, они носили военную форму без знаков отличий. Также в австро-венгерской армии служили и православные священники, духовно подчинявшиеся румынским православным митрополитам, а также военные имамы и раввины. Примечательно, что капелланам, помимо пастырского служения, были делегированы некоторые военно-учетные и гуманитарные полномочия: учет метрик погибших в боях, умерших от ран в госпиталях, военных захоронений, соблюдение протокола военных похорон и т. д. Как известно, Австро-Венгрия, потерпев поражение в войне, перестала существовать как государство. В этой связи роль военных капелланов не акцентировалась в австрийской и венгерской литературе, а сам институт был в значительной степени дискредитирован художественным образом оберфельдкурата Каца в получившем мировое признание романе Ярослава Гашека о бравом солдате Швейке. Институализация военного пасторского служения в России началась относительно поздно.

Благодаря тому, что в 1880-х гг. военное и морское духовенство были объединены, в 1890 г. — высочайше утверждено «Положение об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств», учреждено звание протопресвитера военного и морского духовенства, а также принята Инструкция обязанностей военного священника на поле боя и в тылу, структура и нормативная основа военного духовенства в русской армии была, в целом, сформирована. Созданная структура касалась исключительно православного духовенства. В то же время в предвоенный и военный период удалось наладить взаимодействие между российскими религиозными конфессиями. Главный московский раввин Я. И. Мазе контактировал с протопресв. Г. И. Шавельским, также всесторонне содействуя делу защиты Отечества.

Протопресвитер военного и морского духовенства получил статус генерал-лейтенанта, главные священники округов, соответственно, статус генерал-майора и т. д.

Статус высшего военного духовенства в годы войны был максимальным для армии. Так, протопресв. Г. И. Шавельский имел право присутствия на Военном совете в Ставке Верховного Главнокомандующего (СВГ), а также, наряду с первым обер-священником армии и флота П. Я. Озерецковским, — право личного доклада императору.

В то же время, несмотря на сформированную институциональную основу, протопресв. Г. И. Шавельский понимал, что вопросы жизни и служения военных священников, в том числе в ожидавшейся войне, требуют коллективного обсуждения и уточнения. В своих воспоминаниях протопресвитер, ссылаясь на личный опыт в Русско-японской войне, пояснял, что тогда каждый священник решал вопросы служения на войне «по-своему, иногда неразумно и дико». Поиск оптимального пути и формализация священнических полномочий на войне имели, по оценке протопресв. Г. И. Шавельского, «огромное значение» как для военного духовенства, так и для общества.

В целом ситуация выглядела парадоксально. При наличии поддержки государства и актуальной, только что сформированной институциональной основы, служебный статус военного духовенства все же оставался «совершенно неясным» [Шавельский, 1996, I]. Исходя из упомянутой протопресв. Г. И. Шавельским задачи обсудить его, выход был найден на прошедшем непосредственно перед войной, в июле 1914 г., Первом Всероссийском съезде военного и морского духовенства, который включил в перечень обязанностей военного духовенства, кроме профильных священнических, также и комплекс гуманитарных вопросов. Это были задачи содействия санитарам и врачам, эвакуационным командам, функции извещения родных и близких погибших военнослужащих, организации обществ помощи инвалидам, организации в войсках библиотек, а также ухода за воинскими кладбищами [Леонтьева, 2014, 104–119].

Однако и после этого в правовом и служебном положении русского военного священника по-прежнему оставалось много недоработок. В армии как бюрократической системе пастырь считался не более чем гражданским чиновником, от которого требовались в основном бодрые отчеты о состоянии боевого духа окормляемого подразделения, что неизбежно порождало формализм.

Устав обязывал солдат отдавать честь священнику лишь своего полка, но, в то же время, любому офицеру, что формировало приниженное положение военного священника. Устав внутренней службы не предусматривал в войсках утреннюю молитву, соблюдение постов, которые соблюдались частично и не везде [Росляков, 1914, 840].

Военный священник был со всех сторон «обложен» циркулярами и разного рода разъяснениями военного начальства. Бесправие военного пастыря активно обсуждалось на Первом съезде военного и морского духовенства [Первый Всероссийский съезд, 1914, 562], который указал священникам отстаивать свои полномочия перед военным начальством, что вызывало у последнего раздражение. Командование стремилось удалить из части излишне радеющего священника, который не боялся говорить правду и указать на недостатки. Как правило, таких «неуживчивых» пастырей в результате бюрократических процедур переводили в «медвежьи углы».

Еще перед войной свящ. И. Островский удивительно точно подметил, что *de jure* военный пастырь облечен всей полнотой духовной власти в части, однако в действительности, т. е. *de facto*, он безгласен, безволен, бесправен и подавлен начальством и офицерской средой, что, как правило, вело к подчинению священника этой среде, попустительству в ущерб интересам Церкви и духовным нуждам военной пасты, а то и к заискиваниям и унижениям перед военным начальством, что не могло не умалять достоинство и авторитет священного сана. Военные начальники нередко требовали особых церковных привилегий и почитания, вводили цензуру проповеди, считая себя начальством над священниками. С началом войны ситуация в войсках для священников существенно усугубилась, что сокращало их возможности влиять на боевой дух пасты.

Фактически русский военный священник был поставлен перед выбором: служить тихо, угождая военному начальству, оставаясь у него на хорошем счету, получая

награды и благодарности, либо занимать принципиальную, активную пастырскую позицию, невзирая на мнение командования, но попасть за это под немилость и даже гонения. Духовный, принципиальный и активный пастырь не всегда вписывался в офицерскую среду в начале войны, а тем более в ее конце, когда от кадрового корпуса осталось не более 5%.

В этих условиях, как обосновано отметил А. А. Кострюков, военное начальство сознательно либо несознательно препятствовало духовной деятельности военного духовенства [Кострюков, 2005, 143–198]. В своих рапортах священники писали из частей о том, что военное начальство не только не содействует пастырскому влиянию на солдат, но нередко и просто блокирует религиозно-нравственную деятельность священника, заменяя духовные мероприятия по своему усмотрению, постную пищу — скоромной и т. п.

Эта вошло в практику еще до Первой мировой войны. Так, священников возмущал запрет нижним чинам на вступление в брак при разрешении военным начальством свободного посещения публичных домов. На дуэли, на которые Церковь обоснованно смотрела как на грех против шестой заповеди и как на убийство, военное начальство смотрело чуть ли не благосклонно. В такой ситуации пастырские наставления и беседы вряд ли могли доходить до солдат [Чимаров, 1998, 136–137].

Находившимся в тисках русской военной бюрократической машины священникам сложно было осуществлять патриотическое воспитание в обстановке роста радикальной социалистической пропаганды. Согласно высочайшему приказу 1913 г., воинским чинам запрещалось вести обсуждение актуальных политических вопросов. В рамках соблюдения этого приказа перед Первой мировой военное начальство старалось избегать пропаганды здорового патриотизма, разъяснения целей и задач предстоящей войны. Политические занятия и беседы не проводились, поэтому солдаты имели смутное представление о славянском вопросе, о противодействии германской экспансии, о геополитической ситуации в Европе и т. д.

В русской армии до 1917 г. не было «комиссаров» и «замполитов», и эти вопросы могли бы разъяснять военные священники, но они, однако, в соответствии с Уставом внутренней службы, были не вправе вести политические беседы.

В соответствии с Уставом (приложение 14 к ст. 3), священник должен был укреплять у солдат лишь слепое повиновение начальству, «внушая нижним чинам, что сущность убеждений всех чинов ея выражается в присяге и исполнении воли Царской, передаваемой через начальников» [Устав внутренней службы, 1916, 351]. Такой подход исключал как сознательное отношение к службе, воинскому долгу, защите Родины, так и меры идеологической превенции радикальной пропаганды. Что мог противопоставить ей священник, которому запрещено затрагивать политические темы?

Как это ни парадоксально, но русские военные священники наиболее высоко оценивали командиров-мусульман, протестантов или католиков, которые не вмешивались в религиозные вопросы и давали работать. Православные военачальники, особенно ревностно, по их собственному мнению, верующие, были проблемой для полевого пастыря, так как подминали его под себя, вмешивались в полномочия священника, фактически отстраняя его от паствы. На фронтах командиры, как правило, слабо или совсем не содействовали священнику, приказывая излишне «не затруднять бедных солдат частыми беседами» и на всякий случай не раздавать им религиозные и нравственные издания.

Февральская революция подорвала положение и авторитет священников в армии. Временное правительство, ориентируясь на продолжение войны, по инерции содержало до пяти тысяч военных пастырей, параллельно направляя в армию разного рода комиссаров и агитаторов, которые прямо призывали «не слушать попов». Таким образом, русские военные священники на фронтах Первой мировой войны противостояли не только врагу и пропагандистам, но и военной бюрократической машине, кастовому настрою офицеров, нарастающему недоверию и неприятию солдатской массы. Все это не давало возможности результативно воздействовать на паству.

Был ли эффективен институт русского военного духовенства с точки зрения результатов войны? Ответ на этот вопрос неоднозначен по оценкам военных, самого духовенства, русских (в эмиграции), светских и церковных историков. Так, А. И. Деникин указывал не просто на умолкание пасторского голоса «с первых же дней революции», а на полное прекращение «всякого участия» военного духовенства «в жизни войск». Резкой критике генерал подверг съезды духовенства, как в Ставке, так и в штабах армий, полагая, что они «не имели никакого реального значения». В целом А. И. Деникин приходил к выводу о том, что военное духовенство так и не наладило «прочной связи с войсками» [Деникин, 2002, 7]. О том же в своих воспоминаниях писал и генерал Н. Епанчин, отмечая, что в период войны военные священники не сумели создать прочную связь ни с офицерами, ни с солдатами [Епанчин, 1996, 362]. Причин и оснований для столь категорических суждений и такого положения вещей мемуаристы не приводят.

После Февральской революции, когда Церковь получила свободу и приступила к решению накопившихся за несколько столетий организационных проблем, внимание к военному служению сократилось. Поместный Собор 1917–1918 гг. фактически никак не откликнулся на ситуацию в армии, упоминая «русское воинство» лишь в контексте участия армии во внутривойсковом конфликте. Епископ Астраханский Митрофан в своем заключительном слове 28 октября 1917 г. аргументировал невозможность отложения восстановления патриаршества тем, что «Россия горит, всё гибнет», что соответствовало действительности. Он говорил о необходимости «орудия для собирания и объединения Руси», указывая, что когда «идёт война, нужен единый вожь, без которого воинство идет вразброд» [Священный Собор, 1918, 6], но речь здесь шла, прежде всего, о начинавшейся Гражданской войне.

Начиная с лета 1917 г. обстановка в стране была такова, что, как обоснованно отмечает А. А. Кострюков, в таких условиях давать какие-либо пастырские наставления и вести проповедь «оказывалось совершенно невозможным» [Кострюков, 30]. Изнурительная длительность войны, нерешенность основных социально-экономических вопросов и деятельность левых агитаторов революционизировали солдатскую массу, православные чувства и вера которой оказались на поверку эфемерными и быстро улетучились.

Солдаты откровенно враждебно воспринимали «поповские басни», провоцировали священников, «правда» которых уже не была таковой для солдат. «Слушая твою правду, — отмечал прот. В. Свенцицкий, — солдат, прежде всего, интересовался не правдой как таковой, а почему и зачем она произносится, ища в ней „корыстные“ „поповские“ цели, что порождало недоверие и грубость».

Церковь твердо стояла на позиции продолжения войны, что противоречило настроениям солдатской массы и вызывало ее озлобление. Солдаты участвовали в убийстве в Царском Селе прот. И. Кочурова и обещали «перевешать попов» [Митрофанов, 2017, 67].

Некоторые военные священники видели причину такого отношения в том, что пастырь появлялся перед солдатами не в рясе, а в военной форме. Уже с весны 1917 г. военные священники стали опасаться за свою жизнь, настолько негативным было отношение солдатской массы, об осторожности предупреждали и офицеры. В мае 1917 г. прот. И. А. Голубев, имевший 25-летний стаж военного священника и думавший о том, что ему удалось «узнать душу русского солдата и говорить с ним», убедился в ошибочности своей оценки. Теперь проповеди проходили под крики: «Черт кудлатый! Водолаз! Хочешь воевать, бери винтовку и вой!» Солдат интересовало не спасение души и другие религиозные вопросы, а честный, по их мнению, раздел частновладельческих земель «поровну». С начала лета 1917 г. военные священники стали массово просить отставки [Шавельский, 1996, 278; Революционное движение, 139].

После отречения Николая II призыв «За веру, царя и Отечество!» в значительной мере утратил для солдат актуальность. Царя уже не было, вера, если она когда-то и была, то весьма поверхностной, оставалось Отечество, но его воспринимали в основном

как еще не поделенную господскую землю. После трех лет войны солдату сложно было объяснить ее геополитические задачи, за которые никто не хотел идти в бой [Честертон, 1991, 180]. История свидетельствует о том, что подвижническое служение, личные подвиги и не единичные жертвы среди военного духовенства не предотвратили развал российской армии в ходе Первой мировой войны, не загормосили они и революционную пропаганду, которая привела Российское государство к катастрофе. Поражение в войне и дезинтеграция политической системы не могут не накладывать отпечатка на оценку действия всех, кто пытался их сохранить и поддержать. Винить во всем этом военное духовенство, конечно же, нельзя: служа на пределе своих возможностей, а нередко и за их пределами, они наставляли и вдохновляли воинов, врачевали души.

Их служение пришлось на самое сложное время в российской церковной истории — быстрого расцерковления русской жизни, которому попустительствовало государство, не готовое к вызовам наступившего XX в., уверенное в незыблемости самодержавия, государства и народной веры в Бога. Голоса священников, радеющих за веру и государство, чаще всего тонули в верноподданных рапортах о повсеместном благополучии.

В начале войны военное руководство предпочитало не видеть кризиса, считая излишним усиление просветительской деятельности военного духовенства. Официально считалось, что «христоролюбивое воинство» по-прежнему является надежной опорой.

## Заключение

Итак, с большим опозданием к Первой мировой войне были формализованы полномочия военных священников, оформился сам институт военного пастырского служения. В то же время ни военное духовенство, ни военное руководство перед Первой мировой войной не имели никакой согласованной между собой и отвечающей требованиям времени, настроениям масс и ситуации в мире концепции воспитательной и патриотической работы с личным составом.

Действуя по своей глубокой вере, чувствуя ответственность за духовное состояние солдат и офицеров, русские военные священники на фронтах войны проявляли личную храбрость, многие были награждены боевыми наградами за героизм, многие погибли. В то же время они не могли переломить негативного развития ситуации на фронтах, которая усугублялась ситуацией в тылу. Виной тому не только объективные социально-экономические причины, слабость власти и верховного командования, но и военный бюрократизм, недооценка командирами роли военного священника, ограничения, а нередко и препятствия для его службы. Запрет на политические беседы с личным составом связал военных священников руки в деле противодействия радикальной социалистической пропаганде. С Февральской революции положение и авторитет священников в армии были подорваны, и они фактически, хотя и не по своей воле и не по своей вине, утратили возможность влияния на ситуацию в воинских частях. Кроме того, официальная позиция Церкви состояла в продолжении войны, что противоречило настроениям солдатской массы и большинства населения и вызывало озлобление против священников, разочарование в вере. В целом опыт, полученный русскими военными священниками в годы Первой мировой войны, ставшей первым глобальным вооруженным конфликтом, показателен и ценен для современной практики работы с личным составом. Институт военного духовенства в российской армии был ликвидирован по политико-идеологическим причинам советской властью 16 января 1918 г., тогда же из армии были уволены все священники. Приказ Наркомата по военным делам № 39 от 16 января 1918 г., по сути, лишь формализовал явочный порядок изгнания священников из войск по решениям полковых комитетов. В то же время институт с аналогичными (применительно к новой государственной идеологии) функциями был воссоздан советской властью в виде комиссаров-политруков.

## Источники и литература

1. Балошина, Цветков (1997) — *Балошина Н., Цветков И.* Из истории православия в Российской армии и флоте // Клио. 1997. № 2.
2. Беляков (2008) — *Беляков А. П.* История православного духовенства военного флота России и его роль в системе воспитания военнослужащих. СПб., 2008.
3. Букалова (2006) — *Букалова С. В.* «Сухой закон» и «пьяные бунты» августа 1914 г.: реализация политики трезвости в контексте культурной антропологии. URL: <https://histrf.ru/biblioteka/pamyatniki-geroyam-pervoy-mirovoy/b/sukhoi-zakon-i-p-ianyie-bunty-avghusta-1914-gh-rirealizatsiia-politiki-triezvosti-v-kontiektstie-kul-turnoi-antropologhii> (дата обращения: 17.08.2020).
4. Горянов (2014) — *Константин (Горянов), архиеп.* Не разлучившись с паствой»: подвиг русского православного духовенства в Первую мировую войну 1914–1918 гг. // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. № 2 (8). С. 64–101.
5. Деникин (2002) — *Деникин А.* Очерки русской смуты. Крушение власти и армии. Февраль-сентябрь 1917. Минск: Харвест, 2002.
6. Епанчин (1996) — *Епанчин Н.* На службе трех императоров: Воспоминания. М.: Наше наследие; Полиграфресурсы, 1996.
7. Залесский (1995) — *Залесский П.* Грехи старой России и ее армии // Философия войны. М.: Анкил-воин; Российский военный сборник, 1995.
8. Ермаков (1994) — *Ермаков В.* Деятельность военного духовенства в русской армии в период Первой мировой и гражданской войн: Дип. р. Жировичи, 1994.
9. Капков (2012) — *Капков К. Г.* Священники кавалеры императорского военного ордена св. великомученика и победоносца Георгия. М.; Белгород, 2012.
10. Кострюков (2005а) — *Кострюков А. А.* О некоторых условиях служения военного духовенства в годы Первой мировой войны // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2005. № 1. С. 24–44.
11. Кострюков (2005б) — *Кострюков А. А.* Военное духовенство и развал армии в 1917 году // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 143–198.
12. Краснов (1999) — *Краснов П.* Военная служба в мирное и военное время // Военная мысль в изгнании: Российский военный сборник. Вып. 16. М.: Военный университет; Русский путь, 1999.
13. Правительственный вестник — Правительственный вестник. 1914. № 161.
14. Новиков (1992) — *Новиков В. С.* Армия и Русская Православная Церковь // Военная мысль. 1992. № 4–5.
15. Леонтьева (2014) — *Леонтьева Т. Г.* Православное духовенство в годы Первой Мировой войны // Россия и современный мир. 2014. № 2 (83). С. 104–119.
16. Митрофанов (2017) — *Митрофанов Г., прот.* Иоанн Кочуров: миссионер и первомученик: 100 лет назад первый священник стал жертвой большевиков // Журнал Московской Патриархии. 2017. Ноябрь. С. 60–69.
17. Первый Всероссийский съезд (1914) — Извлечения из трудов Первого Всероссийского съезда военного и морского духовенства // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 15–16.
18. Поляков (2002) — *Поляков Г., прот.* Военное духовенство в России. М.: ТИ-ИЦ, 2002.
19. Росляков (1914) — *Росляков И., свящ.* К забытому вопросу // Вестник военного и морского духовенства. 1914. № 24.
20. Рункевич (1916) — *Рункевич С. Г.* Распоряжения и действия Священного Синода в 1914–1915 гг. Пг., 1916.
21. Священный Собор — Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Пг.: Изд. Соборного Совета, 1918. Кн. III.
22. Священный Собор (1918) — Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. М., 1918. Т. 5. С. 6–11.

23. Туркестанов — *Трифон (Туркестанов), митр.* Проповеди и молитвы: Материалы к жизнеописанию. М.: Сретенский монастырь; Новая книга; Ковчег, 1999. С. 147–148.
24. Устав внутренней службы (1916) — Устав внутренней службы. Пг., 1916.
25. Филиппов — *Филиппов В.* Верным в бранях помогающая. URL: <https://pravoslavie.ru/73673.html> (дата обращения: 17.08.2020).
26. Фурсов, Ледовских (2014) — *Фурсов В. Н., Ледовских Е. А.* Военное духовенство в начале XX века // Берегиня. 2014. № 1 (20). С. 62–65.
27. Честертон (1991) — *Честертон Г.* Вечный Человек. М.: Политиздат, 1991.
28. Чимаров (1998) — *Чимаров С.* Религиозно-нравственное воспитание в русской армии. Мысли. Изречения. Исторический опыт. СПб, 1998. С. 136–137.
29. Шавельский (1996) — *Шавельский Г., протопресв.* Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота: в 2 т. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996.

*А. В. Слесарев*

## История переговоров с иерархом РПЦЗ архиепископом Афанасием (Мартосом) о возглавлении белорусских приходов в диаспоре (1959–1974 гг.)

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_158

*Аннотация:* Начиная с 1950 г. руководство Белорусской Центральной Рады, позиционировавшей себя в качестве белорусского правительствa в изгнании, проводило линию на организацию православных белорусских приходов в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Стратегической задачей религиозной политики БЦР являлось создание автономной белорусской церковной структуры (епархии или митрополии), объединяющей православных белорусских эмигрантов в различных странах. При этом в случае падения коммунистического режима в Советской Белоруссии названная церковная структура должна была создать альтернативу белорусским епархиям Русской Православной Церкви и в конечном итоге стать ядром Белорусской Автокефальной Православной Церкви, формируемой при поддержке Константинопольского Патриархата. На протяжении 1959–1974 гг. администратор белорусских приходов в Северной Америке протопресвитер Николай Лапицкий проводил негласные переговоры с архиепископом Афанасием (Мартосом), совершавшим служение в Русской Православной Церкви Заграницей. Принявший архиерейское рукоположение в Белорусской Православной Церкви периода немецкой оккупации и присоединившийся к РПЦЗ после эмиграции из Беларуси, владыка длительное время обсуждал возможность перехода в Константинопольский Патриархат для служения в среде белорусской диаспоры. Конечным итогом переговоров стало разочарование архиепископа Афанасия в проекте создания белорусской церковной структуры, что во многом предопределило провал реализации данного проекта. Статья посвящена детализированному рассмотрению переговоров протопресвитера Николая Лапицкого и других выразителей религиозной политики БЦР с архиепископом Афанасием (Мартосом) во вопросу привлечения его к руководству белорусскими приходами в диаспоре, пребывающими в юрисдикции Константинопольского Патриархата.

*Ключевые слова:* автокефалия, Аргентинская епархия РПЦЗ, Австралийско-Новозеландская епархия РПЦЗ, белорусская диаспора, Белорусская митрополия, Белорусская Православная Церковь, Белорусская Центральная Рада, Греческая Православная Архиепископия Америки, Константинопольский Патриархат, православие, Православная Церковь, Русская Православная Церковь Заграницей, Северная Америка, храмы, Церковный Совет Белорусской Православной Церкви, эмиграция.

*Об авторе:* **Александр Валерьевич Слесарев**

Кандидат богословия, доцент, проректор по научной работе Минской духовной семинарии и Минской духовной академии. Заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии.

E-mail: a-slesarev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4892-999X>

*Ссылка на статью:* Слесарев А.В. История переговоров с иерархом РПЦЗ архиепископом Афанасием (Мартосом) о возглавлении белорусских приходов в диаспоре (1959–1974 гг.) // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 158–178.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Alexander V. Slesarev*

**The History of the Negotiations with the ROCOR Hierarch  
Archbishop Athanasius (Martos) about the Leadership  
of the Belarusian Parishes in the Diaspora (1959–1974)**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_158

*Abstract:* Since 1950, the leaders of the Belorussian Central Council, positioned as the exiled Belarusian government, drew a line to organize Orthodox Belarusian parishes in the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople. The strategic objective of the Belarusian Central Council was seen in the creation of an autonomous Belarusian church structure (diocese or metropolis), uniting Orthodox Belarusian immigrants in various countries. Moreover, in the event of the fall of the communist regime in Soviet Belarus, this church structure should become an alternative to the Belarusian dioceses of the Russian Orthodox Church and ultimately become the core of the Belarusian Autocephalous Orthodox Church, formed with the support of the Patriarchate of Constantinople. During the years 1959–1974, Protopresbyter Nikolai Lapitsky, administrator of Belarusian parishes in North America, held secret talks with Archbishop Athanasius (Martos), who served in the Russian Orthodox Church Outside of Russia. Having accepted the bishop's ordination in the Belarusian Orthodox Church during the German occupation and transferred to the ROCOR after emigrating from Belarus, the archbishop for a long time discussed the possibility of transferring to the Patriarchate of Constantinople to serve in the Belarusian Diaspora. The final outcome of the negotiations was the disappointment of Archbishop Athanasius in the project to create a Belarusian church structure, which largely predetermined the failure of this project. The article is devoted to a detailed description of negotiations between Protopresbyter Nikolai Lapitsky and other representatives of the Belarusian Central Council religious policy with Archbishop Athanasius (Martos) on the issue of involving him in the leadership of the Belarusian parishes in the Diaspora in the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople.

*Keywords:* autocephaly, Belarusian Central Council, Belarusian Council of Orthodox Churches in North America, Belarusian Diaspora, Belarusian Metropolis, Belarusian Orthodox Church, Church Council of the Belarusian Orthodox Church, ROCOR Diocese of Argentina, ROCOR Diocese of Australia and New Zealand, emigration, Greek Orthodox Archdiocese of America, North America, Orthodoxy, Orthodox Church, Patriarchate of Constantinople, Russian Orthodox Church Abroad, temples.

*About the author:* **Alexander Valeryevich Slesarev**

Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific Work, Head of the Department of Church History and Church Practical Disciplines of the Minsk Theological Academy.

E-mail: a-slesarev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4892-999X>

*Article link:* Slesarev A.V. The History of the Negotiations with the ROCOR Hierarch Archbishop Athanasius (Martos) about the Leadership of the Belarusian Parishes in the Diaspora (1959–1974). *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 158–178.

Прямым следствием реализации религиозной политики Белорусской Центральной Рады (БЦР), позиционировавшейся в качестве белорусского правительства в изгнании, стал протекавший на протяжении 1950–1970-х гг. в странах белорусского рассеяния процесс создания православных приходов юрисдикции Константинопольского Патриархата. Координирующую роль в этом процессе играл образованный 23 ноября 1950 г. Белорусский православный церковный комитет в Америке (БПЦКА), руководство которого рассматривало открытие новых приходов как первый этап в формировании автономной белорусской церковно-административной единицы (епархии или митрополии) в структуре Американской архиепископии Константинопольского Патриархата. Данная концепция развития получила поддержку со стороны управляющего Греческой православной архиепископией Америки (ГПАА) архиеп. Михаила (Константинидиса; 1892–1958). Вместе с тем религиозная стратегия БЦР и БПЦКА имела своей конечной целью обретение Белорусской Православной Церковью полной канонической независимости, подтвержденной Константинопольским Патриархатом и имеющей всеправославное признание. Руководителем белорусских приходов Константинопольского Патриархата на территории США и Канады являлся администратор в сане протопресвитера, получивший широкие полномочия и обладавший значительной степенью независимости от руководства Американской архиепископии. В означенный период времени должность администратора занимал протопр. Николай Лапицкий (1907–1976), пользовавшийся высоким авторитетом в среде белорусской диаспоры и активно взаимодействовавший с БЦР (См. подр.: [Слесарев, 2019, 176–192]).

Параллельно с организацией новых белорусских приходов руководство БЦР и БПЦКА прорабатывало вопрос возможности рукоположения епископа белорусского происхождения в юрисдикции Константинопольского Патриархата, который мог бы консолидировать вокруг себя белорусские церковные общины. Достижение договоренности по данному вопросу с архиепископом Северной и Южной Америки Михаилом произошло 14 октября 1953 г., когда управляющий ГПАА предложил православным белорусам избрать из своей среды кандидата на архиерейское рукоположение с перспективой его дальнейшего служения в составе архиепископии [Высвьячэныя Царквы, 1953, 15].

Начало следующего этапа в реализации религиозной стратегии БЦР связано с решениями Съезда православных белорусов Америки и Канады, проходившего 31 августа 1958 г. в г. Саут-Ривер (штат Нью-Джерси). Констатировав наличие белорусских православных приходов юрисдикции Константинопольского Патриархата на территории США, Канады, Великобритании и отметив существование серьезных предпосылок к возникновению целого ряда новых церковных общин в разных странах, участники Съезда пришли к заключению о целесообразности образования единого церковно-административного управления «согласно канонам и традиции Белорусской автокефальной Православной Церкви» (Рэзалюцыя, 1958, 5). Исходя из означенных позиций, Съезд упразднил Белорусский православный церковный комитет в Америке, сформировав вместо него Церковный совет Белорусской Православной Церкви (ЦС БПЦ). Новообразованному административному органу поручалось осуществлять временную координацию церковной жизни во всех странах белорусского рассеяния и в течение календарного года организовать проведение общего Православного церковного съезда для реорганизации структуры церковного управления (Рэзалюцыя, 1958, 5).

Несмотря на возникшие сложности с организацией общего Православного церковного съезда, 30 августа 1959 г. участники специального заседания ЦС БПЦ заочно избрали кандидата на должность управляющего Белорусской епархией юрисдикции Константинопольского Патриархата, также именовавшейся Белорусской Православной Церковью в эмиграции (Беларускай Праваслаўнай Царквой на чужыне). Выбор членов ЦС БПЦ пал на иерарха Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) архиеп. Буэнос-Айресского и Аргентинского Афанасия (Мартоса; 1904–1983) [3 доклады, 1960, 17].

Приняв к рассмотрению поступившее предложение, архиеп. Афанасий начал ознакомление с состоянием церковной жизни белорусских приходов, пребывавших в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Так, 18 октября 1959 г. в сопровождении протопр. Николая Лапицкого он посетил приход святой Евфросинии Полоцкой в г. Торонто (Канада), где совершил литургию и обратился с приветственным словом к прихожанам [К-р, 1960, 4].

По прошествии полутора месяцев, 6 декабря 1959 г., архиеп. Афанасий присутствовал на очередном заседании ЦС БПЦ. Выразив свое согласие на переход в юрисдикцию Константинопольского Патриархата с целью возглавления белорусских приходов, он предложил первоначально разработать Устав БПЦ в эмиграции и продумать канонические основания существования белорусской церковной структуры. После детального обсуждения вопроса участники заседания пришли к выводу о целесообразности разработки основополагающего документа на основании Устава Белорусской автокефальной православной церкви (БАПЦ), принятого Всебелорусским церковным Собором в 1942 г., но с учетом специфики церковной жизни в эмиграции. В вопросе принципа канонического устройства БПЦ в эмиграции предлагалось два возможных подхода:

1. Просить местоблюстителя митрополичьего престола БПЦ архиеп. Филофея (Нарко) возглавить БПЦ в эмиграции. В случае отказа просить его отречься от прав местоблюстителя в пользу архиеп. Афанасия (Мартоса), который выйдет из состава РПЦЗ и возглавит БПЦ в эмиграции на началах церковной независимости, каковой обладала Белорусская митрополия к 1944 г.

2. В случае отказа архиеп. Филофея от возглавления БПЦ в эмиграции просить Константинопольский Патриархат об учреждении Белорусского экзархата во главе с архиеп. Афанасием (Мартосом) [З дакладу, 1960, 17].

Упомянутый в постановлении архиеп. Филофей (Нарко; 1905–1986) на момент принятия данного решения являлся управляющим Северо-Германским викариатством РПЦЗ, а в 1941–1946 гг. пребывал в юрисдикции Белорусской Православной Церкви (с 1944 г. в эмиграции). Рассмотрение архиеп. Филофея в качестве местоблюстителя митрополичьего престола БПЦ основано на пункте 18 Устава БАПЦ, принятого на Всебелорусском церковном Соборе 30 августа — 2 сентября 1942 г. Согласно данному уставному предписанию, в случае смерти или низложения предстоятеля Белорусской Православной Церкви старейший по хиротонии архиерей митрополии избирается местоблюстителем для созыва и проведения Церковного Собора по избранию нового предстоятеля (Статут, 1956, 176). После смерти митрополита Минского и всея Беларуси Пантелеимона (Рожновского; †1950) и архиеп. Венедикта (Бобковского; † 1951), также перешедших в РПЦЗ вскоре после выезда за пределы Беларуси, архиеп. Филофей являлся старейшим по хиротонии иерархом Белорусской митрополии в эмиграции. Начиная с 1957 г. руководитель представительства БЦР в Германии Д. Космович проводил с архиеп. Филофеем негласные переговоры относительно возможного перехода владыки в юрисдикцию Константинопольского Патриархата для возглавления белорусской церковной структуры. Не отвечая отказом, архиеп. Филофей уклонялся от прямого ответа на данное предложение (БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 149. Л. 23; Д. 150. Л. 43 об., 47, 48; Д. 162. Л. 56–56 об.; Д. 164. Л. 86; Д. 165. Л. 50, 57 об.; Д. 166. Л. 98–98 об, 101). Именно поэтому возможность привлечения архиеп. Афанасия (Мартоса) к возглавлению БПЦ в эмиграции допускалась лишь в случае окончательного отказа со стороны архиеп. Филофея.

Ожидая решения означенного вопроса, архиеп. Афанасий в своем новогоднем поздравлении протопресв. Николаю Лапицкому от 1 января 1960 г. писал: «Желаю, чтобы 1960 г. был для бел[орусского] церковного дела наилучшим и чтобы белорусы имели своего законного епископа» (Ліст да Лапіцкага, 2005а, 352). Однако в наступившем году вопрос архиерейского возглавления белорусских приходов юрисдикции Константинопольского Патриархата не разрешился по причине отсутствия определенности относительно позиции архиеп. Филофея (Нарко).

В июне 1961 г. архиеп. Афанасий представил на рассмотрение ЦС БПЦ свои предложения относительно Устава БПЦ в эмиграции, касавшиеся необходимости поддержания высокого статуса настоятелей приходов посредством закрепления за ними должности председателей приходских комитетов. При этом иерарх указывал на целесообразность допущения мирян к руководству церковной жизнью по причине их некомпетентности в богословских и канонических вопросах (БГАМЛИ. Фонд Д. Косовича. Оп. 1. Д. 240. Л. 121; Лист да Лапіцкага, 2005b, 353).

По прошествии нескольких месяцев ЦС БПЦ разослал представителям белорусских организаций окончательную редакцию Устава, указав на согласование текста с архиеп. Афанасием. После получения проекта документа представитель ЦС БПЦ в Лондоне от лица православных белорусов Великобритании обратился к архиепископу с просьбой о возглавлении белорусской церковной структуры в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Получив информацию о содержании разосланного проекта Устава, архиеп. Афанасий обнаружил в нем существенные несоответствия своим первоначальным пожеланиям. Как оказалось, составители текста ориентировались на Устав Русской Северо-Американской митрополии, предусматривающий возможность широкого участия мирян в делах церковного управления. Архиепископ же ориентировался на принятый Всебелорусским Церковным Собором 1942 г. Устав БАПЦ, отводивший ключевую роль в церковном управлении иерархии и духовенству. Восприняв произошедшее как манипулирование своим именем, 18 декабря 1961 г. архиеп. Афанасий направил письмо протопр. Николаю Лапицкому, в котором заявил о неканоничности рассматриваемого проекта Устава БПЦ в эмиграции и прекращении всякого взаимодействия с белорусскими церковными структурами. Дабы отвести от себя все возможные подозрения и обвинения, владыка заявил о желании подготовить соответствующий доклад с разъяснением сложившейся ситуации и просил протопр. Николая распространить его в среде православных белорусов (Лист да Лапіцкага, 2005c, 353–354).

Возобновление переговоров с архиеп. Афанасием (Мартосом) произошло в феврале 1962 г., когда протопр. Николай Лапицкий снова предложил владыке возглавить БПЦ в эмиграции, несмотря на формальное сохранение за архиеп. Филофеем (Нарко) права на обладание титулом местоблюстителя митрополичьего престола БПЦ. При этом архиеп. Афанасию предлагалось самому разработать Устав БПЦ в эмиграции с учетом его пожеланий относительно специфики организации системы церковного управления. Комментируя происходившие процессы, протопресвитер указал на вовлеченность в подготовку Устава исключительно мирян и диаконов. Вместе с тем он отмечал, что на сложившуюся ситуацию обратили внимание участники церковного съезда в г. Манчестер (Великобритания), высказавшие пожелание более активно привлекать священнослужителей к работе по подготовке церковного Устава (Лист да Афанасія, 2005а, 329–330). Возникшие во время выработки проекта противоречия более чем на год затормозили процесс переговоров относительно выхода архиеп. Афанасия из юрисдикции РПЦЗ. В сложившейся ситуации протопр. Николай неоднократно обращался к архиеп. Филофею (Нарко) с просьбой о возглавлении БПЦ в эмиграции, но не получил ни одного ответа на свои письма (Лист да Афанасія, 2005b, 333; Лист да Афанасія, 2005c, 338; Лист да Лапіцкага, 2005d, 356).

Несмотря на возникшие сложности, архиеп. Афанасий продолжал сохранять тесные контакты с православными белорусами. При этом он не ограничивался регулярной перепиской с администратором белорусских приходов в Северной Америке, поддерживая богослужебное общение с белорусскими общинами. Весьма показательна в этом отношении ситуация, сложившаяся в первой пол. 1963 г., когда владыка после совершения литургии забыл свой большой омофор в белорусском храме святой Евфросинии Полоцкой в Саут-Ривере. Комментируя произошедшее, он писал протопр. Николаю: «Усматриваю в этом происшествии некое предзнаменование: может, мне еще придется служить в Вашей церкви, а то и вообще, служить для православных своих земляков» (Лист да Лапіцкага, 2005e, 356). В течение 1963 г. архиеп. Афанасий

неоднократно высказывал сомнения относительно целесообразности своего дальнейшего пребывания в РПЦЗ, предполагая отойти от управления Аргентинской епархией и после почисления на покой перейти в юрисдикцию Константинопольского Патриархата для дальнейшего служения в среде белорусской диаспоры. При этом он соглашался возглавить белорусские общины в Австралии, предлагая передать управление более многочисленными приходами на территории Северной Америки архиеп. Филофею (Нарко) в случае готовности последнего покинуть РПЦЗ. Свидетельством решимости архиеп. Афанасия предпринять реальные шаги по сближению с белорусами рассеяния явилось его заявление о желании начать готовить публикации для журнала «Царкоўны Сьветач», являвшегося официальным органом Церковного совета Белорусской Православной Церкви (Ліст да Лапіцкага, 2005d, 356; Ліст да Лапіцкага, 2005e, 356; Ліст да Лапіцкага, 2005f, 358).

Рассчитывая на возможность скорого перехода архиеп. Афанасия (Мартоса) в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, 25 декабря 1964 г. протопр. Николай Лапицкий созвал Церковный съезд, основным вопросом рассмотрения которого виделось приглашение архиерея для возглавления БПЦ в эмиграции. В работе Съезда приняли участие представители белорусских приходов в США и Канады. Одобрив разработанный архиеп. Афанасием проект Устава, они направили владыке обращение, в котором призывали его покинуть РПЦЗ и возглавить белорусские приходы. Протопр. Николай также предлагал присоединить к БПЦ в эмиграции епархию неканоничной Белорусской автокефальной православной церкви в США, Канаде и Европе, возглавляемую архиеп. Василием (Томащиком). При этом руководство БПЦ в эмиграции предполагалось сохранить за архиеп. Афанасием. Такая постановка вопроса стала возможной в связи с наблюдавшимся в рассматриваемый период стремлением архиеп. Василия (Томащика) легализовать собственный канонический статус посредством признания со стороны Константинопольского Патриархата. По мнению протопресвитера, присоединение к БПЦ в эмиграции приходов БАПЦ позволило бы преодолеть церковные разделения в белорусской диаспоре, оставив в меньшинстве сторонников самопровозглашенной автокефалии (Ліст да Афанасія, 2005c, 337–338; Ліст да Прэідыму, 2005, 391).

В ответном письме от 25 января 1965 г. архиеп. Афанасий (Мартос) подчеркивал свою глубокую заинтересованность в архиастырском попечении над белорусской диаспорой и одобрял предложение возглавить белорусские приходы Константинопольского Патриархата. Однако с выходом из состава РПЦЗ он не спешил, указывая на необходимость продолжать практическое осуществление постановления о структурном развитии БПЦ в эмиграции (Ліст да Прэідыму, 2005, 391–392). Последнее обстоятельство побудило отдельных представителей белорусских приходов заявить о своем нежелании признавать архиеп. Афанасия руководителем белорусской церковной жизни. Реагируя на произошедшее, 1 февраля 1966 г. владыка направил обращение к настоятелям белорусских приходов, церковно-приходским комитетам и всем православным белорусам, в котором предлагал организовать Белорусскую Православную Церковь в составе РПЦЗ. При этом он ссылаясь на пример западнообрядного Сен-Денийского викариатства, действовавшего в составе Западно-Европейской епархии РПЦЗ. Архиеп. Афанасий указывал также и на проведенные в РПЦЗ рукоположения епископов для Голландской, Румынской и Болгарской епархий, организованных по национальному признаку и обладавших высокой степенью независимости. Свое промедление с выходом из Русской Зарубежной Церкви он объяснял отсутствием в Константинопольском Патриархате белорусской епархиальной структуры, возглавление которой позволило бы руководить белорусскими приходами. Непосредственная подчиненность белорусских клириков греческому архиепископу требовала согласования вопроса их возможного переподчинения белорусскому иерарху. Еще одним препятствием к своему переходу архиеп. Афанасий называл отсутствие у белорусов церковно-административного центра, включающего кафедральный собор, архиерейскую резиденцию и соответствующие условия для проживания архиерея. Владыка

настаивал на необходимости принятия Устава БПЦ в эмиграции, предполагающего более высокую степень зависимости приходских общин от высшей церковной иерархии, обязательную подчиненность епископу клириков, приходских старост, церковных комитетов и всех церковных организаций, а также сохранение за архиереем права утверждения их полномочий. Важнейшей прерогативой архиерейской власти называлось также осуществление контроля над финансовой и хозяйственной деятельностью приходов. Принятие окончательного решения относительно выхода из РПЦЗ для возглавления белорусских приходов архиеп. Афанасий ставил в прямую зависимость от преодоления всех имевшихся затруднений и выполнения поставленных условий (Ліст настоятелям, 2005, 393–395).

Предложения архиеп. Афанасия вызвали неоднозначную реакцию со стороны протопр. Николая Лапицкого. Возможность осуществления редактирования приходских уставов он ставил в прямую зависимость от принятия архиепископом Афанасием решения о переходе в ГПАА (Ліст да Р. Астроўскага, 2005, 396–397). Однако инициированный владыкой вопрос организации белорусской церковной структуры в составе РПЦЗ неожиданно нашел поддержку со стороны президента Белорусской Центральной Рады Р. Островского. В письме протопр. Николаю он соглашался с замечанием относительно отсутствия у белорусских общин кафедрального собора, места для проживания архиерея и размещения его канцелярии. Признавал Р. Островский и несогласованность вопроса с Константинопольским Патриархатом. Указывая на произошедший в 1965 г. отказ Вселенской Патриархии от юрисдикции над Западно-Европейским Православным Русским экзархатом с целью возвращения его в юрисдикцию Русской Православной Церкви, президент БЦР высказывал опасения, связанные с возможностью подобной передачи Московскому Патриархату юрисдикции над БПЦ в эмиграции. В своих рассуждениях президент БЦР исходил из допущения возможности будущего независимого от РПЦЗ существования белорусской церковной структуры: «При существовании постановления Собора Русской Православной Церкви за границей о полной самостоятельности белорусских епископов в их архипастырской деятельности, не может нам служить препятствием временная принадлежность арх[иепископа] Афанасия к Российской Церкви. Если мы можем подчиняться греческому епископу, так что же может быть препятствием подчиняться своему белорусскому епископу?» (Ліст Прэзідэнта БЦР, 2005а, 398). Вполне очевидно, что подчинение белорусских приходов пребывавшему в составе РПЦЗ архиеп. Афанасию он рассматривал как временное явление. Конечной целью такой подчиненности Р. Островский видел получение автокефалии («полной самостоятельности») БПЦ в эмиграции от Архиерейского Собора РПЦЗ. Учитывая отсутствие у самой Русской Зарубежной Церкви автокефального статуса и традиционное для ее епископата осторожное отношение к белорусскому национальному вопросу, вряд ли можно усматривать реалистичность в надеждах президента Белорусской Центральной Рады.

По прошествии непродолжительного времени Р. Островский отошел от идеи создания Белорусской Православной Церкви в структуре РПЦЗ, полагая необходимым сохранить пребывание белорусских приходов в Константинопольском Патриархате (Ліст Прэзідэнта БЦР, 2005b, 399; Ліст Прэзідэнта БЦР, 2005с, 399–400; Ліст Прэзідэнта БЦР, 2005d, 400). Проявляя личное участие в разрешении церковного вопроса, он обращался к архиепископу Афанасию с просьбой покинуть РПЦЗ, о чем в марте 1965 г. с разочарованием писал протопр. Николаю: «Не везет нам с нашими епископами. Арх[иепископ] Афанасий молчит, хотя должен понимать, что этим он нас ставит очень досадное положение. Я ему на днях написал второе письмо, попросив дать тот или иной ответ, потому что меня спрашивают и из Австралии, и из Англии, когда, наконец, наступит возглавление нашей Белорусской Церкви соответствующим епископато́м» (Ліст Прэзідэнта БЦР, 2005d, 400).

Расхождение между архиеп. Афанасием (Маргосом) и руководством ЦК БПЦ относительно вопроса юрисдикционной принадлежности Белорусской Православной Церкви в эмиграции привело к очередному застою в переговорах, продолжавшемуся

более двух лет. В апреле 1967 г. протопр. Николай сообщил владыке об абсолютной неприемлемости идеи присоединения белорусских приходов к РПЦЗ, указывая на отсутствие у русских иерархов симпатий к национальным церковным объединениям. Свою позицию он аргументировал указанием на произошедшее в марте 1967 г. наложение Архиерейским Собором РПЦЗ канонических прещений на еп. Иоанна-Нектария (Ковалевского), возглавлявшего западнообрядное Сен-Денийское викариатство Западно-Европейской епархии Русской Зарубежной Церкви (Ліст да Афанасія, 2005d, 338–339).

В конце 1968 г. клир белорусских приходов Американской архиепископии Константинопольского Патриархата пополнился переехавшим из Польши игум. Иосифом (Строком; 1904–?). Поскольку его переход в юрисдикцию Константинопольского Патриархата не получил одобрения со стороны священноначалия Польской Православной Церкви, митр. Варшавский и всея Польши Стефан запретил игумена в священнослужении. Проигнорировав данное обстоятельство, архиеп. Северной и Южной Америки Иаков (Кукузис; 1911–2005) утвердил священнослужителя в должности настоятеля белорусского прихода святой Евфросинии Полоцкой в Торонто (Канада). С самого начала своего пребывания в Северной Америке игум. Иосиф рассматривался руководством ЦС БПЦ в качестве кандидата на архиерейское служение. 6 марта 1969 г. протопр. Николай Лапицкий обратился к архиеп. Афанасию (Мартосу) с просьбой о переходе в юрисдикцию Константинопольского Патриархата и совершении архиерейской хиротонии игум. Иосифа. С аналогичным призывом обратился к владыке и глава Белорусского конгрессового комитета Америки И. И. Косяк. Отвечая протопр. Николаю, архиеп. Афанасий сообщал о своей готовности принять приглашение лишь только после увольнения на покой с правом получения пенсии. Наиболее вероятным сроком своей отставки, решение о которой находилось в компетенции Архиерейского Синода РПЦЗ, он называл 1970 г. Также владыка высказывал сомнения относительно целесообразности своего перехода в Константинопольский Патриархат при наличии кандидата на епископское рукоположение в лице игум. Иосифа. При этом архиепископ именовал ошибочной аргументацию протопр. Николая, доказывавшего неправомочность позиции предстоятеля Польской Православной Церкви. Ссылаясь на церковные правила (Апост. 12, 16, 33; IV Всел. 13; VI Всел. 17; Антиох. 3; Сард. 13 и др.), архиеп. Афанасий называл незаконным выход игум. Иосифа из Польской Православной Церкви и заявлял о неканоничности его архиерейской хиротонии даже в случае согласия на то со стороны управляющего Американской архиепископией Константинопольского Патриархата (Ліст да Афанасія, 2005e, 341; Ліст да Лапіцкага, 2005g, 359–360; Ліст ігумена, 1969–1970, 33–35) [Хроніка (1969–1970, 36)]

Ко времени появления нового кандидата на архиерейское рукоположение для БПЦ в эмиграции положение архиеп. Афанасия в Аргентинской епархии РПЦЗ заметно осложнилось. Наряду с широким кругом сторонников владыки появилась группа противников его пребывания на Аргентинской кафедре, идейным лидером которой являлся Е. Э. Месснер. Значительным поводом для критики архиерея стало издание им в 1966 г. книги «Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни» [Афанасий, 1966]. В первую очередь выход книги спровоцировал негативную реакцию со стороны русских монархистов, не разделявших взгляды автора на вопрос белорусской государственности. Сторонники архиеп. Афанасия активно противодействовали своим оппонентам проведением специальных собраний в поддержку архипастыря, принятием соответствующих резолюций и публикацией открытых писем. Развитие конфликта привело к состоявшемуся 6 сентября 1969 г. принятию Архиерейским Синодом РПЦЗ постановления о назначении архиеп. Афанасия управляющим Австралийско-Новозеландской епархией (Апанас, 2005, 43–44; Книрша, Михаленко, 1968, 3; Резолюция, 1968, 3) [Казанцев, 2009, 6].

По прошествии полугода после переезда архиеп. Афанасия в Австралию в ЦС БПЦ снова актуализировался вопрос привлечения его для возглавления БПЦ в эмиграции. Причиной тому стало разочарование протопр. Николая Лапицкого и других

влиятельных представителей белорусской диаспоры в кандидатуре архим. Иосифа (Строка) (Ліст да Афанасія, 2005f, 342). В июне 1970 г. председатель Белорусского объединения в Австралии М. Зуй лично встречался с владыкой и убеждал его выйти из РПЦЗ для возглавления белорусских приходов Константинопольского Патриархата. В очередной раз уклонившись от прямого ответа, архиеп. Афанасий объяснил собеседнику свою позицию сомнениями относительно новых перспектив: «Как долго это будет? Через пару месяцев скажут, что он такой-растакой. А что мне тогда делать? Если бы я имел пенсию, тогда было бы другое дело. Как-нибудь прожил бы, а так боюсь» (Ліст М. Зуя, 2005, 442).

В середине того же года у пребывавших в юрисдикции Константинопольского Патриархата православных белорусов появилась надежда на скорое появление собственного епископа. Рассмотрев положение дел в Австралийско-Новозеландской епархии, состоявшийся 21 июля 1970 г., Архиерейский Синод РПЦЗ принял решение освободить архиеп. Афанасия (Мартоса) от управления епархией и почислить за штат. Подчеркивая позитивную роль владыки в осуществлении стоявших перед ним задач и состояние его здоровья, синодальное определение указывало на необходимость сохранения за архиеп. Афанасием выплачиваемого епархией содержания вплоть до получения государственной пенсии. Также Архиерейский Синод соглашался предоставить владыке возможность совершения служения в некоторых приходах до передачи дел новому управляющему епархией архиеп. Савве (Раевскому). Последнему поручалось «создать достойные условия для жительства и для совершения богослужений Преосвященного Архиепископа Афанасия» (Определения, 1970, 38).

Дальнейшее развитие событий складывалось крайне неблагоприятно для архиеп. Афанасия. В сентябре 1970 г. архиеп. Савва запретил ему совершать богослужения в кафедральном соборе, дозволив лишь только присутствовать и причащаться в алтаре. Не имея государственной пенсии и не получая предписанное в синодальном определении материальное содержание от Австралийско-Новозеландской епархии РПЦЗ, он вынужденно пользовался гостеприимством местных прихожан. Сложившееся положение оказывало на владыку угнетающее воздействие, побуждая искать выход из затруднительной ситуации (Ліст да Лапіцкага, 2005h, 362). В то же самое время он предпринял поездку в США, где посетил Нью-Йорк, Саут-Ривер, Лос-Анджелес и Сан-Франциско. Встретившись с протопр. Николаем Лапицким, владыка обсудил возможность перехода в ГПAA и последующего духовного попечения о белорусских приходах. При этом он был исполнен решимости, подпитываемой ухудшением своего положения в РПЦЗ, что нашло отражение в письме к администратору белорусских приходов от 29 сентября 1970 г.: «Теперь я архиерей в состоянии пребывания на покое, за штатом, и мне можно начинать служить там, где я хочу. Постановление Собора епископов в мае 1946 года в Мюнхене в деле права обслуживания белорусов белорусскими епископами остается в силе. Имея это постановление, я могу известить Синод и сказать им, что я служу белорусам и не имею ко мне претензий» (Ліст да Лапіцкага, 2005i, 375). Необходимым условием для начала окормления белорусских приходов в Северной Америке архиеп. Афанасий видел получение от них соответствующих приглашений, направленных церковными комитетами и настоятелями. Также владыка считал необходимым проведение согласования вопроса с Константинопольской Патриархией и управляющим ГПAA архиеп. Иаковом (Кукузисом). Рассуждая о перспективах развития БПЦ в эмиграции, архиеп. Афанасий писал: «Мне думается, что не стоит порывать с Константинопольской Патриархией совсем, но нужно иметь от этой Патриархии полную каноническую автономию. <...> Поэтому нужно иметь автономию абсолютную. Белорусского экзархата не нужно создавать. Мне думается, что слово „экзархат“ может повредить в дальнейшем в связи с зависимостью экзархата от Константинополя» (Ліст да Лапіцкага, 2005i, 376).

Одновременно с усугублением непростого положения архиеп. Афанасия (Мартоса), лишённого материальной поддержки со стороны Австралийско-Новозеландской

епархии РПЦЗ, протопр. Николай Лапицкий продолжал активные действия, направленные на учреждение белорусской епархии в составе ГПАА. В сентябре 1970 г. протопр. Николай направил в Константинопольскую Патриархию обращение Церковного Собора белорусских приходов с просьбой о рукоположении белорусских епископов (Letter, 1972, 4). В это же время архиеп. Афанасий, не видя перспектив продолжения служения в РПЦЗ, сообщил протопр. Николаю о своей готовности начать процесс перехода в Константинопольский Патриархат. Первым шагом в данном направлении владыка рассматривал получение соответствующих приглашений со стороны белорусских церковных общин (Ліст да Афанасія, 2005g, 343). К концу года он принял приглашения от белорусских приходов святой Евфросинии Полоцкой (г. Саут-Ривер), святого Георгия (г. Чикаго), святого Кирилла Туровского (г. Ричмонд-Хилл) и святой Евфросинии Полоцкой (г. Торонто). Однако к означенному времени Австралийская епархия РПЦЗ предоставила архиеп. Афанасию квартиру, содержание и храм для совершения богослужений. Обретя возможность стабильного существования, он снова начал колебаться относительно перехода в ГПАА, ссылаясь на отсутствие положительного решения его вопроса во Вселенской Патриархии. Вместе с тем владыка избегал решительного отказа. В своем письме протопр. Николаю Лапицкому от 29 декабря 1970 г. он отмечал необходимость проживания в Австралии на протяжении еще одного года для получения государственной пенсии, а также высказывал надежду на открытие нескольких новых белорусских приходов (в Сиднее и других городах). Временным ориентиром своего возможного перехода в Константинопольский Патриархат он называл праздничные мероприятия, связанные с освящением белорусского храма святого Кирилла Туровского в Нью-Йорке. Обещая принять участие в его освящении, архиеп. Афанасий собирался прилететь из Австралии за месяц до начала торжеств, дабы иметь время для официального оформления своего перехода в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Вероятно, желая убедить своего корреспондента в серьезности высказанных намерений, он указал на конкретные сроки, прося организовать освящение храма не ранее Пасхи 1971 г. Завершалось письмо постскриптумом: «С [церковным] бел[оруским] делом не спешите. Не спешите также с построением церкви» (Ліст да Лапіцкага, 2005j, 362–364).

Высказанные архиеп. Афанасием пожелания свидетельствуют о его стремлении отложить на максимально отдаленную перспективу вопрос выхода из РПЦЗ. Подтверждением тому является не только текст постскриптума, но и соотнесение времени перехода с освящением белорусского храма в Нью-Йорке. Вряд ли завершение строительства могло произойти в указанные архиепископом сроки, поскольку закладка первого камня в основание церкви состоялась только 1 июня 1970 г. (в действительности освящение произойдет только 29 октября 1972 г.) [Commemorating, 1983, 8–10]. Можно предположить, что архиеп. Афанасий пытался сформировать у протопр. Николая стойкое убеждение в своей решимости возглавить белорусские приходы, находя благовидный предлог для отсрочки реализации этого решения на неопределенный срок. К подобным выводам пришел и протопресвитер. В ответном письме архиеп. Афанасию он с негодованием отмечал: «Пришел к убеждению, что Вы белорусов держите на всякий случай в резерве. Возможно, я ошибаюсь, но из письма следует: дадут Вам то, что Вы желаете, Вы останетесь и далее в Русской Зарубежной Церкви» (Ліст да Афанасія, 2005h, 344). Несмотря на свое разочарование, протопресвитер продолжил переговоры с архиеп. Афанасием. Соглашаясь с необходимостью его временного проживания в Австралии, администратор белорусских приходов писал: «Дорогой Владыка! Не колеблитесь и не бойтесь, решите благосклонно нашу просьбу, а Господь Бог благословит Ваши святые начинания. <...> Если рассматривать материальную сторону, также голодать не будете. Уверю Вас в этом» (Ліст да Афанасія, 2005h, 345).

Отвечая протопр. Николаю, архиеп. Афанасий попытался отклонить выдвинутые подозрения: «Никакого намерения я не имею „держать белорусов на всякий случай в резерве“. В этом Вы сильно ошибаетесь. От Синода я ничего не ожидаю. Моя служба в Зарубежной Церкви закончилась, а теперь только сводятся концы и подводятся

итоги. Я на покое или в состоянии покоя. Я хочу устраивать свою жизнь согласно со своим теперешним положением» (Ліст да Лапіцкага, 2005k, 365). Задержку с ответом на приглашения церковных комитетов возглавить белорусские приходы архиепископ объяснял промедлением Константинопольского Патриархата в решении данного вопроса. В сложившейся ситуации ему не представлялось возможным объявление о присоединении к ГПAA прежде соответствующего официального решения Вселенской Патриархии (Ліст да Лапіцкага, 2005k, 366).

Рассмотрение обращения Церковного Собора белорусских приходов с просьбой о рукоположении белорусских епископов состоялось на заседании Священного Синода Вселенского Патриархата, проходившего 6 мая 1971 г. под председательством патриарха Константинопольского Афинагора. Члены Синода одобрили инициативу поставления епископа для белорусских приходов, пребывающих в юрисдикции ГПAA. Согласно синодальному постановлению (протокол № 424), Церковному совету БПЦ США и Канады предоставлялась возможность выдвижения кандидата на архиерейское служение. Право окончательного утверждения избранной кандидатуры и рукоположения белорусского епископа сохранялось за священноначалием Константинопольского Патриархата (Letter, 1972, 4) [I. K., 1976, 20].

Не обладая информацией относительно принятого в Константинополе решения, протопр. Николай Лапицкий в своем письме архиеп. Афанасию от 17 мая 1971 г. продолжал склонять иерарха к переходу в юрисдикцию ГПAA. Приглашая владыку к готовящемуся в обозримом будущем освящению новоосужаемых храмов святой Евфросинии Полоцкой в Саут-Ривере и святого Кирилла Туровского в Ричмонд-Хилле, он писал: «Хотелось бы, чтобы наши белорусские церкви освятил наш белорусский епископ — это значит Вы. А это может произойти тогда, когда Вы выйдете из Р[усской] З[арубежной] Церкви. За нас Вы не бойтесь. Мы свое положение оформим без всяких трудностей, когда будем иметь своего епископа» (Ліст да Афанасія, 2005i, 346). В ответном письме от 10 июня 1971 г. архиеп. Афанасий сообщал о своей готовности без всяких колебаний выйти из состава РПЦЗ и возглавить белорусские приходы ГПAA в случае согласия на то архиеп. Северной и Южной Америки Иакова (Кукузиса). Подчеркивая свое глубокое переживание принадлежности к белорусскому народу и разочарование в РПЦЗ, владыка указывал на необходимость наличия предварительного согласования с главой Американской архиепископии возможности назначить его управляющим белорусскими приходами в Северной Америке. При этом он выражал готовность прибыть в Нью-Йорк, провести переговоры с представителями белорусских приходов и совместно с ними подготовить соответствующее обращение к архиеп. Иакову. Помимо изложения своего видения путей разрешения вопроса архиерейского возглавления белорусских приходов Константинопольского Патриархата, архиеп. Афанасий сообщал протопр. Николаю о запланированном на сентябрь 1971 г. проведении Архиерейского Собора РПЦЗ. Учитывая получившее широкое распространение в Австралии, Аргентине, Парагвае и Северной Америке движение мирян, выступавших с поддержкой архиеп. Афанасия, сам владыка не исключал возможности принятия Архиерейским Собором решения о назначении его управляющим одной из малочисленных епархий (в Марокко или Великобритании). Однако архиепископ заверял протопр. Николая в том, что никакого назначения принимать не собирается. Одновременно он высказывал тревогу за свою бывшую аргентинскую паству, основанную «Общество почитателей архиепископа Афанасия» и за это претерпевавшую давление со стороны нового управляющего Аргентинской епархией архиеп. Леонтия (Филипповича) (Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005a, 366–367).

Ко времени написания письма архиеп. Афанасий получил возможность беспрепятственного совершения богослужений в крайне критично настроенном к епархиальной власти Свято-Николаевском приходе в Бэнкстауне (пригороде Сиднея). Владыка называл приход преимущественно белорусским по составу прихожан, отмечая уступчивость епархиальных властей по отношению к требованиям прихода, балансирующего на грани разрыва с РПЦЗ (Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005a, 368).

Извещение о решении Священного Синода Константинопольского Патриархата образовать епископскую кафедру для белорусских приходов в Северной Америке протопр. Николай Лапицкий получил от секретаря ГПAA протопр. Георгия Бакопулоса во время телефонного разговора, состоявшегося 17 июня 1971 г. В тот же день он направил архиеп. Афанасию (Мартосу) письмо, призывая владыку не откладывать с выходом из РПЦЗ и прибыть к 4 июля на торжественное открытие религиозного центра отдыха «Бэлэр-Минск» (г. Глен Спей, штат Нью-Йорк), совмещенное с праздником белорусских ветеранов. По мнению протопр. Николая, готовившееся многолюдное мероприятие являлось наиболее благоприятным моментом для объявления о переходе архиеп. Афанасия в юрисдикцию Константинопольского Патриархата и начале духовного окормления белорусской диаспоры (Ліст да Афанасія, 2005k, 347–348).

В ответном письме от 24 июня 1971 г. архиеп. Афанасий проявил сдержанность и сообщил о невозможности для себя принять участие в торжественном мероприятии. Свой отказ он объяснил необходимостью прохождения процедуры получения нового заграничного паспорта, требующей дополнительного времени, а также ссылкой на предварительную договоренность прибыть на освящение новоосвящаемых храмов в Саут-Ривере и Ричмонд-Хилле. Признавая важность синодального решения Константинопольского Патриархата относительно возглавления белорусских приходов Северной Америки епископом белорусского происхождения, владыка настаивал на необходимости предварительного согласования его кандидатуры. Архиеп. Афанасий предлагал протопр. Николаю конфиденциально обратиться к патр. Афинагору с рекомендацией его в качестве возможного управляющего белорусской епархией. Кроме того, владыка сообщал о возможном принятии решения в отношении его на грядущем Архиерейском Соборе РПЦЗ. Причиной тому виделось массовое выступление верующих Аргентинской епархии в поддержку архиеп. Афанасия. По его собственным оценкам, около 85% прихожан РПЦЗ в Аргентине выражали свое несогласие со сменой правящего архиерея и высказывали готовность покинуть Русскую Зарубежную Церковь. Подобная ситуация складывалась и в Австралии, где сотни верующих протестовали против отстранения архиеп. Афанасия от управления епархией. В сложившихся условиях он опасался осуждения Архиерейским Собором и заверял протопресвитера в своем скором присоединении к американским белорусам: «От Архиерейского Собора я не приму никакого нового назначения и останусь на покое. В этом состоянии мне лучше и выгодней будет с ними попрощаться. А что Вы мне посоветуете? Я пишу к Вам искренне и открыто, ничего не утаивая. Однако мое решение остается у силе относительно служения белорусам в эмиграции. Я хочу быть до конца жизни со своими людьми. Приватно считайте меня своим, а официально придет скоро время. С моей стороны препятствий нет для этого, однако и не навязываюсь своей персоной» (Ліст да Лапіцкага, 2005l, 369).

Спустя немногим более недели после отправки цитированного письма положение и перспективы служения архиеп. Афанасия (Мартоса) в Русской Зарубежной Церкви неожиданно изменилось. 2 июля 1971 г. скончался управляющий Аргентинской и Парагвайской епархией РПЦЗ архиеп. Леонтий (Филиппович) [Сахновский, 1971, 2–3]. Учитывая наблюдавшиеся в Аргентине настроения верующих, возвращение архиеп. Афанасия в Буэнос-Айрес виделось наиболее целесообразным. В этом контексте протопр. Николай Лапицкий продолжал прилагать усилия, направленные на организацию перехода архиеп. Афанасия в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. После обращения с соответствующим ходатайством к руководству ГПAA ему было предложено предоставить документы, подтверждающие канонический статус владыки. Выдвинутое условие предполагало необходимость совершения архиеп. Афанасием официального и документально подтвержденного выхода из РПЦЗ. Гарантируя владыке последующую фактическую независимость от греческих иерархов, протопр. Николай призывал его без опасений подавать письменное прошение в Архиерейский Синод РПЦЗ и получить отпускную грамоту (Ліст да Афанасія, 2005l, 348–349).

Необходимость предварительного получения канонического отпуска в Русской Зарубежной Церкви глубоко разочаровала архиеп. Афанасия (Мартоса). В своем письме И. И. Косяку от 7 августа 1971 г. он с нескрываемым негодованием писал: «Как Вы видите, условия мне „не к исполнению“. Кто мне, епископу, даст отпускную грамоту и в каких канонах об этом сказано? Я не знаю и слышно не было, чтобы какого-нибудь епископа принимали в другую Церковь с отпускной грамотой. <...> От меня, епископа, который обычно сам дает отпускные грамоты, потребуется отпускная грамота. От кого? Кто ее может дать? Синод? А признается ли Синод за каноническое учреждение Вселенским Патриархом и экзархом Иаковом? Вы хорошо знаете, что отпускной грамоты Синод мне не выдаст» (Ліст да Касяка, 2005, 370). Высказывал владыка и свое разочарование относительно создания белорусской церковной структуры в юрисдикции Константинопольского Патриархата: «Со мною Вы, о. Николай, и белорусы все время говорили о возглавлении самостоятельной Белорусской Церкви, а теперь получается, что никакой Белорусской Церкви не будет, а что-то „неопределенное“: епархия — не епархия, викариатство — не викариатство. Этот вопрос остается нерешенным и не будет решен. Жаль и очень жаль» (Ліст да Касяка, 2005, 371). Завершалось письмо выражением негодования относительно длительного промедления протопр. Николая и И. И. Косяка в выяснении условий перехода владыки в Американскую архиепископию: «Оттягивали, пока в последнее время условиями греков не поставили меня в невозможное положение: поставили мне условия, непредвиденные канонами и невозможные для меня. <...> Теперь остается для меня такое мое заявление о выходе беспредметным, потому что некуда и не к кому идти. Основывать свою юрисдикцию было бы с моей стороны авантюрным поступком, потому что со своей юрисдикцией я остался бы один. <...> Одним словом, мое дело кончено. Теперь не обвиняйте меня, что я обманул белорусов, а получилось наоборот — меня подвели своими невыполнимыми условиями. С большим смущением и разочарованием пишу об этом Вам. <...> Ставка на меня оказалась не по моей вине нереализованной» (Ліст да Касяка, 2005, 371). Несмотря на высказанное разочарование, архиеп. Афанасий окончательно не отказывался от перспектив перехода в Константинопольский Патриархат. В случае изменения ситуации он просил И. И. Косяка незамедлительно сообщить о новых обстоятельствах дела (Ліст да Касяка, 2005, 371).

В письме протопр. Николаю Лапицкому, датированном 20 августа 1971 г., архиеп. Афанасий повторил свое сожаление относительно невыполнимости условий, выдвинутых со стороны Константинопольского Патриархата. Сообщая администратору белорусских приходов о смерти архиеп. Леонтия (Филипповича), владыка допускал возможность своего повторного назначения на должность управляющего Аргентинской епархией РПЦЗ. При этом он просил протопр. Николая посоветовать, как поступать в сложившейся ситуации. Также архиеп. Афанасий снова подымал вопрос статуса белорусского епископа в структуре ГПАА, считая крайне нежелательным его положение в качестве викария архиеп. Северной и Южной Америки: «Мы с Вами и все белорусы говорили о Бел[орусской] Прав[ославной] Церкви в эмиграции. Как же эта Церковь может существовать, если ее епископ будет помощником экзарха на последнем месте?» (Ліст да Лапіцкага, 2005m, 372).

Активная переписка архиеп. Афанасия (Мартоса) с протопр. Николаем Лапицким продолжалась даже после начала работы Архиерейского Собора РПЦЗ, проходившего с 8 по 28 сентября 1971 г. В приложении к письму от 13 сентября владыка высылал администратору белорусских приходов фотокопию своей архиерейской ставленнической грамоты и сведения относительно богословского образования. Предоставление данных документов потребовалось в процессе согласования с руководством ГПАА вопроса перехода архиеп. Афанасия в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. Предполагая возможным свое повторное назначение управляющим Аргентинской епархией по причине требований со стороны верующих, владыка решительно заявлял о нежелании продолжать служение в РПЦЗ: «Что бы ни решили, моя служба в Зарубежной Церкви фактически уже закончена. <...> С Синодом у меня все кончено.

Никого из них видеть не хочу. Говорить с ними не буду. Ни на какие Соборы к ним больше не поеду. С фарисеями и лицемерами не о чем говорить. Переменить меня нельзя» (Ліст да Лапіцкага, 2005п, 373–374).

Помимо декларирования собственного желания разорвать с РПЦЗ и посвятить себя служению белорусской диаспоре, архиеп. Афанасий сообщал о предпринятой им попытке склонить к выходу из РПЦЗ архиеп. Филофея (Нарко). Призывая последнего отказаться от поступившего недавно предложения возглавить Берлинско-Германскую епархию, выйти на пенсию и совместно начать работу по организации церковной жизни белорусской эмиграции, он не встретил поддержки и понимания (Ліст да Лапіцкага, 2005п, 374). Также архиеп. Афанасий предлагал протопр. Николаю проявить инициативу и содействовать переходу в юрисдикцию Константинопольского Патриархата Свято-Николаевского прихода в г. Бэнкстаун (Австралия). Согласно его утверждению, названный приход на 80% состоял из белорусских эмигрантов и вместе со своим клириком архим. Венедиктом готовился выйти из РПЦЗ. Поскольку предполагалось установление непосредственного подчинения прихода предстоятелю Православной Церкви в Америке митр. Иринеею (Бекишу), владыка предлагал перенять инициативу и договориться о переходе общины под прямое руководство главы ГПАА архиеп. Иакова (Кукузиса) (Ліст да Лапіцкага, 2005п, 374).

Спустя четыре дня после отправки архиеп. Афанасием рассмотренного выше письма, 17 сентября 1971 г., Архиерейский Собор РПЦЗ принял решение предложить ему занять должность управляющего Аргентинской епархией. Условиями возвращения владыки к прежнему месту служения назывались преподавание ему «необходимых указаний» со стороны председателя Собора и первоиерарха РПЦЗ митр. Филарета (Вознесенского), а также запрет на распространение книги архиеп. Афанасия «Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни». Позиция Архиерейского Собора РПЦЗ в отношении книги объяснялась «многочисленными протестами, поступившими в Архиерейский Синод... а также имея в виду, что в ней содержатся неосторожные, спорные и обидные суждения по адресу исторической России, обсуждаемой автором с точки зрения белорусского патриотизма, которые вызывают по адресу автора и издателя острые нарекания и вносят смуту в церковную жизнь» (Определения, 1971, 42).

Приняв предложение Архиерейского Собора РПЦЗ, архиеп. Афанасий не поставил в известность о произошедшем протопр. Николая Лапицкого. Последний продолжал вести активные переговоры с руководством ГПАА относительно условий присоединения владыки. Вскоре ему стало известно, что основными условиями для принятия архиепископа в юрисдикцию Константинопольского Патриархата назывались наличие у него канонической хиротонии, отсутствие запрещения в священнослужении, подача заявления о выходе из состава РПЦЗ, а также предоставление автобиографии и копии диплома об образовании (Ліст да Афанасія, 2005м, 350). Во второй половине сентября 1971 г. администратор белорусских приходов посетил Архиерейский Синод РПЦЗ. Вполне очевидно, что целью его визита являлось согласование вопроса официального выхода архиеп. Афанасия (Мартоса) из состава Русской Зарубежной Церкви. К своему большому удивлению он узнал о согласии владыки на повторное назначение управляющим Аргентинской епархией РПЦЗ. В письме к архиеп. Афанасию от 28 сентября 1971 г. протопр. Николай не сдерживал охвативших его эмоций, но продолжал сохранять надежду на успех начатого дела: «Весть эта меня огорошила и даже прибила. Столько имел забот, и все, выходит, пропало. Одним словом, скомпрометировал себя как перед белорусскими приходами, которые мне поверили и выслали прошения к Вам, а также и перед Экзархатом. Но это меня не сломало, и... пишу письмо и прошу еще раз возглавить нашу Белорусскую Православную Церковь в эмиграции. Еще раз повторяю — жалеть не будете. Вы будете иметь покой, уважение и все необходимое как для молитвы, так и для жизни. <...> Верил и сегодня верю Вам как епископу, как человеку и как белорусу, и надеюсь, что Вы сдержите слова Вашего последнего письма и возглавите нашу Церковь Белорусскую, для которой Вас по Промыслу Божию хиротонисали в сан епископа» (Ліст да Афанасія, 2005м, 350).

Письменное извещение протопр. Николая Лапицкого и И. И. Косяка о своем возвращении к управлению Аргентинской епархией РПЦЗ архиеп. Афанасий (Мартос) направил лишь только 1 октября 1971 г., по прошествии двух недель после принятия синодального назначения. Объясняя произошедшее, он подчеркивал отсутствие своего согласия на служение в Аргентине и допускал возможность отказа от вступления в управление епархией. Принятие синодального решения владыка ставил в зависимость от характера тех «необходимых указаний», которые ему должен был сообщить первоиерарх РПЦЗ. Также архиеп. Афанасий с упреком указывал своим корреспондентам на нерешенность вопроса, касающегося условий своего перехода в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. При этом он отмечал, что готов покинуть РПЦЗ только при наличии договоренностей, гарантирующих ему беспрепятственное принятие в состав ГПАА и последующее назначение управляющим белорусской церковной структурой. Предполагая посетить Нью-Йорк, владыка высказал пожелание совместно с протопр. Николаем встретиться с архиепископом Северной и Южной Америки Иаковом для согласования деталей своего возможного перехода в ГПАА (Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005b, 376–378).

В ответном письме от 7 октября 1971 г. протопр. Николай Лапицкий извещал архиеп. Афанасия о своем скором визите в управление Американской архиепископии и просил выслать недостающие документы для оформления его канонического перехода в Константинопольский Патриархат. Возникающие при решении данного вопроса промедления он объяснял болезнью секретаря архиепископии протопр. Георгия Бакопулоса. Сообщая также об отказе архиеп. Иакова (Кукузиса) принять под свой омофор белорусскую общину в Австралии из-за нежелания вмешиваться в пределы Австралийской архиепископии, протопр. Николай высказывал надежду на последующую возможность объединения белорусских приходов под началом единого белорусского епископа (Ліст да Афанасія, 2005n, 351).

14 октября 1971 г. протопр. Николай Лапицкий и И. И. Косяк посетили управление Американской архиепископии, где согласовали процедуру перехода архиеп. Афанасия. К этому времени протопр. Николай получил от владыки пакет документов, подтверждающих наличие у него богословского образования и канонического рукоположения. Намереваясь инициировать начало процесса вхождения архиеп. Афанасия в состав ГПАА, протопр. Николай просил его направить соответствующее обращение к Константинопольскому Патриарху (Ліст да Афанасія, 2005o, 344).

На следующий день, 15 октября 1971 г., архиеп. Афанасий выслал протопр. Николаю дополнительный пакет документов, включавший автобиографию на английском языке, диплом магистра богословия Варшавского университета (1933), свидетельство гуманитарного факультета Варшавского университета о получении педагогического образования (1939), указ Архиерейского Синода РПЦЗ о принятии в юрисдикцию Русской Зарубежной Церкви (1946) и перевод указа на английский язык. Запрашиваемое администратором белорусских приходов прошение о принятии в юрисдикцию Константинопольского Патриархата владыка так и не отправил. При этом он сообщал об утрате надежды на благополучное разрешение вопроса присоединения к ГПАА и чувстве ответственности перед аргентинской паствой, возвращение к которой на определенное время видел своим архипастырским долгом (Ліст да Лапіцкага, 2005o, 378–379).

Предполагая возможность своего отстранения от управления Аргентинской епархией РПЦЗ в течение ближайшего года, архиеп. Афанасий в письме от 21 октября 1971 г. писал протопр. Николаю: «От белорусского дела я не отказываюсь, но не торопитесь, потихоньку выясните мое дело» (Ліст да Лапіцкага, 2005p, 380). Написание прошения о вхождении в юрисдикцию Вселенского Патриархата он видел возможным только после положительного рассмотрения вопроса в ГПАА с последующим утверждением в Константинополе. Наиболее приемлемым условием существования белорусской церковной структуры в составе Американской архиепископии владыка называл наличие у нее автономного статуса (Ліст да Лапіцкага, 2005q, 383–384; Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005c, 381; Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005d, 384–385).

В письме от 7 ноября 1971 г. архиеп. Афанасий подвергал особой критике архиеп. Филофея (Нарко), принявшего в том же году от Архиерейского Собора РПЦЗ должность управляющего Берлинско-Германской епархией: «Меня сильно удивил арх[и-епископ] Филофей. <...> Его купили титулом Берлинским и Германским. Он продал свое белорусское первородство — Местоблюстительство митрополита Минского и всея Беларуси за некую фиктивную епархию Берлинскую и Германскую» (Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005d, 384–385). Принимая от Архиерейских Соборов РПЦЗ новые титулы в связи с назначением на должность управляющего Аргентинской, Австралийской, а затем снова Аргентинской епархий, архиеп. Афанасий считал недопустимым подобное для архиеп. Филофея. Направив последнему письмо обличительного содержания, архиеп. Афанасий максимально усложнил свои отношения с бывшим местоблюстителем митрополичьего Престола БПЦ (Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005d, 385–386).

К середине декабря 1972 г. Константинопольская Патриархия заявила о готовности принять архиеп. Афанасия (Мартоса) в архиерейском звании, не гарантируя ему последующего назначения управляющим белорусскими приходами в составе ГПАА. Отсутствие уверенности в успехе реализуемой инициативы побудило владыку продолжить служение в РПЦЗ (Ліст да Лапіцкага і Касяка, 2005e, 387–389).

Дальнейшая переписка архиеп. Афанасия (Мартоса) и протопр. Николая Лапицкого отражала разочарование владыки в проекте создания белорусской епархии, пребывающей в юрисдикции Константинопольского Патриархата. Не находя возможным выход из РПЦЗ при отсутствии гарантий со стороны Вселенской Патриархии, в сентябре 1974 г. владыка писал: «Бог знает, что будет. В таких важных делах, как наши, решение зависит от высшей силы — от Бога. Ни я, ни Вы и никто не решит наш вопрос. Будем искренне просить Бога» (Ліст да Лапіцкага, 2005g, 389). Как показала дальнейшая история, архиеп. Афанасий до конца своих дней (†1983) продолжал возглавлять Аргентинскую епархию РПЦЗ, завершив переговоры о переходе в Константинопольский Патриархат.

Подводя итог рассмотрению истории переговоров с архиеп. Афанасием (Мартосом) относительно выхода из РПЦЗ и возглавления белорусской церковной структуры в составе Константинопольского Патриархата, необходимо выделить основные составляющие данного диалога. Во-первых, совершавший на протяжении ряда лет служение в юрисдикции Православной Церкви в Польше, а затем принявший архиерейское посвящение в Белорусской митрополии, архиеп. Афанасий после вынужденной эмиграции и перехода в РПЦЗ испытывал ностальгические чувства, предопределившие его симпатии к белорусскому церковному проекту. Во-вторых, рассмотрение архиеп. Афанасия в качестве возможного руководителя белорусской церковной структуры Константинопольского Патриархата стало возможным вследствие игнорирования предложений о занятии данной должности архиеп. Филофеем (Нарко), также пребывавшим в составе РПЦЗ и являвшимся старейшим по хиротонии белорусским иерархом. В-третьих, на протяжении длительного времени архиеп. Афанасий откладывал свой переход по причине несогласия с основными положениями Устава БПЦ в эмиграции, предполагавшими широкие возможности для участия мирян в церковном управлении. В-четвертых, усложнение переговоров на определенном этапе обуславливалось длительным отсутствием консенсуса в вопросе юрисдикционной принадлежности БПЦ в эмиграции, когда предложение архиеп. Афанасия о создании белорусской епархии в составе РПЦЗ не встретило одобрения со стороны ЦС БПЦ и руководства БЦР. В-пятых, колебания архиеп. Афанасия в вопросе смены церковной юрисдикции во многом предопределялись отсутствием уверенности в стабильности его последующего положения. Именно поэтому владыка откладывал свой переход сперва до получения государственной пенсии, а затем и до предоставления гарантированного свидетельства о последующем назначении на должность управляющего белорусской епархией. В-шестых, архиеп. Афанасия удерживало от перехода в Константинопольский Патриархат отсутствие необходимых условий для архиерейской деятельности и служения. Свой разрыв с РПЦЗ он ставил в прямую зависимость

от наличия в белорусской церковной структуре кафедрального собора, архиерейской резиденции и материальных условий для содержания архиерея. Сочетание всех вышеперечисленных факторов обусловило логику развития диалога с архиеп. Афанасием (Мартосом) и в конечном итоге привело владыку к принятию решения о продолжении служения в юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей.

## Источники и литература

### Источники

БГАМЛИ — Белорусский государственный архив-музей литературы и искусства.

1. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 149. Л. 23–24: Письмо Д. Космовича руководителю Делегатуры БЦР в Австралии М. Зую от 7 августа 1958 г.
2. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 150. Л. 43–43 об.: Письмо Д. Космовича начальнику краевого штаба Белорусского Освободительного Фронта в Австралии С. Розмыслу от 14 июля 1957 г.
3. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 150. Л. 47: Письмо Д. Космовича начальнику краевого штаба Белорусского Освободительного Фронта в Австралии С. Розмыслу от 30 апреля 1958 г.
4. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 150. Л. 48: Письмо Д. Космовича начальнику краевого штаба Белорусского Освободительного Фронта в Австралии С. Розмыслу от 12 ноября 1958 г.
5. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 162. Л. 56–56 об.: Письмо Д. Космовича бывшему руководителю политическо-пропагандистского отдела Главного штаба Белорусского Освободительного Фронта Ю. Попко от 8 мая 1958 г.
6. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 164. Л. 86: Письмо Д. Космовича архиепископу Филофею (Нарко) от 23 марта 1957 г.
7. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 165. Л. 49–50 об.: Письмо Д. Космовича руководителю Исполнительного органа БЦР А. Орехве от 7 мая 1957 г.
8. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 165. Л. 57–57 об.: Письмо Д. Космовича руководителю Исполнительного органа БЦР А. Орехве от 14 октября 1957 г.
9. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 166. Л. 98–98 об.: Письмо Д. Космовича Президенту БЦР Р. Островскому от 2 марта 1958 г.
10. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 166. Л. 101: Письмо Д. Космовича Президенту БЦР Р. Островскому от 5 мая 1958 г.
11. БГАМЛИ. Фонд Д. Космовича. Оп. 1. Д. 240. Л. 121: Письмо Д. Космовичу от организационного комитета по учреждению белорусского православного епископата в эмиграции от 9 декабря 1961 г.
12. Апанас (2005) — *Апанас, архіеп.* На ніве Хрыстовай: у пяцідзсятыя ўгодкі святарства. 1928–1978. Успаміны. Нью-Ёрк; Менск; Варшава, 2005. 192 с.
13. Книрша, Михаленко (1968) — *Книрша В., Михаленко В.* Редактору газеты «Наша страна» г-же Т. В. Дубровской // *Наша страна.* 1968. № 983. С. 3.
14. Ліст да Афанасія (2005а) — Ліст протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага да архіепіскапа Афанасія (Мартаса) ад 23.02.1962 г // *Лапіцкі Мікалай.* У служэньні Богу й Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 329–331.
15. Ліст да Афанасія (2005b) — Ліст протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага да архіепіскапа Афанасія (Мартаса). Травень 1963 г. // *Лапіцкі Мікалай.* У служэньні Богу й Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 333–334.
16. Ліст да Афанасія (2005с) — Ліст протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага да архіепіскапа Афанасія (Мартаса) ад 08.10.1963 // *Лапіцкі Мікалай.* У служэньні Богу й Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 337–338.





25.01.1966. Копіі беларускім прыходам у Сайт Рывэр, Таронта і Чыкага // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 391–392.

53. Ліст да Р. Астроўскага (2005) — Ліст протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага да да Прэзідэнта БЦР Р. Астроўскага ад 18.02.1965 // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 396–397.

54. Ліст ігумена (1969–1970) — Ліст ігумена Язэпа (Строка) Яго Сьвяцейшаству Экуменічнаму Патрыярху Атэнагорасу ад 7 красавіка 1969 г. // Беларуская думка. 1969–1970. № 12–13. С. 33–35.

55. Ліст М. Зуя (2005) — Ліст М. Зуя да протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага ад 20.06.1970 // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 442–443.

56. Ліст настояцелям (2005) — Ліст архіепіскапа Афанасія (Мартаса) настояцелям беларускіх праваслаўных прыходаў, царкоўна-прыхадскім камітэтам і ўсім праваслаўным беларусам на чужыне ад 01.02.1966 // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 393–395.

57. Ліст Прэзідэнта БЦР (2005a) — Ліст Прэзідэнта БЦР Р. Астроўскага да протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага. 1965 г. // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 397–398.

58. Ліст Прэзідэнта БЦР (2005b) — Ліст Прэзідэнта БЦР Р. Астроўскага да протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага ад 05.02.1965 // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 399.

59. Ліст Прэзідэнта БЦР (2005c) — Ліст Прэзідэнта БЦР Р. Астроўскага да протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага 22.02.1965 // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 399–400.

60. Ліст Прэзідэнта БЦР (2005d) — Ліст Прэзідэнта БЦР Р. Астроўскага да протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага ад 31.03.1965 // Лапіцкі Мікалай. У служэньні Богу ў Беларусі. Нью-Ёрк; Варшава: БІНІМ, ІСПАН, 2005. С. 400.

61. Определения (1970) — Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь. 1970. № 5–9. С. 33–42.

62. Определения (1971) — Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь. 1971. № 7–12. С. 33–54.

63. Резолюция (1968) — Резолюция. Всенародное Собрание «В защиту Церкви», состоявшееся в воскресенье 17 ноября 1968 г. в зале «CASA SUIZA», Rodríguez Peña 254 — Buenos Aires // Наша страна. 1968. № 983. С. 3.

64. Рэзалюцыя (1958) — Рэзалюцыя Зьезду праваслаўных беларусаў: духавенства і вернікаў з Амэрыкі і Канады з дня 31 жніўня 1958 году ў Саўт Рывэры, Нью Джэрсі, СШПА // Царкоўны Сьветач. 1958. № 9. С. 5.

65. Статут (1956) — Статут Сьвятой Праваслаўнай Беларускай Аўтакефальнай Царквы, прыняты Ўсебеларускім Царкоўным Саборам 30.8.–2.9.1942 г. // *Касяк І. 3 гісторыі Праваслаўнай Царквы беларускага народу*. Нью-Йорк, 1956. С. 173–188.

## Літаратура

66. Афанасій (1966) — *Афанасій (Мартос), архіеп.* Беларусь в исторической, государственной и церковной жизни. Буэнос-Айрес, 1966. 299 с.

67. Высьвячэньне Царквы (1953) — Высьвячэньне Беларускае Праваслаўнае Царквы Сьв. Еўфрасіньні Полацкай у Саўт Рывэр // Царкоўны Сьветач. 1953. № 4. С. 15.

68. З дакладу (1960) — З дакладу а. протапрэсвіцера Мікалая Лапіцкага, «Сучаснае становішча Беларускай Праваслаўнай Царквы ў вольным сьвеце і патрэбныя мерапрыемствы для ўзьняцьця царкоўнага жыцьця», прачытанага на Зьездзе беларусаў ЗША і Канады ў Торонто (Канада) для 4 верасьня 1960 г. // Царкоўны Сьветач. 1960. № 10. С. 13–18.

69. І. К. (1976) — *І. К.* Сьв. пам. а. протапр. М. Лапіцкі // Беларуская думка. 1976. № 20. С. 18–21.

70. К-р (1960) — *К-р М.* Япіскап Апанас у Таронце // Бацькаўшчына. 1960. № 3 (487). С. 4.

71. Казанцев (2009) — *Казанцев Н.* Поразительная вторая жизнь корниловца Месснера // *Наша страна.* 2009. № 2878. С. 6.
72. Касяк (1956) — *Касяк І.* З гісторыі Праваслаўнай Царквы беларускага народу. Нью-Йорк, 1956. 191 с.
73. Сахновский (1971) — *Сахновский Н.* В Бозе почил Владыка Леонтий // *Православная Русь.* 1971. № 14. С. 2–3.
74. Слесарев (2019) — *Слесарев А. В.* Предпосылки возникновения и история развития Белорусского Совета православных церквей в Северной Америке в 1950–1976 гг. // *Христианское чтение.* 2019. № 4. С. 176–192.
75. Хроніка (1969–1970) — *Хроніка царкоўнага жыцця* // *Беларуская думка.* 1969–1970. № 12–13. С. 36.
76. Commemorating (1983) — *Commemorating the consecration of St. Cyril of Turov American-Byelorussian Greek Orthodox Church in Richmond Hill.* New York, 1983. 16 p.

*С. Л. Фирсов*

## Отчеты обер-прокуроров Святейшего Правительствующего Синода эпохи императора Николая Павловича как источник по истории Православной Российской Церкви

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_179

*Аннотация:* Статья посвящена анализу отчетов руководителей ведомства православного исповедания Православной Российской Церкви — обер-прокуроров Святейшего Синода эпохи императора Николая I. В статье рассматриваются основные статистические данные о состоянии Церкви начиная с того времени, когда отчеты обер-прокуроров стали официально публиковаться духовным ведомством для всеобщего обозрения. Благодаря этим отчетам можно понять, как в организационном плане развивалась Православная Российская Церковь, что представлял собой аппарат её управления и синодальная обер-прокуратура, насколько деятельность обер-прокурора была эффективной и отвечала церковным интересам. Отчеты дают ясное представление о причинах появления новых епархий, о борьбе с расколом, о епископском корпусе, о перемещениях архиереев и их образовательном цензе, а также о многом другом. В целом, анализ отчетов позволяет понять, насколько правомерно говорить о том, что эпоха императора Николая I, называемая историками «апогеем самодержавия», была благоприятна для укрепления Православной Российской Церкви, являвшейся главной конфессией империи. Автор попытался доказать, что «форма» церковного строительства заслоняла в тот период «содержание» церковного делания, а причина этого заключалась в природе самодержавной государственности Николая I, не терпящей двоевластия, в стремлении царя унифицировать политическую жизнь страны, подчинив этому стремлению и Православную Церковь.

*Ключевые слова:* Православная Российская Церковь, обер-прокурор, Святейший Синод, ведомство православного исповедания, русский епископат, духовенство, император Николай I, граф Н. А. Протасов.

*Об авторе:* **Сергей Львович Фирсов**

Доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2542-4489>

*Ссылка на статью:* Фирсов С. Л. Отчеты обер-прокуроров Святейшего Правительствующего Синода эпохи императора Николая Павловича как источник по истории Православной Российской Церкви // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 179–199.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Sergey L. Firsov*

**Reports of the Ober-Procurator of the Most Holy Governing  
Synod during the Reign of Emperor Nikolai Pavlovich  
as a Source on the History of the Orthodox Russian Church**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_179

*Abstract:* The article is devoted to the analysis of the reports of the heads of the department of the Orthodox confession of the Orthodox Russian Church – Ober-Procurator of the Holy Synod – of the era of Emperor Nicholas I. The article examines the main statistical data on the state of the Church, starting from the time when the reports of the Ober-Procurator began to be officially published by the ecclesiastical department for public viewing. Thanks to these reports, one can understand how (in organizational terms) the Orthodox Russian Church developed, what the apparatus of its administration and the Synodal Ober-Procurator's Office represented, how effective the activities of the Ober-Procurator were and met church interests. The reports give a clear idea of the reasons for the emergence of new dioceses, the fight against schism, the episcopal corps, the displacement of bishops and their educational qualifications, and much more. In general, an analysis of the reports allows us to understand how legitimate it is to say that the era of Emperor Nicholas I, called by historians the “apogee of autocracy”, was favorable for strengthening the Orthodox Russian Church, which was the main confession of the empire. The author tried to prove that the “form” of church building at that time overshadowed the “content” of church activity, and the reason for this was the nature of the autocratic state of Nicholas I, which did not tolerate dual power, in the tsar's desire to unify the political life of the country, subordinating this desire to the Orthodox Church.

*Keywords:* Orthodox Russian Church, Ober-Procurator, Holy Synod, department of the Orthodox confession, Russian episcopate, clergy, Emperor Nicholas I, Count N. A. Protasov.

*About the author:* **Sergey L'vovich Firsov**

Doctor of Historical Sciences, Professor at St. Petersburg Theological Academy.

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2542-4489>

*Article link:* Firsov S. L. Reports of the Ober-Prosecutors of the Most Holy Governing Synod during the Reign of Emperor Nikolai Pavlovich as a Source on the History of the Orthodox Russian Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 179–199.

Отчеты обер-прокуроров Святейшего Правительствующего Синода Верховному ктитору Православной Российской Церкви — императору, безусловно, представляют собой важный и чрезвычайно информативный источник, знакомство с которым позволяет оценить общее состояние главной конфессии империи за конкретный календарный год. В отчете говорилось о том, кто состоял членом Святейшего Синода, о епархиальных (и викарных) архиереях, приводились данные о монастырях и храмах, включая вновь построенные и (по разным причинам) закрытые, приводились материалы о православном духовенстве и пастве. На страницах отчета шла речь о так называемых общих мерах и о постановлениях, принятых обер-прокуратурой для осуществления «закона, суда и благочиния»; о духовной цензуре. Отдельно рассматривались вопросы «обучения» — мероприятия контролирующего учебный процесс церковных структур, состояние учебных округов (Санкт-Петербургского, Киевского, Московского и Казанского), общие распоряжения «по учебной части». Императору сообщались данные о церковном хозяйстве — синодальном и епархиальном; о пособиях, выплачивавшихся заграничным Православным Церквам и о состоянии Комиссии духовных училищ (разумеется, в то время, когда она существовала). Наконец, подробно анализировалось делопроизводство: по Святейшему Синоду, по Комиссии духовных училищ, по обер-прокурорской части. До 1839 г. отдельно говорилось о ведомстве духовных дел греко-униатского исповедания. Отчет завершался информацией о «действиях по управлению» обер-прокурора, о новых постановлениях и состоянии Православной Церкви. Итоги подводились в кратком заключении.

В качестве приложений к отчету добавлялись специально составленные ведомости. В ведомостях содержались материалы:

- о мужских монастырях и монашествующих мужского пола;
- о женских монастырях и монашествующих женского пола;
- о храмах и белом духовенстве;
- о вновь построенных храмах;
- о числе лиц православного исповедания;
- о родившихся, сочетавшихся браком и скончавшихся;
- о числе умерших мужчин с показанием их лет;
- о числе лиц, присоединившихся к Церкви;
- о бракоразводных делах по Святейшему Синоду;
- о духовно-учебных заведениях;
- о начальниках и наставниках в духовно-учебных заведениях;
- об учащихся в духовно-учебных заведениях;
- о пособиях семействам лиц духовного звания, потерпевших разорение от пожаров;
- о свечном доходе;
- о духовно-учебных капиталах;
- о причтах, получивших содержание по сметам расходов духовного ведомства;
- о состоянии сумм попечительств о бедных духовного звания;
- о больницах и богадельнях, состоявших при монастырях и церквях;
- о пожертвованиях, поступивших в церкви.

В отчетах, подававшихся императору до 1839 г., содержались также ведомости:

- о мужских греко-униатских монастырях, их фундутах и заведениях;
- о женских греко-униатских монастырях, их фундутах и заведениях;
- о состоянии греко-униатских церквей и духовенства;
- о родившихся, браком сочетавшихся и умерших лицах греко-униатского исповедания.

Таким образом, можно сказать, что ознакомление с обер-прокурорскими отчетами позволяет получить представление о том, как в организационном плане развивалась Православная Российская Церковь, что представлял собой аппарат ее управления и синодальная обер-прокуратура.

Однако следует отметить, что ознакомиться с указанными материалами можно лишь по печатным «Извлечениям», которые стали публиковаться графом Николаем

Александровичем Протасовым (1798–1855) начиная с 1837 г. До того отчеты не были доступны никому, кроме чиновников ведомства православного исповедания, их составивших, обер-прокурора и императора. Надежда на то, что эти отчеты можно найти в фондах Российской государственного исторического архива, к сожалению, на сегодняшний день не оправдалась. В РГИА удалось обнаружить лишь два материала, носящие название «Отчет обер-прокурора Синода за 1828 г.» (Отчет за 1828) и «Отчет обер-прокурора Синода за 1829 г.» (Отчет за 1829), составленные для императора Александра II князем Сергеем Николаевичем Урусовым (1816–1883), в 1861–1862 гг. исполнявшим обязанности товарища обер-прокурора Святейшего Синода и статс-секретаря императора.

Почему отчеты именно за эти годы были составлены для сына Николая I, остается только догадываться. По ходу изучения обер-прокурорских отчетов мы рассмотрим и основные положения, содержащиеся в них, сейчас же следует указать на иное обстоятельство: в РГИА сохранились *доклады* обер-прокурора Святейшего Синода за интересующее нас время — от середины 1820-х гг. и далее (Доклады за 1822–1826; Доклад за 1827; Доклад за 1828; Доклад за 1829; Доклад за 1830; Доклады за 1831; Доклад за 1832; Доклад за 1833; Доклад за 1834; Доклад за 1835).

Но доклады — не отчеты, в них содержится информация по текущим синодальным и церковным делам; они не представляют собой систематических справок, позволяющих сделать обзор общего состояния Церкви, всех ее учреждений, иерархов, духовенства, паствы за конкретный год. Подобные отчеты в РГИА имеются только начиная с 1836 г. (Отчет за 1836). Впрочем, как уже указывалось, с того времени появляются печатные «Извлечения из отчета обер-прокурора Святейшего Синода», позволяющие не обращаться к архивным материалам.

Говоря об отчетах обер-прокуроров Святейшего Синода эпохи императора Николая Павловича, стоит указать также и на то, что к 25-летию царствования самодержца был подготовлен специальный краткий отчет по ведомству православного исповедания, помеченный 20 ноября 1850 г. Понятно, что составлялся он на основе всех имевшихся на то время материалов, в том числе и затрагивавших 1825–1835 гг., отсутствующие в нашем распоряжении сегодня. Указанный отчет был опубликован в 98-м томе Сборника Императорского русского исторического общества, в 1896 г. Его подписал и преподнес Николаю I обер-прокурор Святейшего Синода граф Н. А. Протасов. На отчете император написал: «Вот Тебе отчет Мой по духовной части» (Отчеты министерств, 1896, 457)<sup>1</sup>. Учитывая, что подобные надписи стоят и на некоторых других отчетах, подготовленных министрами к 25-летию царствования Николая I, а также то, что среди них есть пояснения, из которых следует, что надпись сделана при посылке отчета наследнику цесаревичу (Отчеты министерств, 1896, 448), следует отметить: и отчет «по духовной части» также был переслан для ознакомления цесаревичу, а не содержал патетического обращения Николая I к Богу. Так как указанный отчет затрагивает 1825 г., в конце которого и началось царствование императора Николая I, полагаю правильным начать разговор о содержащихся в отчете церковных статистических «показателях» именно с него.

Сравнивая основные цифровые показатели состояния Православной Российской Церкви в 1825 и в 1850 гг., граф Н. А. Протасов указывал: если на заре царствования императора Николая I в состав Церкви входило 40 епархий и 5 викариатств, то спустя двадцать пять лет их число существенно выросло: число епархий на 13, а число викариатств — на 7. Появились новые епархии: Олонецкая, Саратовская, Новочеркасская (в дальнейшем переименованная в Донскую), Сибирская, Полоцкая, Томская, Херсонская, Варшавская, Камчатская, Кавказская, Рижская. Была восстановлена Гурийская епархия, а из унии воссоединены Литовская и Белорусская (соединенная с Полоцкой епархией). Викариатства были открыты в Екатеринбурге, Виннице, Остроге,

<sup>1</sup> К слову, данный отчет хранится в РГИА, в материалах Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. См.: (Отчет за 1825–1850).

Острогоске, Корвно, Волгске. Брестское викариатство перешло в состав Православной Российской Церкви из унии (Отчеты министерств, 1896, 457).

За двадцать пять лет к православию присоединилось 254866 «раскольников», включая тех из них, кто стал подчиняться православному священноначалию «на правах единоверия». Греко-униатов, католиков, армян, лютеран и реформатов за указанный период в лоно Православной Российской Церкви перешло 1914357 человек, нехристиан — 99151 человек. Таким образом, общее число перешедших составило 2268374 человека (включая униатов, число которых составило 703050) (Отчеты министерств, 1896, 457–458).

Благодаря росту населения существенно увеличилось и число православных подданных империи: если в 1825 г. их было 33906249 человек (не считая православных, служивших в войсках), то к 1849 г. — уже 47066333 (также без учета православных военных). Прирост составил 13160084 человека.

Выросло и число православных обителей, равно как и число храмов. Если в 1825 г. в Православной Российской Церкви было 377 мужских и 99 женских монастырей, то в 1850 г. — уже 408 мужских и 119 женских (включая 32 воссоединенные из унии обители). Более чем на 8000 выросло и число храмов: в 1825 г. их было 27585, в 1850 г. — 35775 (в том числе до 2000 бывших униатских).

Неуклонно, хотя и достаточно медленно, росла численность православных клириков: в 1825 г. в составе русского духовенства значилось 32672 иерея, 14047 диаконов и 54321 причётник, а в 1850 г. — уже 36243 иерея, 14302 диакона и 63416 причётников. Существенно улучшался и их образовательный ценз: в 1825 г. учение в церковных учебных заведениях закончили 12756 человек, а в 1850 г. — 29405. Неудивительно, что за четверть века увеличилось (хотя и не кардинально) число духовно-учебных заведений Православной Российской Церкви: в 1825 г. было 3 духовные академии, 39 духовных семинарий, 128 уездных и 170 приходских училищ, в которых постигали богословские премудрости 45551 человек (из них 12249 на «казенном коште», или получая пособие от казны). В 1850 г. было 4 духовных академии, 47 духовных училищ, 182 уездных и 188 приходских, в которых обучались 61355 человек (из них 19210 на «казенном коште», или получая пособие от казны). Так, к 1850 г. появились: Казанская духовная академия, 8 духовных семинарий (Олонеккая, Новочеркасская, Херсонская, Симбирская, Кавказская, Новоархангельская и (из бывших униатских) Литовская и Полоцкая), 54 уездных и 18 приходских училищ. Если в 1825 г. в Православной Российской Церкви функционировало 340 духовно-учебных заведений, то к 1850 г. их было уже 421.

Существенно возросли и капиталы, обращенные на учебные цели: в 1824 г. они составляли 10462947 рублей 81  $\frac{1}{4}$  копейки серебром, а в 1849 г. — 15789264 рубля 1 копейка серебром (приращение капиталов составило 5326316 рублей 19  $\frac{3}{4}$  копейки серебром). Разумеется, возрос и общий расход из духовно-учебных сумм: с 870951 рубля 92  $\frac{1}{4}$  копейки серебром в 1824 г. до 1655983 рублей 82  $\frac{3}{4}$  копейки серебром в 1849 г. (Отчеты министерств, 1896, 458–459).

Свечной сбор за четверть века почти удвоился, составив в 1849 г. 826044 рубля 99 копеек (в 1824 г. он составлял 431361 рубль 33 копейки серебром). Реально выросли суммы попечительств о бедных духовного звания, что свидетельствовало о понимании ведомством православного исповедания нужд рядового, прежде всего сельского, духовенства. Так, в 1825 г. сумма попечительств составляла 169255 рублей 20  $\frac{1}{2}$  копейки серебром, а в 1850 г. — 968303 93  $\frac{1}{4}$  копейки серебром (приращение составило 799048 рублей 72  $\frac{3}{4}$  копейки). Государство, не забывавшее о своей конфессиональной пристрастности, год от года увеличивало общие ассигнования на нужды духовного ведомства: если по росписи 1826 г. было выделено 671237 рублей 29 копеек серебром (включая 97108 рублей 45  $\frac{3}{4}$  копейки на строительные нужды и 85357 рубля 60 копеек на содержание городского и сельского духовенства), то на 1850 г. — уже 3804299 рублей 64  $\frac{1}{4}$  копейки серебром (включая 161788 рублей 81 копейку на строительные нужды и 2647332 рубля 65 копеек на содержание городского и сельского

духовенства). Разница составила 133062 рубля 35  $\frac{1}{4}$  копейки серебром (Отчеты министерств, 1896, 460). Исключительно выросшие расходы на содержание духовенства говорили сами за себя и не нуждались в дополнительных объяснениях, свидетельствуя, что власть полностью осознала насущность вопроса об улучшении материального положения рядовых православных клириков.

К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении отчеты обер-прокуроров Святейшего Синода за 1828 и 1829 гг. не дают нам возможности так же подробно проследить рост числа церквей и монастырей Православной Российской Церкви, изменения в положении ее духовенства, в полной мере оценить мероприятия, связанные с улучшением положения духовных школ. Однако эти отчеты позволяют, хотя и кратко, но все-таки отметить наиболее важные события в жизни духовного ведомства. Так, из отчета за 1828 г. мы узнаём не только об образовании двух новых епархий (Олонечкой и Саратовской), но и о том, что главным поводом к их учреждению послужило «усиление раскола и необходимость принять меры к его ограничению». Мы узнаём и то, что «неудовлетворительное состояние епархий Пермской и Казанской потребовало не только назначения в них преосвященных „с большею твердостью“, но и введения в действие в виде опыта мер, с одной стороны, обращения пермских раскольников в лоно Православной Церкви, а с другой — для возвращения отпавших от православия в магометанство татар» (Отчет за 1828, 1–1 об.).

Интерес представляет и указание на императорское повеление о предоставлении ему списков всех состоявших на службе священников, находившихся под судом или следствием (Отчет за 1828, 3 об.). То, что Николай I решил лично знакомиться с делами клириков, обвинявшихся в совершении преступлений, думается, свидетельствовало не только и не столько об увеличении совершаемых пастырями правонарушений, сколько о стремлении императора разобраться в причинах, вызвавших их отдачу под суд и (или) под следствие.

Содействуя укреплению морально-нравственного состояния духовенства, император не забывал и о необходимости развития миссионерского делания среди «иностранцев» и «иноверцев», некогда перешедших в православие, но затем вновь отошедших в прежнюю веру. Поэтому в 1828 г., по докладу Святейшего Синода, он «изъявил согласие на учреждение миссионеров в тех епархиях, в которых находятся в довольно большом числе жители, частью в православии из других религий, но колеблемые лжеучителями, частью еще остающиеся в неверии, и на образование, для прочного развития этого дела, особого учреждения при семинариях Казанской и Тобольской» (Отчет за 1828, 5–5 об.).

Собственно, в это время и началась регулярная работа по подготовке церковных кадров для служения делу «внешней» миссии. С тех пор дело миссии было поставлено на прочную основу: миссионер должен был получить соответствующую профессиональную подготовку в стенах духовного учебного заведения, стать «дипломированным специалистом».

В 1828 г., в связи с началом очередной русско-турецкой войны, серьезное значение придавалось обеспечению религиозно-нравственного окормления православных воинов. Этот вопрос обсуждался в докладах обер-прокурора и предложениях столичного митрополита Серафима (Глаголевского; 1763–1943), о чем также сообщалось в отчете за 1828 г. (Отчет за 1828, 6–9).

Сообщалось в отчете и об окончательном решении вопроса о правилах, касающихся построения, перестройки и починки храмов (за счет казны и за счет самих прихожан). Правила были утверждены императором еще 9 марта 1826 г. и вызвали определенную критику со стороны епархиальных архиереев. Дело в том, что, согласно правилам, даже самая незначительная починка храма требовала получения разрешения от Строительного комитета МВД. Понятно, что при подобном ведении дел невозможно было надеяться на быстрое проведение строительных и реставрационных работ. Исходя из этого Святейший Синод ввел в правила некоторые «облегчительные меры», и император утвердил почти все предложенные «облегчения», в 1828 г.

повелев только «проекты на сооружение новых церквей в губернских и уездных городах представлять в Министерство Внутренних Дел» (Отчет за 1828, 13 об.).

Тогда же Николай I получил от митрополита Московского Филарета (Дроздова; 1782–1867) экземпляры пространного и краткого катехизиса, а также краткой Священной истории и кратких наставлений для воинов, выразив святителю благодарность и предписав разослать их по всем военным заведениям (Отчет за 1828, 15).

В 1828 г., очевидно вспомнив об осужденных декабристах, император повелевал «назначить достойного священника для исправления духовных треб государственным преступникам, находящимся на работах в Нерчинских рудниках» (Отчет за 1828, 16).

В отчете за 1828 г. содержалось и примеры частных решений — о назначении клириков, о возможности расторжения брака тех или иных лиц и т. п. Говорилось также о приеме Святейшим Синодом имущества Русского Библейского общества, состоявшего из билетов, ассигнаций, звонкой монеты, печатных книг, стереотипных досок, бумаги и двух каменных домов в столице, — всего на сумму 1598544 рубля 85 ½ копейки (Отчет за 1828, 17). По тому времени это была очень значительная сумма. Святейший Синод, получив ее, становился наследником и распорядителем всего достояния РБО, к деятельности которого большинство православных архипастырей относилось не только с подозрением, но и враждебно: показательно, что назначенный в мае 1824 г. председателем РБО митрополит Серафим (Глаголевский) уже в декабре 1824 г. представил императору Александру I доклад о связи общества с «мистическими лжеучениями» и заявил о необходимости его закрытия.

Отчет обер-прокурора за 1829 г., по объему превышавший составленный для императора Александра II отчет за предыдущий год, включал в себя информацию о двух важнейших законоположениях, касавшихся духовенства и утвержденных Николаем I. Согласно первому, воспитанников духовных училищ, переводимых в семинарии, повелевалось содержать за счет казны. Заявлялось и о том, чтобы духовное начальство строго наблюдало за наделением церковных причтов землей «и чтобы постепенно были устраиваемы для их жительства дома». Император требовал увеличения в казенных имениях участков земли, принадлежавших приходам, присоединения малолюдных и бедных приходов к другим (ближайшим), «а тем из них, которые по каким-либо причинам нельзя будет соединить, назначить в пособие постоянные оклады, и для этого отпускать из Государственного Казначейства ежегодно в распоряжение Св. Синода по 500000 рублей» [Отчет за 1829, 1–2].

Одновременно тогда же увеличили оклады жалования военным священникам, причем Николай I выразил надежду на то, что «за сею Монаршею милостию будет избираемы в военное духовенство священники, во всех отношениях достойные важного своего назначения» (Отчет за 1829, 2–2 об.).

Из отчета следовало, что государство всерьез решило заняться улучшением материального обеспечения православных клириков, разрешив внести в Государственный Совет штаты, составленные для духовного ведомства, и вновь назначив жалованье причтам некоторых церквей или увеличив ранее ими получавшееся. Было составлено и обнародовано на русском и польском языках положение о ведомстве духовных дел и о порядке сношений по этим делам в Царстве Польском (Отчет за 1929, 2 об.–3).

Обер-прокурор Святейшего Синода сообщал в отчете и о том, что именно в 1829 г. император Николай I повелевал праздновать день рождения цесаревича не 21 апреля, как было ранее, а 17-го — в день его рождения (Отчет за 1829, 3 об.). Почему день рождения наследника престола до 1829 г. отмечался 21 апреля, точно сказать нельзя. Он был назван в честь святого Александра Невского, дни празднования памяти которого приходились на 23 и 30 мая, 30 августа и 14 и 23 ноября (по юлианскому календарю). Никак не совпадал день 21 апреля и с Пасхой, которая в 1818 г. (когда будущий император Александр II появился на свет) отмечалась 26 апреля. К сожалению, никаких объяснений в отчете за 1829 г. по данному поводу не приводилось.

Зато подробно рассказывалось об учреждении новой епархии в Новочеркасске, в состав которой по высочайшему повелению отошли войско Черноморское

и Кавказская область. Император предложил избрать епископом новой кафедры опытного и надежного человека и наименовать его епископом Донским и Кавказским. Члены Св. Синода указали императору, что титуловать епископа следует по городу, в который он назначается, попросив заменить наименование на «Новочеркасский и Кавказский». Николай I согласился на изменения, но внес собственные коррективы: епископа с тех пор титуловали «Новочеркасским и Георгиевским» (Отчет за 1829, 4 об.–5 об.).

В отчете сообщалось также об основании духовной семинарии в Олонецкой епархии; о разрешении построить несколько церквей в Архангельской губернии («для новокрещаемых самоедов»), учредив для них причты; об отправке в Вятскую губернию для проповеди черемисам православного миссионера; о постоянной Осетинской комиссии, организованной еще при Александре I для распространения веры на Кавказе; и т. п. (Отчет за 1829, 5 об.–7 об., др.).

Упоминалось и о том, что на основании высочайшего повеления, данного в 1828 г., была составлена перечневая ведомость (по каждой епархии) о числе священников, находившихся под судом или следствием. Данные поражали воображение, представляя собой неутешительную картину нравственного состояния духовенства Православной Российской Церкви. В 1829 г. в империи насчитывалось 33937 причтов, а число служивших клириков, одновременно с этим состоявших под судом или следствием, составило 10259. «Правда, из этого огромного числа штрафованных священников, — указывалось в отчете, — следует исключить тех, которые попали под суд за маловажные упущения по должности и по неважным проступкам, но и за тем число находившихся под судом за поведение или за деяния, несвойственные духовному сану, было довольно значительно» (Отчет за 1829, 11–11 об.). С чем это было связано, в отчете не говорилось, но то, что фактически треть священников Православной Российской Церкви обвинялась в разного рода правонарушениях, свидетельствовало о нездоровой ситуации, сложившейся в среде пастырей, призванных своим поведением демонстрировать нормы «веры и благочестия» в «простом народе».

Впрочем, отмечались и более поразительные факты. В Могилевской и Витебской епархиях в 1829 г. оставалось 45 служивших священников, бывших под судом за принесение присяги императору Наполеону I! А в Минской епархии многие штрафованные священники оставались на своих местах только потому, что приходы были слишком бедными и удаление «штрафованных» привело бы к временному лишению прихожан священнослужителя, способного исполнять христианские требы (найти благонадежных преемников наказанным клирикам в тех областях было трудно) (Отчет за 1829, 11 об.–12).

Разумеется, не все в жизни главной конфессии империи обстояло печально. Многие полковые священники, участвовавшие в русско-турецкой войне 1828–1829 гг., за самоотверженное служение и «подвиги мужества» получили разные знаки отличия, а один из них — священник Тобольского пехотного полка Иов Каминский (1796–1830(?)) получил даже орден св. Георгия 4-й степени (Отчет за 1829, 16)<sup>2</sup>.

Сообщалось в отчете и о восстановлении, открытии, преобразовании монастырей: в Саратове восстановили Крестовоздвиженскую женскую обитель, в Туринском девичьем монастыре учредили игуменство; Иргизский старообрядческий Нижне-воскресенский мужской монастырь преобразовали в третьеклассный Воскресенский, уничтожили Максаковский Преображенский единоверческий монастырь, переведя

<sup>2</sup> Во время штурма города Рахова в 1829 г., при переправе через Дунай, благословив воинов, отец Иов в полном облачении переправился с ними. Затем принял участие во взятии неприятельской батареи, был тяжело ранен в голову. Император Николай I не только наградил священника орденом, но и пожаловал ему ежегодную пожизненную пенсию в 500 рублей, повелел Святейшему Синоду определить героя к Петергофской Дворцовой церкви. Вскоре отец Иов от полученных ран скончался [Максимов, Капков]. Священник Иов Каминский был вторым в истории русского военного духовенства клириком, удостоенным этой высокой награды.

в него женский Троицкий. Тогда же император Николай I повелел сослать в Суздальский Спасо-Евфимиев монастырь только духовных лиц и ознакомился с материалами о возведении нового здания Синода (в том числе и с финансовыми вопросами, связанными с приобретением дома на Сенатской площади и его перестройкой) [Отчет за 1829, 16 об.-17, 18 об.-20]. Отдельно, на нескольких страницах, в отчете за 1829 г. разбиралось скандальное «дело» генерала П. А. Клейнмихеля (1793–1869), желавшего жениться на двоюродной сестре своей бывшей супруги, с которой незадолго до того он оформил развод (Отчет за 1828, 25 об.-28 об.)<sup>3</sup>.

Как видим, в отчете содержались совершенно различные материалы, структурно не связанные (или связанные незначительно) друг с другом. Никаких отдельных статистических выкладок в отчете за 1829 г., равно как и в отчете за 1828 г., также не было. Причины их составления на сегодняшний день не прояснены. Однако и те материалы, которые считал нужным поместить князь С. Н. Урусов, дают возможность лучше понять «механику» отношений императора Николая I и синодального обер-прокурора, которым тогда был князь П. С. Мещерский (1778–1856).

Ситуация кардинально изменилась после того, как обер-прокурор Святейшего Синода граф Н. А. Протасов инициировал издание «Извлечений...», первый том которых вышел из печати в 1838 г. (издание осуществляла Синодальная типография). Отчеты подавались императору весной, до Вербного воскресенья и приблизительно за две недели до Пасхи: первый из них — «Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1837 год» — датировался 31 марта 1838 г. В дальнейшем ситуация не менялась: отчет за 1838 г. был подан Николаю I 24 марта 1839 г., отчет за 1839 г. — 8 апреля 1840 г., отчет за 1840 г. — 26 марта 1841 г., отчет за 1841 г. — 14 апреля 1842 г., отчет за 1842 г. — 6 апреля 1843 г., отчет за 1843 г. — 22 марта 1844 г., отчет за 1844 г. — 11 апреля 1845 г., отчет за 1845 г. — 3 апреля 1846 г., отчет за 1846 г. — 19 апреля 1847 г., отчет за 1847 г. — 7 апреля 1849 г., отчет за 1849 г. — 19 апреля 1850 г., отчет за 1850 г. — 4 апреля 1851 г., отчет за 1851 г. — 25 марта 1852 г., отчет за 1852 г. — 15 апреля 1853 г., отчет за 1853 — 6 апреля 1854 г.

В январе 1855 г. граф Н. А. Протасов скончался, а месяц спустя не стало и императора Николая I. Поэтому отчеты за 1854 и 1855 гг. подписывал и представлял новому самодержцу «исправлявший дела» обер-прокурора А. И. Карасевский (1796–1856). Видимо, по этой причине произошло и некоторое изменение в названии обер-прокурорских отчетов за 1854 и 1855 гг. Они назывались «Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1854 год» и «Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1855 год». Оба были представлены вне сложившихся при графе Н. А. Протасове традиций: за 1854 г. — 1 мая 1855 г. (после Пасхи, пришедшей тогда на 8 апреля), и за 1855 г. — 14 июля 1856 г., почти за полтора месяца до состоявшейся в Москве коронации императора Александра II.

На отчете обер-прокурора за 1854 г., представленном А. И. Карасевским, Александр II поставил резолюцию: «Читал с удовольствием». Что вызвало особое благоволение самодержца, можно только догадываться, поскольку никаких особых событий в жизни Православной Российской Церкви в тот год не произошло. Быть может, причиной тому послужило краткое пояснение А. И. Карасевского, специально указавшего на то, что он представляет изложение церковных дел за последний — *девятнадцатый* год управления духовным ведомством графа Н. А. Протасова «под державою вечноблагословенные памяти в Бозе почившего Августейшего Родителя Вашего, Великого Государя Императора Николая Первого» (Извлечение за 1854, 1855, 1). В любом случае, следующий отчет, за 1855 г., подобной резолюции не содержал.

Сам Николай I довольно редко оставлял соответствующие пометки на представляемых ему всеподданнейших мемориях. Лишь дважды — на отчетах за 1837

<sup>3</sup> О «деле» генерала П. А. Клейнмихеля мне приходилось писать ранее, в работе «Око Государеву» [Фирсов, 2019, 150–153].

и за 1851 г. — он написал о том, что читал их «с удовольствием», и на отчете за 1839 г. — что «Читал с большим удовольствием». В первом случае понять причину резолюции легко: то был первый отчет, опубликованный в виде книги, в котором содержались впервые представленные в систематическом порядке материалы о деятельности Православной Российской Церкви. Во втором случае, наоборот, понять причину нелегко: ничего «сверх обычного» в 1851 г. в церковной жизни России не случилось. Достаточно просто объяснить и резолюцию на отчете за 1839 г.: то был год воссоединения Церкви с униатами западных губерний империи. Не случайно отчету предшествовало пространное слово обер-прокурора, весьма показательное с социально-психологической точки зрения.

«Всепоподданнейше представленные Вашему Императорскому Величеству за прежнее время Отчеты, — утверждал граф Н. А. Протасов, — изображали всегда утешительный, но тем не менее постепенный ход Православия в Империи; Отчет же, подносимый ныне, выходит из обыкновенной чреды: ибо в истекшем году Всемогущий Покровитель Церкви и Державы Всероссийской обильно излил на них милость Свою необычайно радостным событием, редким и во все времена, а в наше — беспримерным. Целая ветвь Православной Церкви, некогда чуждым превозможением отторженная, снова соединилась с нею, носив более двух столетий вне союза Вселенского тщетное имя Унии; единокровные братья, давно оплаканные нами, с любовью возвратились в объятия наши, и на местах обитаемых ими решена вековая задача, должна ли Русь, должна ли Церковь ее терять что-либо от своего древнего, законного достояния.

Так увенчалась неусыпная забота Ваша, Всемилостивейший Государь, о судьбе сил Русских, коренных жителей Западного края Империи. Благодать Неба внушила Вам священную мысль содействовать их свободному возвращению в лоно истинной Церкви и Отечества, и сильная Десница Вышнего — самым счастливым стечением обстоятельств — очевидно доказала, что Она сама вела сие великое дело к вожделенному его окончанию» (Извлечение за 1839, 1840, 1–2).

В «Общем заключении» того же отчета граф Н. А. Протасов вновь вернулся к этому вопросу, в восторженных тонах описывая произошедшее воссоединение и указывая, что «древнее Христианское Православие, можно сказать, чудодейственным манием Всевышнего, осенило весь Западный край Отечества. Две Епархии на протяжении 9-ти Западных Губерний, 32 иноческие Обители, 1200 приходов, более 2000 церквей, свыше 4000 лиц духовного звания, с их огромной паствой, составили сие приобретение Российской Церкви, которое, вместе с обращением других иноверцев и с чистою прибылью от размножения народного, доставило ей более 2200000 новых чад» (Извлечение за 1839, 1840, 124).

В честь воссоединения была выбита специальная медаль, на одной стороне которой помещалось изображение Лица Христа в окаймлении слов: «Такова имама Первосвященника». Под Ликом были слова: «Отторгнутые насилем (1596) воссоединены любовью (1839)». На другой стороне медали помещался шестиконечный православный крест с надписью по кругу: «Торжество православия. 25 марта 1839». Изображение этой медали и предваряло текст «Извлечения из отчета... за 1840 год». Действительно, событие 1839 г. воспринимались императором Николаем I как выдающееся в истории Православной Российской Церкви, он искренне считал, что уния преодолена «любовью». В том его уверял и обер-прокурор Святейшего Синода, и православные иерархи, прежде всего бывший униатский епископ Иосиф (Семашко; 1798–1868). О том, что преодоление унии не всегда шло по стезям «любви», в отчете, по понятным причинам, не говорилось.

Впрочем, для нас важнее не то, как в отчетах отражались «политические коллизии», связанные с бытием Православной Российской Церкви в эпоху императора Николая Павловича, а статистические материалы, позволяющие лучше понять, что она представляла собой в организационном плане. Ряд цифр уже приведен мной выше, когда речь шла о «юбилейном» докладе 1850 г., представленном графом

Н. А. Протасовым по случаю 25-летия царствования императора Николая I. Однако некоторые данные, касающиеся Православной Российской Церкви и доведенные до 1855 г., привести, думается, необходимо. Для удобства разговора, касающегося статистических данных, мною была составлена таблица, помещаемая в конце данного очерка. В дальнейшем все данные будут браться из нее.

Таблица состоит из 11 столбцов, в которых содержатся материалы, расположенные следующим образом: годы (от 1837 до 1855 включительно), общее число православных империи, общая численность белого духовенства (протоиереев, священников, диаконов, причётников), общая численность православного духовенства (включая клириков-монахов и общее число архиереев), численность монашествующих (включая монахов, монахинь, послушников и послушниц), число ежегодных венчаний и число новорожденных, число епархий, число храмов и монастырей, число вновь построенных за год храмов и часовен, число снесенных храмов и часовен, наконец, число присоединившихся к Православной Российской Церкви инославных, иноверных и староверов. Отдельные статистические материалы будут изложены отдельно — вне их «включенности» в таблицу.

С самого начала следует сказать, что общее число православных подданных российской короны в то время постоянно росло: если в 1837 г., по официальным данным, в империи было 40901299 православных, то в 1855 г. — уже 49079810. Как видим, прирост составил 8178511 человек, причем женщин было всегда больше, чем мужчин (на 1855 г., например, их было 25284501, в то время как мужчин на полтора миллиона меньше — 23795309). Указанная тенденция прослеживается и в дальнейшем, в царствование императора Александра II.

Ежегодно увеличивалось и число венчавшихся в Православной Церкви пар, хотя рост венчаний напрямую не зависел от роста численности населения: так, в 1837 г. обвенчались 429473 пар, а в 1855 г. — только 434225 (всего на 4752 больше). Считать причиной этого шедшую в то время Крымскую войну было бы некорректно — ведь в предшествовавшем, тоже «военном» 1854 г. церковный брак заключили 523593 православные пары.

Точно так же, несмотря на общий рост населения, нельзя говорить о прямой зависимости числа заключенных браков и числа родившихся от них детей (хотя, конечно, в целом за двадцать лет тенденция была явно положительной: в 1837 г. родилось 2046608 младенцев, а в 1855 г. — 2557890).

Впрочем, для нас важнее отметить иное обстоятельство: численность православного духовенства росла гораздо менее интенсивно, чем число православных империи. Для сравнения: в 1837 г. в Православной Российской Церкви насчитывалось 320064 священнослужителя (протоиереев и священников), 15395 диаконов и 58836 причётников; а в 1855 г., когда православное население существенно увеличилось, их было, соответственно, 36995 священнослужителей (протоиереев и священников), 13048 диаконов и 63796 причётников. Добавим к указанному числу еще священнослужителей-монахов. В 1837 г. общая численность белого и чёрного духовенства составляла 124958 человека, а в 1855 г. — 147061 человек. Вроде бы наблюдался существенный прирост, хотя и осуществлявшийся за счет «чёрных» клириков.

Что же получалось в итоге?

Получалась совершенно неутешительная картина. Если в 1837 г. на одного священно- и церковнослужителя приходилось чуть более 327 человек, то в 1855 г. — чуть более 333. Если же провести подсчеты иначе, учитывая только «белых» священнослужителей и отказавшись от «присовокупления» диаконов и причётников, то цифры будут выглядеть совсем удручающими. Итак, в 1837 г. на одного священнослужителя (протоиерея и священника) приходилось более 1275 человек, а в 1855 г. — уже более 1326 человек. Цифры говорят сами за себя, не нуждаясь в дополнительных комментариях. Кроме того, не следует забывать и о том, что ежегодно несколько десятков тысяч человек присоединялись к Православной Церкви — от 46554 в 1837 г. до 18585 в 1855 г. Бывали годы, когда число обращенных в православие превышало 70 тысяч (1847 г.),

а однажды — в 1839 г. — численность православных, как мы знаем, выросла почти на 2 млн (благодаря присоединившимся к Православной Российской Церкви униатам). Как бы то ни было, но официальные отчеты постоянно говорят о том, что численность православных подданных год от года только увеличивалась.

Однако следует признать: статистические данные свидетельствуют и о том, что Православная Российская Церковь развивалась недостаточно динамично, что даже рост храмов и монастырей не мог покрыть насущных в них потребностей. Приведем пример: в 1837 г. число храмов составляло 29048, монастырей было 464; в 1855 г. были следующие показатели: 36633 храма (включая как церкви, так и соборы) и 593 монастыря. На первый взгляд — очевидный успех: было возведено 7585 новых храмов (в год их строилось от 232 до 356), а число монастырей увеличилось с 1837 по 1855 гг. на 129! Но на самом деле цифры выглядели не слишком оптимистически. Если учесть, что 7585 новых храмов должны были обеспечивать нужды православных империи, численность которых возросла более чем на 8 млн человек, то нехитрые расчеты покажут: в среднем один новый храм приходился на 1078 «новых православных». Разумеется, подобные расчеты условны, но игнорировать «цифровые показатели» было бы не менее ошибочно.

Теперь о монастырях и монашествующих. В данном случае следует признать, что общее число монашествующих (включая послушников и послушниц) было совсем невелико, скорее можно говорить о «кризисе» официального монашества в эпоху Николая I при активном росте обитателей. Вспомним, что в 1837 г. на почти 41 млн православных империи приходилось 12240 монахов и монахинь, послушников и послушниц. Если же убрать последнюю категорию, то получится совсем «смешное» число: 4432 монаха и 2535 монахинь, проживавших в упомянутых 464 лаврах, монастырях и скитах. В 1855 г. в 593 обителях проживало 19562 монахов и монахинь, послушников и послушниц. Всего же в постриге пребывали 5174 монаха и 2508 монахини. В целом, за девятнадцать лет (с 1837 по 1855 гг.) общее число принявших и желавших принять ангельский образ увеличилось лишь на 7322 человека, причем число монахов, принявших постриг, выросло на 742 человека, а число монахинь даже уменьшилось — на 27 человек (правда, увеличилась почти вдвое численность послушниц: с 3727 в 1837 г. до 6606 в 1855 г.).

Несмотря на явные проблемы, связанные с нехваткой священнослужителей, которые могли бы в полной мере обеспечивать духовные нужды многомиллионной паствы, вопрос о церковных реформах даже не ставился. Более того, рост православного населения не заставлял священноначалие всерьез поставить вопрос об увеличении числа епископских кафедр и о приближении архиерея к пастве. Как и раньше, архиерей оставался недосягаемым, почти легендарным лицом для абсолютного большинства православных. За девятнадцать лет число архиереев (и архиерейских кафедр) выросло совершенно незначительно: так, в 1837 г. в состав Православной Российской Церкви входили четыре первоклассные кафедры («митрополичьи» Новгородская, Санкт-Петербургская, Московская и Киевская), 16 относившихся ко второму классу (занимавшие их иерархи были архиепископами или могли претендовать на этот сан) и 24 относившиеся к третьему классу. Три кафедры входили в состав Грузинского экзархата.

Всего было 47 епархий, епископский корпус состоял из 68 архиереев (56 епархиальных и викарных, 10 находившихся на покое и 2 греческих, проживавших в монастырях России). В течение девятнадцати лет число епархий и архиереев менялось крайне редко и незначительно, в 1855 г. епископский корпус состоял из 70 архиереев (52 епархиальных, 12 викарных, 6, включая одного греческого, — находящихся на покое). Если под стабильностью понимать некую «неизменность» форм церковной жизни и церковного управления, а также стремление любыми способами избежать приведения их в соответствие с потребностями времени церковной жизни, то следует признать: именно такая стабильность и была свойственна Православной Российской Церкви эпохи императора Николая Павловича.

Конечно, определенные перемены, иногда весьма существенные, в строе синодального управления происходили, время от времени, как уже указывалось, учреждались новые епархии и викариатства: в 1851–1853 гг., например, появилась новая епархия в Абхазии; Якутская область отделена от Иркутской епархии и присоединена к Камчатской епархии; было учреждено — одновременно с упразднением викариатства в Воронежской епархии — Чебоксарское викариатство в Казанской епархии; а также Одесское викариатство — в Херсонской (Извлечение за 1851, 1852, 5; Извлечение за 1852, 1853, 5; Извлечение за 1853, 1854, 5)<sup>4</sup>.

Однако быстрее всего рос бумажный вал. Если общее число поступивших в канцелярию обер-прокурора Святейшего Синода в 1837 г. бумаг составляло 3665 единиц (исшедших было 3058), то в 1855 г. их было уже 10969 (исшедших — 7420). Выросло, хотя и незначительно, число бумаг «неисполненных» — с трех до 23 (Извлечение за 1837, 1838, 102; Извлечение за 1855, 1856, 96). Бюрократизация затронула, не могла не затронуть, и ведомство православного исповедания. Жизнь Церкви во многом определялась регламентирующими документами, создаваемыми в недрах обер-прокуратуры, документов, которыми должны были руководствоваться 49 духовных консисторий, 199 духовных правлений и 2264 благочиний, существовавших к 1855 г. в Православной Российской Церкви (Извлечение за 1855, 1856, 7)<sup>5</sup>. В то же самое время при монастырях функционировала только 51 больница и 24 богадельни; в больницах призревало 519 человек, в богадельнях — 431 (Извлечение за 1855, 1856, 9). Указанные данные будут поняты еще лучше, если отметить, что в 1837 г. при храмах существовало только восемь больниц, хотя тогда же Церковью содержалось 352 богадельни (Извлечение за 1837, 1838, 17) (данные о числе содержавшихся монастырями больниц и богаделен в материалах отчета за 1837 г. отсутствовали). Понятно, что благотворительность в государстве, где регламентация жизни — магистральное направление развития, часто занятие не только непростое, но и бесперспективное. Приводимые в отчетах обер-прокурора Святейшего Синода данные показывают это со всей «статистической беспристрастностью».

...Подводя общие итоги, следует отметить: есть цифры — и цифры. Всё зависит от того, как их понимать, на что обращать внимание, а на что — нет. Очень часто исследователь оказывается заворочен «магией цифр» и не задумывается о том, что не всегда следует восторгаться «абсолютным ростом» тех или иных показателей. Статистические данные, представленные на страницах отчетов синодальных обер-прокуроров, с одной стороны, свидетельствуют о неуклонном организационном укреплении Православной Российской Церкви, о росте числа ее чад, об усилении влияния на разного рода «иноверцев» и последователей раскола старообрядчества, о постоянном увеличении численности духовенства, о строительстве новых храмов и часовен, монастырей и скитов. Однако, с другой стороны, эти же статистические данные, сопоставленные между собой, позволяют увидеть, что «внешнему величию» явно недоставало «внутренней основательности», что «форма» церковного строительства заслоняла «содержание» церковного делания. Причиной тому, думается, никак нельзя признать «злую волю» светских менторов Церкви — обер-прокуроров Святейшего Синода, или «недальновидность» верховного ее ктитора — императора Всероссийского. Проблема заключалась в природе самодержавной государственности Николая I, не терпящей двоевластия, в стремлении царя унифицировать политическую жизнь страны, подчинив этому стремлению и Православную Церковь, верным сыном которой он себя искренне считал.

<sup>4</sup> О ранее учрежденных епархиях и викариатствах речь шла выше, когда анализировался отчет графа Н. А. Протасова, поданный императору Николаю I в 1850 г.

<sup>5</sup> В 1837 г. в Православной Российской Церкви числилось 44 духовные консистории, 291 духовное правление и 2284 благочиний (Извлечение за 1837, 10).

## Источники и литература

### Источники

РГИА — Российский государственный исторический архив.

1. Доклады за 1822–1826 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1822–1826 гг. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 376.
2. Доклады за 1827 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1827 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 377.
3. Доклады за 1828 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1828 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 378.
4. Доклады за 1829 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1829 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 379.
5. Доклады за 1830 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1830 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 380.
6. Доклады за 1831 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1831 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 381, 382.
7. Доклады за 1832 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1832 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 383, 384.
8. Доклады за 1833 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1833 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 385, 386.
9. Доклады за 1834 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1834 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 387, 388.
10. Доклады за 1835 — Доклады обер-прокурора Синода императорам за 1835 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 389, 390.
11. Отчет за 1828 — Отчет обер-прокурора Синода за 1828 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 552.
12. Отчет за 1829 — Отчет обер-прокурора Синода за 1829 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 553.
13. Отчет за 1836 — Отчет обер-прокурора Синода за 1836 г. // РГИА. Ф. 797. Оп. 97. Д. 554.
14. Отчет за 1825–1850 — Отчет обер-прокурора Святейшего Синода 1825–1850 // РГИА. 1409. Оп. 4. Д. 14908.

\* \* \*

15. Извлечение за 1837 (1838) — Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1837 год. СПб., 1838.
16. Извлечение за 1839 (1840) — Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1839 год. СПб., 1840.
17. Извлечение за 1851 (1852) — Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1851 год. СПб., 1852.
18. Извлечение за 1852 (1853) — Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1852 год. СПб., 1853.
19. Извлечение за 1853 (1854) — Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1853 год. СПб., 1854.
20. Извлечение за 1854 (1855) — Извлечение из отчета по ведомству духовных дел православного исповедания за 1854 год. СПб., 1855.
21. Извлечение за 1855 (1856) — Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1855 год. СПб., 1856.
22. Отчеты министерств (1896) — Отчеты министерств за двадцатипятилетие царствования императора Николая I. Отчет обер-прокурора Святейшего Синода 1825–1850 // Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб., 1896. Т. 98: Материалы и черты к биографии императора Николая I и к истории его царствования / Изданы под ред. Н. Ф. Дубровина.

## Литература

23. Максимов, Капков — *Максимов В., Капков К.* За службу и храбрость. Священники — кавалеры ордена Святого Георгия. Неизвестные страницы // ЛИТМИР. Электронная библиотека. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=654297&p=18> (дата обращения: 21.09.2020).
24. Фирсов (2019) — *Фирсов С. Л.* «Око Государево»: обер-прокуроры Святейшего Синода в эпоху императора Николая Павловича. Штрихи к портрету // Церковь и время. Научно-богословский и церковно-общественный журнал. 2019. № 2 (87).

СТАТИСТИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ О СОСТОЯНИИ  
ПРАВОСЛАВНОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ ПО ОТЧЁТАМ ОБЕР-ПРОКУРОРА  
СВЯТЕЙШЕГО ПРАВИТЕЛЬСТВУЮЩЕГО СИНОДА ЗА 1837–1855 гг.\*

ГОДЫ	ОБЩЕЕ ЧИСЛО ПРАВОСЛАВНЫХ ИМПЕРИИ	ОБЩАЯ ЧИСЛЕННОСТЬ БЕЛОГО ДУХОВЕНСТВА (протоиереев, священников, диаконов, причётников)	ОБЩАЯ ЧИСЛЕННОСТЬ ДУХОВЕНТСТВА, ВКЛЮЧАЯ КЛИРИКОВ-МОНАХОВ. ЧИСЛО АРХИЕРЕЕВ	ЧИСЛЕННОСТЬ МОНАШЕСТВУЮЩИХ (монахов, монахинь, послушников, послушниц)
1837	40901299 (данные о соотношении мужчин и женщин отсутствуют)	Протоиереев и священников: 32064 Диаконов: 15202 Причётников: 58836 Всего: 106102	124958 56 епархиальных и викарных; 10 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях Всего: 68	4432 монаха и 1546 послушников; 2535 монахинь и 3727 послушницы Всего: 12240
1838	41304379 Мужчин: 20064379 Женщин: 21240000	Протоиереев и священников: 32655 Диаконов: 15395 Причётников: 58158 Всего: 106208	126122 56 епархиальных и викарных; 10 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях Всего: 68	5703 монаха и 1466 послушников; 2655 монахинь и 3434 послушницы Всего: 13258
1839	43340072 Мужчин: 21083111 Женщин: 22256961	Протоиереев и священников: 33591 (и 1358 униатских) Диаконов: 15423 Причётников: 59472 (и 2498 униатских) Всего: 108486 (и униатских: 3856)	130017 (с бывшим униатским духовенством: 134306) 48 епархиальных; 10 викарных; 10 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях Всего: 70	6457 монахов и 1592 послушника; 2297 монахинь и 4030 послушниц Всего: 14376
1840	44117000 (данные о соотношении мужчин и женщин отсутствуют)	Протоиереев и священников: 35617 Диаконов: 15770 Причётников: 63108 Всего: 114495	136713 49 епархиальных; 8 викарных; 11 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях Всего: 70	6689 монахов и 1557 послушников; 2807 монахинь и 4096 послушниц Всего: 15149
1841	44005833 Мужчин: 21392856 Женщин: 22612977	Протоиереев и священников: 36563 Диаконов: 16024 Причётников: 64141 Всего: 116728	139038 47 епархиальных; 11 викарных; 13 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях Всего: 73	5122 монаха и 3259 послушников; 2287 монахинь и 4583 послушницы Всего: 15251

\* Таблица составлена на основании следующих материалов: Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1837–1853 гг. (СПб.: Синодальная типография, 1839–1854); Извлечение из отчёта по ведомству духовных дел православного исповедания за 1854–1855 гг. (СПб.: Синодальная типография, 1855–1856).

<b>ГОДЫ</b>	<b>ЧИСЛО ВЕНЧА- НИЙ, ЧИСЛО НОВОРОЖ- ДЁННЫХ</b>	<b>ЧИСЛО ЕПАР- ХИЙ РПЦ (включая Грузин- ский Экзархат)</b>	<b>ЧИСЛО ХРАМОВ И МО- НАСТЫ- РЕЙ РПЦ</b>	<b>ЧИСЛО ВНОВЬ ПОСТРО- ЕННЫХ В ИМПЕРИИ ХРАМОВ И ЧАСОВЕН</b>	<b>ЧИСЛО СНЕСЁН- НЫХ ХРАМОВ И ЧАСО- ВЕН</b>	<b>ЧИСЛО ВНОВЬ ПРИСОЕДИНИВ- ШИХСЯ К РПЦ ЛИЦ ИНОСЛАВНОГО, ИНОВЕРНОГО ИСПОВЕДАНИЙ И СТАРОВЕРОВ</b>
1837	429473; 2046608	47	29048 храмов и 464 мона- стыря	234 храма (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	Данные от- сутствуют	46554
1838	440072; 2091911	47	29917 хра- мов и 486 монасты- рей	221 храм (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	Данные от- сутствуют	35384
1839	440877; 2163704	49	31066 хра- мов и 515 монасты- рей	356 храмов (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	Данные от- сутствуют	25768 (без учёта присоединенных к Церкви униатов)
1840	435008; 2317744	50	33271 храм и 552 мона- стыря	242 храма (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	83	27565
1841	415116; 2000482	50	34607 хра- мов и 547 монасты- рей	301 храм (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	90	31742

<b>ГОДЫ</b>	<b>ОБЩЕЕ ЧИСЛО ПРАВОСЛАВНЫХ ИМПЕРИИ</b>	<b>ОБЩАЯ ЧИСЛЕННОСТЬ БЕЛОГО ДУХОВЕНСТВА (протоиереев, священников, диаконов, причётников)</b>	<b>ОБЩАЯ ЧИСЛЕННОСТЬ ДУХОВЕНТСТВА, ВКЛЮЧАЯ КЛИРИКОВ-МОНАХОВ. ЧИСЛО АРХИЕРЕЕВ</b>	<b>ЧИСЛЕННОСТЬ МОНАШЕСТВУЮЩИХ (монахов, монахинь, послушников, послушниц)</b>
1842	44102195 <i>Мужчин:</i> 21424882 <i>Женщин:</i> 22677313	Протоиереев и священников: 36514 Диаконов: 16263 Причётников: 64668 <i>Всего:</i> 117445	140577 48 епархиальных; 11 викарных; 12 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях <i>Всего</i> 73	4825 монахов и 3651 послушник; 2198 монахинь и 4806 послушниц <i>Всего:</i> 15480
1843	44323161 <i>Мужчин:</i> 21546384 <i>Женщин:</i> 22776777	Протоиереев: 475 Священников: 36093 Диаконов: 16448 Причётников: 64571 <i>Всего:</i> 117587	141648 49 епархиальных; 12 викарных; 11 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях <i>Всего:</i> 74	4945 монахов и 3583 послушника; 2088 монахинь и 4908 послушниц <i>Всего:</i> 15524
1844	44662411 <i>Мужчин:</i> 21724774 <i>Женщин:</i> 22937637	Протоиереев: 1442 Священников: 35734 Диаконов: 16633 Причётников: 65800 <i>Всего:</i> 119609	145153 50 епархиальных; 11 викарных; 9 — «на покое»; 1 греческий архиерей в монастыре <i>Всего:</i> 71	5216 монахов и 4104 послушника; 2239 монахинь и 4973 послушницы <i>Всего:</i> 16532
1845	45348082 <i>Мужчин:</i> 22092819 <i>Женщин:</i> 23251263	Протоиереев: 1465 Священников: 35687 Диаконов: 15957 Причётников: 65527 <i>Всего:</i> 118636	144298 50 епархиальных; 11 викарных; 9 — «на покое»; 1 греческий архиерей в монастыре <i>Всего:</i> 71	5240 монахов и 3627 послушников; 2271 монахиня и 5088 послушниц <i>Всего:</i> 16226
1846	45949758 <i>Мужчин:</i> 22367303 <i>Женщин:</i> 23582455	Протоиереев: 1541 Священников: 35592 Диаконов: 15817 Причётников: 65094 <i>Всего:</i> 118044	145858 49 епархиальных; 12 викарных; 7 — «на покое»; 1 греческий архиерей в монастыре <i>Всего:</i> 69	5149 монахов и 3963 послушника; 2250 монахинь и 5169 послушниц <i>Всего:</i> 16531
1847	46474342 <i>Мужчин:</i> 22630773 <i>Женщин:</i> 23843569	Протоиереев: 1511 Священников: 35474 Диаконов: 15430 Причётников: 65172 <i>Всего:</i> 117587	145097 50 епархиальных; 12 викарных; 6 — «на покое»; 1 греческий архиерей в монастыре <i>Всего:</i> 69	5146 монахов и 4184 послушника; 2293 монахини и 5408 послушниц <i>Всего:</i> 17031
1848	46965780 <i>Мужчин:</i> 22900666 <i>Женщин:</i> 24065114	Протоиереев: 1438 Священников: 35400 Диаконов: 14744 Причётников: 65090 <i>Всего:</i> 116672	144201 50 епархиальных; 12 викарных; 8 — «на покое»; 2 греческих архиерея в монастырях <i>Всего:</i> 72	5003 монаха и 4385 послушников; 2204 монахини и 5489 послушниц <i>Всего:</i> 17081

<b>ГОДЫ</b>	<b>ЧИСЛО ВЕНЧА- НИЙ, ЧИСЛО НОВОРОЖ- ДЁННЫХ</b>	<b>ЧИСЛО ЕПАР- ХИЙ РПЦ (включая Грузин- ский Экзархат)</b>	<b>ЧИСЛО ХРАМОВ И МО- НАСТЫ- РЕЙ РПЦ</b>	<b>ЧИСЛО ВНОВЬ ПОСТРО- ЕННЫХ В ИМПЕРИИ ХРАМОВ И ЧАСОВЕН</b>	<b>ЧИСЛО СНЕСЁН- НЫХ ХРАМОВ И ЧАСО- ВЕН</b>	<b>ЧИСЛО ВНОВЬ ПРИСОЕДИНИВ- ШИХСЯ К РПЦ ЛИЦ ИНОСЛАВНОГО, ИНОВЕРНОГО ИСПОВЕДАНИЙ И СТАРОВЕРОВ</b>
1842	476731; 2186430	51	34415 хра- мов и 576 монасты- рей	248 храмов (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	89 (подсчи- тано мной — С. Ф.)	28997
1843	497123; 2138478	51	34510 хра- мов и 573 мона- стыря	232 храма (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	97 подсчи- тано мной — С. Ф.)	27125
1844	517092; 2304761	52	34880 хра- мов и 575 монасты- рей	298 храмов (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	98 подсчи- тано мной — С. Ф.)	23694
1845	502166; 2397030	52	35067 хра- мов и 578 монасты- рей	250 храмов (данные о строитель- стве часовен отсутствуют)	45 подсчи- тано мной — С. Ф.)	33406
1846	528962; 2381235	52	35280 хра- мов и 581 мона- стырь	202 храма и 35 часовен	46 подсчи- тано мной — С. Ф.)	50087
1847	486434; 2305431	52	34723 хра- ма+573 собора и 578 мона- стырей	258 храмов и 48 часовен	30 храмов и 30 часо- вен	70134
1848	501006; 2392028	52	35686 хра- мов и 578 монасты- рей	270 храмов и 23 часовни	204	25141

<b>ГОДЫ</b>	<b>ОБЩЕЕ ЧИСЛО ПРАВОСЛАВНЫХ ИМПЕРИИ</b>	<b>ОБЩАЯ ЧИСЛЕННОСТЬ БЕЛОГО ДУХОВЕНСТВА (протоиереев, священников, диаконов, причётников)</b>	<b>ОБЩАЯ ЧИСЛЕННОСТЬ ДУХОВЕНТСТВА, ВКЛЮЧАЯ КЛИРИКОВ-МОНАХОВ. ЧИСЛО АРХИЕРЕЕВ</b>	<b>ЧИСЛЕННОСТЬ МОНАШЕСТВУЮЩИХ (монахов, монахинь, послушников, послушниц)</b>
1849	47077717 <i>Мужчин:</i> 22929261 <i>Женщин:</i> 24148456	Протоиереев: 1496 Священников: 34747 Диаконов: 14032 Причётников: 63416 <i>Всего:</i> 113961	140421 49 епархиальных; 12 викарных; 7 — «на покое»; 2 грече- ских архиерея в монастырях <i>Всего:</i> 70	4876 монахов и 4477 послушни- ков; 2246 монахинь и 5278 послушниц <i>Всего:</i> 16877
1850	46933657 <i>Мужчин:</i> 22822531 <i>Женщин:</i> 24111126	Протоиереев: 1487 Священников: 34472 Диаконов: 14025 Причётников: 63558 <i>Всего:</i> 113812	144308 50 епархиальных; 10 викарных; 7 — «на покое»; 2 грече- ских архиерея в монастырях <i>Всего:</i> 69	5105 монахов и 4679 послушни- ков; 2595 монахинь и 5825 послушниц <i>Всего:</i> 18204
1851	47579944 <i>Мужчин:</i> 23122355 <i>Женщин:</i> 244557589	Протоиереев: 1558 Священников: 34935 Диаконов: 13704 Причётников: 63655 <i>Всего:</i> 113852	144977 52 епархиальных; 10 викарных; 6 — «на покое»; 2 грече- ских архиерея в монастырях <i>Всего:</i> 70	4978 монахов и 5019 послушни- ков; 2303 монахини и 6230 послушниц <i>Всего:</i> 18530
1852	47979744 <i>Мужчин:</i> 23334393 <i>Женщин:</i> 24645351	Протоиереев: 1490 Священников: 35160 Диаконов: 13520 Причётников: 63822 <i>Всего:</i> 113992	145423 51 епархиальных; 11 викарных; 8 — «на покое» <i>Всего:</i> 70	4962 монаха и 4952 послушника; 2288 монахинь и 6200 послушниц <i>Всего:</i> 18402
1853	48539510 <i>Мужчин:</i> 23620033 <i>Женщин:</i> 24919477	Протоиереев: 1487 Священников: 35250 Диаконов: 13323 Причётников: 64263 <i>Всего:</i> 114323	147361 51 епархиальных; 11 викарных; 10 55 — «на покое» <i>Всего:</i> 72	5084 монаха и 5049 послушни- ков; 2346 монахинь и 6837 послушниц <i>Всего:</i> 19316
1854	49023287 <i>Мужчин:</i> 23870264 <i>Женщин:</i> 25153023	Протоиереев: 1419 Священников: 35398 Диаконов: 13238 Причётников: 63760 <i>Всего:</i> 113815	146740 52 епархиальных; 12 викарных; 9 — «на покое» (включая 2 греческих архиерея в монастырях) <i>Всего:</i> 73	5057 монахов и 5190 послушни- ков; 2276 монахинь и 6743 послушниц <i>Всего:</i> 19266
1855	49079810 <i>Мужчин:</i> 23795309 <i>Женщин:</i> 25284501	Протоиереев: 1388 Священников: 35607 Диаконов: 13048 Причётников: 63796 <i>Всего:</i> 113839	147061 52 епархиальных; 12 викарных; 6 — «на покое» (включая 1 греческо- го архиерея в монастыре) <i>Всего:</i> 70	5174 монаха и 5274 послушника; 2508 монахинь и 6606 послушниц <i>Всего:</i> 19562

<b>ГОДЫ</b>	<b>ЧИСЛО ВЕНЧАННЫХ, ЧИСЛО НОВОРОЖДЕННЫХ</b>	<b>ЧИСЛО ЕПАРХИЙ РПЦ (включая Грузинский Экзархат)</b>	<b>ЧИСЛО ХРАМОВ И МОНАСТЫРЕЙ РПЦ</b>	<b>ЧИСЛО ВНОВЬ ПОСТРОЕННЫХ В ИМПЕРИИ ХРАМОВ И ЧАСОВЕН</b>	<b>ЧИСЛО СНЕСЕННЫХ ХРАМОВ И ЧАСОВЕН</b>	<b>ЧИСЛО ВНОВЬ ПРИСОЕДИНИВШИХСЯ К РПЦ ЛИЦ ИНОСЛАВНОГО, ИНОВЕРНОГО ИСПОВЕДАНИЙ И СТАРОВЕРОВ</b>
1849	595426; 2508078	52	35197 храмов + 578 соборов и 581 монастырь	262 храма и 31 часовня	71 подсчитано мной — (С. Ф.)	17018
1850	540634; 2337666	53	35312 храмов + 578 соборов и 585 монастырей	285 храмов и 47 часовен	Данные отсутствуют	13832
1851	577564; 2517601	55	35534 храма + 570 соборов и 587 монастырей	335 храмов и 43 часовни	64 храма и 12 часовен	16815
1852	489916; 2399558	55	35805 храмов + 574 собора и 588 монастырей	292 храма и 72 часовни	Данные отсутствуют	23960
1853	508770; 2491400	55	35838 храмов + 576 соборов и 591 монастырь	333 храма и 61 часовня и молитвенный дом	Данные отсутствуют	13363
1854	523593; 2672154	55	36006 храмов + 578 соборов и 592 монастыря	314 храмов и 42 часовни	Данные отсутствуют	20191
1855	434225; 2557890	55	36059 храмов + 574 собора и 593 монастыря	264 храма и 42 часовни	Данные отсутствуют	18585

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 5

2020

---

*П. И. Федотова*

## Церкви Корсунской легенды

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_200

*Аннотация:* Статья посвящена одному из дискуссионных аспектов легенды о крещении князя Владимира в греческом Херсонесе — номенклатуре указанных в ней церквей. Дошедшие до нас летописно-агиографические источники дают разноречивую картину и относительно построенных Владимиром церквей, и в отношении той церкви, где князь принял крещение. На основе всего комплекса дошедшего до нас письменного и археологического материала автор приходит к выводу, что разница в указании церквей была продиктована стремлением авторов и переписчиков письменных памятников прославить собственные обители. Особую роль в этом процессе средневекового творчества сыграло новгородское духовенство, которое под видом корсунских и киевских церквей активно продвигало в летописи и жития влиятельные новгородские храмы. Полный произвол средневекового духовенства в указании церквей, выбор которых зависел, прежде всего, от корпоративной принадлежности писавшего, ярко демонстрирует тенденциозно-идеологический характер всего рассказа о корсунском крещении Владимира.

*Ключевые слова:* Корсунская легенда, крещение князя Владимира, русское летописание, храмовое строительство на Руси, историко-архитектурная археология.

*Об авторе:* **Полина Игоревна Федотова**

Кандидат философских наук, независимый исследователь, г. Санкт-Петербург.

E-mail: polinafedotova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0948-6433>

*Ссылка на статью:* Федотова П. И. Церкви Корсунской легенды // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 200–231.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Polina I. Fedotova*

**Churches of the Cherson legend**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_200

*Abstract:* The article is devoted to one of the controversial aspects of the legend of the baptism of Prince Vladimir in the Greek Cherson – the nomenclature of the churches mentioned in it. The chronicle-hagiographic sources that have come down to us give a contradictory picture both about the churches built by Vladimir, and about the Church where the Prince was baptized. Based on the entire complex of extant written and archaeological material, the author comes to the conclusion that the discrepancy in the designation of churches was dictated by the desire of the authors and scribes of the written documents to glorify their own monasteries and churches. A special role in this process of medieval creativity was played by the Novgorod clergy, who, under the guise of Chersonese and Kievan churches, actively promoted influential Novgorodian churches in the Chronicles and Lives. The complete arbitrariness of the medieval clergy in specifying churches, the choice of which depended primarily on the corporate identity of the writer, clearly demonstrates the tendentious and ideological nature of the entire story about Prince Vladimir's baptism in Cherson.

*Keywords:* Cherson legend, the baptism of Prince Vladimir, Russian chronicle, ancient Russian temple construction, historical and architectural archaeology.

*About the author:* **Polina Igorevna Fedotova**

Candidate of philosophy, independent researcher, Saint Petersburg.

E-mail: polinafedotova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0948-6433>

*Article link:* Fedotova P. I. The Churches of the Cherson Legend. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 200–231.

## Введение

Агиографическая традиция о князе Владимире очень богата: это краткие проложные жития, различные редакции Обычного жития, Древнее житие Владимира и позднее Особое житие. Помимо церковных житий, крещению Руси Владимиром посвящена многообразная летописно-светская литература: Похвала «кагану нашему Владимиру» в Слове о Законе и Благодати митрополита Илариона, Память и похвала князю Владимиру Иакова мниха, «Слово о том, како крестися Володимер, возмя Корсунь» некоего Феодосия (в составе особого Патерика Феодосиевой редакции), наконец, летописные рассказы о крещении Владимира, содержащие Корсунскую легенду. Однако эта обширная летописно-житийная литература имеет одну особенность: за исключением двух памятников XI в. (Слова о Законе и Благодати Илариона и древнейшей части Похвалы Иакова), вся она — позднего происхождения. Первые списки проложных житий князя Владимира относятся к XIV в., компилятивное Обычное житие представлено в списках не ранее конца XV в., Особое житие — в списках XVII в., «Слово о том, как крестился Владимир» — в составе Патерика особой редакции первой половины XV в., летописные версии известий о его крещении — не ранее конца XIV в. В связи с этим поздним характером всей агиографической литературы о крещении князя Владимира резонно возникал вопрос о самой достоверности известного всем рассказа.

По вопросу о достоверности Корсунской легенды, то есть летописно-житийной версии крещения русского князя Владимира в греческом городе Херсонесе, в науке сложилось два подхода: апологетический и критический. Представители первого отстаивали достоверность летописного рассказа, сторонники второго видели в нем вымысел, порожденный греческим национализмом. Наиболее резко эту позицию сформулировал церковный историк Е. Е. Голубинский, заявлявший, что «повесть эта не заключает в себе ничего истинного, что она есть позднейший вымысел и притом даже вымысел, по всей вероятности, не русский, а греческий» [Голубинский, 1901, 105]<sup>1</sup>.

В научной полемике вокруг Корсунской легенды исследователи особо выделяли такую деталь, как номенклатура упоминаемых в ней церквей, так как именно в данном вопросе они сталкивались с явной и очевидной проблемой. Даже беглый обзор источников ставит исследователя в тупик: в них царит поразительный разноречивостью относительно и крещальной церкви князя Владимира, и его церковного строительства после принятия Крещения. Хотя это обескураживающее многоголосие в наименованиях церквей и привлекало внимание исследователей, но ни критический, ни апологетический подходы к Корсунской легенде не позволяли даже правильно сформулировать проблему. Те, кто не признавал ее достоверности, не пытались понять, что стоит за этой разноголосицей мнений и какую информацию может извлечь историк из этого факта. Те же, кто принимал Корсунскую легенду за исторически достоверный рассказ, стремились определить некий истинный вариант, надеясь даже отыскать в развалинах Херсонеса эти «владимирские» церкви. В итоге вопрос о церкви, в которой крестился князь и его дружина, так и остался непроясненным.

Одни историки придерживались варианта Лаврентьевского списка с его двумя церквями в честь св. Василия — корсунской и киевской, на том основании, что это древнейший и наиболее достоверный список. Однако далеко не все принимали эту версию. Так, Е. Е. Голубинский считал правильным показание Ипатьевской летописи, согласно которой князь Владимир крестился в церкви св. Софии [Голубинский, 1901, 162]. (Правда, он полагал, что речь в действительности должна идти о церкви, в которой венчался, а не крестился Владимир.) Казанский историк и археолог С. П. Шестаков полагал, что правильное чтение содержит Обычное житие Владимира, где в качестве корсунской церкви, в которой крестился князь, называется церковь св. Иакова. В то же время он не соглашался с А. А. Шахматовым, что церковь св. Иакова можно

<sup>1</sup> Краткую сводку научной полемики вокруг проблемы достоверности Корсунской легенды см.: [Хапаев, 2016, 13–23].

отождествить с известной по источникам кафедральной херсонской церковью свв. Апостолов. Он предположил, что у херсонской церкви мог быть придел в честь св. Иакова. В этом приделе св. Иакова при соборной церкви свв. Апостолов и крестился князь Владимир (или, по мысли Шестакова, может быть, только венчался с Анной Византийской). Установив, как ему казалось, местоположение крещальной (или венчальной) церкви, Шестаков при помощи таких же предположений пытался установить местонахождение церкви св. Василия, которую князь Владимир якобы построил в Херсонесе [Шестаков, 1908, 331–333, 337–338].

Советский историк О. М. Рапов признавал правильным сообщение тех летописей, в которых первой каменной церковью, построенной князем Владимиром в Киеве, называлась церковь св. Георгия, поскольку это отвечало его предположению, что Владимир взял Херсонес в конце апреля — начале мая 990 г. В ознаменование этой победы, по мысли Рапова, и была возведена каменная церковь св. Георгия, память которого отмечалась 23 апреля [Рапов, 1984, 43, прим. 42]<sup>2</sup>.

Современный историк А. Ю. Карпов, как и Голубинский, отдает предпочтение Ипатьевскому списку, так как усматривает в сообщении о строительстве Владимиром в Херсонесе церкви св. Иоанна Предтечи «среди града на горе» свидетельство о существовании в Киеве культа св. Иоанна Предтечи [Карпов: *Перенесение креста*]<sup>3</sup>. Хотя еще С. П. Шестаков замечал, что никакой горы «на почве древнего Корсуны мы не знаем» [Шестаков, 1908, 329], что, впрочем, не заронило в нем сомнений относительно достоверности рассказанной истории. Но если дореволюционные историки (в том числе церковные), анализируя Корсунскую легенду, еще пытались отделить церковное мифотворчество от исторических фактов, большинство современных ученых безусловно уверовали в ее истинность. Российские и украинские археологи всерьез обсуждают вопрос, с каким археологическим объектом в Херсонесе можно отождествить ту или иную церковь, упомянутую в легенде. Существует уже довольно солидная библиография работ по «археологии Корсунской легенды», в которых авторы делают попытки определить локализацию «владимирских» храмов: церковь, в которой крестился русский князь Владимир и построенную им после крещения церковь «на горе»<sup>4</sup>.

Таким образом, на сегодняшний день мы сталкиваемся не только с разногласиями в источниках, но и с многообразием попыток ее объяснения. К каким только предположениям историки ни прибегали, объясняя факт расхождений то ошибками переписчиков, редакторов или переводчиков, то путаницей церковей, в которых крестились князь и дружина, то устными корсунскими легендами, то неизвестными сочинениями русских книжников<sup>5</sup>. Историки забывают об одном гносеологическом

<sup>2</sup> При этом О. М. Рапов указывал семь летописей, в которых первой каменной киевской церковью назван «св. Георгий». Анализа их сообщений он не проводил.

<sup>3</sup> В то же время он вскользь замечает, что «из других источников о существовании в Херсонесе церкви св. Иоанна Предтечи неизвестно». Говоря определеннее, ни один источник не подтверждает наличия такой церкви в древнем Херсонесе.

<sup>4</sup> Библиографию по археологии Корсунской легенды см.: [Беляев, 1989, 531–540]. Этот автор занимает наиболее апологетическую позицию, стараясь не столько объяснить, сколько снять проблему противоречий в источниках. Критику построений Беляева см.: [Сазанов, 2011, 128–149]. Украинские археологи отыскивали в развалинах Херсонеса археологические объекты, которые стремятся отождествить с церквями и «палатами» легенды: [Сорочан, 2005, 900–905]. Эстафету поисков летописных церковей подхватили и другие ученые. См., напр.: [Хапаев, 2009, 104–106].

<sup>5</sup> Современные археологи объясняют эти вопиющие противоречия в средневековых источниках тем, что в Херсонесе на агоре было много храмов, а потому их названия могли внести путаницу в названия корсунских церковей. Они закрывают глаза на то, что такая же «путаница» наблюдается и в отношении киевских церковей. Убежденный в достоверности Корсунской легенды А. Ю. Карпов находит это разнообразие «удивительным», объясняя его либо искажениями первоначального текста последующими редакторами, либо «литературными влияниями» и даже конкуренцией херсонских церковей за «купель Владимира» [Карпов, 2015, 240–243].

правиле: если проблема не имеет решения, она либо ложна, либо неправильно поставлена. Значит, чтобы найти правильное решение, необходимо иначе сформулировать саму проблему.

## **Противоречия источников о церквях Корсунской легенды и их причины**

На наш взгляд, корень непонимания кроется в недооценке структур ментальности. Современные исследователи исходят из норм научного мышления, как будто эти нормы были в такой же мере присущи средневековым книжникам. В действительности между современным и средневековым сознанием лежит целая пропасть. Средневековый монах вовсе не руководствовался интересами истины так, как это предписывает этика ученого. Благочестивый обман был нормой, а не исключением в средневековой практике. При оценке писаний русских книжников необходимо исходить из приоритетов сознания средневекового человека. Церковь — и как организация верующих, и как конкретный «дом Божий» в виде приходского или общегородского храма — играла роль и духовного, и культурного, и организационного центра. Летописание было делом преимущественно лиц духовного звания, а потому неудивительно, что в русских летописях церковное строительство (а равно ущерб церквям) занимает передние планы в повествовании. Можно даже говорить об определенной «церквецентричности» сознания средневекового русского духовенства, которая находила отражение на страницах исторических хроник, заполненных рассказами о строительстве церквей и монастырей, пожарах, разорениях и реконструкциях церковных зданий, их закладке и освящении. Принимая во внимание, какое исключительное значение придавал средневековый человек, а тем более клирик, строительству церковных зданий, исследователь обязан самым внимательным образом отнестись к сообщениям такого рода. Эта информация может сыграть роль той нити Ариадны, которая способна вывести историков из тупика неразрешимых вопросов.

Итак, какие именно церкви присутствуют в составе рассказов о крещении князя Владимира? Всего их пять:

- 1) церковь в Херсонесе, где крестились князь и дружина;
- 2) еще одна корсунская церковь, построенная князем Владимиром в Херсонесе «на горе среде града» после крещения;
- 3) церковь, построенная на месте крещения киевлян;
- 4) еще одна киевская церковь, возведенная на месте языческого святилища (на «холме Перуна») и,
- 5) наконец, первый каменный храм в Киеве, возведенный после официального принятия христианства.

При этом номенклатура церквей в разных агиографических и летописных источниках существенно различается. Чтобы иметь наглядное представление о характере разночтений, представим полученные результаты в виде таблиц.

**Таб. 1. Церкви в рассказе о крещении князя Владимира в составе внелетописных источников XIV–XVI вв.**

№/п	Внелетописные источники	Церковь в Херсонесе, где произошло крещение	Церковь, построенная Владимиром в Херсонесе	Церковь на месте крещения киевлян	Церковь на месте языческого святилища в Киеве	Первая церковь в Киеве после крещения
1	Краткое проложное житие Владимира 1-го вида, XIV в.	отсутствует	отсутствует	Турова	отсутствует	св. Богородицы

2	Краткое проложное житие 2-го вида, XIV в.	отсутствует	отсутствует	Петрова	отсутствует	св. Богородицы
3	Распространенное проложное житие, кон. XV в.	отсутствует	отсутствует	Петрова	отсутствует	св. Богородицы
4	Слово о том, како крестися Володимер, возмя Корсунь, перв. пол. XV в.	св. Богородицы	отсутствует	отсутствует	св. Василия	св. Богородицы
5	Обычное житие Владимира, XV в.	св. Якова	св. Василия	отсутствует	св. Василия	св. Богородицы

**Таб. 2. Церкви в рассказе о крещении князя Владимира в составе русских летописей конца XIV — начала XVII вв.**

№/п	Летописные источники	Церковь, в которой крестился Владимир в Херсонесе	Церковь, построенная Владимиром в Херсонесе «на горе»	Церковь, построенная на месте языческого капища в Киеве	Первая каменная церковь в Киеве, построенная Владимиром после крещения
1	Лаврентьевская летопись 1377 г.	св. Василия	посвящение не указано	св. Василия	св. Богородицы
2	Ипатьевская летопись (Ипатьевский 1425 г. и Хлебниковский XVI в. списки)	св. Софии	св. Иоанна Предтечи	св. Василия	св. Богородицы
3	Новгородская первая летопись младшего извода сер. XV в. (Комиссионный, Академический списки)	св. Василиска	посвящение не указано	св. Василия	св. Богородицы
4	Новгородская пятая сер. XV в.	св. Василиска	посвящение не указано	св. Василия	св. Богородицы
5	Радзивиловская летопись 1490-е гг. (Радзивиловский и Академический списки)	св. Богородицы	посвящение не указано	св. Василия	св. Богородицы
6	Софийская первая старшего извода (сер. XV в.)	св. Иакова	посвящение не указано	св. Василия	св. Георгия
7	Тверской сборник 1530-е гг.	св. Иакова	посвящение не указано	св. Василия	св. Георгия
8	Воскресенская 1530–40-е гг.	св. Иакова	посвящение не указано	св. Василия	св. Георгия
9	Никоновская сер. XVI в.	св. Иакова	посвящение не указано	св. Василия	св. Богородицы
10	НПЛ младшего извода (Троицкий список, 60-е гг. XVI в.)	св. Климента	посвящение не указано	св. Василия	св. Богородицы
11	Владимирский летописец XVI в.	св. Спаса	посвящение не указано	св. Спаса	св. Богородицы
12	Устюжская летопись нач. XVII в.	св. Спаса	отсутствует	отсутствует	св. Георгия

Какую ценность для историка могут иметь эти вопиющие расхождения в первоисточниках? Прежде всего, они могут дать ключ к выяснению места создания письменных памятников. Учитывая известную страсть церковного клира к прославлению собственной обители, логично предположить, что появление различных церквей в составе разных летописных сводов обусловлено присущим Средневековью партикуляризмом и указывает на ту церковь, которую хотел прославить писавший летопись монах. Сам же разноречивый в показаниях летописных и внелетописных источников относительно церквей Корсунской легенды — наглядное доказательство того, что весь рассказ о крещении князя Владимира в Корсуне носит вымышленный характер. Как в известной библейской притче о Сусанне и старцах, разные показания которых относительно дерева, под которым женщина якобы встречалась со своим любовником, изобличили их ложь, так и разноречивый в корсунских и киевских церквях выдает ложь всех «первоисточников». Историки, которые пытаются уверить в истинности Корсунского крещения русского князя, видимо, забывают этот библейский пример психологического решения проблемы.

Единственная церковь, которая присутствует во всех без исключения летописных и внелетописных письменных источниках — это построенная Владимиром после крещения соборная церковь св. Богородицы в Киеве (хотя в ряде списков она указана не первой, а второй каменной киевской церковью). Ее неизменное присутствие легко объяснимо: из всех перечисленных в легенде церквей она одна — достоверно существовавшая. Реальность ее существования подтверждается не только многочисленными упоминаниями в разных письменных памятниках, но и зафиксированными развалинами, сохранявшимися вплоть до XIX в. Археологические раскопки подтвердили ее возведение в конце X в. в технике, характерной для русского зодчества конца X — начала XII вв. [Каргер, 1961, 9–59]<sup>6</sup>. Что касается остальных церквей в рассказе о крещении князя Владимира, то реальность их существования нуждается в выяснении.

Первый вопрос, который необходимо решить: какой вариант из числа указанных следует признать первичным? От этого зависит и решение вопроса о том, какой текст послужил исходной матрицей для всех прочих. Если признать (вслед за Шахматовым и его последователями) за точку отсчета рассказ Лаврентьевской летописи о двух церквях св. Василия (крещальной в Корсуне и построенной на холме Перуна в Киеве), чем тогда объяснить поразительный разрыв в указании этих церквей в последующих списках Повести временных лет? И почему от летописных вариантов отличаются более ранние проложные Сказания о крещении Владимира, где вообще отсутствуют херсонские церкви, а вместо церквей на холме Перуна говорится о церквях на месте крещения киевлян?

Запутанный и сложный вопрос о соотношении летописной и внелетописной агиографической традиции о князе Владимире до сих пор остается окончательно не решенным. Ясно одно: ныне известный летописный текст не является аутентичным текстом киевской летописи Сильвестра начала XII в. То Сказание о крещении Руси, которое читается ныне в Начальной летописи, представляет собой громоздкую компиляцию из первоначального рассказа Сильвестра, «Слова о том, како крестися Володимер, возмя Корсунь» и богословских добавлений поздних редакторов<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> В своем исследовании древнекиевской архитектуры М. К. Каргер показал, что Десятинная церковь, как и большинство каменных зданий в Киеве до начала XII в., была возведена с применением специфического строительного приема: на деревянной зацементированной платформе (ростверке). Вопрос об источниках этой строительной техники Каргер оставил открытым. Дело в том, что такая технология строительства каменных зданий на деревянных платформах не применялась в Византии. Зато она хорошо известна в кельтских регионах, начиная с первых веков нашей эры. Языческие каменные храмы древней Галлии построены на зацементированных деревянных площадках. Возведение деревянных святынь на деревянных платформах было характерно и для славянского зодчества дохристианского периода.

<sup>7</sup> Об источниках летописной Корсунской легенды см.: [Никольский, 1902].

Краткие проложные жития князя Владимира не содержат информации о том, в какой корсунской церкви крестился русский князь. В них говорится о крещении киевлян в реке Почайне после возвращения князя Владимира из победного похода на Корсунь и о возведении на месте крещения «Туровой церкви» в честь каких-то киевских мучеников: «И отголе наречется место то святое, идеже ныне церковь святуо мученика Турова» (Проложное житие, 2014, 140). В составленном несколько позднее втором виде проложного жития церковь Турова была заменена на «церковь Петрову» (Проложное житие, 2014, 148). Петрова церковь вместо Туровой сохраняется во всех последующих вариантах проложных житий краткой и пространной редакций. Что касается первой построенной князем Владимиром в Киеве церкви, то проложные жития всех редакций здесь едины: все они называют «церковь святыа Богородица» Десятинную, в которой Владимир и был похоронен (Проложное житие, 2014, 141, 148, 163, 193). Еще Шахматов предполагал, что эти наиболее ранние агиографические тексты отражают первоначальную версию крещения Владимира [Шахматов, 2014, 131].

Таким образом, версия крещения князя Владимира, как она изложена в его раннем Проложном житии краткой редакции, не содержит никаких упоминаний о церквях, связанных с крещением его в Херсонесе. В ней говорится только о двух киевских церквях: возведенной на месте крещения киевлян и каменном храме св. Богородицы Десятинной. Именно эта версия — уже в силу ее первичности — представляется наиболее достоверной. О церкви на месте бывшего языческого капища в проложном житии ничего не говорится. Стоявшая на месте крещения киевлян церковь имела посвящение в честь двух киевских мучеников и носила имя Туровой церкви, или Туровой божницы. Об участии князя Владимира в ее строительстве житие не сообщает. Помимо проложного сказания, Турова божница один раз упоминается в самой киевской летописи (в составе Ипатьевского свода)<sup>8</sup>. Можно полагать, что летопись Сильвестра содержала информацию об этих мучениках и посвященной им церкви (откуда ее почерпнули составители раннего проложного жития Владимира), но начальные разделы киевской летописи дошли до нас не в своем первоначальном виде, а после их радикальной переделки в духе варяго-византийской концепции.

Впервые корсунские церкви появляются в летописных рассказах о крещении (известные списки не ранее конца XIV в.). Однако в летописных источниках нет единого мнения, в каком храме Херсонеса произошло таинство Крещения. Расходятся они и по вопросу о том, какую церковь построил князь Владимир в Киеве по возвращении из похода на Корсунь. Только относительно возведенного Владимиром храма «в Корсуни на горе» царит относительный консенсус: большинство летописей умалчивает о посвящении этой церкви. Только Ипатьевская летопись посвящает ее св. Иоанну Предтече, а Обычное житие — св. Василию. Что касается церкви, где состоялось Крещение, стоявшей, по уверениям летописей, в центре Херсонеса, «где торг деют Корсуняне», то Лаврентьевская летопись называет церковь св. Василия (Лавр., 1997, стб. 111). Ипатьевская летопись, несмотря на то, что здесь дословно повторяет текст Лаврентьевской, говорит о церкви св. Софии (Ипат., 1998, стб. 97). Тверская, Воскресенская, Никоновская и ряд других называют церковь св. Иакова (Твер., 2000, стб. 104; Воскр., 2001, 308; Никон., 2000, 54). Новгородская первая (младшего извода) и Новгородская пятая — св. Василиска (НПЛ, 2000, 152; Н5Л, 1917, 81). Троицкий список младшей НПЛ — св. Климента (НПЛ, 2000, 545). Во Владимирском, Устюжском и Архангелогородском летописцах говорится о храме Спаса (ВЛ, 2009, 34; УВЛ, 1982, 20, 63).

Анализ этих многочисленных расхождений разумнее начать с тех сообщений, которые выглядят наиболее достоверными. К таковым следует отнести известие

<sup>8</sup> Под 6654 (1146) г. в сообщении о киевском вече, собравшемся «оу Тоуровой божьнице» (Ипат., 1998, стб. 321). Утверждения А. А. Шахматова и других представителей норманизма о скандинавском происхождении киевского мученика Тура (якобы Тора) не имеют под собой достаточных оснований. Название дикого быка — тур, антропоним Тур и производные от него топонимы (Туров) — принадлежность славянского мира.

о строительстве князем Владимиром после своего возвращения из корсунского похода и крещения киевлян церкви св. Василия в Киеве. Известно, что Владимир был крещен в честь св. Василия<sup>9</sup>. Правда, в точности не известно, какой именно Василий стал святым патроном русского князя<sup>10</sup>. Обычай ставить церкви в честь своего святого был традиционной практикой в христианском мире, поэтому, на первый взгляд, это сообщение выглядит вполне достоверным. К тому же большинство летописных списков Корсунской легенды сохраняет чтение о церкви св. Василия на холме Перуна, за исключением ряда летописей конца XV–XVI в., где она опущена, а также Владимирского летописца, который возводит на месте киевского капища церковь св. Спаса.

Тем не менее, есть все основания усомниться в достоверности этого рассказа. За исключением Корсунской легенды, о такой церкви в Киеве на месте почитания языческих идолов не сообщает ни один другой источник XI–XIII вв. Зато и в летописях, и в агиографической литературе мельком упоминается о другой церкви св. Василия, которая находилась не в Киеве, а в Вышгороде. О ней говорится в повествовании об убиении Бориса и Глеба, тела которых после убийства были привезены в Вышгород и положены в церкви св. Василия<sup>11</sup>.

Где же находилась церковь св. Василия — в Киеве или в Вышгороде? Или было две построенных князем Владимиром церкви св. Василия? При решении этого вопроса следует учитывать, что Сказание о Борисе и Глебе и Корсунская легенда в своем исходном виде представляли собой самостоятельные произведения и вносились в состав летописи, судя по всему, одновременно. Предпочтение следует отдать Сказанию как более раннему тексту. Из него следует, что церковь св. Василия была *дворцовой* церковью князя Владимира и находилась на его княжеском дворе в Вышгороде.

Что церковь св. Василия при Владимире стояла именно на княжеском дворе, косвенно подтверждает факт строительства аналогичных каменных церквей в Киеве в конце XII в. Одна из них была построена великим киевским князем Святославом Всеволодовичем в 1183/1184 г. на «великом» (Ярославовом) дворе, другая — его преемником на киевском столе князем Рюриком Ростиславичем в 1197/1198 г. на «новом дворе».<sup>12</sup> Таким образом, обе они были *дворцовыми* церквями, построенными правившими в Киеве князьями черниговского и смоленского домов. Возведение церкви в честь св. Василия Кесарийского (память которого отмечалась 1 января) Рюриком Ростиславичем вполне

---

<sup>9</sup> О крестильном имени князя Владимира — Василий — сообщают самые ранние тексты XI в.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона, «Память и похвала князю русскому Владимиру» Иакова мниха, «Чтение о Борисе и Глебе» Нестора, анонимное «Сказание о Борисе и Глебе» [Литвина, Успенский, 2006, 501]. О том же сообщает и «Слово о томъ, како крестися Володимеръ, възьма Корсунъ» (Слово о том, како крестися Володимер, 2014, 357).

<sup>10</sup> Большинство исследователей придерживаются мнения, что святым патроном князя Владимира был один из восточных отцов Церкви — Василий Великий, архиепископ Кесарийский (память 1 января). Однако в литературе высказывались и иные точки зрения. Архиепископ Иннокентий Таврический предполагал, что князь Владимир был крещен в честь либо св. Василия Пармского (память 12 апреля), либо св. Василия Амасийского (память 26 апреля) [Сорочан и др., 2006, 298].

<sup>11</sup> В Лаврентьевской и Ипатьевской летописях Сказание о Борисе и Глебе стоит под 1015 г. О тайном захоронении Бориса говорится: «И положиша тело его принесше отаи Вышегороду оу церкви святого Василья». Глеба положили «оу брата своего Бориса оу церкви святого Василья» (Лавр., 1997, стб. 134, 137; Ипат., 1998, стб. 121, 124). Те же сведения содержатся в Сказании о Борисе и Глебе анонимного автора (Сказание о Борисе и Глебе, 1997, 338/339).

<sup>12</sup> Под 6691 (с 1.01.1184) г.: «В то же лето священа бысть церкы св. Василья, яже стоить в Киеве на велицем дворе великим священием месяца генваря во первыи день» (Ипат., 1998, стб. 634). Через 14 лет, под 6705 (с 1.01.1198) г.: «созда великыи боголюбивыи князь Рюрикъ церковь святого Василья во имя свое в Киеве на Новом дворе». Как и предыдущая, она была освящена великим священием первого января с участием митрополита и епископов (Ипат., 1998, стб. 707). Освящение обеих церквей 1 января — в день памяти архиеп. Василия Великого — определенно указывает, какому св. Василию были посвящены оба храма.

понятно. Крестильным именем Рюрика было Василий, и он ставил дворцовую церковь в честь своего святого<sup>13</sup>. Менее понятно возведение дворцовой церкви в честь св. Василия Великого Святославом Всеволодовичем. Считается, что его крестильное имя — Михаил<sup>14</sup>. Факт поставления им церкви св. Василия в своей киевской резиденции пока остается без объяснения.

Где находились эти дворцовые церкви великих киевских князей? Как установили исследователи топографии древнего Киева, оба «двора» были расположены в стороне от «холма Перуна». Даже не сомневавшийся в достоверности летописных сведений историк отмечал, что две каменные Васильевские церкви конца XII в. нельзя приурочивать к местоположению Владимировой церкви св. Василия, так как они построены были заново и стояли не над Боричевым взвозом, а в других местах, на юг и юго-запад от Перунова холма. По предположению Н. И. Петрова, на месте древнего капища в домонгольское время находился Янчин монастырь (построенный для дочери киевского князя Всеволода Ярославича Янки в конце XI в.), а впоследствии — Андреевская церковь [Петров, 1897, 107–110]. Таким образом, ни по местонахождению, ни по времени возникновения церкви Святослава и Рюрика не имели отношения к церкви св. Василия Корсунской легенды. То, что киевский летописец в рассказе об этих церквях ни словом не упоминает Владимирovu церковь св. Василия, тоже, скорее, говорит в пользу того, что такой церкви во времена князя Владимира в Киеве не существовало.

Таким образом, сопоставление известных источников заставляет признать, что Владимир действительно поставил церковь в честь своего святого, но не в Киеве, а в своей загородной резиденции в Вышгороде. Позднейший автор Корсунской легенды, в котором исследователи почти единодушно признают грека<sup>15</sup>, «заставил» русского князя «возвести» эту церковь на месте языческого капища. Такая новация психологически объяснима: этим он хотел утвердить превосходство греческого святого над чужими языческими богами.

Труднее понять причины летописных расхождений в номенклатуре крещальных церквей Корсунской легенды. Анализ этих разночтений зависит от того, как определить соотношение поздних летописных версий XIV–XVI вв. и особого памятника, известного под названием «Слово о томъ, како крестися Володимерьъ, возмя Корсунь». А. А. Шахматов полагал первичным летопись, Н. К. Никольский — «Слово» о крещении князя Владимира. Точка зрения Никольского представляется более обоснованной, что заставляет присоединиться к тем исследователям, которые приписывали авторство этого сочинения греческому игумену Киево-Печерского монастыря Феодосию II, жившему в середине XII в. [Лященко, 1900, 24–30; Яцимирский, 1904, 911–912]<sup>16</sup>. В «Слове» Феодосия умалчивается о церкви, где крестился Владимир, а церковью, где крестилась дружина, названа церковь св. Богородицы. В таком случае, чем руководствовался редактор Лаврентьевской летописи, который вместо «св. Богородицы» указал церковь св. Василия? Вряд ли у редактора Лаврентьевского списка епископа Дионисия Суздальского могли быть какие-то возражения против храма св. Богородицы, если

<sup>13</sup> Крестильное имя Рюрика известно из Лаврентьевской летописи, где под 1199 г. говорится, что «от Божественной купели» он был наречен Василием (Лавр., 1997, стб. 708).

<sup>14</sup> Исследователи русских княжеских имен в качестве одного из оснований для такого предположения указывают на поставление Святославом в 1174 г. церкви св. Михаила на княжьем дворе в Чернигове. О строительстве этим князем церкви св. Василия в Киеве авторы не упоминают [Литвина, Успенский, 2006, 606].

<sup>15</sup> Е. Е. Голубинский обоснованно полагал, что вымышленный греческим автором рассказ о Корсунском крещении был внесен в текст уже после написания Начальной летописи. А. А. Шахматов относил создание Корсунской легенды к началу XI в., а ее автором считал Анастаса Корсунянина или кого-то из его окружения. Другие исследователи предполагали авторство Феодосия Грека — игумена Киево-Печерского монастыря середины XII в.

<sup>16</sup> Наиболее вероятные годы игуменства Феодосия Грека: 1142–1156 гг. Первое упоминание его как игумена Печерского монастыря относится к 1148 г. [Карпов, 2017, 428].

бы в протографе Нижегородской летописи был указан этот храм<sup>17</sup>. Правда, создатель Нижегородско-Печерского монастыря не был, как это принято считать, пострижеником Киево-Печерской обители, в честь которой он якобы и создал новый пещерный монастырь в Нижнем Новгороде. Современный исследователь А. А. Булычев подверг эту версию, возникшую в трудах церковных историков XIX в., основательной критике и показал «полную научную несостоятельность гипотезы о принадлежности Дионисия Суздальского к братии киевского Успенского пещерного монастыря: он не был ни пострижеником той обители, ни ее насельником». Одним из весомых аргументов Булычева является указание на тот факт, что в основанном Дионисием в 20–30-е гг. XIV в. Нижегородском Вознесенском монастыре до 1648 г. не было ни одного престола, освященного в честь Успения Божией Матери — главного праздника киевской Печерской обители. Этот факт находится в полном противоречии с хорошо известной практикой выходцев Киево-Печерского монастыря посвящать престолы созданных на новом месте церквей в честь своей монашеской *alma mater* [Булычев, 2002].

Главным храмом Нижегородского монастыря была церковь во имя Вознесения Господня, а поэтому в посвящении церкви св. Василию не просматривается никаких личных мотивов. Однако в том, что эта церковь — результат личного творчества суздальского епископа, убеждает тот факт, что церковь св. Василия в качестве крещальной корсунской церкви нигде больше не фигурирует. Другие летописные списки указывают совершенно иные церкви: Ипатьевская — св. Софии (Ипат., 1998, стб.); Новгородская первая младшего извода — св. Василиска (НПЛ, 2000, 152); Троицкий список младшей НПЛ — св. Климента (НПЛ, 2000, 545); Радзивиловская — св. Богородицы (Радз., 1989, 51); Тверская, Воскресенская, Никоновская и ряд других — св. Иакова (Твер., 2000; стб. 104; Воскр., 2001, 308; Никон., 2000, 54); Владимирский, Устюжский и Архангелогородский летописцы — св. Спаса (ВЛ, 2009, 34; УВЛ, 1982, 24, 63). Остается предположить, что еп. Дионисий имел дело не с самим «Словом», а с летописной версией тверского протографа Лаврентьевской летописи. Видимо, указанная в нем корсунская церковь чем-то не устраивала суздальского епископа. Поэтому он заменил ее «св. Василием», просто продублировав киевский храм. Так в Лаврентьевской летописи оказалось две церкви св. Василия: херсонская «на месте посреди града идеже торгъ деють Корсуняне», где крестился князь Владимир и дружина, и киевская на холме Перуна (Лавр., 1997, стб. 111, 118).

### **«Софийско-предтеченская» версия Корсунской легенды Ипатьевской летописи**

Особое значение имеет номенклатура церковей Ипатьевской летописи. Единственная из всех она дает полную линейку всех церквей, в том числе указывает посвящение построенной князем Владимиром церкви «в Корсуне на горе»: святого Иоанна Предтечи. Во всех остальных списках эта якобы построенная Владимиром херсонская церковь благоразумно остается безымянной. На первый взгляд малозначительная, эта деталь позволяет уточнить место создания Ипатьевского списка Ипатьевской

---

<sup>17</sup> Хотя в литературе утвердилось мнение о монахе Лаврентии как писателе Повести временных лет в составе названной его именем Нижегородско-суздальской летописи, однако он не был единственным участником этого предприятия. Изучение почерков Лаврентьевского свода показало, что в его написании участвовали два писца. Первый почерк прослеживается до л. 40, а остальная часть рукописи до самого конца (до 172 л.) написана вторым почерком, который атрибутируют монаху Лаврентию. Таким образом, начало летописи до Корсунской легенды переписывал первый писец, имя и личность которого остаются неизвестными. В летописи на трех вставных листах прослеживаются еще следы третьего прочерка («писца-непрофессионала»). В нем исследователи усматривают руку самого еп. Дионисия Суздальского [Прохоров, 1972, 86–104]. По крайней мере, участие епископа Суздальского в качестве куратора создания Лаврентьевской летописи бесспорно. Редактура летописи не могла производиться без его санкции.

летописи.<sup>18</sup> Напомним, что еще А. А. Шахматов на основании лингвистических особенностей текста Ипатьевского списка установил его северно-русское происхождение<sup>19</sup>. Конкретным местом его написания Шахматов был считать Псков, относя время создания рукописи к середине XV в. [Шахматов, 1916, ЛШ]. Крупнейший русский археограф Н. П. Лихачев датировал рукопись временем около 1425 г. По данным Б. М. Клосса, она датируется концом 10-х — началом 20-х гг. XV в. Создание южнорусского оригинала, с которого был сделан Ипатьевский список, Б. Клосс относит к концу XIII в. При этом он предположил, что «в качестве места написания рукописи нельзя исключать западнорусские области» [Клосс, 1998, F]. Где же был составлен текст Ипатьевского списка — в Пскове, Новгороде, Киеве или «западнорусских областях»?

Ключом к решению этого вопроса могут служить указанные в нем церкви Корсунской легенды. Указание на церковь св. Софии как место крещения Владимира нельзя считать случайностью. Вписавший ее в текст Корсунской легенды монах был озабочен прославлением главной святыни своего города — храма святой Софии. Но сам писавший принадлежал, по всей видимости, к клиру церкви св. Иоанна Предтечи, раз он заставил Владимира возвести в Херсонесе храм в честь этого святого. В каком из городов с софийскими храмами существовала такая церковь?

В домонгольский период соборные храмы святой Софии имелись только в трех городах Руси: Киеве, Новгороде и Полоцке. К XIV в. Софийский собор существовал и в Пскове. Церковь св. Софии и чад ее — патрональная церковь псковских купцов — была второй по времени возникновения и значимости соборной церковью Пскова после Троицкого собора<sup>20</sup>. Имелся в Пскове уже с XII в. и собор Иоанна Предтечи, и женский монастырь св. Иоанна в Завеличье с церковью Рождества Иоанна Предтечи<sup>21</sup>. Тем не менее, псковское происхождение «софийско-предтеченской» версии Корсунской легенды маловероятно, хотя и не исключено. Во-первых, летописание в Пскове велось при Троицком, а не Софийском соборе [Лабутина, 2011, 254]. Во-вторых, летописный бум XV в. был характерен прежде всего для Великого Новгорода и Москвы. Но сначала рассмотрим возможность киевского происхождения «софийско-предтеченского» варианта, так как ряд историков считают именно его исходной (и подлинной) киевской версией Корсунской легенды.

О существовании церкви св. Иоанна Предтечи в Киеве можно судить, прежде всего, на основании летописных данных. В самой Ипатьевской летописи дважды упоминается о церкви св. Иоанна в Киеве. Под 6629 (1121/1122) г. сообщается о закладке церкви «святого Ивана въ Копыреве конце» (Ипат., 1998, стб. 286). Второе беглое и мимолодное упоминание относится к 1151 г.: говоря о расположении киевских войск, летописец сообщает, что они стояли между двумя лесными массивами, за оградой церкви св. Иоанна («въ огород святого Иоанна») (Ипат., 1998, 428). Однако остается неясным, какому св. Иоанну была посвящена эта церковь: Иоанну Предтече, Иоанну Богослову или Иоанну Златоусту. Дважды Ипатьевская летопись определенно говорит

<sup>18</sup> Ипатьевский список — самый ранний. Известны и другие, более поздние списки Ипатьевской летописи: Хлебниковский (XVI в., с добавлениями XVII в.) и восходящие к Хлебниковскому еще четыре списка XVII–XVIII вв.

<sup>19</sup> В предисловии к изданию Ипатьевской летописи 1908 г. А. А. Шахматов писал: «Ипатьевский список сделан в одной из севернорусских областей; это отразилось на особенностях его языка: во всех четырех почерках находим смешение букв ч и ц, свидетельствующее об известной звуковой особенности севернорусских наречий» [Шахматов, 1908, VIII].

<sup>20</sup> Деревянная церковь св. Софии впервые упоминается в псковских летописях в 1351/52 г. К этому времени она уже существовала (так как говорится о ее перестройке). В 1356/57 г. церковь получила статус соборной. В начале XV в. деревянная церковь была разобрана, а на ее месте возведен каменный собор [Лабутина, 2011, 276–278].

<sup>21</sup> Каменный псковский собор св. Иоанна Предтечи был возведен артелью новгородских строителей в 1120 — начале 1140-х гг. в архитектурных традициях Новгорода. Примерно к этому же времени исследователи относят возникновение женского монастыря св. Иоанна в Завеличье [Лабутина, 2011, 215].

о рождении княжеских сыновей на день Иоанна Крестителя, но при этом не упоминает какой-либо церкви в его честь<sup>22</sup>. Киевская летопись в составе Ипатьевского списка заканчивается 1199 г., а сам Ипатьевский список — 1292 г. На этом основании можно определенно утверждать, что никакого ясно выраженного культа св. Иоанна Предтечи в древнем Киеве не существовало.

Правда, в ряде поздних западно-украинских прологов XVI–XVII вв. под 7 января содержится сказание о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царьграда в Киев при великом князе Владимире Мономахе. Впервые это Сказание по рукописной Четвѣй минее Киевской Духовной академии (XVI в.) опубликовал Н. К. Никольский. В нем говорится о мученической смерти Иоанна Предтечи при царе Ироде и прославлении его мощей. Тело его находится в граде Севасте, а голова и рука его славима и чтима в Царьграде. По словам Сказания, в Руси славим честной его перст, в граде Киеве. Бог дал Свое изволение на то, чтобы перст честной Предтечевой руки принесен был от Царьграда на Русь в град великий Киев, при князе Владимире Мономахе в лето 6600. «И положен бысть в церкви святого Иоанна, на Сетомле, у Купшина монастыря» (Принесение перста, 1907, 56–57).

Ряд современных исследователей (Б. Н. Флоря, А. А. Турилов, В. И. Галко, А. Ю. Карпов) принимают эту позднюю церковную версию XVI–XVII вв. украинского происхождения за исторически достоверный рассказ, пытаются согласовать его с комплексом известного исторического материала. Допущенный автором легенды анахронизм — указание на 6600 (1092/1093) год как на дату принесения перста «в град великий Киев при князи Владимире Мономасе» — они пытаются выдать «за ошибку в дате», утверждая, что «в записи лет было опущено число десятков и единиц». Поправляя церковного автора XVI в., не имевшего должной исторической эрудиции, Турилов и Галко утверждают, что Сказание было создано в правление Владимира Мономаха (1113–1125 гг.) [Турилов, Галко, 2003, 221]<sup>23</sup>. Инициативу этого шага А. Турилов приписывает Мономаху [Турилов, 2010, 559]. А. Ю. Карпов пошел еще дальше, создав целую концепцию об обстоятельствах принесения перста св. Иоанна Крестителя в правление Владимира Мономаха. Он устанавливает дату принесения перста — около 1121 г., связывая это событие с заключением династического брака внучки Мономаха, дочери его старшего сына Мстислава, с византийским царевичем Алексеем, а также с известием киевской летописи под 1121/1122 г. о заложении князем церкви св. Иоанна в Копыревом конце Киева. В связь с этой киевской церковью Карпов ставит и известие Ипатьевского списка о построении князем Владимиром I после своего крещения в Корсуни «на горе среди града» церкви св. Иоанна Предтечи, рассматривая церковь Иоанна обоих Владимиров как доказательство раннего существования культа этого святого в Киеве [Карпов: *Перенесение перста*].

Однако все эти построения держатся лишь на серии предположений и не выдерживают столкновения с фактами. Прежде всего, о перенесении перста св. Иоанна Предтечи в Киев (ни при Мономахе, ни при каком-либо другом князе) не сообщает ни один источник до второй половины XVI в., в том числе самый авторитетный из них — Киевская летопись. Равным образом ни словом не обмолвился об этом событии сам Владимир Мономах в своем «Поучении детям». Когда бы ни произошло это

<sup>22</sup> Под 6682 (1174) г. о рождении сына у князя Ярослава, которого нарекли Ростиславом, в крещении Иваном, так как он родился на рождество Иоанна Крестителя (Ипат., 1998, стб. 568). В 6705 (1197) г. у великого князя Всеволода (Большое Гнездо) 1 августа родился младший сын, нареченный в святом крещении Иоанном, в честь зачатия св. Иоанна Крестителя (Ипат., 1998, стб. 707). Других прямых упоминаний об Иоанне Предтече Ипатьевская летопись не содержит.

<sup>23</sup> К точке зрения о дефектности даты присоединяется и А. Ю. Карпов. Дело в том, что дата проложного сказания — 6600 (1092/1093) г. — не соответствует годам правления в Киеве Мономаха. В это время киевским князем был его отец Всеволод Ярославич (1078–1093), после которого киевский стол до своей смерти в 1113 г. занимал двоюродный брат Мономаха Святополк Изяславич. Современным историкам приходится прикрывать промахи монахов-сочинителей «ошибками в дате».

событие (в 1092 г. по украинскому Прологу, в 1113–1125 гг., как предполагают А. А. Турилов и В. И. Галко, или в 1121 г., как считает А. Ю. Карпов), оно не могло остаться вне поля зрения киевских монахов-летописцев. Тем более что этому событию все авторы, начиная с Б. Н. Флори, приписывают еще и политические цели [Флоря, 1987, 188]. Следовательно, его обнаружение отвечало интересам не только Церкви, но и княжеской власти. Тем не менее, ни летописцы, ни другие древнерусские авторы ни словом не упоминают такую киевскую святыню, как перст св. Иоанна Крестителя, даже тогда, когда такое упоминание было бы уместно<sup>24</sup>. Собственно, здесь можно поставить точку, потому что «сообщение» заинтересованных лиц в церковном источнике спустя 500 лет после предполагаемого события не имеет никакой доказательной силы.

Однако можно привести и другие аргументы. Во-первых, точно не известно, какому св. Иоанну была посвящена церковь в Копыревом конце, что не позволяет делать никаких определенных выводов. Во-вторых, Купшин монастырь на Сетомле, который упоминается в Проложном сказании в качестве места расположения церкви св. Иоанна Предтечи, нигде более не фигурирует. Не исключено, что это такой же продукт фантазии автора, как и само принесение перста. В-третьих, церковь св. Иоанна в Киеве была слишком незначительна и малоизвестна, чтобы можно было говорить о киевском культе этого святого. Мимоходные и случайные упоминания о ней в Киевской летописи лишь подтверждают, что она не играла существенной роли ни в религиозной, ни в политической жизни Киева. Наконец, само время появления проложного Сказания о принесении перста Иоанна Предтечи, да еще в западно-украинских прологах XVI–XVII вв., в разгар борьбы с униатами, выдает идеологическую подоплеку этого сочинения. Удивляет готовность современных историков подыскивать исторические основания церковным легендам, оставляя за бортом научного исследования время и место создания письменных памятников.

Несомненно, что проложное Сказание о принесении в Киев перста св. Иоанна Предтечи теснейшим образом связано с исторической обстановкой XVI–XVII вв. Здесь следует принимать во внимание не только разгоравшуюся борьбу православия с униатской Церковью на Украине, но и активизацию связей православных церквей России и русской части Польши с православным Востоком. В течение XVI–XVII вв. частицы мощей св. Иоанна Предтечи привозились в русские земли семь раз, в том числе часть руки, часть главы, часть правой лопатки [Каптерев, 1914, 77–78]. На фоне этого оживленного обмена святынями и в связи с потребностями антикатолической пропаганды активизировалась и религиозная фантазия. В православной русской книжности этого периода Сказание о принесении перста Иоанна Предтечи не стоит одиноко. В то же самое время, в XVI–XVII вв., в церковный обиход вошел еще один рассказ о чудесах св. Иоанна Предтечи, связанный с посвященным ему храмом на Опоках в Новгороде, — новгородская Повесть о чудесах при постройке немецкой ропаты<sup>25</sup>. Наконец, сам

<sup>24</sup> На соборе 1147 г., когда решался вопрос о поставлении в русские митрополиты Климента Смолятича, вопрос о персте десницы св. Иоанна Предтечи (которую, по представлениям самих русских людей, использовали при интронизации византийских императоров) даже не возник. Речь шла лишь об известной киевской святыне — главе св. Климента Римского, хранившейся в Десятинной церкви, которую и использовали для церемонии поставления Климента. Аналогичным образом новгородец Добрыня Ядрейкович, будущий архиепископ Новгорода, будучи в Константинополе и говоря о виденной им деснице св. Иоанна Предтечи, ни словом не обмолвился, что на Руси имеется перст от правой руки последнего ветхозаветного пророка. Тотальное умолчание о персте всех современников невозможно согласовать с уверениями нынешних историков о наличии этой святыни в Киеве XII в.

<sup>25</sup> Эта повесть, которую составители Словаря древнерусской книжности обозначили как «Повесть о варяжской божнице», сохранилась в трех редакциях XVI–XVII вв. [Дмитриев, 1989, 225–227]. При этом А. А. Турилов вслед за В. Л. Яниным утверждает, что рассказ о варяжской божнице «имеет все признаки исторической достоверности» [Турилов, 2010, 559]. В то время как этот рассказ имеет все признаки исторической недостоверности. Прежде всего, ни в одном из трех списков нет варяжской божницы. В Новгороде было две иноземные церкви: варяжская (впервые упомянута в НПЛ под 1152 г.) и немецкая церковь св. Петра, которая появилась лишь

период XVI–XVII вв. отмечен активным церковно-государственным и неофициальным мифотворчеством, начиная от знаменитой августианской легенды о происхождении русских государей «от корня» римских императоров (о Рюрике как потомке Пруса, брата римского императора Августа) до составления таких псевдоисторических славянофильских компиляций, как Иоакимовская летопись.

Для окончательного выяснения картины с Предтеченскими церквями в Киеве можно привлечь такой авторитетный внелетописный источник, как Киево-Печерский патерик. На основе одного из его рассказов можно установить время и обстоятельства появления в Киеве придела во имя св. Иоанна Предтечи в Успенской церкви Печерского монастыря. Этот придел был построен печерским игуменом Иоанном (1088 — не позднее 1108 гг.) на деньги, пожертвованные одним из иноков Печерского монастыря Захарией, сыном богатого киевского боярина Иоанна. События, изложенные в патериковом рассказе, относятся к хронологическому интервалу не ранее 1078 и не позднее 1098 гг.<sup>26</sup> Из этого патерикового сказания следует, что возведение в конце XI в. в Киеве Предтеченской церкви не было связано ни с правлением Владимира Мономаха, ни с перстом св. Иоанна Крестителя, ни с общегородским культом этого святого.

Итак, очевидно, что Ипатьевская версия Корсунской легенды — некиевского происхождения, так как нет исторических свидетельств существования общегородского культа св. Иоанна Предтечи в древнем Киеве. В самой Ипатьевской летописи нет прямых сообщений о киевских церквях в честь Крестителя (церковь св. Ивана в Копыревом конце оставляет сомнения в ее конкретном посвящении). Зато в Новгороде культ св. Иоанна Предтечи приобрел внушительные масштабы. Уже в XII в. существовали три новгородские церкви в честь этого святого: каменная церковь св. Иоанна Предтечи «на Петрягине дворе» (заложена в 1127 г. внуком Владимира Мономаха князем Всеволодом Мстиславичем) (НПЛ, 2000, 21), деревянная церковь св. Иоанна Предтечи (Ивана Ишкова, неоднократно горевшая и вновь отстраиваемая)<sup>27</sup> и церковь Усекновения главы Иоанна Крестителя на Чудинцевой улице (построена в 1176 г.) (НПЛ, 2000, 35). Здесь же, в Новгороде, в XII в. существовал также Рождество-Предтеченский женский монастырь (упомянут в летописи под 1179 г.) в честь Рождества

---

в конце XII в. В Повести о чудесах при постройке немецкой ропаты речь идет именно о немецкой, а не варяжской церкви, хотя время действия приурочено к началу XII в., когда немецкой церкви в Новгороде еще не было. Главный фигурант и виновник интриги — новгородский посадник Добрыня — умер в 1117 г., за десять лет до возведения князем Всеволодом Мстиславичем каменной церкви Иоанна Предтечи на Торгу. Один из исследователей этой Повести, С. О. Шмидт, датирует ее возникновение 1440-ми гг., так как именно в это время произошел конфликт немецких купцов с новгородцами из-за церкви свв. Петра и Павла. Другим датирующим признаком служит упоминание игумена Островского монастыря Сергия и игумена Хутынского монастыря Закхей. Имя Никольского игумена Сергия названо в новгородских грамотах начала второй половины XV в. Следовательно, Повесть не могла быть написана ранее середины XV в. [Шмидт, 1962, 319–325]. Даже Е. А. Рыбина, пытаясь представить самый поздний из трех списков (Синодский) в качестве самого раннего, якобы восходящего к устным преданиям XII в., была вынуждена признать, что редакция двух других списков возникла не ранее второй половины XV в. Она отметила, что хутынский игумен Закхей назван в грамоте, датированной 1477/78 г. [Рыбина, 1978, 80]. Следовательно, Повесть не могла быть написана ранее второй половины XV в. Побудительным мотивом к ее созданию послужили события 40-х гг. XV в., а не начала XII в. Она была звеном в той антикатолической пропаганде, которая развернулась на Руси после Флорентийской унии 1439 г. Уже само появление этого Сказания в XV в., спустя 400 лет после описываемых событий, говорит не в пользу его достоверности.

<sup>26</sup> История сироты Захарии, которого пытался обмануть его опекун, утаивший деньги, оставленные ему на сохранение покойным другом, изложена в рассказе «О Иоанне и Сергии, чюдо изрядно» (Слово 5 по 2-й Кассиановской редакции) (КПС, 1980, 428–431).

<sup>27</sup> Насколько можно проследить по сообщениям старшей НПЛ, эта деревянная церковь сгорела в пожаре 1181 г. (но, видимо, была вновь отстроена), возможно, сгорела 18 июля 1295 г., поскольку под 1303 г. говорится, что она была вновь отстроена, и вновь сгорела 16 июля 1311 г. (НПЛ, 2000, 37, 89–90, 91–93).

Иоанна Крестителя (НПЛ, 2000, 36). Ни в одном другом городе Руси св. Иоанн Креститель не пользовался такой популярностью, как в Новгороде<sup>28</sup>.

Самой значительной из иоанновских церквей в Новгороде была церковь св. Иоанна Предтечи на Опоках, или на Торгу («на Петрятине дворе»). Перестроенное в 1453 г. здание этой церкви существует до сих пор и находится на Ярославом дворе в Великом Новгороде. Заложенная в 1127 г., в 1130 г. специальной уставной грамотой она была передана Ивановской общине купцов-вощаников, торговавших воском и мёдом. Ивановская организация купцов («Ивановское сто») состояла из наиболее богатых новгородских купцов, вносивших в качестве цехового взноса 50 гривен (12 кг) серебром. При церкви Ивана на Опоках существовал возглавлявшийся тысяцким купеческий суд, разбиравший все тяжбы по торговым делам. В церкви Ивана на Опоках хранились контрольные эталоны мер для измерения длины сукна, для взвешивания драгоценных металлов, меда, воска и других товаров [Каргер, 1980, 136–138]. В 1184 г. церковь получила статус соборной. Таким образом, эта церковь имела общегородское значение, принадлежала наиболее богатому торговому цеху и, следовательно, располагала не менее влиятельным духовенством, имевшим как финансовые, так и кадровые возможности для дорогостоящего летописного дела. «Повесть о чудесах при постройке немецкой ропаты», где главным героем выступает святой покровитель новгородской церкви св. Иоанна Предтечи на Торгу, тоже демонстрирует активную роль клира этой церкви в пропагандистских акциях по прославлению патрона своего храма. Есть все основания считать, что составитель Ипатьевского списка принадлежал к духовенству именно этой новгородской церкви св. Иоанна Предтечи.

Таким образом, все признаки: новгородский диалект Ипатьевского списка и линейка псевдокорсунских церквей — св. София в качестве крещальной церкви князя Владимира и церковь св. Иоанна Предтечи в качестве построенной Владимиром в Херсонесе, — выдают в составителе этого списка новгородского клирика соборной церкви Иоанна Предтечи.

Написанная позднее Ипатьевской Новгородская первая летопись младшего извода указывает другую линейку церквей: св. Василиска (корсунская крещальная) — безымянная в Корсуни — св. Василия (на холме Перуна в Киеве) — св. Богородицы (первая киевская). И если вторые две церкви традиционны, то объяснить появление церкви святого Василиска в Комиссионном списке НПЛ весьма затруднительно. Е. Е. Голубинский полагал, что чтение младшей НПЛ о херсонской церкви св. Василиска, где крестился князь Владимир, на самом деле лишь испорченное греческое «базилика» (βασιλική)<sup>29</sup>. Такой вариант сразу ставит вопрос об источнике, который использовал составитель этой летописи. Такая деталь, как базилика в качестве крещальной церкви в Херсонесе, не фигурирует в географической литературе о князе Владимире. Голубинский предполагал наличие греческого протографа, с которого делался русский перевод. Такой вариант не исключен, тем более что «св. Василиску» младшей НПЛ трудно дать иное объяснение.

Василиск — один из трех мучеников Амасийских — не принадлежал к числу широко почитаемых на Руси святых. Не известно ни церквей, ни приделов в честь этого святого. Согласно житию, он приходился племянником св. Феодору Тирону и, как и его родной дядя, был казнен за свои христианские убеждения в правление императора Максимиана [Артюхова, Луховицкий, 2008, 356]. Правда, по указанию владыки Сергия (Спасского), в древних рукописных славянских минеях память св. Василиска отмечалась под 3 марта (как одного из трех мучеников Амасийских) и под 22 мая (Житие св. Василиска под этой датой тоже присутствует в славянских четвх минеях). В то время

<sup>28</sup> Церковь св. Иоанна Предтечи («се же есть дивно церкы») упоминается в Ростове «на дворе в епископы» (сгорела в 1211 г.) [Лавр., 1997, стб. 436]. А. Ю. Карпов указывает еще монастырь св. Иоанна в Переяславле Южном (упомянут в под 1125 г.), оговаривая, правда, неясность его посвящения [Карпов: *Перенесение перста*].

<sup>29</sup> Точку зрения Голубинского разделяли А. А. Шахматов и Д. С. Лихачев: [Шахматов, 2003, 357; Лихачев, 1950, 338].

как в полных месяцесловах Восточных Церквей (и Греко-Российской Церкви) день памяти св. Василиска не значился [Спаский, 1997а, 694, 695, 706; Спаский, 1997б, 92, 191, 587, 632]. Так или иначе, но св. Василиск двух новгородских летописей середины XV в. (младшей НПЛ и Новгородской V) остается загадкой. Единственное, что здесь можно отметить, — что св. Василиск присутствует в тех новгородских летописях, которые и в XV в. продолжали традицию местного новгородского летописания, при этом с пролитовской и антмосковской направленностью<sup>30</sup>. В связи с этим вполне допустимо предположить, что составитель младшей НПЛ мог почерпнуть имя св. Василиска из тверского источника (Тверь традиционно ориентировалась на союз с Литвой). Если св. Василиск стоял в тверском протографе Лаврентьевской летописи, тогда находит объяснение замена его суздальскими переписчиками на более известного св. Василия. Что касается новгородского летописания общерусской направленности, то для него, наоборот, была характерна промосковская и антилитовская позиция, которой соответствовала и особая версия Корсунской легенды.

### «Яковлевско-георгиевская» версия Корсунской легенды

Эту особую версию содержит целая группа памятников, в которых корсунской церковью, где крестился князь Владимир, названа церковь св. Иакова. Это Новгородская IV летопись (перв. половина XV в.), Софийская первая летопись (списки 70–80-х гг. XV в.) и целый ряд летописей конца XV — середины XVI вв., включая Тверской сборник, Воскресенскую и Никоновскую. К этой группе относится и Обычное житие св. Владимира (первые списки конца XV в.). Другой особенностью «яковлевской» версии является наличие в ней церкви св. Георгия в качестве первой каменной церкви, построенной князем Владимиром в Киеве. Тандем Иаков (крещальная корсунская) — Георгий (первая киевская) имеют большинство списков этой серии. Поэтому ее можно обозначить как «яковлевско-георгиевскую» версию Корсунской легенды, хотя некоторые летописи имеют отклонения от общей матрицы. Еще одной яркой отличительной чертой этой группы является наличие в ней двух Богородичных церквей, построенных Владимиром. Авторы этой версии, называя св. Георгия первой каменной церковью в Киеве, приписывают Владимиру строительство сначала деревянной Богородицы в основанном им «граде Владимире» в «Словенской», «Смоленской» или «Суздальской» земле. И лишь затем воспроизводят традиционную запись ранних списков ПВЛ о замысле и создании церкви св. Богородицы Десятинной в Киеве. Таким образом, киевский храм Богородицы хотя и не исключается вовсе из списка построенных Владимиром церквей, оказывается передвинутым с первого места на третье и фигурирует в качестве *второй* каменной киевской церкви.

Наличие одинаковых общих особенностей указывает на общий источник этой «яковлевско-георгиевской» версии XV–XVII вв. Существование такого общего источника у летописей этого периода признавалось всеми специалистами по русскому летописанию, хотя в его определении исследователи расходятся. Очевидно, что источник «яковлевско-георгиевской» версии следует искать там, где имелись церковные корпорации св. Иакова и св. Георгия. Церковь св. Иакова, в которой автор этой версии заставляет креститься своего героя, выдает его собственные пристрастия и, тем самым, указывает на вероятное место написания оригинала этих текстов. Исходя из законов человеческой психологии логично предположить, что автор «яковлевской» версии

<sup>30</sup> О различном отношении новгородских летописцев к великокняжеской власти и Литве см.: [Севастьянова, 2010, 67–73]. Новгородским традиционалистами, поборникам древних прав и свобод Новгорода, чьи взгляды выражала Новгородская первая летопись (старшего и младшего извода), противостояла другая церковно-политическая группировка, чьим рупором была Новгородская IV летопись. Наличие двух направлений в новгородском летописании было обусловлено двумя политическими лагерями: прозападным новгородским боярством и ориентированным на Москву духовенством из окружения новгородских архиепископов (Евфимия II и Ионы), лояльными к митрополиту и великокняжеской власти.

**Таблица 3. Летописи с «яковлевско-георгиевской» версией  
Корсунской легенды**

№ /п ПСРЛ № тт.	Летописные источники	Церковь, в которой крестился Владимир в Херсонесе	Церковь, построен- ная Влади- миром в Херсонесе	Церковь на холме Перу- на в Киеве	Первые построенные Владимиром церкви
1 4. ч. 1	Новгородская IV летопись перв. пол. XV в.	св. Иякова	в Корсуни на горе	св. Василия	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная соборная во Владимире в Словеньской земле и каменная в Киеве
2 42	Новгородская Карамзинская список кон. XV — нач. XVI в.	св. Иакова	в Корсуни на горе	св. Василия	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная соборная во Владимире в Словенской земле и каменная в Киеве
3 6, ч. 1	Софийская первая старш. извода, кон. 70-х — нач. 80-х гг. XV в.	св. Иякова	в Корсуни на горе	св. Василия	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире в Смоленской земле и каменная в Киеве
4 23	Ермолинская, кон. 80 — нач. 90-х XV в.	св. Иякова	в Корсуни на горе	отсутствует	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире на Клязьме Суздальской земли и Десятинная в Киеве
5 25	Московский летописный свод конца XV в.	св. Иакова	в Корсуни на горе	отсутствует	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире в Суздальской земле и в Киеве
6 24	Типографская кон. XV — нач. XVI в.	св. Иакова	в Корсуни на горе	отсутствует	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире в Суздальской земле и в Киеве
7 26	Вологодско- Пермская, кон. XV — перв. пол. XVI в.	св. Иякова	отсутствует	отсутствует	св. Егорья + деревянная св. Богородицы во Владимире в Смоленской земле
8 27	Сокращен- ный лето- писный свод 1493 г.	св. Иакова	в Корсуни на горе	св. Василия	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире на Клязьме в Суздальской и Смоленской земле и в Киеве
9 28	Летописный свод 1497 г., кон. XV — на- чало XVI в.	св. Якова на Торгу	в Корсуни на горе	отсутствует	св. Георгия + деревянная св. Троицы во Владимире на Клязьме Суздальской земли + св. Богородицы Десятинная в Киеве
10 28	Летописный свод 1518 г.	св. Иакова	в Корсуни на горе	отсутствует	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире на Клязьме в Суздальской земле и каменная Десятинная в Киеве

11 15	Тверской сборник 1533/1534 гг.	св. Иакова	в Корсуни на горе	св. Василия	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире Залеском в Словянской земле в Суждальской и Ростовской области и каменная в Киеве
12 43	Новгородская по списку Дубровского 40-е гг. XVI в.	св. Иякова	в Корсуни на горе	св. Василия	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире в Словенской земле и каменная в Киеве
13 7	Воскресенская, 40-е гг. XVI в.	св. Иакова	в Корсуни на горе	св. Василия	св. Георгия + две св. Богородицы: деревянная во Владимире в Суздальской земле и каменная в Киеве
14 33	Холмогорская, сер. XVI в.	св. Богородицы	в Корсуне на горе	св. Василия	св. Богородицы в Киеве + св. Богородицы во Владимире в Смоленской земле + закладка св. Георгия в Киеве
15 37	Устюжская нач. XVII в.	св. Спаса	отсутствует	отсутствует	св. Еоргия + св. Богородицы в Киеве + св. Богородицы в Словенской земле

был служителем церкви св. Иакова и, как все прочие, стремился к прославлению своего храма.

На Руси церкви в честь св. Иакова не получили широкого распространения. Исключением был Новгород, в котором уже в XII в. существовали две церкви св. Иакова. Обе они находились на Софийской стороне: одна на юге — в Гончарском (Людином) конце на Добрынине улице, другая на севере — в Неревском конце на Яковлевой улице<sup>31</sup>. Из Новгородской первой летописи известно, что служители «святого Якова» имели самое непосредственное отношение к новгородскому летописанию. К клиру «святого Якова» принадлежал один из первых владычных хронистов священник Герман Воята († 1189), прослуживший в этой церкви 45 лет. Пономарем одной из Яковлевых церквей Тимофеем был написан древнейший русский датированный Пролог 1262 г. (Лобковский). Тимофей был также одним из переписчиков Новгородской первой летописи старшего извода. Согласно последним изысканиям, пономарь Тимофей был причастен не только к переписыванию летописи и пролога, но и договоров Новгорода с князем Ярославом Ярославичем 1264–1268 гг., а также ряда других документов. На основании этих данных один из современных историков, А. Е. Мусин, приходил к выводу, что несколько поколений притча Яковлевской церкви были связаны с владычной канцелярией и летописанием, ведшимся при епископском дворе св. Софии [Мусин, 2016, 80].

Но к какой из двух Яковлевых церквей относились новгородские летописцы XII–XIII вв.? Большинство исследователей полагали, что и священник Герман Воята, и пономарь Тимофей были служителями церкви св. Иакова на Добрынине улице в Людином конце (южная часть Софийской стороны). Относительно Тимофея Г. И. Вздорнов подкреплял этот вывод тем, что Лобковский пролог был написан Тимофеем для церкви Нерукотворного образа Спаса, стоявшей по соседству на той же Добрынине улице [Вздорнов, 1972, 260–264]. Однако далеко не все разделяют это мнение. В частности, А. Е. Мусин полагал, что речь все же должна идти о храме в Неревском конце. Во-первых, статус этой церкви был выше: в XIV в. она была одной

<sup>31</sup> Первое упоминание о церкви св. Иакова в Неревском конце в старшей НПЛ относится к 6680 (1172) г. (НПЛ, 2000, 34), о «св. Иакове Людина конца» — к тому же времени. Эта церковь была деревянной и сгорела в пожаре 6683 (1175) г. Следовательно, к этому времени она уже существовала. После пожара она была срублена заново в 6689 (1181) г. (НПЛ, 2000, 34, 37).

из семи соборных церквей Новгорода. Во-вторых, неревская церковь св. Иакова постоянно фигурирует на страницах новгородских летописей, в отличие от лишь изредка упоминаемой Яковлевой церкви в Людином конце. Соборный статус одной из древнейших церквей Неревского конца мог способствовать формированию здесь просвещенного клира, связанного с владычной канцелярией. Дополнительное свидетельство вовлеченности духовенства Неревского конца в новгородское летописание Мусин усматривал в участии неревлянина Матфея Кусова во владычном летописании первой четверти XV в. [Мусин, 2016, 80–82].

Принадлежность новгородских летописцев XII–XIII в. к конкретной церкви св. Иакова все же остается под вопросом. Но в отношении XIV–XV вв. есть все основания полагать причастность к созданию «яковлевской» версии Корсунской легенды духовенства Неревского конца. Здесь можно опираться не только на предположения, но и на факты. Под 1311 г. НПЛ сообщает о строительстве архиеп. Давыдом каменной церкви св. Владимира на воротах Софийского Кремля: «Того же лета архиепископъ Давыдъ постави церковь каму на воротехъ от Неревского конца святого Владимира» (НПЛ, 2000, 93). Сам новгородский владыка был тесно связан с боярством Неревского конца, на котором он имел свое подворье. При владыке Давиде (1308–1325) церковное строительство в Новгороде было преимущественно связано именно с этим концом Новгорода (НПЛ, 2000, 94, 335), [Давид, 2006, 561–562]. Связь духовенства Неревского конца с первой известной из источников церковью св. Владимира делает наиболее вероятным, что автором «яковлевской» версии, крестившим князя в «корсунской» церкви св. Иакова, был представитель клира церкви св. Иакова на Яковлевой улице Неревского конца Новгорода.

Все перечисленные выше письменные памятники с церковью св. Иакова имеют в качестве общего источника новгородское летописание. Но пока сложно решить, какая из новгородских летописей первой половины XV в. послужила оригиналом «яковлевско-георгиевской» версии Корсунской легенды. Ответ на этот вопрос зависит от того, как будет решена сложная и запутанная проблема соотношения и хронологии новгородского летописания XV в. Скорее всего, ее источником послужил новгородский общерусский свод — Новгородская IV летопись, или ее непосредственный протограф, созданные при архиеп. Евфимии II [Бобров, 2001, 169]. Любопытно, что к новгородским летописям первой половины XV в. восходят сразу три различных версии Корсунской легенды. Новгородская IV и ее последующие продолжения содержат «яковлевско-георгиевскую» версию, со второй половины XV в. получившую наибольшее распространение. Составленный в Новгороде Ипатьевский список содержит «софийско-предтеченскую» версию, а младшая НПЛ и Новгородская V — церковь св. Василиска.

Что именно Новгород был источником «яковлевско-георгиевской» версии, подтверждает появление в ней церкви св. Георгия<sup>32</sup>. Видимо, новгородский клирик был выходцем из Юрьева (Георгиевского) монастыря (или же стал монахом этого монастыря), раз он заставил Владимира построить первую каменную церковь в Киеве в честь св. Георгия, заботливо указав даже проложную дату памяти ее освящения, — 26 ноября<sup>33</sup>. Этим он не только нарушил нерушимую до этого традицию киев-

<sup>32</sup> В Новгороде были две церкви св. Георгия. Одна — каменная церковь св. Георгия на Лубянице, выстроенная на месте более древней деревянной церкви того же имени в 1356 г., неподалеку от церкви св. Иоанна Предтечи (Ивана на Торгу). Однако гораздо большее значение в политической и религиозной жизни Новгорода играл Георгиевский собор Юрьева монастыря, заложенный в 1119 г. князем Всеволодом Мстиславичем. С первых лет своего существования монастырь стал одним из центров новгородской политической жизни. В нем велась княжеская летопись, монастырский собор св. Георгия, заменяя св. Софию, служил княжеской усыпальницей [Каргер, 1980, 136, 180–184].

<sup>33</sup> Древнейшая память освящения церкви вмч. Георгия под 26 ноября присутствует в псковском Прологе втор. пол. XIII в., а древнейший список Сказания об освящении киевской церкви вмч. Георгия относится к перв. пол. XIV в. [Лосева, 2009, 154, 156]. Правда, нет уверенности,

ской «св. Богородицы», но и искажил историческую действительность. Князь Владимир не был создателем Георгиевского собора в Киеве. Эту церковь при основанном им монастыре создал его сын Ярослав в честь своего святого (крестильным именем Ярослава было Георгий)<sup>34</sup>. Правда, новгородский новатор «компенсировал» Богоматери этот урон, сочинив «двойную Богородицу»: «Постави Володимеръ в Киеве 1-ю церковь святого Георгия ноября 26. И пришедь ис Киева во Словенскую землю, и постави градъ во свое имя Володимеръ... и церковь соборную святую Богородицу деревянную постави, и вся люди крести Руския и наместницы» (Н4Л, 2000, 90). После этой деревянной соборной церкви Богородицы в выдуманном граде Владимире Словенской земли автор возвращается к исторической действительности и воспроизводит текст своего источника о строительстве Десятинной церкви в Киеве: «По семъ же Володимеръ... помышли създати церковь пресвятыя Богородица и, послав, приведе мастере отъ Грекъ» (Н4Л, 2000, 91). Переписчик XVI в., работавший над текстом Никоновской летописи, не рискнул с новгородской грубостью попираить традиции. Правда, он оставил «святого Иакова» в качестве крещальной корсунской церкви, но опустил «св. Георгия», сохранив Десятинную Богородицу в качестве первой каменной киевской церкви.

В группе летописей с «яковлевско-георгиевской» версией показательны также различия относительно места возведения деревянной церкви св. Богородицы. Новгородские летописи помещают ее в Словенской земле, что соответствовало этническому самосознанию новгородских словен. Это чтение присутствует в Новгородской IV летописи (Н4Л, 2000, 90), Новгородской Карамзинской (Карамз., 2002, 98), Новгородской IV по списку Дубровского (Н4ЛД, 2004, 43). Появление этой «добавочной» Богородицы, возведенной раньше киевской Десятинной, продиктовано стремлением новгородских идеологов утвердить не только политическое, но и религиозное первенство новгородской Словенской земли над киевской Русской. Эта уловка новгородского патриотизма служит еще одним веским подтверждением новгородского происхождения «яковлевско-георгиевской» версии Корсунской легенды.

Новгородские новаторы указали путь, по которому устремилась мысль других подражателей. В Софийской первой фигурирует не Словенская, а Смоленская земля: «Того же лета постави князь Владимиръ в Киеве перву церковь святого Георгия, ноября 26. Пришедь ис Киева въ Смоленскую землю и постави градъ въ свое имя Владимиръ, и спомъ осыпа, и церковь Святую Богородицу зборную древяну постави» (Соф. I, 2000, стб. 105). Та же версия присутствует в Вологодско-Пермской и Холмогорской летописях (Волог.-Перм., 1959, 31; Холм. 1977, 29). Очевидно, что северные летописцы почерпнули ее из Софийской летописи, куратор или составитель которой, по-видимому, оказался ураженцем Смоленской земли.

Суздальскую землю указывают все летописи московского происхождения: Ермолинская (Ерм., 2004, 15), Московский летописный свод конца XV в. (Моск. ЛС, 2004, 365), Летописный свод 1518 г. (ЛС 1518, 1963, 172), Типографская летопись (Тип., 2000, 39), Воскресенская (Воскр., 2001, 313), а также Летописный свод 1497 года (ЛС 1497, 1963, 18), хотя вместо «св. Богородицы» он указывает церковь Св. Троицы. Компромиссный вариант с одновременным упоминанием Суздальской и Смоленской земли присутствует в Сокращенном летописном своде 1493 года (Сокр. ЛС 1493, 2007, 215). В Тверском сборнике к Словенской и Суздальской добавлена еще и Ростовская область (Твер., 2000, стб. 113–114), что объясняется ростовским происхождением составителя этой летописи (о чем уведомляет сам автор). Таким образом, в изложении Корсунской легенды причудливым образом проявился не только присущий

---

что первоначальная проложная память 26 ноября относилась именно к киевскому Георгиевскому собору.

<sup>34</sup> О закладке монастыря св. Георгия Ярославом сообщают Лаврентьевская и Ипатьевская летописи под 6545 (1037) г. (Лавр., 1997, стб. 151; Ипат., 1998, стб. 139). О создании церкви св. Георгия князем Ярославом и освящении ее митрополитом Иларионом говорится в проложном сказании [Лосева, 2009, 325–327].

Средневековью церковно-монашеский корпоративизм, но и неизжитый территориальный партикуляризм.

Из всех содержащих упоминание о церкви св. Георгия летописей выделяется Холмогорская — тем, что старается примирить сведения других источников с новгородской концепцией «яковлевско-георгиевских» церквей. Во-первых, она дает редкий вариант крещальной церкви Владимира в Корсуни — св. Богородицы, который, кроме нее, присутствует только в списках Радзивиловской летописи и в «Слове о том, како крестися Володимер, возмя Корсунь». Сохраняет она и традиционную церковь св. Василия на холме Перуна, опущенную во многих списках с «яковлевско-георгиевской» версией. Третьим отличием является то, что она старается найти компромисс этой версии с традицией ранних списков ПВЛ с их Десятиной Богородицей как первой каменной церковью в Киеве.

Не говоря прямо, что «св. Богородица» — первый каменный храм Киева, она все же помещает традиционную запись о замысле создания этой церкви раньше извещения о других строительных мероприятиях Владимира. «В лето 6497. Князь великий Владимир помысли создати церковь Пречистыя Богородица и посла ко мастера к Цареграду. И приведе мастера от Грек». Затем сообщает о приходе князя Владимира из Киева «в Смоленскую землю», где он «постави град в свое имя Владимир и церковь Пречистую древяну постави». И только после этого идет запись о церкви св. Георгия, но с очень важной поправкой: «Того же лета заложи в Киеве церковь святого великомученика Георгия, ю же празнуют ноября в 26 день, а соверши князь великий Ярослав» (Холм., 1977, 29). Это говорит о том, что ее составитель знал, что действительным создателем Георгиевского собора в Киеве был не князь Владимир, а его сын Ярослав. Таким образом, Холмогорская летопись соединила киевский вариант Корсунской легенды с поздненовгородским.

Чем объяснить эту тактику компромисса, столь выделяющую Холмогорскую летопись? Очевидно, причину следует искать в личности ее создателя. Как показал Я. С. Лурье, составитель этой летописи, написанной в середине XVI в. в Двинской земле, в Холмогорах или Вологде, не был простым компилятором. Он стремился обдуманно соединять свои источники и даже прибегал к своего рода «научным гипотезам» для согласования разноречий и противоречий в своих источниках. Эта нацеленность на синтез выразилась уже в самом названии рукописи: «Книга летописец Киевский и Володимерский и Московский». В качестве источника начальной части Холмогорской летописи Я. С. Лурье указал Типографскую летопись [Лурье, 1970, 135–137, 146–147]. Однако рассказ Типографской летописи о крещении представляет собой типичный образец «яковлевско-георгиевской» версии: св. Иаков — безымянная церковь в Корсуни на горе — пропуск св. Василия на холме Перуна — св. Георгий в качестве первой каменной церкви в Киеве — соборная деревянная Богородица в Суздальской земле — каменная Десятинная Богородица в Киеве (Тип., 2000, 36–39). В Холмогорской летописи линейка церковей другая. В ней соединен киевский вариант Корсунской легенды из Слова о том, как крестился Владимир, с поздненовгородским, аналогичным Софийской первой (град Владимир в *Смоленской*, а не *Словенской* или Суздальской земле). При этом автор (единственный из всех) скорректировал этот вымысел, чтобы согласовать его с исторической реальностью. В качестве корсунской церкви, где крестился князь Владимир, он указал «св. Богородицу». Поскольку источником этой версии является «Слово о том, како крестися Володимер возмя Корсунь», можно предположить, что в числе других холмогорский сводчик использовал и этот текст.

### **Версии Корсунских церквей в позднесредневековых русских источниках**

Таким образом, XV в. был творческой эпохой в русском, особенно новгородском, летописании. Последующие компиляторы XVI–XVII вв., работавшие на местах, либо сокращали свои источники, либо пытались соединить разноречивые сведения уже

существовавших вариантов. В то время как новгородские клирики не стеснялись вносить корпоративный патриотизм в переписываемые ими тексты и ради этого сочиняли не только новые церкви, но и целые города. Примеров не-новгородского творчества значительно меньше. Помимо Владимирского летописца с его двойным Спасом и компилятивной Холмогорской летописи, можно привести Летописный свод 1497 г., где в качестве деревянной церкви во Владимире на Клязьме указана не св. Богородица, а Св. Троица (ЛС 1497, 1963, 18). Чья-то монашеская душа не выдержала и внесла родную обитель на скрижали истории<sup>35</sup>. Но наибольшую изобретательность в создании «владимировых» церквей проявило новгородское духовенство. Новгородский переписчик Ипатьевского списка, используя Корсунскую легенду, прославил родные ему св. Софию и св. Иоанна Предтечу, а составитель Новгородской IV — св. Иакова и св. Георгия. Создатель Новгородской первой летописи младшего извода в качестве крещальной церкви князя Владимира в Корсуне указал церковь св. Василиска, а его коллега, писавший в 60-е гг. XVI в. Троицкий список младшей НПЛ, — св. Климента (НПЛ, 2000, 545).

Кроме Троицкого списка младшей НПЛ, церковь св. Климента присутствует в списке Летописца, опубликованном М. Н. Тихомировым. Этот Летописец представляет собой отрывок из русской летописи с рассказом о крещении, помещенный в конце сборника исторических повестей второй половины XV в. Он содержит такую же линейку церквей, как и Троицкий список: св. Климента — безымянная в Корсуне на горе — св. Василия на холме Перуна — св. Богородицы в Киеве [Тихомиров, 1962, 171–173]<sup>36</sup>. Еще один рассказ о крещении князя Владимира с упоминанием церкви св. Климента зафиксирован в летописных выписках в сборнике первой половины XV в.<sup>37</sup> Таким образом, появление «климентовского» варианта Корсунской легенды, как и «софийско-предтеченского» и «яковлевско-георгиевского», относится к первой половине XV в. Но где он мог возникнуть?

Св. Климент Римский был популярной фигурой на Руси еще с домонгольского времени. В Десятинной церкви хранилась драгоценная святыня — честная глава Климента папы Римского, обретенная в Херсонесе. Предполагают, что при Десятинной церкви существовал придел св. Климента. Однако в послемонгольское время уровень его почитания на Руси заметно снижается. Храмы в честь св. Климента известны лишь в крупных городах: Новгороде, Пскове и Москве. Исключение составляет Ладога, где церковь в честь св. Климента Римского была заложена еще в 1153 г. новгородским архиепископом Нифонтом [Климент Римский, 2014, 457]. Москва и Ладога в качестве места создания «климентовской» версии отпадают. Москва — потому что церковь св. Климента в Замоскворечье на Ордынке в начале XV в. вряд ли существовала. Первое упоминание о ней относится лишь к 1612 г. Ладога — потому что она никогда не была княжеским центром, а заказ на рукопись мог быть помещен только

<sup>35</sup> Хотя Летописный свод 1497 г. сохранился в единственном списке, созданном в Спасо-Прилуцком Вологодском монастыре в 30-х гг. XVII в., текст помещенного в нем «Летописца роуского» сходен с московскими летописями XV в.: Ермолинской и Московским сводом конца XV в., в том числе и в изложении Корсунской легенды (Ерм., 2004, 15–16; Моск. ЛС, 2004, 363–366). Близок он (до 1484 г.) и к Своду 1518 г., который имеет в своем составе целый ряд записей, относящихся к Троице-Сергиеву монастырю. Почерк начальных троицких записей Свода 1518 г. атрибутируют келарю этого монастыря Андрияну Ангелову [Сербина, 1963, 4–7]. Судя по вставленному в Корсунскую легенду упоминанию церкви Св. Троицы, список Летописного свода 1497 г., как и Свода 1518 г., создавался в Троицком монастыре. Правда, в троицком Своде 1518 г. линейка церквей воспроизводит графетную схему «яковлевской» версии, где «деревянная Богородица» во Владимире на Клязьме соседствует с «каменной Десятинной Богородицей» в Киеве (ЛС 1518, 1963, 172–173). Церкви Св. Троицы в ней нет.

<sup>36</sup> По указанию М. Н. Тихомирова, этот сборник исторических повестей — список ГИМ Увар. № 18.

<sup>37</sup> На этот сборник (РГБ. Ф. 247. № 253) указывает А. Ю. Карпов [Карпов, 2015, 406]. Самого текста выписок он не приводит. К сожалению, указанный Карповым источник остался нам недоступен.

в достаточно крупной церкви, имевшей соответствующие кадры и возможности. Учитывая, что «климентовский» вариант содержит одна из новгородских летописей, наиболее вероятным местом его создания можно предполагать Новгород<sup>38</sup>. По крайней мере, Троицкий список НПЛ был создан в Новгороде. На это указывает, прежде всего, язык Троицкого списка, который, по оценке его публикаторов, носит явственно выраженные новгородские черты [НПЛ, 2000, 511]. Во-вторых, в основе этого списка лежат две более ранние новгородские летописи: Комиссионный список младшей НПЛ, дополненный по Новгородской V летописи [Клосс, 2000, VII]. На его происхождение указывает и содержащаяся в нем под 6497 (989) г. традиционная для новгородских летописей запись о приходе в Новгород Акима Корсунянина, и знаменитый рассказ о его расправе с новгородским Перуном. В то время как в отрывке о крещении, опубликованном М. Н. Тихомировым, рассказ о первом новгородском епископе и новгородском Перуне выпущен, что говорит о том, что этот сборник — не новгородского происхождения [Тихомиров, 1962, 171–173]<sup>39</sup>.

Однако в обеих летописях, послуживших источником для Троицкого списка, в качестве церкви, где крестился князь Владимир, указан храм св. Василиска. Следовательно, составитель Троицкого списка не мог извлечь из них упоминание о церкви св. Климента. Замена принадлежит самому составителю Троицкого списка. Что могло побудить его к такой замене? Ведь к 60-м гг. XVI в., времени создания Троицкого списка, уже имелись в наличии все семь вариантов именования церкви, где якобы крестился Владимир: от св. Богородицы до св. Спаса и св. Климента. Несмотря на столь широкий выбор, он остановился на такой церкви, которая в источниках XV в. фиксируется только в составе исторических сборников с извлечением из летописи неизвестного происхождения. Остается предположить, что к такой замене побуждала принадлежность составителя Троицкого списка к монастырской или церковной корпорации св. Климента.

Была ли такая церковь в Новгороде? Да, была. Центром «климентовской» версии могла быть церковь св. Климента на Иворовой улице (ныне Большая Московская). Согласно Новгородской IV летописи по списку Дубровского, в 1519 г. московский гость Василий Никитич Тараканов возвел новую каменную церковь Климента на Иворове улице, где за два года до этого (в 1517 г.) «падеся» старая каменная церковь в честь того же святого (Н4Л, 540; Н4ЛД, 2004, 216). Точное время ее возведения неизвестно. Новгородская III летопись сообщает, что каменная церковь в честь св. Климента на Торговой стороне была заложена еще в 1153 г. «боголюбивым епископом Нифонтом» (НЗЛ, 1841, 214). Однако это сообщение следует отнести к разряду исторических мифов: поздняя летопись XVII в. приписала действительно построенную еп. Нифонтом в 1153 г. каменную церковь св. Климента в Ладого Новгороде. Трудно допустить строительство двух одинаковых каменных церквей одним и тем же лицом в один и тот же год в двух разных местах. Как бы то ни было, в XVI в., когда создавался Троицкий список младшей НПЛ, каменная церковь св. Климента в Новгороде существовала. Строителем ее был московский купец Василий Тараканов, представитель крупнейшей московской купеческой фамилии, переселившейся в Новгород, на место «выведенных» в Среднюю Русь новгородских бояр и купцов. Василий Тараканов в качестве «купецкого старосты» вместе с московскими наместниками великого князя «по государеву слову» вершил судебные дела в Новгороде [Каргер, 1980, 152–153]. Не исключено, что заказ на рукопись мог быть помещен в этой, построенной москвичом,

<sup>38</sup> Монастырь св. Климента, чье существование устанавливается, по крайней мере, с начала XIV в., имелся также в Пскове [Лабутина, 2011, 235]. В XV в. при нем была построена каменная церковь св. Климента, сохранившаяся доныне. Следовательно, в принципе возможен и псковский след, тем более что в этом монастыре производилась и переписка рукописей.

<sup>39</sup> Однако текстуально отрывок весьма близок к Троицкому списку младшей НПЛ. К числу отличий можно отнести пропуск слова «и есть церкви та стоящи в Корсуне на месте града» (вместо правильного «на месте среди града»), добавление «сучий сын» в отношении киевского Перуна (в Троицком списке этой характеристики нет) и пропуск известия под 6497 г.

к тому же торговым агентом самого великого московского князя, церкви. Судя по оставленному автографу в виде церкви св. Климента в Корсуни, именно клирик этой церкви в 60-е гг. XVI в. мог быть составителем Троицкого списка младшей НПЛ. Но если для Троицкого списка такая вероятность велика, то первоисточник «климентовской» версии XV в. нельзя считать установленным: первые памятники с этим вариантом Корсунской легенды относятся к первой и второй половине XV в. и содержатся в составе сборников с выписками из летописи неизвестного происхождения.

Остается еще Владимирский летописец середины XVI в., который последовательно называет церковь Спаса и в качестве крещальной корсунской церкви, и в качестве построенной на месте языческого капища в Киеве. Очевидно, что писавший его книжник был озабочен прославлением какой-то Спасской церкви. Название летописи — Владимирская — условно, и возникло по месту хранения рукописи — во владимирском Рождественском монастыре. Место ее составления неизвестно; на основании оригинальных московских известий первой четверти XVI в. исследователи предполагают, что автором ее был столичный житель [Новикова, 2009, IX]. Если это так, то остается предположить в нем монаха московского Андроникова монастыря, главным храмом которого была построенная в первой четверти XV в. церковь Спаса<sup>40</sup>. Составитель Владимирского летописца проявил наибольший фанатизм в прославлении своей церкви, «заставив» Владимира не только креститься в церкви Св. Спаса, но и построить посвященную Спасу церковь в Киеве.

Устюжская летопись начала XVII в. хотя и отличается уникальным составом перечисленных в церкви (крещальная церковь Спаса соседствует в ней с первой киевской церковью св. Георгия при отсутствии построенной князем Владимиром корсунской церкви и киевской на холме Перуна), но не заключает ничего оригинального. Это сильно сокращенная компиляция имевшихся в распоряжении составителя источников. Церковь Спаса, по-видимому, почерпнута из Владимирского летописца, а «св. Георгий» взят из варианта, близкого к Новгородской IV летописи по списку Дубровского (наличие «Словенской земли»), то есть из московских рукописей<sup>41</sup>. Запись о строительной деятельности князя Владимира представляет собой путаный пересказ «георгиевской» версии, причем остается непонятным — об одной или двух церквях св. Богородицы хотел сказать автор и какова последовательность в возведении церквей. «В лето 6499-го году. Нача здати церковь каменную святыя Богородицы, а в Словенской земли град постави, наречь Володимер на Клязме, а первую церковь в Киеве постави святаго Еоргия и словены крести, церковь постави святыя пречистыя Богородицы» (УВЛ, 1982, 25). Аналогичное чтение содержится и в Архангелогородском летописце (УВЛ, 1982, 63–64). Составитель хотя и пытался, но так и не смог справиться с противоречиями в своих источниках. Нет оснований предполагать для церкви Спаса Устюжской летописи иной первоисточник, кроме Владимирского летописца, так как летописание и в Ростове, и в Устюге, который входил в состав Ростовской епархии, велось в главных городских храмах. В обоих случаях это были Успенские соборы, то есть церкви Успения Богородицы [Зиборов, 2002, 154].

Еще один случай с церковью Спаса был выявлен М. Н. Тихомировым в сборнике начала XVII в. В нем помещен отрывок из летописи с рассказом о крещении князя Владимира с 6494 по 6505 г. (до рассказа об осаде Белгорода, который в летописях идет сразу после крещения). Согласно этому отрывку, князь Владимир крестился «в церкви святаго Спаса посреди града Корсуня, церковь та на торговище» [Тихомиров, 1962, 92]. К сожалению, других церквей этого летописца публикатор не назвал.

<sup>40</sup> Хронологические границы возведения Спасского собора Андроникова монастыря устанавливаются между 1410–1427 гг. (П. Н. Максимов) или 1425–1427 гг. (Н. Н. Воронин). Сам монастырь был основан в середине XIV в. [Андроников монастырь, 2001, 424–425].

<sup>41</sup> Новгородская летопись по списку Дубровского была создана в Новгороде в 40-х гг. XVI в. и отослана митрополиту Макарию в Москву. Дошедший до нас список этой летописи был переписан в конце XVI — начале XVII в. в скриптории Чудова монастыря в Москве [Новикова, 2004, 5].

И наконец, единственная летопись, линейка церквей в которой целиком совпадает со «Словом о том, како крестися Володимер возмя Корсунь», — это Радзивилловская летопись конца XV в.: св. Богородицы (корсунская крещальная) — св. Василия (киевская на холме Перуна) — св. Богородицы (первая киевская) (Радз., 1989, 51–54)<sup>42</sup>. В то же время в изложении самой легенды она следует традиции летописей конца XIV — начала XV вв. (Лаврентьевской и Ипатьевской).

## Заключение

Какие выводы можно сделать из представленного материала?

Во-первых, данное исследование подтверждает точку зрения тех ученых, которые рассматривали Корсунскую легенду как тенденциозный вымысел, цель которого — приписать заслугу христианизации Руси исключительно князю Владимиру и доказать происхождение русского христианства от Византийской Церкви. И, тем самым, — скрыть первоначальную, не менее чем столетнюю, историю русского христианства IX–X вв. Полный произвол средневекового духовенства в указании церквей, выбор которых зависел прежде всего от корпоративной принадлежности писавшего, ярко демонстрирует тенденциозно-идеологический характер всего рассказа. Из всей номенклатуры церквей безусловно достоверной является лишь Десятинная церковь Богородицы в Киеве, которая присутствует практически во всех вариантах рассказа о крещении князя Владимира, летописных и внелетописных.

Очевидно и расхождение русских «источников» с археологическими и историческими реалиями Херсонеса. В работе харьковского археолога С. Б. Сорочана приведен список культовых памятников Херсона VI–X вв. Автор указывает, что список составлен на основании как письменных (агиографических и эпиграфических), так и археологических источников. В списке указано 49 культовых объектов, из которых более 30 — церкви. Указаны посвящения: св. мч. Луппа-воина, св. Лонгина, св. Фоки Навта, св. вмч. Феодора, св. Богоматери Влахернской, св. Леонтия Киликийского, св. ап. Петра, свв. апп. Петра и Павла, св. мч. Созонта [Сорочан, 2013а, 431–433]. Таким образом, из археологически выявленных храмовых построек средневекового Херсона точно известно посвящение девяти храмов. Под номером 33 списка культовых объектов С. Б. Сорочан называет еще церковь св. Василия на агоре (крестовидный храм № 27). Однако посвящение этого храма установлено им на основании субъективного убеждения в достоверности сообщения Лаврентьевской летописи о крещении князя в церкви св. Василия<sup>43</sup>. Другие археологи, признающие корсунское крещение Владимира, связывают место крещения князя с иными археологическими объектами<sup>44</sup>. Расхождения в оценках свидетельствует о субъективности всех допущений. Никакими реальными данными о посвящении херсонских церквей на агоре современные исследователи не располагают. Из числа известных посвящений херсонских церквей ни одна, за исключением загородной церкви св. Богоматери Влахернской, не имеет соответствия в русских источниках.

Что касается агиографической литературы, то в латинском варианте Жития с перенесением мощей св. Климента (*Vita cum Translatione Sancti Clementis*) в полном

<sup>42</sup> На близость варианта Радзивилловской летописи к «Слову» обращал внимание и А. Ю. Карпов [Карпов, 2015, 224, 406].

<sup>43</sup> С. Б. Сорочан обосновывает свое мнение тем, что на агоре находился мемориальный столп с крестом в память мученичества первого епископа Херсона св. Василия. На этом основании он предположил, что здесь же должен был находиться и храм его имени. Это предположение он подкрепляет ссылкой на церковь св. Василия Лаврентьевской летописи. Расхождения с другими вариантами Корсунской легенды он списывает на «возраставшую со временем путаницу» по вине последующих переписчиков и редакторов [Сорочан, 2013а, 268].

<sup>44</sup> С. А. Беляев убежден, что таинство Крещения происходило в крещальне Уваровской базилики, то есть кафедрального храма св. Апостолов [Беляев, 1989, 539]. В. В. Хапаев на роль крещальной и венчальной церкви предлагает базилику № 28 на агоре, которую он произвольно посвящает св. Иакову [Хапаев, 2009, 105; 2016, 343–344].

согласии со славянским Словом на перенесение мощей преславного Климента упоминается загородная церковь св. Созонта (находившаяся в предместье города) и церковь св. Леонтия. Кроме того, упомянут кафедральный собор Херсона: «большая базилика» (major basilica), в славянском варианте — «кафолика церковь». Хотя посвящение этой церкви ни в латинской, ни в славянской версии не указано, в Житии Константина-Кирилла упомянута «Апостольская церковь» Херсона. На этом основании историки и археологи отождествляют кафедральный собор Херсона с церковью свв. Апостолов (в честь свв. Петра и Павла). В славянском Слове на перенесение мощей в числе участников процессии к мощам св. Климента назван также «поп церкви святого Прокопия»<sup>45</sup>. Таким образом, ни одна из известных по агиографическим памятникам херсонских церквей — св. Созонта, св. Леонтия, св. Прокопия, свв. Апостолов — не находит отражения в номенклатуре церковей Корсунской легенды.

Итак, имеющиеся в наличии письменные и археологические данные по церковной истории Херсонеса не подтверждают достоверности Корсунской легенды русских летописей и расходятся с ней в номенклатуре церковей. В то же время существовавшая в действительности соборная церковь свв. Апостолов — главный городской храм Херсонеса (где должно было проходить бракосочетание, и — согласно легенде — крещение русского князя) ни в одном из вариантов Корсунской легенды не отражена. Названные в летописях конца XIV–XVI вв. корсунские церкви являются продуктом фантазии русского духовенства. Вымыслом является и киевская церковь св. Василия, якобы стоявшая на месте бывшего языческого святилища на холме Перуна. Ранние киевские источники XI–XII вв. называют другую церковь св. Василия, находившуюся в княжеской резиденции в Вышгороде, а также церковь в честь первых киевских мучеников (Турова божница) на месте крещения киевлян. В проложных сказаниях — самых ранних памятниках владимировой агиографии — о церкви на месте языческого капища ничего не говорится. Казалось бы, радикальные расхождения между ранней и поздней исторической традицией, а также «данными» Корсунской легенды и других источников должны навсегда развеять миф о достоверности летописно-житийного рассказа о корсунском крещении русского князя. Несмотря на это, градус доверия к Корсунской легенде в академической среде продолжает расти.

Во-вторых, очевидно, что идеологическим центром распространения Корсунской легенды был не Киев, а Новгород Великий и Москва. Из двадцати трех рассмотренных летописей, содержащих Повесть временных лет с Корсунской легендой, восемь прямо связаны своим происхождением с Новгородом (Ипатьевский список Ипатьевской летописи, Новгородская четвертая, Новгородская Карамзинская, Софийская первая, Комиссионный и Троицкий списки младшей НПЛ, Новгородская пятая, Новгородская по списку Дубровского), а двенадцать имеют в числе своих источников новгородское летописание. Из трех оставшихся летописей две (нижегородская Лаврентьевская и западнорусская Радзивилловская) в номенклатуре церковей ближе всего стоят к «Слову о том, како крестися Володимер», а Радзивилловская в линейке церковей с ним полностью совпадает. Стоящий особняком Владимирский летописец с его Спасскими церквями (созданный, скорее всего, в московском Андрониковом монастыре) испытал влияние не только московских летописей (Симеоновской и Троицкой), но и новгородского летописания [Новикова, 2009, V]. При этом доминирующая в русских летописях новгородско-московского происхождения середины XV–XVII вв. «яковлевско-георгиевская» версия Корсунской легенды о крещении князя Владимира, безусловно, является созданием новгородского клира. Помимо летописей, она широко представлена и во внелетописных источниках. Кроме наиболее распространенного (с XV в.) Обычного жития Владимира в его различных редакциях (Обычное житие, 2014, 221–293), церковь св. Иакова присутствует в Троицкой редакции церковного

<sup>45</sup> Тексты Итальянской легенды и Слова о перенесении мощей см.: [Сорочан, 2013б, 253–255; 263, 272, 275].

Устава князя Владимира и нескольких списках Повести о Николе Заразском<sup>46</sup>. Это наводит на мысль о существовании влиятельной церковно-монашеской группировки, связанной одновременно и с Юрьевым (Георгиевским) монастырем в Новгороде, и с подмосковным Троицким монастырем, которая и продвигала свой вариант Корсунского крещения князя.

С чем связана столь активная роль новгородского духовенства в продвижении Корсунской легенды? Есть мнение, что культ св. Владимира имеет новгородское происхождение. Возникшая еще в трудах дореволюционных историков Церкви, эта идея до сих пор имеет своих последователей<sup>47</sup>. По крайней мере, первая документально известная церковь св. Владимира зафиксирована именно в Новгороде: это надвратная церковь на Неревских воротах Софийского Кремля, построенная в 1311 г. новгородским архиепископом Давидом. Таким образом, точку в исследованиях ставить рано. И проблема крещения Руси, и проблема источников и генезиса Корсунской легенды нуждаются в новом изучении, свободном от средневекового и ученого мифотворчества.

## Источники и литература

### Источники

1. ВЛ (2009) — Владимирский летописец // ПСРЛ. Т. 30. М.: Рукописные памятники древней Руси, 2009. С. 7–146.
2. Волог.-Перм. (1959) — Вологодско-Пермская летопись // ПСРЛ. Т. 26. М.; Л.: Изд. АН СССР, 1959. 413 с.
3. Воскр. (2001) — Воскресенская летопись // ПСРЛ. Т. 7. М.: Языки русской культуры, 2001. 360 с.
4. Ерм. (2004) — Ермолинская летопись // ПСРЛ. Т. 23. М.: Языки славянской культуры, 2004. 256 с.
5. Ипат. (1998) — Ипатьевская летопись // ПСРЛ. Т. 2. М.: Языки русской культуры, 1998. 648 с.
6. Карамз. (2002) — Новгородская Карамзинская летопись // ПСРЛ. Т. 42. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. 225 с.

---

<sup>46</sup> В Уставе: «Се яз, князь Володимир... егда крестихся во церкви святого апостола Иакова в Херсоне» [Шапов, 1976, 76]. В наиболее раннем Волоколамском списке «Повести о Николе Заразском» середины XVI в. (РГБ, Волоколамск. собр., № 526): «В лето 6733 (1225 г.)... принесен бысть чудотворный образ великаго чудотворца Николы Корсунскаго Заразскаго из преименитаго града Херсони в пределы резаньскыа... А стоял чудотворный образ во граде Корсуни посреди града близ церкви апостола Иякова брата Богословле. А у сего бо апостола Иякова крестися самодержавный и великий князь Владимир Святославич Киевский и все Руси» (Повесть о Николе Заразском, 1949, 282). На основании того факта, что Повесть о перенесении иконы Николая Чудотворца была написана в XIII в., вскоре после самого события (датированного в Повести 1225 г.), С. А. Беляев утверждал, что вариант с церковью Иакова представляет собой независимую от ПВЛ подлинную херсонскую традицию, принесенную на Русь русскими жителями Корсуни [Беляев, 2002, 125–126]. Его точка зрения была поддержана В. В. Хапаевым [Хапаев, 2016, 342]. Однако оба автора умалчивают, что титулатуры «самодержавный и великий князь всея Руси» в XIII в. не существовало. Она выдает весьма позднюю редактуру как самой Повести, так и отраженной в ней версии Корсунской легенды.

<sup>47</sup> Мысль о новгородской канонизации князя Владимира, имевшей место не ранее середины XIII в., впервые была высказана И. И. Малышевским. Его поддержали Е. Е. Голубинский, Г. П. Федотов и многие другие. Из современных историков новгородскую версию канонизации князя Владимира продолжают отстаивать П. П. Толочко, А. Поплэ и ряд других зарубежных авторов. Расхождения касаются только конкретной датировки этого события.

7. КПШ (1980) — Киево-Печерский патерик / Подг. текста, пер. и комм. Л. А. Дмитриева // Памятники литературы Древней Руси. XII в. М., 1980. С. 413–623.
8. Лавр. (1997) — Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.
9. ЛС 1497 (1963) — Летописный свод 1497 г. // ПСРЛ. Т. 28. М.; Л.: АН СССР, 1963. 423 с.
10. ЛС 1518 (1963) — Летописный свод 1518 г. // ПСРЛ. Т. 28. М.; Л.: АН СССР, 1963. 423 с.
11. Моск. ЛС (2004) — Московский летописный свод конца XV в. // ПСРЛ. Т. 25. М.: Языки славянской культуры, 2004. 488 с.
12. Никон. (2000) — Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 9. М.: Языки русской культуры, 2000. 288 с.
13. НПЛ (2000) — Новгородская первая летопись старшего и младшего извода // ПСРЛ. Т. 3. М.: Языки русской культуры, 2000. 720 с.
14. НЗЛ (1841) — Новгородская третья летопись // ПСРЛ. Т. 3. СПб., 1841. С. 207–279.
15. Н4Л (2000) — Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Изд. 3-е. М.: Языки русской культуры, 2000. 728 с.
16. Н4ЛД (2004) — Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского // ПСРЛ. Т. 43. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
17. Н5Л (1917) — Новгородская пятая летопись // ПСРЛ. Т. 4. Ч. 2. Пг., 1917. 272 с.
18. Обычное житие (2014) — Обычное житие Владимира (РНБ ОР, Q. I.322) // *Шахматов А. А. Жития князя Владимира: текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв.* / Подг. текста, предисл., вступ. статья Н. И. Милютенко; отв. ред. Д. М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. С. 221–230.
19. Повесть о Николе Зараском (1949) — Повесть о Николе Зараском (РГБ, Волоколамск. собр., № 526) // *Лихачев Д. С. Повести о Николе Зараском* // Труды Отдела древнерусской литературы / Ред. В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. Т. 7. С. 282–301.
20. Принесение перста (1907) — Проложное сказание о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царяграда в Киев при великом князе Владимире Мономахе // *Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности* // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 82. № 4. СПб., 1907. С. 56–57.
21. Проложное житие (2014) — Проложное житие Владимира // *Шахматов А. А. Жития князя Владимира: текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв.* / Подг. текста, предисл., вступ. статья Н. И. Милютенко; отв. ред. Д. М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. С. 131–170.
22. Радз. (1989) — Радзивилловская летопись // ПСРЛ. Т. 38. Л.: Наука, 1989. 177 с.
23. Сказание о Борисе и Глебе (1997) — Съказание и страсть и похвала святыю мученику Бориса и Глеба // Библиотека литературы Древней Руси. XI–XII века. Т. 1. СПб.: Наука, 1997. С. 328–351.
24. Слово о том, како крестися Володимир (2014) — Слово о томъ, како крестися Владимиръ, возмя Корсунь // *Шахматов А. А. Жития князя Владимира: текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв.* / Подг. текста, предисл., вступ. статья Н. И. Милютенко; отв. ред. Д. М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. Приложение 3. С. 350–361.
25. Сокр. ЛС 1493 (2004) — Сокращенные летописные своды конца XV в. // ПСРЛ. Т. 27. М.: Языки славянских культур, 2007. 424 с.
26. Соф. I (2000) — Софийская Первая летопись старшего извода // ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. М.: Языки русской культуры, 2000. 312 с.
27. Твер. (2000) — Тверской сборник // ПСРЛ. Т. 15. М.: Языки русской культуры, 2000. 432 с.
28. Тип. (2000) — Типографская летопись // ПСРЛ. Т. 24. М.: Языки русской культуры, 2000. 282 с.
29. УВЛ (1982) — Устюжские и Вологодские летописи XVI–XVIII вв. // ПСРЛ. Т. 37. Л.: Наука, 1982. 227 с.
30. Холм. (1977) — Холмогорская летопись // ПСРЛ. Т. 33. Л.: Наука, 1977. С. 10–147.

## Литература

31. Андроников монастырь (2001) — *Баталов А. А., Беляев Л. А., Турилов А. А.* Андроников в честь Нерукотворного образа Спасителя мужской монастырь // Православная энциклопедия. Т. 2. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. С. 424–427.
32. Артюхова, Луховицкий (2008) — *Артюхова Т. А., Луховицкий Л. В.* Евтропий, Клеоник и Василий, мученики Амасийские // Православная энциклопедия. Т. 17. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2008. С. 356–358.
33. Беляев (1989) — *Беляев С. А.* Где крестился князь Владимир? (Предварительное сообщение) // Памятники культуры. Новые открытия. 1988 год. М.: Наука, 1989. С. 531–540.
34. Беляев (2002) — *Беляев С. А.* «Крести же ся в церкви святого Иакова, и есть церкви та стоаще в Корсуне посреде града, идеже торг деют курсуняне» (методика сопоставления письменных и археологических источников) // Проблемы исторического познания / Отв. ред. К. В. Хвостова. М., 2002. 248 с.
35. Бобров (2001) — *Бобров А. Г.* Новгородские летописи XV века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 287 с.
36. Булычев (2002) — *Булычев А. А.* Дионисий Суздальский и его время // Архив русской истории. Вып. 7. М.: Археографический центр, 2002. С. 7–33.
37. Вздорнов (1972) — *Вздорнов Г. И.* Лобковский пролог и другие памятники письменности и живописи Великого Новгорода // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 255–269.
38. Голубинский (1901) — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. Изд. 2-е. М., 1901. 968 с.
39. Давид (2006) — *Печников М. В.* Давид, архиепископ Новгородский // Православная энциклопедия. Т. 13. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 561–562.
40. Дмитриев (1989) — *Дмитриев Л. А.* Повесть о варяжской божнице // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 2. Л.: Наука, 1989. С. 225–227.
41. Зиборов (2002) — *Зиборов В. К.* Русское летописание XI–XVIII веков: Учебное пособие. Хрестоматия. СПб.: СПбГУ, 2002. 512 с.
42. Каптерев (1914) — *Каптерев Н. Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. 576 с.
43. Каргер (1961) — *Каргер М. К.* Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города. Т. 2: Памятники киевского зодчества X–XIII вв. М.; Л.: АН СССР, 1961. 661 с.
44. Каргер (1980) — *Каргер М. К.* Новгород. 4-е изд. Л.: Искусство, 1980. 246 с.
45. Карпов (2015) — *Карпов А. Ю.* Владимир Святой. М.: Молодая гвардия, 2015. 454 с.
46. Карпов: *Перенесение перста* — *Карпов А. Ю.* Перенесение перста св. Иоанна Крестителя из Византии на Русь в контексте византийской политики Владимира Мономаха. URL: <https://www.portal-slovo.ru/history/35173.php> (дата обращения: 03.10. 2020).
47. Карпов (2017) — *Карпов А. Ю.* Русская Церковь X–XIII веков. Биографический словарь. М.: Квадрига, 2017. 472 с.
48. Климент Римский (2014) — *Виноградов А. Ю., Турилов А. А.* Климент Римский на Руси // Климент, епископ Римский // Православная энциклопедия. Т. 35. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2014. С. 413–462.
49. Клосс (1998) — *Клосс Б. М.* Предисловие к изданию 1998 г. // ПСРЛ. Т. 2. М.: Языки русской культуры, 1998. С. Е – N.
50. Клосс (2000) — *Клосс Б. М.* Предисловие к изданию 2000 // ПСРЛ. Т. 3. М.: Языки русской культуры, 2000. С. V–XI.
51. Лабутина (2011) — *Лабутина И. К.* Историческая топография Пскова в XIV – XV веках. М.: Наука, 2011. 344 с.
52. Литвина, Успенский (2006) — *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Выбор имени у русских князей в X–XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М.: Индрик, 2006. 904 с.

53. Лихачев (1950) — Повесть временных лет / Подгот. текста Д. С. Лихачева; пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 1-е изд. Часть 2. Приложения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 556 с.
54. Лосева (2009) — *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII — первой трети XV веков. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 472 с.
55. Лурье (1970) — *Лурье Я. С.* Холмогорская летопись // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 25. М.; Л., 1970. С. 135–149.
56. Лященко (1900) — Лященко А. И. Заметка о сочинениях Феодосия, писателя XII века. Отчет о состоянии училища при реформатской церкви за 1899–1900. СПб., 1900. 36 с.
57. Мусин (2016) — *Мусин А. Е.* Загадки дома Святой Софии: Церковь Великого Новгорода в X–XVI вв. СПб.: Петербургское востоковедение, 2016. 240 с.
58. Никольский (1902) — *Никольский Н. К.* К вопросу об источниках летописного сказания о св. Владимире // Христианское чтение. 1902. Т. 214. Вып. 7. Ч. 1. С. 89–106.
59. Никольский (1907) — *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 82. № 4. СПб., 1907. 168 с.
60. Новикова (2004) — *Новикова О. Л.* Предисловие // ПСРЛ. Т. 43. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 3–7.
61. Новикова (2009) — *Новикова О. Л.* Предисловие к изданию 2009 г. // ПСРЛ. Т. 30. М., 2009. С. V–XX.
62. Петров (1897) — *Петров Н. И.* Историко-топографические очерки древнего Киева. Киев, 1897. 268 с.
63. Прохоров (1972) — *Прохоров Г. М.* Кодикологический анализ Лаврентьевской летописи // Вспомогательные исторические дисциплины. Т. 4. Л., 1972. С. 86–104.
64. Рапов (1984) — *Рапов О. М.* О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // Вопросы истории. М., 1984. № 6. С. 34–47.
65. Рыбина (1978) — *Рыбина Е. А.* Повесть о новгородском посаднике Добрыне // Археологический ежегодник за 1977 год. М.: Наука, 1978. С. 79 — 85.
66. Сазанов (2011) — *Сазанов А. В.* Крещение князя Владимира в Корсуни: текст и археология // Вестник Московского института лингвистики. 2011. № 1. С. 128–149.
67. Севастьянова (2010) — *Севастьянова О. В.* Новгородская Четвертая летопись как источник по изучению политических взглядов новгородского архиепископа Евфимия II // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 2 (40). С. 67–73.
68. Сербина (1963) — *Сербина К. Н.* Предисловие // ПСРЛ. Т. 28. М.; Л.: АН СССР, 1963. С. 3–9.
69. Сорочан (2005) — *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (вторая пол. VI — первая пол. X вв.). Очерки истории и культуры. Ч. 1–2. Харьков, 2005. 1648 с.
70. Сорочан (2013а) — *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Т. 2. Ч. 2. Харьков; Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. 672 с.
71. Сорочан (2013б) — *Сорочан С. Б.* Византийский Херсон (вторая половина VI — первая половина X вв.). Очерки истории и культуры. Т. 2. Ч. 3. Харьков; Москва: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. 472 с.
72. Сорочан и др. (2006) — *Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко Л. В.* Жизнь и гибель Херсонеса. Севастополь: Библикс, 2006. 832 с.
73. Спасский (1997а) — *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1: Восточная агиология. М.: Православная энциклопедия, 1997. 732 с.
74. Спасский (1997б) — *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 3: Святой Восток. Ч. 2–3. М.: Православная энциклопедия, 1997. 700 с.
75. Тихомиров (1962) — *Тихомиров М. Н.* Краткие заметки о летописных произведениях в рукописных собраниях Москвы. М., 1962. 183 с.
76. Турилов (2010) — *Турилов А. А.* Почитание Иоанна Предтечи у южных славян и на Руси // Иоанн Предтеча // Православная энциклопедия. Т. 24. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2010. С. 528–577.

77. Турилов, Галко (2003) — *Турилов А. А., Галко В. И.* Сказание о принесении перста Иоанна Крестителя // Письменные памятники истории Древней Руси. СПб.: БЛИЦ, 2003. С. 220–221.
78. Флоря (1989) — *Флоря Б. Н.* К генезису легенды о «дарах Мономаха» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования — 1987. М., 1989. С. 185–188.
79. Хапаев (2016) — *Хапаев В. В.* Византийский Херсон на рубеже тысячелетий (вторая половина X — первая половина XI века). Симферополь: Н. Орианда, 2016. 652 с.
80. Хапаев (2009) — *Хапаев В. В.* К вопросу о месте крещения князя Владимира в Херсонесе // Материалы Научной конференции [Ломоносовские чтения 2009 года] и Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых [Ломоносов-2009] / Под ред. В. А. Трифонова, В. А. Иванова, В. И. Кузищина, Н. Н. Миленко, В. В. Хапаева. Севастополь, 2009. С. 104–106.
81. Шахматов (2014) — *Шахматов А. А.* Жития князя Владимира: текстологическое исследование древнерусских источников XI–XVI вв. / Подг. текста, предисл., вступ. статья Н. И. Милютенко; отв. ред. Д. М. Буланин. СПб.: Дмитрий Буланин, 2014. 384 с.
82. Шахматов (2003) — *Шахматов А. А.* Корсунская легенда о крещении Владимира // *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. 1. Кн. 2. СПб.: Наука, 2003. С. 305–379.
83. Шахматов (1916) — *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. Пг.: Изд. Археографической комиссии, 1916. С. I–LXXX.
84. Шахматов (1908) — *Шахматов А. А.* Предисловие к изданию 1908 г. // ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908. С. III–XVI.
85. Шестаков (1908) — *Шестаков С. П.* К вопросу о месте крещения св. Владимира // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Т. 23. Вып. 5. Казань, 1908. С. 319–339.
86. Шмидт (1962) — *Шмидт С. О.* Предания о чудесах при постройке новгородской ропаты // Историко-археологический сборник (к 60-летию А. В. Арциховского). М., 1962. С. 319–325.
87. Шапов (1976) — Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Изд. подг. Я. Н. Шапов. М.: Наука, 1976. 239 с.
88. Яцимирский (1904) — *Яцимирский А. И.* Феодосий Грек // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 41а. СПб., 1904. С. 911–912.

---

*А. А. Иванов*

## **«Ни эллина, ни иудея»: трактовка слов апостола Павла в русской церковной публицистике конца XIX — начала XX вв.**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_232

*Аннотация:* В статье рассматривается трактовка православными священнослужителями, богословами и церковными публицистами конца XIX — начала XX вв. слов ап. Павла, что во Христе нет «ни эллина, ни иудея». На примере трудов, опубликованных в епархиальных ведомостях и вестниках, религиозных журналах и отдельными брошюрами, показывается и анализируется отношение церковных авторов к проблеме соотношения вселенского и национального, их восприятие набиравшего влияние в российском обществе национализма. Актуальность статьи обусловлена тем, что полемика вокруг слов ап. Павла продолжается и в наше время как в церковной, так и в светской среде. Новизна исследования видится в том, что в немногочисленных работах, посвященных отношению представителей Русской Православной Церкви к теории и практике русского национализма, проблема, вынесенная в заглавие статьи, специально не рассматривалась. Автор показывает, что при разнообразии поводов, по которым в рассматриваемый период церковные публицисты высказывались относительно слов ап. Павла, в их суждениях было много общего, что позволяет говорить о сложившемся за это время в российской церковной среде преобладающем направлении в оценках места национального в православии. Изученные публикации показывают, что их авторы, не подвергая сомнению «вселенскость» христианства, в то же время отстаивали право на существование национальных культур и традиций. Многообразие национальных культур рассматривалось ими как часть Божественного замысла, а полное преодоление этнического разделения виделось идеальной целью, достижимой лишь в «благодатном царстве». В связи с этим задача Церкви представлялась церковным публицистам не в отрицании национальных устремлений и интересов, а в приближении их к христианскому идеалу.

*Ключевые слова:* Православная Церковь, российское духовенство, апостол Павел, церковная публицистика, национализм, этничность, космополитизм, Российская империя.

*Об авторе:* **Андрей Александрович Иванов**

Доктор исторических наук, доцент, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6438-5200>

*Ссылка на статью:* Иванов А. А. «Ни эллина, ни иудея»: трактовка слов апостола Павла в русской церковной публицистике конца XIX — начала XX вв. // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 232–247.

*Финансирование:* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00096 «Российское православное духовенство и русский национализм в конце XIX — начале XX века».

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Andrey A. Ivanov*

**“There is no Greek, no Jew”: the Interpretation of the Words  
of Apostle Paul in Russian Church Journalism  
in the Late 19<sup>th</sup>–Early 20<sup>th</sup> Century**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_232

*Abstract:* The article examines the interpretation by Orthodox priests, theologians and church publicists of the late 19<sup>th</sup>–early 20<sup>th</sup> centuries. The words of the Apostle Paul that in Christ there is “neither Greek nor Jew”. Using the example of works published in diocesan gazettes and bulletins, religious journals and individual brochures, the author shows and analyzes the attitude of church authors to the problem of the relationship between the universal and the national and their perception of nationalism, which was gaining influence in Russian society. The relevance of the article is due to the fact that the controversy around the words of the Apostle Paul continues in our time both in the church and secular environment. The novelty of the research is seen in the fact that among the few works devoted to the attitude of the representatives of the Russian Orthodox Church to the theory and practice of Russian nationalism, the problem put in the title of the article was not specifically considered. The author shows that though there was a variety of reasons why during the period under review church publicists spoke about the words of the Apostle Paul, their judgments had much in common, which allows us to speak of a prevailing direction in assessing the place of the national in Orthodoxy that developed during this time in the Russian church environment. The publications studied show that their authors, without questioning the “universality” of Christianity, at the same time defended the right to the existence of national cultures and traditions. The diversity of national cultures was considered by them as part of the divine plan, and the complete overcoming of ethnic division was seen as an ideal goal, achievable only in the “kingdom of grace.” In this regard, the task of the Church was presented to church publicists not in denying national aspirations and interests, but in bringing them closer to the Christian ideal.

*Keywords:* Orthodox Church, Russian clergy, Apostle Paul, church journalism, nationalism, ethnicity, cosmopolitanism, The Russian Empire.

*About the author:* **Andrey Aleksandrovich Ivanov**

Doctor of History, Professor, Institute of History, St. Petersburg State University (Russia).

E-mail: andrey.a.ivanov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6438-5200>

*Article link:* Ivanov A. A. “There is no Greek, no Jew”: the Interpretation of the Words of Apostle Paul in Russian Church Journalism in the Late 19<sup>th</sup> century – in the early 20<sup>th</sup> century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 232–247.

*Financing:* This study was funded by RFBR, project number 19-09-00096 “Russian Orthodox clergy and Russian nationalism in the late 19<sup>th</sup>–early 20<sup>th</sup> century”.

## 1. Введение

Слова ап. Павла о том, что во Христе нет «ни эллина, ни иудея» довольно часто приводятся в ходе полемики о месте национальности и национального в христианстве как «приговор» любым проявлениям национализма. Опираясь на авторитет апостола, полемисты, отстаивающие космополитический характер христианства в целом и православия в частности, стремятся при помощи этих широко известных слов доказать, что для христиан не должно быть никакой разницы между народами, что национальная обособленность греховна и подлежит преодолению, а то и вовсе отрицают какое-либо значение национальных отличий. Более того, публицисты и даже ученые иногда используют эти апостольские слова как укор Русской Православной Церкви, в официальном названии которой с 1943 г. появилось указание на ее национальную принадлежность — «русская». Например, религиоведы С. Б. Филатов и Р. Н. Лункин, обвиняя священноначалие в «племенном сознании» и критикуя «русскую приватизацию православия», пишут: «РПЦ позиционирует себя как национальную церковь русских, хранительницу национальной русской идентичности — духовности, культуры, государственности. Идеология РПЦ в речах и проповедях ее священнослужителей — от патриарха до авторитетных священников — содержит в первую очередь призыв к возрождению национальных русских традиций» [Филатов, Лункин, 2011, 190]. Такая критика чаще встречается в светской и околоцерковной среде и гораздо реже — в среде церковной. Хотя и среди известных пастырей можно встретить категорическое неприятие любых форм национализма и даже патриотизма. Наиболее ярко такую позицию отстаивал свящ. Даниил Сысоев (1974–2009), утверждавший, что у христиан одно отечество — горный Иерусалим, «у всех один род», а «земные же эти отечества и породы суть только забава нашей временной жизни и лицедейства» [Сысоев, 2009б]. По мнению о. Даниила, «нации — результат гордыни строителей [Вавилонской] Башни», а раз так, то необходимо решительно отделить православную веру от национализма [Сысоев, 2009а, 2011]. Впрочем, такое радикальное неприятие земных реалий (ведь и вавилонское разделение на народы произошло по Божьему Промыслу и не без благого Его попечения о людях), не находит широкой поддержки в Церкви. Выдергивание же апостольских слов из контекста и вовсе приводит к ложному их пониманию.

На это обстоятельство обращает внимание митрополит Константинопольской Православной Церкви Каллист (Уэр), англичанин по происхождению, в своих рассуждениях о католическом и этническом, вселенском и национальном [Уэр, 2013, 229–238]. «Да, мы исповедуем: „Верую во единую святую, соборную и апостольскую Церковь“, но вместе с тем каждый из членов единой Церкви наделен неповторимыми национальными дарами, и обесценивать их не стоит, — говорит владыка. — Единство внутри Церкви вовсе не означает единообразия», а потому задача Церкви — удержать вселенское и национальное «в творческом напряжении, не позволить одному понятию вытеснить или поглотить другое» [Уэр, 2013, 229–230]. Напоминая слова ап. Павла, владыка резонно замечает: «В своей соборности Церковь преодолевает половые, сословные, национальные различия. Такое единство — отличительный знак Церкви как Тела Христова, „образа Пресвятой Троицы“; не будь его, не было бы и самой Церкви. Дарованное как возможность всему творению, оно уже сейчас осуществляется в общении верных. А с другой стороны, вселенскость не должна поглотить множественность: признавая единство Церкви, мы обязаны принять и существующее в ней на законных правах национальное многообразие. <...> Если „стереть“ все национальные различия, мы, на самом деле, не очистим, а обедним церковную жизнь. Святой Дух не уничтожает разнообразие, но преобразует пестроту в законченный, многокрасочный узор. Каждая личность — индивидуальная или соборная — наделена неповторимым обликом и ценностью. В каждой Поместной Церкви пребывает Христос, но раскрывается эта полнота во множестве частных, общественных и культурных контекстов» [Уэр, 2013, 230]. Главное, заключает архиерей, чтобы

национальные или культурные традиции не затемняли и не искажали вселенскую истину православия. Доказательство же тому, что слова апостола вовсе не означают пренебрежения национальным, митр. Каллист видит в том, что «апостол Павел, утверждавший, что во Христе — „ни иудея, ни эллина“, став христианином, не только не отрекся от своего народа, но продолжал не без гордости называть себя „евреем от евреев“ (Фил 3:5; ср. 2 Кор 11:22)» [Уэр, 2013, 234].

Приведенные выше примеры показывают, что и в наше время полемика вокруг слов ап. Павла не теряет своей актуальности, однако цель данной публикации иная — рассмотреть обращение к этой проблеме в русской церковной публицистике конца XIX — начала XX вв., поскольку именно в этот период, характеризовавшийся распространением влияния национализма и широкого обращения отечественных мыслителей к феномену нации, представители Православной Церкви наиболее активно выступали со страниц периодической печати по интересующему нас вопросу. Кроме того, помимо исторического интереса, обращение к этой теме имеет и практическое значение, ведь именно тогда многое из того, что ныне вновь стало предметом обсуждения и споров, уже было проговорено и достаточно обосновано. И если размышления на эту тему ряда известных религиозных мыслителей (К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Д. С. Мережковского, А. А. Киреева и др.) неоднократно публиковались (Национализм, 2017), то церковной публицистике по данному вопросу внимания уделено значительно меньше. Что же касается исследовательских работ, рассматривающих отношение православного российского духовенства, богословов и церковных публицистов к теории и практике русского национализма, то на сегодняшний день их также немного [Чемакин, 2019, 350–352], а специально посвященных проблеме, вынесенной в заглавие данной статьи, насколько нам известно, нет вовсе.

Источниковой базой статьи стали материалы церковной публицистики, под которыми понимаются произведения, посвященные актуальным проблемам и явлениям текущей общественно-религиозной жизни, написанные православными священнослужителями, богословами, преподавателями духовных школ, миссионерами, т. е. авторами, непосредственно связанными с церковными структурами. Основное внимание уделено официальной церковной периодической печати, представленной епархиальными изданиями, богословскими журналами, а также брошюрами, написанными церковными авторами. Важно учитывать, что публикации в официальных церковных изданиях рассматриваемого периода отражают в первую очередь позицию консервативно настроенных авторов (реже — представителей консервативно-либеральных взглядов), поскольку, за редкими исключениями, «Епархиальные ведомости» не предоставляли свои страницы церковным диссидентам, не говоря уже о сочувствующих революционным идеям. Но это обстоятельство, на наш взгляд, не делает подбор источников недостаточно репрезентативным и, тем более, случайным, поскольку понятие «церковная публицистика» не тождественно «религиозной публицистике», так как предполагает выражение взглядов, разделяемых (или как минимум допускаемых) епархиальным руководством, духовной цензурой и воспринимаемых обществом именно как голос Церкви, а не как высказывания случайных ее представителей. Данная публикация является частью реализации академического проекта по подготовке антологии, посвященной отношению церковных авторов второй половины XIX — начала XX вв. к теории и практике русского национализма, при работе над которым за весь исследуемый период (1860-е — 1917 гг.) были комплексно изучены материалы более 40 наименований епархиальных журналов, около двух десятков церковно-общественных и светских изданий, а также публицистические произведения, вышедшие отдельными брошюрами. Рассматривая в данной статье частный сюжет, связанный с трактовкой в церковной публицистике слов ап. Павла, что во Христе нет «ни эллина, ни иудея», автор без какой-либо тенденциозности и избирательности выявлял все значимые обращения церковных публицистов к апостольским словам. Представляется, что отбор источников, необходимых для раскрытия темы, заявленной

в названии статьи, отражает общую картину, характерную для официальной церковной публицистики рассматриваемого периода. Статья выстроена по хронологическому принципу, что позволяет обратить внимание на влияние исторических событий (болгарского раскола, революции 1905 года, Первой мировой войны) на особенности осмысления апостольских слов, их трактовки, а также свойственные эпохе и церковной среде представления о природе национализма.

## **2. Обращение к словам апостола Павла в церковной публицистике конца XIX в.**

Как известно, знаменитые слова апостола встречаются в двух местах Нового Завета в Деяниях святых апостолов. В Послании ап. Павла к Галатам эта мысль выражена следующим образом: *«Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе»* (Гал 3:28). А в Послании к Колоссянам ап. Павел говорит: *«А теперь вы отложите все: гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие уст ваших; не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который обновляется в познании по образу Создавшего его, где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос»* (Кол 3:8–11).

Выдающийся русский богослов свт. Феофан Затворник в комментарии на Послание ап. Павла к Колоссянам отмечает по этому поводу, что никакие национальные различия не берутся в расчет у Христа, «в новых порядках, началах и правилах жизни, заводимых верою Христовою, в царстве благодати Его», и «чем бы кто ни был, но принес веру — и принят; прилепился ко Христу Господу — и спасен». То есть, заключает владыка, «мысль у апостола та, что во Христе Иисусе все естественные различия исчезают. Значение и силу имеет только то, что каждый приемлет от Христа Господа и усваивает себе» (Феофан Затворник, 2005, 252–254). Но говоря о «разностях между людьми», апостол тем самым признает их реальное существование и побуждает христиан преодолевать это разделение и стремиться к взаимному единению: «Апостол, показав, как все и всё объединяется во Христе благодатию, говорит как бы: пристало ли вам, так всеобъемлюще и так глубоко объединенным в Христе, допускать в себе движение страстей, производящих среди вас разделение и нарушающих взаимное единение ваше, производимое в вас тем, что в вас все — Христос. Раздирая союз, Христа раздираешь» (Феофан Затворник, 2005, 254). В том же духе толковал это место Священного Писания известный библиист и богослов А. П. Лопухин: «При обновлении себя христианину нужно забыть о своих национальных и общественных преимуществах: один Христос должен стоять у него пред лицом, как высший образец; во Христе должны быть для него сосредоточены все его интересы» (Лопухин, 1913, 319). Однако оба эти комментария, исчерпывающе показывая приоритет вероисповедного начала над национальным, оставляют поле для рассуждения о том, следует ли вообще отвергать исторически сложившиеся национальные особенности и стремиться к искусственному их упразднению. Ведь речь в словах апостола идет вовсе не о том, что в нашей земной жизни не должно существовать различий между народами или же национальных особенностей (ибо очевидно, что христианство, например, признает различия между мужчиной и женщиной, не выступает за их упразднение, более того, Церковь подтверждает и благословляет их в таинстве брака), а о том, что эти реально существующие особенности не препятствуют принятию Христа и вхождению в Его Церковь. В этом плане показательным, что ставя братство во Христе выше национальных перегородок, свт. Феофан не только не осуждал национальную составляющую земной жизни, но и в некоторых случаях защищал ее. Среди задач, стоящих перед православным государем, он называл и такую: «хранить национальный дух, характер, обычаи, постановления» (Феофан Затворник, 2010, 681).

Следует отметить, что полемика вокруг слов ап. Павла ведется достаточно давно. Попытки дать им толкование в контексте набравших силу споров о национализме предпринимались уже со второй половины XIX в. Определенной вехой в этой полемике стала «греко-болгарская схизма» 1872 г., начавшаяся с одностороннего провозглашения болгарскими иерархами Константинопольского патриархата автокефального статуса Болгарской Православной Церкви. Одним из последствий этого разделения стало осуждение Синодом Константинопольской патриархии объявленного ересью филетизма (т. е. стремления приносить в жертву национально-политическим интересам интересы общецерковные), а все «приемлющие филетизм» были провозглашены чуждыми Церкви схизматиками [Косик и др., 2002, 633]. Однако Православная Российская Церковь не поддержала столь категоричного суждения Фанара. Архиеп. Димитрий (Ковальницкий), бывший в ту пору профессором-мирянином Киевской духовной академии, в обстоятельном докладе «О значении национального элемента в историческом развитии христианства» так откликнулся на это событие: «Печальная болгарская распря... слишком ясно вынаружила мечты и стремления греков. Чтобы „оградить, — как они выражаются, — Церковь от варварства“, каким будто грозила замена „царственного языка греческого“ „варварским и неблагозвучным болгарским“, греки на своем соборе заклеили законные национально-церковные стремления как ересь — филетизм, „вносящий, — говорили они, — доселе неизвестные и неслыханные племенные и народные различия в православную Христову Церковь, в которой, по апостолу, нет ни эллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа“. Забыли они только, что если в Церкви нет разницы между эллином-византийцем и скифом-славянином, то они равноправны, а не один раб другому» (Ковальницкий, 1880, 42). Таким образом, в контексте греко-болгарских событий ссылка Константинопольского Синода на слова ап. Павла воспринималась будущим архиереем как неуместная, поскольку, осуждая церковное отмежевание болгар от греков и видя в нем проявление разделяющего единство национализма, архиереи-греки отстаивали право на свое церковное главенство, что отнюдь не следовало из апостольских слов. Напротив, если для Церкви Христовой нет ни эллина, ни иудея, ни скифа, то в желании автокефалии Болгарской Церкви, не стремившейся к разрушению православного единства или видоизменению церковного учения, не было ничего еретического. В притязаниях же Фанара быть «восточным Римом» архиеп. Димитрий видел не меньший «национализм», поскольку «для нынешних византийцев эллинизм и православие тождественны, как для римлян романизм и католичество», и «в глубине души грек считает истинно православным только того, кто входит в интересы великой пан-эллинской идеи» (Ковальницкий, 1880, 41–42).

Обращение к различному пониманию слов ап. Павла происходило в конце XIX в. также в связи с тем, что в обществе стали усиливаться космополитические идеи, сторонники которых искали подтверждения своей правоты, в том числе, и в Священном Писании.

Магистр богословия, редактор журналов «Руководство для сельских пастырей» и «Церковно-общественная мысль» прот. Евгений Капралов в статье с говорящим названием «Национальность и христианство», обращаясь к словам ап. Павла, писал так: «По-видимому, по взгляду христианскому, то, что составляет характеристические особенности нации, должно быть — в условиях социального существования — сглажено, уничтожено и даже совершенно исчезнуть в космополитическом всеравенстве и всеправности. В христианстве „несть эллин, ни иудей“: все люди здесь, нации и народы, в своей исторической жизни должны сравняться под одной идеей всеобщего небесного гражданства, создать бессмертного человека и царство не от мира сего. Таким образом, по-видимому, между христианством и национальностью существует не совпадение в основных их стремлениях, а скорее — противоположность» (Капралов, 1892, 270). Но далее о. Евгений опровергает этот расхожий тезис, рассуждая следующим образом: «Но это только *по-видимому* так, и кажется так лишь при поверхностном взгляде на коренные исторические задачи каждой нации в отдельности и христианства вообще.

На самом же деле и по идее, и по историческому ходу своих взаимных отношений национальность и христианство в существе своем должны представлять явление гармонического соглашения и обоюдного взаимодействия. Причем понятно, что подобный характер отношений между национальностью и христианством обуславливается непременно правильным взглядом на задачи национального развития отдельных народов, — взглядом, имеющим свой корень во взгляде на цель развития человечества вообще» (Капралов, 1892, 270). Доказывая правоту своего суждения, пастырь, ссылаясь на другие слова Священного Писания, показывал, что христианство, требуя, с одной стороны, преодоления национального во имя служения идее всечеловечества, вместе с тем указывает и на то, что национальность «в планах Божественного домостроительства имеет свой смысл и значение». В качестве доказательства правоты своих слов о. Евгений приводил следующие строки из Деяний святых апостолов: «[Творец] от одной крови произвел весь род человеческий, для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, чтобы они искали Бога» (Деян 17:26–27). Этими словами, заключал он, «утверждается не что иное, как провиденциально-самобытная внутренняя и этнографически и географически внешняя жизнь исторических народов», а значит, «народность и христианство, по идее домостроительства, могут существовать совместно и согласно стремиться к достижению одной цели — богопознания», и «если были случаи несогласия между христианством и национальностью, то они покоились лишь на грубых ошибках» (Капралов, 1892, 271). Главной среди этих ошибок автор статьи считал *преобладание* национальной идеи над христианской, принесение Христовой веры в жертву т. н. «племенным» или национальным интересам, но никак не признание самобытности народов, если оно не претендует на главенствующее значение в жизни христианского общества. Иными словами, христианство должно воспитывать национальную идею, облагораживать ее и способствовать тому, чтобы каждый самобытный народ, задуманный таковым Божиим Промыслом, по-своему служил общей, вселенской христианской идее, тем самым выполняя свое историческое предназначение. Христианство призвано примирить различные расы, нации и этносы в идее общечеловеческого спасения, гармонически соединить разнообразие народных идеалов, но не уничтожать и не обесличивать исторически сложившиеся народности.

Редактор «Калужских епархиальных ведомостей» прот. Д. Г. Лужецкий, критикуя в проповеди космополитическое понимание апостольских слов, называл его «злонамеренным применением к христианству учения, не только не имеющего ничего общего с ним, но даже прямо противоположного ему». (Лужецкий, 1898, 338). Напоминая, что Царство Божие — *«несть от мира сего»* (Ин 18:36), священник напоминал, что в разделении человечества на отдельные народы есть особое промыслительное действие Божие. «Кому не известно библейское повествование о столпотворении Вавилонском? Чему же учит нас это событие? Тому, что еще в самом начале размножения рода человеческого разделение на отдельные народы и государства, равно как и обратное приведение всех к единству, входило в промыслительные планы премудрости Божией, и что никакая премудрость, никакие усилия человеческие не могут собрать воедино разрозненные племена и народы. *Егда снизшед языки слия, воспевае эту премудрость Божию Церковь, разделяе языки Вышний, егда же огненные языки раздаяше, в соединенение вся призва* (Кондак Пятидесятницы). Вот где приведение к единству, — не в человеческом, мирском, а в духовном Царстве Божием. Вот куда призываются все народы, — в лоно св. Церкви Христовой», — указывал пастырь, подчеркивая, что цель существования различных народов, по словам того же ап. Павла (Деян 17:26–27), заключается в том, чтобы каждый из них искал Бога и в событиях своей истории усматривал «водительство всенаправляющей десницы Вседержителя», ощущая «в опытах своей исторической жизни вездиприсутствие Божие», познавал и любил Бога, «своего Помощника и Покровителя» (Лужецкий, 1898, 338–339).

Примерно в том же духе размышлял известный законоучитель, редактор «Тульских епархиальных ведомостей» прот. Александр Иванов. В своей работе «Существенные

черты православного нравоучения» пастырь выделил специальный параграф, в котором рассматривал отношение Православной Церкви к патриотизму и любви к своему народу. «Есть учение, — писал он, — которое отвергает законность предпочтительной любви к отечеству. Сторонники этого учения указывают на то, что в христианстве *нет елли, ни иудей* (Кол 3:11, Гал 3:28), что по заповеди евангельской ближним своим должно считать всякого человека, к какой бы нации они ни принадлежал (притча о самарянине: Лк 10:29–37). Поэтому предпочтительную любовь к отечеству они считают несогласною с духом христианства. Такое учение известно под именем космополитизма». Но заповедь Христа о любви ко всем людям, даже к врагам, не исключает предпочтительной любви к своему отечеству и своим близким, отмечал о. Александр. «Ни у кого не может быть столько средств и сил, чтобы мог оказывать помощь всем без исключения, — писал священник далее. — По необходимости каждый должен ограничивать свое служение ближним более или менее тесным кругом тех, которые к нему ближе. Странно было бы оставить беспомощным своего родного или в другом каком-либо отношении близкого человека и вместо того помочь в беде совершенно чужому. (Разумею такой случай, когда есть возможность помочь только одному из двух.) Также странно было бы, если бы кто-нибудь, не имея возможности служить всему человечеству, избрал для своей деятельности на пользу ближним не свое отечество, а чужое». Отмечая, что ап. Павел «как вселенский учитель языков» вполне достоин был бы наименования космополита «в лучшем смысле этого слова», священник напоминал, что и апостол «не был чужд предпочтительной любви к своему (израильскому) народу»: «Он строго осуждает тех, которые предпочитают помогать чужим, а не своим: *еще кто о своих, паче же о присных* (домашних) *не промышляет, веры отвергся есть и неверного горший есть* (1 Тим 5, 8). В делах благотворительности он ясно учит предпочитать своих по вере иноверцам: *да делает благое ко всем, паче же к присным в вере* (Гал 6:10)». Таким образом, заключал о. Александр, апостол в своих знаменитых словах говорит лишь «о равноправности всех народов по отношению к дарам благодати Божией, но не утверждает, что для христианина должно исчезнуть всякое различие народов» (Иванов, 1892, 158–159).

### 3. Трактовка апостольских слов в церковной публицистике рубежа веков

На рубеже веков в московском богословско-апологетическом журнале «Вера и Церковь», нацеленном на «светски образованных людей, мало знакомых с богословием» [Сухова, 2004, 701], появилось несколько статей, касающихся национально-церковной проблематики. Как минимум в двух из них содержались рассуждения над словами ап. Павла. Публицист, укрывшийся за инициалами «И. Б.», рассуждая над статьей архимандрита (позже — епископа) Андрея (Ухтомского) «Национальное обособление христианских народов и историческая задача церкви» (Ухтомский, 1899, 194–208), защищал «принцип национализма». Соглашаясь с тем, что национальное обособление народов «все-таки ведет к некоторому нехристианскому разделению людей», поскольку «стремление каждого народа оградить свою политическую самостоятельность сопровождается отчуждением его от других народов, нередко раздором, войною и проч.», автор отказывался признать, что такая обособленность является собой «возврат к тому исключительному национализму, которым отличались языческие народы» (И. Б., 1899, 781). «Мы ответим на это, — писал публицист, — что принцип национализма, требующий обособления каждого народа, а, следовательно, и уважения прав всякой народности, вовсе не есть принцип языческий. <...> Христианство есть религия свободы. <...> Общий принцип отношений между людьми и народами по христианскому учению выражен в словах ап. Павла, что в Церкви Христовой нет ни эллина, ни иудея, ни обрезанного, ни необрезанного, ни варвара, ни скифа и т. п. <...> Слова эти, вопреки толкованию космополитов, видящих в них осуждение национализма,

обозначают лишь то, что в Церкви Христовой никто не должен возноситься над другими, что в Церкви нет преимуществ по национальностям, но что каждый народ должен уважать национальные различия, права и самостоятельность всех других народов» (И. Б., 1899, 781–782). Поэтому, заключал автор статьи, нет оснований считать, что национально-политическое обособление народов противоречит христианской любви, так как любовь эта требует, чтобы народы уважали права друг друга, и если бы они всегда следовали этому правилу, то различные народности, живя в мире и согласии, самобитно развивались, обогащая друг друга и тем самым исполняя свое историческое предназначение.

Другой автор — профессор МДА Д. И. Введенский, взявшись за ту же тему, также приходил к выводу, что национальное в христианстве не только не является противоположным наднациональному, но, напротив, служит «полезным последнему „сосудом“, в который, по удачному выражению Ю. Самарина, подчеркнутому [В. С.] Соловьевым, „вливается общечеловеческое содержание“» (Введенский, 1901, 370). «Подобно Спасителю, — полагал Д. И. Введенский, — смотрели на отношение общехристианского духовного царства к национальным особенностям и апостолы. И если ап. Павел возвестил, что во Христе нет ни эллина, ни иудея... то этим он показал только, что географические и этнографические особенности упраздняются, но не сами по себе, а во (ἐν) Христе — в Его духовном царстве, дабы чрез это сделаться всенародным. Итак, вселенскому единению во Христе, — единению внутреннего характера, основанному на единстве веры... нисколько не противоречит национальная самобитность народов. Таков смысл новозаветного учения о единении членов духовного царства» (Введенский, 1901, 370).

К этой же проблеме обращался и профессор Казанской духовной академии В. А. Никольский, который тоже не соглашался с тем, что христианство «прямо и положительно запрещает деление человечества на обособленные народности, отрицает самый принцип народности своим учением о равенстве эллина и иудея». Высказывая мнение, что нации возникают не вследствие желания обособиться от неравных (т. е. не как социальные классы), а напротив — объединяют в себе различные социальные группы, «важные для общих целей этого целого», профессор полагал, что «в национальности, как факте естественной жизни, выражается скорее объединение неравного по природе или по историческим условиям жизни, чем полное разделение». А обособленность народов «вызывается не внутренним разделением, а неодинаковостью географического, этнографического и исторического положения», что в результате приносит и различные духовные плоды, каждый из которых по-своему ценен. Признавая, что народам порой свойственно рассматривать «чужих» как неравных себе, богослов утверждал, что «это народное толкование... не порождается самым фактом национальности, а есть продукт недостаточного психического развития народа». А раз так, то христианству «незачем было разрушать этот естественный факт жизни человечества, а нужно было говорить только о ненормальных толкованиях его». «И, действительно, — заключал Никольский, — оно говорит совсем о другом равенстве, об отсутствии других различий в проповедуемом им Царствии Божиим, о равенстве всех людей пред Богом, о равенстве их по вечным, метафизическим свойствам, по их вечной судьбе, для которых национальные различия не имеют никакого значения. Спасение всем открыто: и культурным, и некультурным, рабам и свободным; каждый спасается в своем звании — вот идея христианства» (Никольский, 1904, 50–51).

#### **4. Революционные потрясения 1905 г. и их влияние на церковных авторов**

В начале XX в., особенно в ходе революционных событий 1905 г., когда общественно-политическая борьба накалилась до предела, а градус национализма (как русского, так и инородческого) в российском обществе стал стремительно повышаться,

дискуссия о совместимости вселенского характера Церкви с национальными интересами населяющих империю народов разгорелась с новой силой. Особенно остро звучал «русский вопрос» — консервативные силы, как правило, продолжали отстаивать право православного русского народа быть в империи народом-хозяином, а леволиберальные, в свою очередь, стремились стереть любые национально-конфессиональные ограничения. Естественно, что в этих условиях апостольские слова снова оказались в центре обсуждения.

Преподаватель гомилетики в Смоленской духовной семинарии и цензор «Смоленских епархиальных ведомостей» прот. Стефан Каверзнев в одной из своих проповедей 1905 г. отвечал на упреки в адрес православного духовенства о том, что оно якобы нарушает призыв Христа к братской и всеобщей любви, когда выступает в защиту прав русской народности. «Остановим наше внимание на той заповеди апостола, которую, по-видимому, готовы признавать и те мудрецы века сего, которые отвергают православие и царепочитание, — писал он. — Они тоже принимают заповедь апостола: „братство возлюбите“, громко ратуют за нее и даже упрекают правительство и Церковь за их будто бы узкое и превратное понимание братской любви. Проповедуя идеи социалистические и коммунистические, суетные мудрецы, в обольщении своего гордого ума и коварного сердца, совершенно отрицают любовь национальную, призывают народ русский стать безразличным в делах патриотизма, отрешиться от всех верований, обычаев, преданий, вкусов в идеалов, свойственных нашему русскому гению, советуют спешно вступить на путь космополитизма и по возможности приблизиться к их неведомому идеалу „всечеловечества“» (Каверзнев, 1905, 587–588). По мнению священника, внешние критики Церкви, пытающиеся обосновать свои взгляды на учении Христа, повелевшего любить всякого человека, как самого себя, «забывают, что заповедь Спасителя о любви к ближнему вовсе не требует отказываться от национальных особенностей своего племени; иначе — эта заповедь стала бы в ясное противоречие с волею Господа, создавшего разные племена и языки и расселившего их по лицу земли». «Равным образом, — утверждал о. Стефан, — в известных словах ап. Павла, что в Церкви Божией „несть эллин, ни иудей, раб и свобод, обрезание и необрезание, но всяческая и во всех Христос“, тоже нельзя усмотреть отрицания национальной любви. В данном случае св. апостол говорит, что двери Церкви Христовой одинаково открыты для всех людей и принадлежность к той или другой национальности не служит препятствием войти в них; наоборот же — мысль отказаться от своего рода и племени, или тоже — от своей национальности, противоречит другим словам апостола: „всяк отвергшийся приснаго горше есть невернаго“» (Каверзнев, 1905, 588).

Вопрос о месте национального в Церкви затрагивался и на Областном съезде миссионеров южных епархий, состоявшемся в Одессе в 1905 г. Выступавший на съезде православный миссионер М. А. Кальнев соглашался с коллегами, что Церковь должна быть сверхнациональна, пока дело касается вопросов веры и спасения — «в этом случае в ней не должно быть „ни эллина, ни иудея“». Но в то же время Кальнев добавлял, что «говорить о сверхнациональности Русской Церкви это еще не значит признавать возможность отдавать наш русский православный народ, представляющий огромное в государстве большинство, в жертву другим национальностям и исповеданиям» (Областной съезд, 1906, 58).

Священник Антон Гриневич, ставший в 1920-е гг. архиепископом неканонической Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ), а в рассматриваемый период придерживавшийся левых политических взглядов (являясь депутатом II Государственной думы, некоторое время входил в трудовую группу) и бывший противником русского политического национализма, также заступался за право мирного сосуществования христианства и национальных особенностей. Защищая желание паствы иметь своим пастырем своего соплеменника, живущего и понимающего интересы пастьомых, говорящего на одном с ними языке, о. Антон Гриневич утверждал, что в этом желании «сказывается не только национальное самолюбие, но и требование весьма

понятной „обходительности“, как писалось в старинных южнорусских рекомендательных грамотах на посвящение во иерея». «О том, насколько уместны национальные идеалы в христианстве, где „несть еллин и иудей, раб и свобод“, не приходится много говорить. Особенно трогательная, горячая любовь Пастыря-Богочеловека к Своему родному иудейскому народу, — любовь, совмещившаяся с безмерною Его любовью ко всему человечеству, — вот непоколебимое никакими казуистическими доводами основание, на котором зиждется желание народа иметь пастырем лицо, способное любить и уважать его традиции. Это желание, кроме того, поддерживается практическими, клонящимися к духовной пользе паствы интересами», — заключал он (Гриневиц, 1905, 435–436). Таким образом, даже с «левого фланга» иногда звучали слова в защиту сохранения национальных традиций в церковной жизни, если они не противоречили христианским ценностям и православному вероучению.

В те же революционные годы с трактовкой слов ап. Павла выступил бессарабский священник и церковный журналист о. Алексей Арвентьев. Являясь противником предоставления равноправия всем народностям Российской империи и, главным образом, евреям (иудеям), пастырь категорически не соглашался со сторонниками такого равноправия, ссылавшимися на апостольские слова. Защитники равноправия заключают, писал он, что «по учению апостола Павла в государстве должны быть все равны и что обрезанные должны быть равноправны с необрезанными». «Но если прочесть два предыдущих стиха, то для нас будет весьма ясно, что здесь речь идет о тех людях, которые „совлеклись ветхого человека и облеклись в нового“, т. е. приняли веру во Христа», — замечал священник (Арвентьев, 1907, 888). Отсылая к известному толкованию этих слов свт. Феофаном Затворником (см. выше), о. Алексей утверждал: «В обоих посланиях речь идет не о земном государственном устройстве, а о правах всех людей без различия расы, пола и социального положения на получение благодати Божией. В Послании к Колоссянам чрез несколько строк после слов „нет ни еллина, ни иудея, раба и свободного“ говорится: „рабы, во всем повинуйтесь господам (ст. 22)“. Очевидно, что, говоря: „нет ни еллина, ни иудея, раба и свободного, но все и во всем Христос“, св. ап. Павел имеет в виду не устройство земного государства, а благодатное царство; иначе в словах апостола было бы противоречие: с одной стороны, в государстве нет рабов, а с другой — „рабы, повинуйтесь господам“. Таким образом, из сказанного следует, что, толкуя Св. Писание односторонне, прибегая к передержкам, можно доказывать многое, можно даже и наше „освободительное движение“ подтверждать текстами из Св. Писания» (Арвентьев, 1907, 888–889).

## **5. Продолжение дискуссии об апостольских словах в последнее десятилетие Российской империи**

В период «третьеиюньской политической системы», как называли годы после подавления Первой российской революции советские историки, или же «думской монархии», своеобразный расцвет которой пришелся на период столыпинских преобразований, споры о национализме получили новый импульс. Националистом современники не без оснований считали главу российского правительства П. А. Столыпина; при его поддержке заметное влияние получила организовавшаяся в 1908–1910 гг. партия русских националистов — Всероссийский национальный союз, ставшая проводником столыпинской политики. Дискуссия о национализме захватила образованные круги российского общества (Нация, 2003; Национализм, 2015). Не осталось в стороне от этой полемики и православное духовенство. Естественно, что дискутирующие стороны неизбежно обращались к словам ап. Павла, стараясь при их помощи доказать свою правоту. В этом отношении весьма примечательно высказывание с кафедры Государственной думы прот. Андрея Юрашкевича, бывшего в свое время ректором Минской духовной семинарии, а с 1911 г. служившего настоятелем Смольного собора в С.-Петербурге. Выступая в Государственной думе 13 января 1912 г., о. Андрей сделал

отступление в своей речи, чтобы прояснить оппозиционным политикам значение апостольских слов: «Национализм, т. е. любовь к отдельной народности, противопоставляется любви ко всем народностям. Говорят, что любовь ко всем народностям гораздо выше, чем любовь к отдельной народности. Правда. Это святая правда. В основание этой правды приводится даже христианское начало: „несть эллин, ни иудей, раб и свободь“, хотя нужно сказать, иногда на этой кафедре тексты из Св. Писания толкуются не совсем верно и некстати. Да, это начало христианское — любовь ко всему человечеству, потому что все дети Отца Небесного, потому что у Господа Бога нет ни избранных, ни неизбранных племен, а есть дети более близкие и менее близкие, иначе сказать — более Его любящие и менее Его любящие. Вот мое богословское отношение к вопросу» (ГД Ш, 1912, 271). Поясняя далее свое представление о национализме, священник-депутат говорил: «Что, господа, означает национализм? Если ты христианин, если ты считаешь своей священной обязанностью любовно, законно, по-братски относиться ко всем национальностям, то в отношении своей национальности-то сделай еще прибавку, сделай еще нечто большее для своей народности. Ты любишь все народности, но по отношению к русской народности усиль эту любовь. Это все равно, как отец и мать могут любить, и обязаны любить все человечество как христиане, но к своим детям они обязаны иначе относиться, должны относиться любовнее. Вот, господа, и национализм есть не что иное, как добавочная любовь» (ГД Ш, 1912, 271–272). Таким образом, не подвергая ни малейшему сомнению апостольские слова, о. Андрей Юрашкевич находил возможность примирить их с особой любовью к своей народности, считая последнюю абсолютно естественной и не противоречащей церковному учению.

Очередной виток обсуждения национальной проблематики в церковной публицистике произошел в годы Первой мировой войны на фоне первоначального всплеска патриотических чувств и антинемецких настроений, которыми наравне с другими странами Антанты оказалась охвачена и Россия. Причем речь зачастую шла уже не столько о месте народности в системе православных ценностей, сколько непосредственно о национализме. А потому и в размышлениях над словами ап. Павла появились новые нюансы.

Архиепископ (позже — митрополит) Антоний (Храповицкий), всегда уделявший проблематике национализма особое внимание [Иванов, 2019, 58–78], в статье «Христианская вера и война» (1916) давал отповедь «космополитам» и «пацифистам», которые, по его словам, ссылаясь на апостольские слова и евангельский завет о любви к врагам, «искажают смысл священных изречений», потому как, во-первых, для начала необходимо полюбить ближних, а не быть к ним равнодушными; во-вторых, помнить, что слова апостола Павла сказаны о единстве во Христе, а не о том, что между русским, немцем и турком нет разницы; в-третьих, нужно стремиться к тому, чтобы полюбить «немцев и турок» как людей, проявляя к ним сочувствие и жалость («Христос велел любить людей всех вер и всех народностей»), но быть непримиримым к ним как к врагам отечества (Антоний Храповицкий, 2012, 230–233).

Православный богослов, церковный историк и профессор СПбДА А. А. Бронзов, полемизируя со статьей известного религиозного мыслителя либеральных взглядов прот. Константина Аггеева, категорически отвергавшего национализм как явление «осужденное Голгофским Крестом» (Аггеев, 1914), в частности, писал: «Конечно, в христианстве „нет уже иудея, ни язычника“... (Гал 3:28), — нет ни немца, ни француза... Но не в том смысле, в каком это угодно господам противникам всякого национализма... Христианство, утверждая, что, с его точки зрения, „нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского“... ни „иудея, ни язычника“ (ibid.), говорит лишь то, что духовная, нравственная природа тождественна у представителей всякой национальности, у исповедников всякой религии, у лиц всякого пола, у принадлежащих ко всяким сословиям... — чего, как известно, до христианской эпохи не признавали даже такие мыслители, каковы были: Сократ, Платон, Аристотель, Фалес и пр. <...> Христианство учит, что все люди, как таковые, равны между собою по их духовной

природе, — что все, посему, одинаково способны к нравственному совершенству, все одинаково могут достигать спасения и проч.» (Бронзов, 1915, 74). Но националистов, продолжал Бронзов, христианство не отрицает: «Бог, по христианскому учению, назначил людям „обитать по всему лицу земли“, — „назначил“ и „предопределенные времена и пределы их обитанию“ (Деян 17:26)... Каждая нация, ограниченная известными „пределами“ и известным периодом „времени“ ее жизни, должна, — по мысли Творца, — в ее условиях „искать Бога, не ощутят ли Его и не найдут ли...“» (Бронзов, 1915, 74–75). Отвергая шовинизм и «узкий патриотизм», публицист вместе с тем утверждал: «подлинный национализм — вещь почтенная, желательная и необходимая и заслуживает только похвалы, с каких бы сторон ни рассматривать его, а отсутствие национализма — нечто дурное, зловерное и, безусловно, нежелательное. <...> Есть самолюбие (Гал 5:14; Мф 22:39; Лк 10:27; Иак 2:8...) и себялюбие. Есть национализм и „национализм“» (Бронзов, 1915, 75).

В том же 1915 г. доцент СПбДА В. А. Беляев, размышляя о соотношении национализма и христианства, также приходил к выводу, что при определенных условиях «здоровый национализм» и вера Христова могут сосуществовать, не вступая в конфликт друг с другом. Не оспаривая универсальный характер христианской религии, то, что она лишена национальной исключительности, церковный публицист писал: «Известно, что такой универсальный характер христианство утвердило за собой не без борьбы. Даже некоторые из апостолов покровительствовали старому иудейскому партикуляризму или, по крайней мере, не разрывали с ним решительно. И нужна была вся энергия и нравственная мощь „апостола языков“, чтобы была одержана победа над остатками иудейского национализма, чтобы в христианстве возобладал универсальный дух и в душах верующих прочно утвердился принцип: „в Церкви Христовой неть эллин, ни иудей“» (Беляев, 1915, 891). Но этот универсализм, отвергающий иудейский и языческий партикуляризм, вовсе не означает, что национализм христианами должен рассматриваться исключительно «как ниспадение с духовных высот христианства на естественно-языческий уровень жизни». Национализм, по мнению В. А. Беляева, тоже имеет «свою правду» и бесспорное право на существование, потому что основывается на «естественном факторе национальности». «Конечно, — размышлял публицист, — он (национализм. — А. И.) знаменует собой известную ограниченность человеческого существования, его предел. Но это — такая граница, через которую все равно перешагнуть нельзя. А если так, то необходимо с ней примириться раз навсегда» (Беляев, 1915, 892). Раз национальность в нашей земной жизни «есть нечто неистребимое и непреодолимое», а любая подлинная культура всегда имеет выраженный национальный характер, то задача Церкви не отвергать национальный фактор, а возвышать, преобразовывать и совершенствовать его. В итоге автор приходил к выводу, что непреодолимого противоречия (антиномии) между христианским универсализмом и партикулярным национализмом нет, поскольку они представляют собой явления разного порядка — «понятие универсальности принадлежит к порядку идеальному, понятие же национальности есть понятие порядка реального» (Беляев, 1915, 893–894). Иначе говоря, стремясь к христианскому универсализму, нужно не отвергать национальные особенности, а облагораживать и корректировать их, чтобы последние служили делу спасения, а не вели к гибели.

## 6. Заключение

Подводя итог, можно отметить, что при всем разнообразии поводов, по которым в конце XIX — начале XX вв. православные священнослужители, богословы и церковные публицисты высказывались относительно слов ап. Павла, в их суждениях можно выделить то общее, что позволяет определить характерное для того времени понимание соотношения вселенского характера Христовой Церкви и национальной специфики, присущей как отдельным народам, так и Поместным Церквам. Рассмотренные публикации показывают, что их авторы, не подвергая сомнению «вселенскость»

христианства, в то же время были уверены в том, что эта универсальность не должна уничтожить множественность, представленную национальными культурами, характерами, духом, обычаями и традициями. Конечно, речь здесь идет преимущественно о христианских народах, и в первую очередь о православном русском народе. Но и существование самобытных народов, не просвещенных светом Христова учения, также рассматривалось как часть Промысла, преследующего не всегда понятные человеческому разуму цели Божественного домостроительства. Соглашаясь с тем, что в идеале все народности когда-то обретут единство в рамках общего «небесного гражданства», церковные публицисты считали, что произойдет это событие лишь в царстве не от мира сего, «благодатном царстве». В грешной же земной жизни христианство и «национализм» обречены на сосуществование, и задача Церкви — облагораживать, направлять и приближать к христианскому идеалу национальные устремления различных народов. Служа идее всечеловечества, считали они, Церковь не отрицает, что различные национальные культуры могут своими путями двигаться к общей цели — богопознанию, и именно в этой «цветущей сложности» заключается богатство и разнообразие церковной жизни.

Не видели православные публицисты противоречия апостольским словам и в том, чтобы проявлять по отношению к своему народу любовь большую, нежели к другим. Соглашаясь с тем, что христианство призывает любить все человечество без различия рас и национальностей, многие авторы отмечали, что предпочтительная, «добавочная» любовь к своему отечеству и народу так же естественна и угодна Богу, как и особая любовь к своим ближайшим родственникам. Более того, эта предпочтительная любовь к своим, если в ней нет пренебрежения к чужим и возвышения над другими, является как бы ступенью на пути к следующему этапу духовного роста — любви всеобщей. Как Христос совмещал особую заботу о еврейском народе с любовью ко всему человечеству, так и Церковь Христова, являясь сверхнациональной в вопросах веры и спасения, может быть национальной в делах мирских, проявляя особую пастырскую заботу о народах, которые окормляет.

Вместе с тем важно отметить, что рассуждая о национализме, многие церковные публицисты конца XIX — начала XX вв. вкладывали в это понятие не тот смысл, которым наделяют его некоторые современные ученые, политики и журналисты. Отвергая с христианских позиций воинствующий, «языческий», секулярный национализм, ставящий своей целью лишь земное преуспеяние народа [Иванов, Чемакин, 2018, 153–166], они защищали национализм, заключавшийся в праве народов (в данном случае русского) на свой особый духовный путь, культурную и государственную самобытность и самостоятельность. При этом особо подчеркивалось, что «правильный национализм» должен не только «любовно, законно, по-братски относиться ко всем национальностям», но и, главное, подчиняться христианской идее, а не преобладать над ней и не претендовать на главенствующее значение в жизни христианского общества.

## Источники и литература

### Источники

1. Аггеев (1914) — *Аггеев К. М., свящ.* Национализм и религия // Биржевые ведомости. 1914. 9–10 декабря.
2. Арвентьев (1907) — *Арвентьев А., свящ.* Злоупотребление словом Божиим // Кишиневские епархиальные ведомости. 1907. № 27–28. С. 887–889.
3. Беляев (1915) — *Беляев В. А.* Национализм, война и христианство // Христианское чтение. 1915. № 7–8. С. 887–908.
4. Бронзов (1915) — *Бронзов А. А.* Предосудителен ли «национализм»? // Церковный вестник. 1915. № 3. С. 71–75.
5. Введенский (1901) — *Введенский Д. И.* Общехристианское единение и национальная самобытность народов // Вера и Церковь. 1901. Кн. 3. С. 364–382.
6. ГД III (1912) — Государственная дума. Созыв III. Сессия V. Ч. 2. СПб.: Государственная типография, 1912.
7. Гриневич (1905) — *Гриневич А., свящ.* Приходский пастырь по идеалу простого народа // Холмско-Варшавский епархиальный вестник. 1905. № 36. С. 433–436.
8. И. Б. (1899) — *И. Б.* Вселенская церковь и национальное обособление народов // Вера и Церковь. 1899. Т. 2. Кн. 6. С. 773–785.
9. Иванов (1892) — *Иванов А. Н., свящ.* Существенные черты православного вероучения // Тульские епархиальные ведомости. 1892. № 18. С. 157–162.
10. Каверзнев (1905) — *Каверзнев С., свящ.* Слово в день рождения государя императора Николая Александровича // Смоленские епархиальные ведомости. 1905. № 11–12. С. 585–591.
11. Капралов (1892) — *Капралов Е. З., свящ.* Национальность и христианство // Ставропольские епархиальные ведомости. 1892. № 10. С. 269–274.
12. Ковальницкий (1880) — О значении национального элемента в историческом развитии христианства. (Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской духовной Академии 28 сентября 1880 года экстраординарным профессором Академии М. Ковальницким). Киев: Типография Г. Т. Корчан-Новицкого, 1880.
13. Лопухин (1913) — *Лопухин А. П.* Толковая Библия или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб.: Бесплатное приложение к журналу «Странник», 1913. Т. 11.
14. Лужецкий (1898) — *Лужецкий Д. Г., свящ.* Слово в день рождения благочестивейшего государя императора Николая Александровича // Калужские епархиальные ведомости. 1898. № 10. С. 337–342.
15. Национализм (2015) — Национализм: полемика 1909–1917 / Сост. М. А. Колеров. М.: Модест Колеров, 2015.
16. Национализм (2017) — Национализм: pro et contra, антология / Сост. А. А. Иванов, А. Л. Казин, А. Э. Котов, М. В. Медоваров. СПб.: РХГА, 2017.
17. Нация (2003) — Нация и империя в русской мысли начала XX века / Сост. С. М. Сергеев. М.: Скимен, 2003.
18. Никольский (1904) — *Никольский В. А.* Христианство, патриотизм и война. Казань: Типолитография Императорского университета, 1904.
19. Областной съезд (1906) — Областной съезд миссионеров южных епархий в городе Одессе (с 20 по 24 сентября 1905 года), его труды и постановления // Херсонские епархиальные ведомости. 1906. № 3. С. 48–64.
20. Ухтомский (1899) — *Андрей (Ухтомский), архим.* Национальное обособление христианских народов и историческая задача Церкви // Богословский вестник. 1899. Т. 2. № 6. С. 194–208.
21. Феофан Затворник (2005) — *Феофан Затворник, свт.* Толкование Посланий апостола Павла к Колоссянам, к Филиппийцам. М.: Правило веры, 2005.

22. Феофан Затворник (2010) — *Феофан Затворник, свят.* Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2010.
23. Храповицкий (2012) — Митрополит Антоний (Храповицкий). Сила Православия / Сост. А. Д. Каплин. М.: Институт русской цивилизации; Алгоритм, 2012.

## Литература

24. Иванов (2019) — *Иванов А. А.* Проблематика русского национализма в статьях и проповедях митрополита Антония (Храповицкого) // *Русин.* 2019. № 58. С. 58–78.
25. Иванов, Чемакин (2018) — *Иванов А. А., Чемакин А. А.* Православное духовенство и русский национализм в начале XX в. // *Вопросы истории.* 2018. № 9. С. 153–166.
26. Косик и др. (2002) — *Косик В. И., Темелски Хр., Турилов А. А.* Болгарская православная церковь // *Православная энциклопедия.* М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. 5. С. 615–643.
27. Сухова (2004) — *Сухова Н. Ю.* «Вера и Церковь» // *Православная энциклопедия.* М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2004. Т. 7. С. 701–702.
28. Сысоев (2009а) — *Сысоев Д., свящ.* Аргументы за уранополитизм // *Livejournal.* URL: <https://pr-daniil.livejournal.com/57596.html> (дата обращения: 21.08.2020).
29. Сысоев (2009б) — *Сысоев Д., свящ.* Уранополитизм или патриотизм // *Livejournal.* URL: <https://pr-daniil.livejournal.com/36110.html> (дата обращения: 21.08.2020).
30. Сысоев (2011) — *Сысоев Д., свящ.* Уранополитизм и патриотизм // *Уранополитизм. Небесное гражданство.* URL: <https://uranopolitism.wordpress.com> (дата обращения: 21.08.2020).
31. Уэр (2013) — *Каллист (Уэр), еп.* «Ни иудея, ни эллина»: вселенское и национальное // *Страницы: Богословие. Культура. Образование.* 2013. Т. 17. № 2. С. 229–238.
32. Филатов, Лункин (2011) — *Филатов С., Лункин Р.* Эллин и иудей в церковной ограде РПЦ // *Религия и российское многообразие.* М.; СПб.: Летний сад, 2011. С. 190–211.
33. Чемакин (2019) — *Чемакин А. А.* Российское православное духовенство и русский национализм в начале XX в.: степень изученности проблемы // *Государство, общество и Церковь: российская нация и национальное единство.* Новосибирск: СибАГС, 2019. Ч. 2. С. 350–352.

*А. Э. Котов*

## Русский национализм и православие во второй половине XIX в.

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_248

*Аннотация:* Для русских националистов первой половины XIX в. — от Шишкова до Уварова — связь веры и народности не была предметом дискуссий. Потребность ее защиты появилась у славянофилов, искавших «идеальных» основ национальной культуры. Русскость с православием отождествляли и близкие к славянофилам мыслители: Н. П. Гиляров-Платонов, К. П. Победоносцев, «почвенники» и «западнорусисты». Всем им был свойствен и антисловный пафос — поэтому их национализм приобретал ярко выраженные консервативно-демократические черты. При этом православие нередко понималось своеобразно — как некие произвольно толкуемые «лежащие в нем задатки». В русском национализме 1860-х гг. появляется и иная тенденция: стремление отделить национальность от религии, русскость от православия (разумеется, при сохранении собственной лояльности к последнему). Идеологом этой версии национализма стал М. Н. Катков, разделявший концепцию «политической нации» и после восстания 1863 г. выступивший в поддержку программы «русского католичества». Славянофилы активно полемизировали с последним. Общим противником «консервативно-демократического» и катковского направлений была сословная партия, представленная газетой «Весть». В 1870-е гг., после греко-болгарского церковного раскола, против русского национализма с церковных позиций выступают Т. И. Филиппов, Н. Н. Дурново и К. Н. Леонтьев. Особенно враждебен последний был к катковской версии национализма. Наконец, главным критиком национализма в 1880–1890-х гг. становится Владимир Соловьев.

*Ключевые слова:* национализм, народность, консерватизм, православие, М. Н. Катков, К. Н. Леонтьев, М. О. Коялович, Т. И. Филиппов, Вл. С. Соловьев, Н. Н. Страхов.

*Об авторе:* **Александр Эдуардович Котов**

Доктор исторических наук, доцент Института истории СПбГУ.

E-mail: a.kotov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5226-9552>

*Ссылка на статью:* Котов А. Э. Русский национализм и православие во второй половине XIX в. // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 248–257.

*Финансирование:* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-09-00096 «Российское православное духовенство и русский национализм в конце XIX — начале XX века».

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Aleksandr E. Kotov*

**Russian Nationalism and Orthodoxy**  
**in the Second Half of the 19<sup>th</sup> century**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_248

*Abstract:* For Russian nationalists of the first half of the 19<sup>th</sup> century – from Shishkov to Uvarov – the connection between faith and nationality was not a subject of discussion. The need for its protection appeared among the Slavophiles, who were looking for the “ideal” foundations of national culture. Russianness was also identified with Orthodoxy by thinkers close to the Slavophiles: N. P. Gilyarov-Platonov, K. P. Pobedonostsev, the “pochvenniki” and “Western Russians”. All of them were characterized by anti-aristocratic pathos – therefore, their nationalism acquired pronounced conservative-democratic features. At the same time, Orthodoxy was often understood in a peculiar way – as some arbitrarily interpreted “inclinations concealed in it”. In Russian nationalism of the 1860s another tendency emerged: the desire to separate nationality from religion, Russianness from Orthodoxy (of course, while maintaining one’s own loyalty to the latter). The ideologist of this version of nationalism was M. N. Katkov, who shared the concept of a “political nation” and, after the uprising of 1863, supported the program of “Russian Catholicism”. The Slavophiles actively argued with the latter. The common enemy of the “conservative-democratic” and Katkovian tendencies was the estate party represented by the newspaper *Vest’*. In the 1870s, after the Greco-Bulgarian church schism, T. I. Filippov, N. N. Durnovo and K. N. Leontiev speak out against Russian nationalism. The latter was especially hostile to Katkov’s version of nationalism. Finally, the main critic of nationalism in the 1880s–1890s becomes Vladimir Soloviev.

*Keywords:* nationalism, ethnicity, conservatism, Orthodoxy, Katkov, Leontiev, Koyalovich, Filippov, Soloviev, Strakhov.

*About the author:* **Aleksandr Eduardovich Kotov**

Doctor of History, Associate Professor at the Institute of History, St. Petersburg State University.

E-mail: a.kotov@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5226-9552>

*Article link:* Kotov A. E. Russian Nationalism and Orthodoxy in the Second Half of the 19<sup>th</sup> century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 248–257.

*Funding:* The reported study was funded by RFBR, project number 19-09-00096 “Russian Orthodox Clergy and Russian Nationalism in the Late 19<sup>th</sup>–early 20<sup>th</sup> Century”.

Изучение истории русского национального движения невозможно рассматривать вне контекста западных теорий национализма, начало активной разработки которых относится к 1960-м, а пик — к 1990-м гг. Э. Смит выделяет три ключевые проблемы, занимающие современных теоретиков: 1) Этическая и философская проблема «роли нации в человеческих отношениях»: «Должны ли мы рассматривать нацию как самоцель, абсолютную ценность, несопоставимую со всеми остальными ценностями?»; 2) Антропологическая и политическая проблема: вопрос о природе нации — этно-культурной, территориальной или формально-юридической; 3) Исторический и социологический вопрос о месте наций в истории человечества: являются ли они порождением объективной исторической закономерности, или «конструктом» индустриальной эпохи [Смит, 2004, 30–31]. Эти же вопросы (иногда чуть иначе формулируемые) волновали и участников полемики о национализме XIX в.

Как для общественных, так и для научных дискуссий о национализме ключевой (и, по всей вероятности, вечной) проблемой остается вопрос об определении этого явления. В пропагандистском значении национализм либо отождествляется с расизмом и ксенофобией, либо делится на «освободительный» и «угнетающий» [Ленин, 1970, 359]. В научном понимании этот термин носит безоценочный, но еще более дискуссионный характер. Классическое определение Э. Геллнера трактует его как «теорию политической законности, которая состоит в том, что этнические границы не должны пересекаться с политическими, и в частности, что этнические границы внутри одного государства не должны отделять правителей от основного населения» [Геллнер, 1991, 24]. Однако очевидная невозможность сведения национализма к этничности и — в то же время — крайне сложное соотношение между «этническими» и «гражданскими» его формами [Смит, 2004, 236–237] заставляет исследователей искать более широкие определения. Так, К. Вердери определяет национализм как «политическое использование символа нации через дискурс и политическую активность, а также как эмоции, которые заставляют людей реагировать на использование этого символа» [Миллер, 2008, 9]. В свою очередь, А. И. Миллер называет националистами «всех, кто участвует в националистическом дискурсе, то есть принимает и стремится так или иначе интерпретировать категории национальных интересов и нации как символические ценности» [Миллер, 2000, 17].

Для русских националистов первой половины XIX в. — от Шишкова до Уварова — связь веры и народности не была предметом дискуссий. Потребность ее защиты появилась у славянофилов — отвечавших на критику П. Я. Чаадаева и искавших «идеальных» основ национальной культуры. Воззрения ранних славянофилов в целом отражал хрестоматийный и вполне шеллингианский тезис А. И. Кошелева: «Вера, одна вера может оживить мертвеющую природу; она одна может собрать обломки и из них создать нечто органическое. <...> Без православия наша народность — дрянь. С православием наша народность имеет мировое значение» [Колюпанов, 1892, 250–251]. Русскость с православием отождествляли не только славянофилы, но и близкие к ним мыслители: Н. П. Гиляров-Платонов, К. П. Победоносцев, «почвенники» и «западнорусисты». Многие из них были выходцами из духовной среды, а окраинные «западнорусские» деятели (М. О. Коялович, К. А. Говорский, И. П. Корнилов) исходили из ситуации, сложившейся на Украине и Белоруссии, где католичество стало знаменем шляхетского польского мятежа. Последнее во многом обостряло и присутствовавший еще в раннем славянофильстве антисловный пафос — поэтому их национализм приобретал ярко выраженные консервативно-демократические черты. Своеобразным было и понимание славянофилами православия — за которое их нередко упрекали в протестантских тенденциях. Не случайно Ю. Ф. Самарин писал в одном из своих писем: «Что касается меня, я предпочитаю гимн образу и лучше понимаю философскую формулу, чем легендарный рассказ, а потому всегда желал Церкви, к которой я принадлежу, не резкого разрыва с прошлым, а спонтанного пробуждения разума, создавшего протестантскую жизнь» [«Я любил Вас любовью брата...», 2015, 241]. Довел эти тенденции до логического конца Н. П. Гиляров-Платонов, утверждавший,

что для него важно не столько само православие, сколько «задатки, в нем лежащие», «русский дух, эта народность *suis generis*, в которой каждый плебей, каждый раб человечества увидит брата» [Возвращение Н. П. Гилярова-Платонова, 2007, 260].

Однако в русском национализме 1860-х гг. появляется и иная тенденция: стремление отделить национальность от религии, русскость от православия (разумеется, при сохранении собственной лояльности к последнему). Идеологом этой версии национализма стал М. Н. Катков, разделявший концепцию «политической нации» и после восстания 1863 г. выступивший в поддержку программы «русского католичества». Перевод национальной части католического (а заодно и еврейского) богослужения на русский язык должен был «разделить католицизм с полонизмом» и, не посягая на принцип религиозной свободы, сделать «русских католиков» и «русских иудеев» лояльными подданными русского государства [Котов, 2017а].

Разумеется, в славянофильских кругах эта мысль не вызвала энтузиазма. Н. Н. Страхов, доказывая необходимость русификации и приводя в качестве примера «прекрасных членов русского общества» обрусевших немцев, утверждал: «Совершенно другое положение немца, сохраняющего среди русских свою национальность. Ему пусто и холодно кругом; отсутствие живых, теплых связей с окружающими людьми дает себя чувствовать и отзывается в тысяче ежедневных случайностей. Пожелать такому немцу обрусеть значит пожелать ему действительно добра». По мнению Страхова, межнациональные столкновения «можно устранить, смягчить и ограничить самыми узкими пределами; но если где нет *вражды*, если где господствует полная терпимость, там все-таки еще нет *любви*. Терпимость понятие отрицательное; она устраняет *зло*, она разрушает те препятствия, которые могут быть встречены добром, но самого добра она все-таки не дает и не содержит. Общество, составленное из самых разнородных людей, из краснокожих и белых, из китайцев и европейцев, из мусульман и христиан и т. д., может при помощи терпимости жить мирно, без взаимной вражды членов; но будет ли это не только наилучшее, но даже просто хорошее общество? Разве для общества ничего больше и не нужно желать, кроме отсутствия вражды? Всякий согласится, что общество тем лучше, чем прочнее в нем внутреннее единство, чем теснее духовная связь членов, чем больше любовного единения между ними» [Страхов, 1864, 249–250].

Исходя из этих предпосылок публицист рассматривал и идею русификации католичества: «Русские католики нам кажутся идеею еще более странною, чем русские немцы. Зачем они? Если их нет, то тем лучше. Если католицизм никогда не был исповедуем или преподаваем на русском языке, то можно только порадоваться отсутствию такого явления. Терпеть такое явление, если бы оно существовало, конечно, было бы должно, но желать или нарочно вызывать его никак не следует. Напротив, мы должны искренно желать, чтобы все, кто говорит по-русски, исповедовали бы и русскую, православную веру» [Страхов, 1864, 250].

Из всех противников катковского подхода наиболее любопытную аргументацию использовал М. О. Коялович. По его мнению, «невероятные вещи об отделении народности от веры» стали возможны в силу ряда особенностей «Московских ведомостей», «не совместимых с западно-русской жизнью». Историк утверждал, что «„Московские ведомости“, кроме политической и гражданской специальности, обладают еще одной специальностью, так сказать, интеллигентною. Интеллигенция у них единственный конек, на котором они ездят в политику и государственность. Народ у них... что такое народ у „Московских ведомостей“? Что-то такое, чего „Московские ведомости“ не знают, и не зная, не желают знать». В отделении религии от народной жизни Коялович усматривал нигилизм, отмечая также, что «теория отделения народности от веры только там может быть свободно узаконяема... где интеллигенция имеет право и привычку узаконять дела, не справляясь с нуждами народа... Наша русская интеллигенция в других отношениях к народу. Она не имеет права узаконять дела для народа» [Виленский вестник, 1866]. Очевидно, катковские издания воспринимались Кояловичем как глашатаи той самой интеллигенции, из которой рекрутировалась, согласно славянофилам, «безнациональная» бюрократия. От последней

простонародное православие следовало защищать точно так же, как и от польского панства.

В других вопросах (польском, остзейском и т. д.) славянофилы и «катковцы» выступали скорее единым фронтом, представляя собой единое «русское направление» [Котов, 2019, 6]. Врагом последнего в 1860-е гг. была так называемая «аристократическая (или „немецкая“) партия», представленная прежде всего газетой «Весть» [Ведерников, 2006; Котов, 2017] и отражавшая сословные интересы крупных землевладельцев и влиятельной петербургской бюрократии. Редактор «Вести» В. Д. Скарятин писал: «Хотя я горжусь быть русским и православным; но если бы меня спросили: как вы желаете жить: под диктовку ли остзейского немца, или под диктовку московского славянофила? Грешный человек, я бы скорее помирился с ферулою остзейца, с бутербродами его цивилизации, нежели испытывать радости *Домостроя* и питаться мыльными пузырями пророков славянофильского Алкорана» [Весть, 1864]. Однако в условиях объединившего националистов и либералов «виленского консенсуса» (т. е. общественного подъема, вызванного деятельностью М. Н. Муравьева по подавлению польского мятежа в западнорусских землях) «Весть» к концу 1860-х гг. закрылась, а большинство защитников дворянства примкнуло к «русскому направлению».

Важной вехой в истории русского национализма стала полемика о греко-болгарском церковном расколе, состоявшемся в 1872 г. Воспринимавшие греческое духовенство как угнетателей болгары требовали автокефалии для своей национальной Церкви — и поэтому были преданы Константинопольским патриархом Анфимом VI анафеме за ересь «филетизма», т. е. принесения церковных интересов в жертву «племенным». Русские власти и общество в целом встали на сторону болгар — тем более, что И. С. Аксаков был прекрасно знаком с первым болгарским экзархом Анфимом, некогда писавшим ему: «Может ли быть что-нибудь выше этой святой человечности, или лучше, этой уже переплавленной рускости, которая так выпукло выдается в вашем доме, в обнаружении братских чувств к единоверующим восточным христианам, и еще больше к томящимся под игом иноплеменным. Да, я высоко ценю эти чувства, и никогда не забуду их» [ОР РГБ. ГАИСШ. Л. 1–1 об.].

Среди немногочисленных противников набравшего силу «славянобесия» оказались государственный контролер Т. И. Филиппов и покровительствуемые им публицисты — Н. Н. Дурново и К. Н. Леонтьев. По свидетельству С. Ю. Витте, «Третий Иванович был церковник; он занимался церковными вопросами и вопросами литературными, но литературными определенного оттенка, вопросами чисто мистического направления. Он был человек неглупый, но как государственный контролер и вообще как государственный деятель он был совершенно второстепенным. Т. И. Филиппов, собственно, не занимался теми делами, которыми он должен был заниматься, т. е. контролем над всеми государственными, экономическими и хозяйственными функциями. Перевели его в Государственный контроль потому, что он в своей деятельности проявлял русское национальное направление. Хотя нужно сказать, что Т. И. Филиппов понимал русское направление в гораздо более широком смысле, нежели это понимается нашими националистами-проходимцами. Третий Иванович, конечно, был по своим талантам, способностям и образованию гораздо ниже Победоносцева; они друг друга не любили и расходились во всем. Главное их несогласие заключалось в том, что Т. И. Филиппов признавал главой Православной Церкви Константинопольского патриарха, считал, что все Православные Церкви, за исключением российской (номинально даже и Российская Церковь) должны почитать главой своим патриарха Константинопольского; Победоносцев же допускал самостоятельность Болгарской Церкви. Вот из этого вопроса... у них главным образом и была страшная вражда. Т. И. Филиппов относился поэтому к К. П. Победоносцеву довольно злобно, а Победоносцев относился к Филиппову довольно презрительно» [Витте, 1960, 307].

Оговариваясь, что «оба враждующих народа нам равно дороги и близки», Филиппов последовательно отдавал предпочтение грекам: «Не принимая на себя защиты тех сторон в характере греческого народа, от которых нам было бы приятно видеть

его свободным, мы все же полагаем, что при объяснении сложившегося у турецких христиан порядка дел, ссылаться исключительно на греческие захваты по малой мере несогласно с требованиями исторической точки зрения». Заслуги греков в деле мировой культуры естественно ставит их во главе восточных христиан. Ненависть к ним со стороны славян «объясняется прежде всего особою крепостию греческой народности, которая одна только и могла выдержать вековой напор варварского насилия и среди огненных искушений отстоять себя и в то же время соблюсти... целостность и непорочность вверенного ее преимущественному хранению исповедания» [Филиппов, 1882, 11–17]. В характерном для него витиевато-торжественном тоне Т. И. Филиппов провозглашал: «Мы отвергаем и осуждаем племенное деление, т. е. племенные различия, народные распри, народные рвения и разногласия в христианской Церкви, как противное евангельскому учению и священным законам блаженных отцов наших» [Филиппов, 1882, 186].

Единодушным Т. И. Филиппова, редактор газеты «Восток» Н. Н. Дурново утверждал: «Племенное родство, на котором наши западные славянофилы хотели бы основать большую прочность, нежели на религиозном, оказалось несбыточным. В то время как религия связывает с Россией единоверные ей народы, племенное родство при разности верований не связывает, а разъединяет между собой народы и делает их не только друг другу чуждыми, но и враждебными» [Дурново, 1890, 130].

Выходившее в 1879–1886 гг. издание ставило своей целью «разъяснение текущих вопросов, вызванных политическими и религиозными событиями на Востоке, среди родственных нам по вере и крови народов», установление «прямого обмена мыслей между греческой, сербской, болгарской, румынской и русской публицистикой по предметам общего интереса», чтобы в конечном итоге «примирить между собой различные народности Балканского полуострова путем единения, на котором Россия основывала свою восточную политику во все прежние времена» [Восток, 1879].

Сочувствовавший грекам Н. Н. Дурново неоднократно повторял, что панслависты, поддерживая болгар, опираются исключительно на «гнусные и лживые доносы и рассказы и рассказы про греческую иерархию» [Дурново, 1899, 3]. По его мнению, Н. П. Игнатъев, «мало знакомый с церковною и политической историей греков, сербов и болгар, а еще более с их этнографическими границами, поддался влиянию болгарских шовинистов и задумал создать Великую Болгарию... мечтая впоследствии стать во главе болгарского народа как их король» [Дурново, 1899, 127].

В славянофильских кругах программа «Востока» вызывала негативную реакцию. Ознакомившись с изданием в феврале 1879 г., И. С. Аксаков писал Н. П. Гилярову-Платонову: «Я... возмущен „Востоком“ до глубины души». Публицистику Н. Н. Дурново славянофил называл «бесталанливым лепетом». «Разве возможно освобожденный русской кровью болгарский народ называть неправославным?.. И еще смеет эта газета объявлять, что ее задача примирение всех в православном единстве! Ее задача — раздувать вражду, — поддерживать фанариотские притязания... Чуждый Церкви элемент племенной внесен греками, стремившимися огречить болгар, притеснить их народность. Болгаре только защищались, ограждая себя... Если бы Англии понадобилось самое действенное средство для того, чтобы раздувать вражду между славянскими племенами, — никто лучше Дурново не послужил бы такой цели... Истинная мерзость эта газета „Восток“!» [И. С. Аксаков в его письмах, 1896, 283].

Именно в «Востоке» в 1879 г. были опубликованы «Письма отшельника» К. Н. Леонтьева — статья, написанная в форме писем к редактору газеты и посвященная греко-болгарскому церковному вопросу. Необходимость поддержки «вселенского» греческого патриархата философ отстаивал и в других своих работах. Она вытекала для Леонтьева из его твердого убеждения в противоположности двух начал: «национализма» и «национальности» [Леонтьев, 2009с, 21, 27]. Вслед за Дурново и Филипповым Леонтьев считал болгар, добивавшихся церковной независимости от Константинопольского патриархата, опасными еретиками-«филетистами». Симпатии русского общества единокровным славянам он клеймил чеканными формулировками: «...все

славяне, именно в этом, столь дорогом для меня *культурно-оригинальном* смысле, суть для нас, русских, не что иное, как неизбежное политическое зло, ибо народы эти до сих пор в лице „интеллигенции“ своей ничего, кроме пошлой и обыкновенной *современной буржуазии*, миру не дают» [Леонтьев, 2005а, 268]. Дипломатическая служба на Востоке убедила писателя: «Можно желать добра славянам, можно даже помогать им искренно, когда их кто-нибудь теснит, но считать их всегда и во всем жертвами, или невинными, или ни при каких условиях не могущими нам, русским, вредить, — было бы слишком наивным...» [Леонтьев, 2005b, 274].

Катковская модель светского «бюрократического национализма» вызывала у Леонтьева с Филипповым максимальное отторжение — т. к. способствовала упрощению национального организма. Именно о ней Леонтьев писал Розанову в 1891 г.: «Поймите, прошу Вас, разницу: русское царство, населенное православными немцами, православными поляками и даже отчасти православными евреями, при численном преобладании православных русских, и русское царство, состоявшее, сверх коренных русских, из множества обруселых протестантов, обруселых католиков, обруселых татар и евреев. Первое — созидание, второе — разрушение» [В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев, 2014, 253]. Заняв своеобразную промежуточную позицию в споре между В. С. Соловьевым и защитниками Н. Я. Данилевского, Леонтьев подчеркивал: «Ничего *культурно-национального* в *государственном* национализме — нет в наше время! <...> Нынешний (государственный) национализм ничуть не национален по существу своему, — что он *контрафакция, имитация, подделка, аппликация, яд*; — а не лекарство и не пища здоровая» [Леонтьев, 2009b, 290–292].

Чуть менее враждебным было леонтьевское восприятие славянофильства, которое он критиковал за либеральные тенденции, но ценил за стремление к самобытности и своеобразию, а в концептуальном плане опирался, как известно, на теорию близкого к славянофильству Н. Я. Данилевского. В противостоянии катковской и славянофильской версий национализма более предпочтительным ему казался последний: «Катков, не отказываясь, конечно, и от православия, — имел главным образом в виду *русизм*. — Аксаков же, напротив того, старался напомнить о том, что русский народ таких православных немцев, как Розены (например, и другие, которых фамилий я не помню) — считает своими, а русских католиков — подобных Гагарину и Мартынову — он никак своими не сочтет... Аксаков был прав; избави нас Боже от множества *обруселых* католиков и *обруселых* евреев; — дай нам Господи побольше православных *ляхов* и даже православных *израильтян!*..» [Леонтьев, 2009с, 37–39]

В отличие от славянофилов, Леонтьев не отождествлял православие с рускостью — но ставил его над ней. Это не избавляло его от известной инструментализации религии, которая теперь превращалась в «служанку» уже не «народности», но «эстетики» и «цветущей сложности». Тем не менее, в системе леонтьевского гептастизма находилось место и национальному началу: «идея православно-культурного русизма», которая «действительно оригинальна, высока, строга и государственна» [Леонтьев, 2009а, 72]. Выстроенному по европейской модели упрощающему национализму Леонтьев противопоставлял «национализм *культурный*, обособляющий нас от общезападного гнилья, избавляющий Россию от гибельной общезвропейской солидарности» [Леонтьев, 2009с].

Последние два десятилетия XIX в. стали временем своеобразного кризиса русского национализма. Фактически возведенный при Александре III в ранг государственной идеологии, он в этом качестве всё больше отталкивает от себя широкие круги либерально мыслящей интеллигенции. Славянофильская версия национализма во многом утратила свои позиции после Берлинского конгресса и ухудшения отношений с Сербией и Болгарией [Котов, 2012].

Главным критиком «русского направления» с декларируемых христианских позиций стал В. С. Соловьев. В 1883 г. на страницах аксаковской «Руси» вышла статья В. С. Соловьева «Нравственность и политика», положившая начало многолетней и многосторонней полемике. С позиций своеобразно понимаемого «христианского

универсализма» философ обрушился с резкой критикой на концепцию «национального эгоизма»: «Наша внеевропейская или противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха. <...> Одно только мы знаем наверняка: если Россия не исполнит своего нравственного долга, если она не отречется от национального эгоизма, если она не откажется от права силы и не поверит в силу права, если она не возжелает искренно и крепко духовной свободы и истины, она никогда не может иметь прочного успеха ни в каких делах своих, ни внешних, ни внутренних» [Соловьев, 2018, 6–7]. Объектами критики Соловьева стали и «старое» славянофильство, и концепция культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, и «новые», якобы торжествовавшие при Александре III, националисты катковского круга. Для «русского направления» эта литературная битва над прахом Данилевского оказалась одновременно и проверкой на прочность — не менее трудной, чем Берлинский конгресс и последовавшие за ним события на Балканах.

В полемике с «новым» и одновременно «архаическим» русским национализмом Соловьев выступил не как либерал, но как пророк христианской «всемирной монархии», считающий себя продолжателем Данте и Тютчева [Тесля, 2018, IX]. Это, разумеется, не мешало ему отстаивать ценности, которые в России принято называть либеральными: от свободы вероисповедания до культурного и политического западничества. Впрочем, в наше время тезис о превосходстве западной культуры и цивилизации всё больше становится уделом консерваторов — тогда как современным западным левым ближе скорее провозглашенный Данилевским отказ от европоцентризма.

Вдохновлявший Соловьева своеобразный консервативный глобализм, при всех своих своеобразных чертах, во многом продолжал традиции «немецкой партии». Наиболее жесткой была его критика взглядов со стороны «катковцев» — далеко не всегда вдовавшихся в собственное церковно-богословскую проблематику. «С грустью видишь, как космополитические бредни завели одного из наших самых даровитых соотечественников в сторону, противную русскому общественному чувству, так и основным началам христианской общины. Во имя „русской идеи“, по определению ее будто бы Божественным Промыслом автор требует от России — от ее правительства и народа — ни более, ни менее, как полного отречения от своей самобытности. <...> Только за границей и вполне самостоятельно мог выступить он с открытою ненавистью к историческим началам русской государственности, с клеветой на русскую национальную Церковь, на правительство, на народ», — писали в 1887 г. «Московские ведомости», отмечая, что «служение истине не есть служение мирским выгодам других» — в данном случае католиков [Современная летопись, 1887, 335–337].

Куда более болезненно отреагировали на критику Соловьева славянофилы — первоначально воспринявшие его деятельность с надеждой: И. С. Аксаков помещал в своей «Руси» его статьи, а генерал А. А. Киреев сообщал Каткову, что «в лице Соловьева выступил на сцену идеализм, выступил смело, честно, открыто» [ОР РГБ. Ф. 120. Л. 11]. Однако в обличении Соловьевым «национального эгоизма» И. С. Аксаков увидел проявление эгоизма личного, стремление сбросить с себя «узы живой любви к братьям по крови и по духу» наиболее комфортным и «дешевым» способом: «Стоит только обозвать любовь к своему народу и народности „национальным эгоизмом“ — и прав! От „эгоизма“ не только позволительно, но и обязательно отрешиться» [Аксаков, 2018, 532]. При этом Аксаков подчеркивал, что национальное начало вовсе не исключает в его понимании общечеловеческого: «Само собой разумеется, что высшее призвание народа христианского — водворение на земле правды Божьей. Но эта правда, вечная и безусловная сама в себе, допускает в своем историческом на земле воплощении и вовсе не в виде украшений, а в виде закона ею же установленного, во всей полноте живое разнообразие конкретных своих частных проявлений сообразно с особенностями времени и племени, но в то же время пребывает общей и единой для всех времен и для всех народов, сочетая разнообразие с единством и единство с разнообразием, свободу личную и племенную с пленением всех в любви и вере» [Аксаков, 2018, 559–560].

Д. Ф. Самарин указывал на недобросовестность соловьевской критики славянофильства, указывая на приписывание им славянофилам культа «русского платья и бороды» [Самарин, 2018, 587] и недобросовестную трактовку свидетельства Герцена о Киреевском [Самарин, 2018, 597]. Отвергал Самарин и обвинения Соловьевым славянофилов в культе Ивана Грозного — доказывая, что культ этого самодержца был порожден именно западнической историографией [Самарин, 2018, 617–639].

Наконец, Н. Н. Страхов указывал на то, что посредством национализма «Европа ищет для себя самого естественного порядка и все тверже и спокойнее укладывается в свои естественные разделы; не будь великого *интернационального* зла, социализма, начало народности, исповедуемое Европой, обещало бы ей успокоение» [Страхов, 2018, 703]. Таким образом, «несравненно основательнее можно бы назвать начало единства человечества началом насилия; насилие же всегда ведет к ненависти, к возмущению и к неугасимой вражде расторгающихся частей» [Страхов, 2018, 703]. Философ-почвенник подчеркивал, что «национализм нашего века вовсе не похож на национализм древнего мира. У язычников, можно сказать, всякий народ хотел завладеть всеми другими народами; у христиан явилось правило, что никакой народ не должен владеть другим народом. Современное учение о народности, очевидно, примыкает к учению любви и свободы» [Страхов, 2018, 704].

В целом, несмотря на усиление светских тенденций, русский национализм XIX в. оставался в своей основе христианским. Даже М. Н. Катков, первым отделивший православие от народности, не отрекался от лояльности к Православной Церкви. Постепенное размывание этой христианской основы в славянофильстве, особенно в позднем, в целом соответствовало духу времени: уменьшению роли Церкви в политической жизни. Но по-настоящему нецерковный национализм появится в России лишь в XX в.

## Источники и литература

### Источники

1. «Я любил Вас любовью брата...» (2015) — «Я любил Вас любовью брата...» Переписка Ю. Ф. Самарина и баронессы Э. Ф. Раден (1861–1876). СПб.: Владимир Даль, 2015. 447 с.
2. Аксаков (2018) — *Аксаков И. С.* Против национального самоотречения и пантеистических тенденций, высказавшихся в статьях В. С. Соловьева // *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. М., 2018. С. 531–581.
3. В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев (2014) — В. В. Розанов и К. Н. Леонтьев: Материалы неизданной книги «Литературные изгнанники», переписка, неопубликованные тексты, статьи о К. Н. Леонтьеве, комментарии / Сост. Е. В. Ивановой. СПб., 2014. 1182 с.
4. Весть (1864) — Весть. 1864. № 39. 26 сентября.
5. Виленский вестник (1866) — Виленский вестник. 1866. № 146. 9 июля.
6. Витте (1960) — *Витте С. Ю.* Воспоминания. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1960. Т. 1. 556 с.
7. Возвращение Н. П. Гилярова-Платонова (2007) — Возвращение Н. П. Гилярова-Платонова. Коломна: Коломенский государственный педагогический институт, 2007. 448 с.
8. Восток (1879) — Восток. 1879. № 1.
9. Дурново (1899) — *Дурново Н. Н.* Болгарская пропаганда в Македонии и македонский вопрос. М.: Типография И. А. Баландина, 1899. 18 с.
10. Дурново (1890) — *Дурново Н. Н.* Государства и народы Балканского полуострова, их прошедшее, настоящее и будущее и Болгарская кривда. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, 1890. 164 с.
11. Леонтьев (2005а) — *Леонтьев К. Н.* Дополнения к двум статьям о панславизме (1884) // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб., 2005. Т. 7(1). С. 268–271.

12. Леонтьев (2005b) — *Леонтьев К. Н.* Еще о греко-болгарской распре // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб., 2005. Т. 7(1). С. 272–297.
13. Леонтьев (2009a) — *Леонтьев К. Н.* Кто правее, П. Е. Астафьев или я? // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб., 2009. Т. 8(2). С. 261–297.
14. Леонтьев (2009b) — *Леонтьев К. Н.* Кто правее? // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб., 2009. Т. 8(2). С. 57–179.
15. Леонтьев (2009c) — *Леонтьев К. Н.* Культурный идеал и племенная политика // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб., 2009. Т. 8(2). С. 21–56.
16. ОР РГБ. Ф. 120 — ОР РГБ (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки). Ф. 120. К. 23.
17. ОР РГБ. Ф. ГАИСШ. — ОР РГБ (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки). Ф. ГАИСШ. К. 1. Ед. хр. 50.
18. Самарин (2018) — *Самарин Д. Ф.* Сборник вселенской правды // *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. М., 2018. С. 582–667.
19. Современная летопись (1887) — Современная летопись // *Русский вестник.* 1887. № 10. С. 35–337.
20. Соловьев (2018) — *Соловьев В. С.* Предисловие ко второму изданию // *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. М., 2018. С. 3–7.
21. Страхов (1864) — *Страхов Н. Н.* Заметки летописца // *Эпоха.* 1864. № 5. 249–250.
22. Страхов (2018) — *Страхов Н. Н.* Наша культура и всемирное единство // *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. М., 2018. С. 652–755.
23. Филиппов (1882) — *Филиппов Т. И.* Современные церковные вопросы. СПб.: Общественная польза, 1882. 463 с.

## Литература

24. Ведерников (2006) — *Ведерников В. В.* Национальный вопрос в зеркале консервативной публицистики. Газета «Весть» // *Исторические записки.* 2006. № 9. С. 137–169.
25. Геллнер (1991) — *Геллнер Э.* Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 320 с.
26. И. С. Аксаков в его письмах (1896) — И. С. Аксаков в его письмах. СПб.: Императорская Публичная библиотека, 1896. Т. 4. 337 с.
27. Колюпанов (1892) — *Колюпанов Н. П.* Биография А. И. Кошелева. М.: Типография т-ва И. Н. Кушнеров и Ко, 1892. Т. 2. 436 с.
28. Котов (2017) — *Котов А. Э.* «Народность» и «сословность»: два полюса русского консерватизма // *Христианское чтение.* 2017. № 2. С. 288–306.
29. Котов (2019) — *Котов А. Э.* Русский политический предмодерн: забытые «консерваторы» второй половины XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2019. 436 с.
30. Котов (2017a) — *Котов А. Э.* «Русское латинство» 1860-х гг. как элемент идеологии бюрократического национализма // *Новое литературное обозрение.* 2017. № 2. С. 122–136.
31. Котов (2012) — *Котов А. Э.* «Нет никакой возможности узнать, чего желает Россия»: славянофильская печать и Сербия в 1880-е годы // *Социологическое обозрение.* 2012. Т. 11. № 2. С. 27–40.
32. Ленин (1970) — *Ленин В. И.* К вопросу о национальностях или об «автономизации» // *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. М., 1970. Т. 45. С. 356–368.
33. Миллер (2000) — *Миллер А. И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000. 260 с.
34. Миллер (2008) — *Миллер А. И.* Дебаты о нации в современной России // *Политическая наука.* 2008. № 1. С. 7–30.
35. Смит (2004) — *Смит Э. Д.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий нации и национализма. М.: Праксис, 2004. 464 с.
36. Тесля (2018) — *Тесля А. А.* Вл. Соловьев в спорах о национализме и национальном вопросе // *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. М., 2018. С. I–XXXVI.

*Е. А. Мехамадиев*

## **Между Востоком и Западом: внешняя политика и военная доктрина византийского императора Алексея I Комнина в трактовке новейшей российской историографии (о монографии Андрея Юрьевича Митрофанова «Император Алексей I Комнин и его стратегия»)**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_258

*Аннотация:* Статья представляет собой научный отзыв на монографию известного российского византиниста Андрея Юрьевича Митрофанова «Император Алексей I Комнин и его стратегия», изданную в июне 2020 г. Эта монография исключительно важна для отечественного гуманитарного пространства: она представляет собой первое обобщающее и комплексное исследование на русском языке, посвященное военной политике византийского императора Алексея I Комнина. Правление этого императора (1081–1118) совпало по времени с первыми Крестовыми походами западноевропейского рыцарства против турок-сельджуков, поэтому А. Ю. Митрофанов рассматривает военные реформы и кампании Алексея I в широком геополитическом контексте. Он рассмотрел боевые действия, походы и экспедиции византийских войск, а также их тактику и стратегию в неразрывной связи с международным положением Византии, церковной политикой Алексея I и его дипломатическими мероприятиями, и, что особенно важно, с уровнем развития военной науки того времени. Автор монографии удачно и органично сочетает в тексте анализ событийной истории, истории структур и источниковедческий анализ, уделяя основное внимание жанровым особенностям «Алексиады» — исторической хроники, повествующей о правлении Алексея I и посвященной его деяниям. Конечно же, исследователь подробно рассматривает и мировоззрение автора «Алексиады» — византийской принцессы Анны Комнины, дочери Алексея I, и убедительно доказывает наличие у нее глубоких и системных знаний в области военной теории.

*Ключевые слова:* Анна Комнина, Алексей I Комнин, «Алексиада», хроники, сельджуки, крестоносцы, конница, оружие, стратегия.

*Об авторе:* **Евгений Александрович Мехамадиев**

Кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры истории Средних веков Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: e.mehamadiev@spbu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1823-4588>

*Ссылка на статью:* Мехамадиев Е. А. Между Востоком и Западом: внешняя политика и военная доктрина византийского императора Алексея I Комнина в трактовке новейшей российской историографии (о монографии Андрея Юрьевича Митрофанова «Император Алексей I Комнин и его стратегия») // Христианское чтение. 2020. № 5. С. 258–263.

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

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

**No. 5**

**2020**

---

*Evgeniy A. Mekhamadiev*

**Between East and West: Foreign Policy and Military  
Strategy of the Byzantine Emperor Alexios I Komnenos  
as viewed by Current Russian Scholarship  
(on the Study of Andrey Yur'evich Mitrofanov  
*Emperor Alexios I Komnenos and His Strategy*)**

DOI 10.47132/1814-5574\_2020\_5\_258

*Abstract:* This paper is a scholarly review of the study of the contemporary famous Russian Byzantine scholar Andrey Yur'evich Mitrofanov *Emperor Alexios I Komnenos and His Strategy*, published in June 2020. This monograph is extremely important for the Russian humanities scholarship: it is the first generalizing and comprehensive study in Russian devoted to the military policy of the Byzantine Emperor Alexios I Komnenos. The reign of this emperor (1081–1118) coincided in time with the first Crusades of Western European knights against the Seljuq Turks, therefore A. Yu. Mitrofanov considers the military reforms and campaigns of Alexios I in a broad geopolitical context. He examined the hostilities, campaigns and expeditions of the Byzantine troops, as well as their tactics and strategy, inextricably linked with the international position of Byzantium, the church policy of Alexios I and his diplomatic activities, and also, which is especially important, with the level of development of military science at that time. It is important to emphasize that the author of the monograph successfully and organically combines the analysis of event history, the history of structures and source analysis in the text, focusing on the genre features of the *Alexiad*, a historical chronicle about the reign of Alexios I and his deeds. Of course, the researcher also examines in detail the worldview of the author of the *Alexiad* — the Byzantine princess Anna Komnene, daughter of Alexios I, and convincingly proves that she has deep and systematic knowledge in the field of military theory.

*Keywords:* Anna Komnene, Alexios I Komnenos, “The *Alexiad*”, chronicles, the Seljuqs, the Crusaders, cavalry, weapon, strategy.

*About the author:* **Evgeniy Aleksandrovich Mekhamadiev**

Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the Department of Medieval History at Saint Petersburg State University.

E-mail: [e.mekhamadiev@spbu.ru](mailto:e.mekhamadiev@spbu.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1823-4588>

*Article link:* Mekhamadiev E. A. *Between East and West: Foreign Policy and Military Strategy of the Byzantine Emperor Alexios I Komnenos as viewed by Current Russian Scholarship (on the Study of Andrey Yur'evich Mitrofanov *Emperor Alexios I Komnenos and His Strategy*)*. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 5, pp. 258–263.

В июне текущего 2020 г. в издательстве Санкт-Петербургской духовной академии вышла новая монография известного российского византиниста Андрея Юрьевича Митрофанова «Император Алексей I Комнин и его стратегия», в которой автор поставил цель выявить наиболее важные особенности военной политики этого императора, правившего с 1081 по 1118 гг. Главное внимание в рамках своего сюжета А. Ю. Митрофанов уделяет геополитической ситуации, сложившейся в балканских (западных) владениях Византии и в ее восточных землях, в Малой Азии, которая к 1081 г., т. е. к моменту восшествия Алексея I на престол, практически полностью была захвачена турками-сельджуками.

Вместе с тем исследователь рассматривает еще два аспекта, которые тоже непосредственно связаны с военной политикой Византии в тот период — стратегию византийской армии, т. е. методы ведения боя и способы построения войска на полях сражений, а также вооружение византийских воинов и их противников. Необходимо подчеркнуть, что для изучения своего сюжета А. Ю. Митрофанов привлекает не только греко-латинские, но и восточные источники, т. е. произведения восточных (арабоязычных и армянских) авторов, живших в XI–XII вв. и оставивших ценные сведения по истории сельджукских племен (ал-Байхаки, Аристокэс Ластиверци, Низам ал-Мульк и другие).

Конечно же, главный источник, к сведениям которого обращается автор, — византийская принцесса Анна Комнина, дочь Алексея I, и ее монументальный труд «Алексиада», в котором Анна подробно рассказала о времени правления своего отца. И здесь важно отметить, что исследователь органично сочетает в монографии подробный анализ событийной истории с анализом стиливых (жанровых, структурно-композиционных) особенностей самого текста «Алексиады», где изложены все основные события правления Алексея I Комнина. А. Ю. Митрофанов рассматривает круг источников Анны, анализирует ее военно-политический и этнический лексикон, прослеживает характерные особенности мировоззрения Анны на примере ее рассуждений о деятельности норманнов, сельджуков, Римского папы и крестоносцев (с. 54–57).

На наш взгляд, автор предлагает новый подход к изучению труда Анны Комнины и тем самым вносит значительный вклад в переосмысление содержания и значения «Алексиады» в обширном корпусе византийских исторических хроник — по мнению А. Ю. Митрофанова, классицизм Анны, т. е. ее стремление следовать образцам классической древнегреческой историографии и литературы (Геродоту, Фукидиду, Ксенофону, Гомеру), ни в коей мере не мешал ее специальным военно-техническим знаниям, т. е. не мешал ей детально разбираться в особенностях военного дела и военной науки своего времени. Другими словами, автор показывает, что Анна — это не только историк-классицист, но и военный историк (с. 125–126, 139), и ее историю следует воспринимать не только как литературный памятник, но и как военный трактат, достаточно точно отражающий уровень развития военной техники, тактики и стратегии рубежа XI–XII вв.

Исследователь, т. о., выделяет два аспекта творчества Анны, отраженные в ее «Алексиаде», — с одной стороны, поэтическое и даже в определенной степени романтическое восприятие войны, сложившееся в мировоззрении Анны под влиянием ее литературных вкусов и предпочтений, с другой — четкое и точное описание самих военных действий, военно-осадной техники, амуниции и вооружения византийских воинов и их противников. На наш взгляд, идея А. Ю. Митрофанова о сочетании в повествовании Анны литературной (художественной, образной) поэтики и военно-технических знаний значительно расширяет границы изучения «Алексиады», позволяет по-новому посмотреть на особенности ее мышления и ее труда. А. Ю. Митрофанов не только показывает и доказывает само наличие таких структурно-композиционных качеств в повествовании Анны, но и прослеживает их функции, т. е. определяет, как поэтика и строгие военные знания влияли на изложение и изображение событий военной истории в труде византийской принцессы (другими словами, показывает

сочетание поэтики и военной науки в действии, отвечает на вопрос, как именно два таких подхода взаимодействовали в мышлении Анны Комнины).

В своем исследовании А. Ю. Митрофанов рассматривает не только события, но и структурные сюжеты, главным образом — вооружение византийских воинов и их противников: норманнов, сельджуков, половцев и печенегов (с. 63, 65–67). Тем не менее, основной метод изложения материала в монографии — историко-хронологический: автор рассматривает события в четкой хронологической последовательности, структурные же сюжеты органично привязаны, соотнесены с тем или иным временным периодом, они дополнительно характеризуют особенности боевых действий и военных кампаний византийской армии в эпоху Алексея I Комнина.

И в этом смысле нам кажутся особенно интересными рассуждения, которые можно отнести к жанру альтернативной истории: исследователь не считает тривиальным вопрос о сослагательном наклонении в истории («что было бы?»), поскольку историческая наука, в понимании автора, — это не просто перечисление событий, а возможность интеллектуального эксперимента (с. 141). Со своей стороны мы можем добавить: вопрос о том, «что было бы», позволяет проследить различные варианты развития событий, но сама возможность вариативности событий связана с другой возможностью — у человека, в том числе и у императора, есть право выбора, он отдает предпочтение тому или иному варианту в силу своих личных интересов и сложившихся обстоятельств. Почему Алексей I Комнин, одержав решительную победу над норманнами в 1085 г., не совершил военный поход в Италию, и мог ли он в принципе отправиться в этот поход, располагал ли он ресурсами для проведения подобной экспедиции?

Сформулировав данный вопрос и отвечая на него (с. 142–143), исследователь тем самым предлагает читателю смелый творческий поиск, основанный, тем не менее, на детальном и строгом анализе сведений источников. Тем самым на страницах книги А. Ю. Митрофанова читатель может не только проследить последовательность событий, т. е. военных кампаний и военных реформ Алексея I Комнина (свершившихся, состоявшихся фактов), но и оценить те перспективы геополитического развития, которые Византийская империя приобретала в результате военной деятельности Алексея I. По сути, автор ставит вопрос о том, как изменилось геополитическое положение империи в 1085 г. благодаря победе Алексея I над норманнами, какую выгоду империя могла бы извлечь для себя из сложившейся геополитической обстановки и какие факторы не позволили Алексею I в полной мере получить такую выгоду.

Важен и тот факт, что в рамках вопроса об альтернативных вариантах развития событий, связанных с военной политикой Алексея I Комнина, А. Ю. Митрофанов обнаружил в источниках сведения, которые ранее не привлекали внимание исследователей (с. 233–234). В хронике знаменитого монастыря Монте-Кассино содержится запись о том, что в 1112 г. Алексей I отправил ко двору Римского папы Пасхалия II посольство, которое предложило папе военную помощь в борьбе с германским императором Генрихом V, намеревавшимся завоевать Италию и присоединить ее к своим владениям. В обмен на эту помощь Алексей I стремился получить от папы корону императора Священной Римской империи. Посольство достигло предварительных договоренностей с папой, но из-за внезапной болезни Алексея I поход в Италию так и не состоялся.

Обратив внимание на эту запись, исследователь примерно определяет те перспективы и преимущества, которые Византийская империя могла бы приобрести от дальнейшего союза с папой, если бы поход в Италию состоялся. Но примечательно, что вопрос «что было бы?» здесь рассматривается на основе новых сведений, не учтенных в предшествующей историографии. Такой подход говорит о стремлении автора к творческому поиску и расширению горизонтов исследования — интеллектуальный эксперимент помещен в строгие рамки событийного анализа, он привязан к сведениям источников.

Вместе с тем некоторые выводы автора, на наш взгляд, нуждаются в дополнительной аргументации. Прежде всего наши наблюдения относятся к предположению

А. Ю. Митрофанова о монгольском происхождении династии Великих Сельджукидов, основавших Сельджукский султанат — империю турок-сельджуков, которая в наибольший период своего могущества, при султани Мелик-шахе (1072–1092), охватывала огромную территорию от песков Средней Азии до подступов к Константинополю. По мнению исследователя, главным аргументом в пользу монгольского происхождения династии служит тот факт, что ее основатель Сельджук, а также один из его сыновей, Микаил, были христианами, они исповедовали христианство несторианского толка, несторианство же было широко распространено в землях кочевников Средней Азии и Дальнего Востока именно среди монгольских племен (с. 22, 25, 160). Но, к сожалению, автор не приводит сведения каких-либо греко-латинских или восточных источников, которые бы четко подтверждали версию о монгольском происхождении династии Великих Сельджукидов. Конечно же, для подтверждения такой идеи, долгое время вызывавшей и продолжающей вызывать оживленные дискуссии в историографии, требуется значительное количество сведений источников, необходимо подробно рассмотреть и изучить весь корпус дошедших до нас исторических хроник, содержащих какие-либо сведения о ранней истории турок-сельджуков и их правящего рода. Поэтому мы полагаем, что подобный вопрос более целесообразно рассматривать в отдельных публикациях, т. е. следует выделить его в качестве самостоятельного сюжета и посвятить ему ряд специальных статей или даже монографию.

И наконец, еще один важный момент, на который мы хотели бы обратить внимание. В содержательном плане автор рассматривает боевые действия, тактику и стратегию византийских войск, механизм и порядок проведения военных кампаний, расстановку войск на полях сражений, т. е. реальные факты той или иной военной ситуации, точнее — военной экспедиции Алексея I Комнина. Но, к сожалению, в книге остался неуточненным вопрос об отношении византийских интеллектуалов того времени к самому феномену войны, т. е. вопрос о тех оценках и мнениях, которые византийские писатели высказывали применительно к войне и ее роли в жизни государства.

Современный новогреческий исследователь Янис Стурайтис [Stouraitis, Koder, 2012; Stouraitis, 2010; Stouraitis, 2009; Stouraitis, 2012; Stouraitis, 2011] в серии своих статей подробно рассмотрел военную философию византийских писателей IX–XII вв. — историков, риториков, правоведов, военных теоретиков и самих императоров, проанализировал их взгляды на сущность и смысл войны, проследил эволюцию мировоззрений и оценочных суждений по данному вопросу. Я. Стурайтис выделил несколько основных идей, постоянно упоминаемых в текстах; главной идеей византийской военной философии он считает учение о справедливой войне, согласно которому империя может воевать только в том случае, если внешний враг нападет на нее первым (т. е. цель военных действий — оборона земель государства) или если император поставил целью вернуть под контроль империи те земли, которые ранее входили в ее состав, но впоследствии были захвачены внешними врагами.

Соответственно, мы полагаем, что А. Ю. Митрофанов, рассмотревший в своей монографии вопрос о военной стратегии Алексея I Комнина на основе реальных событий, т. е. сражений и военных походов, а также тактических приемов боевых действий, значительно расширил бы горизонты своего исследования и обогатил бы его содержание за счет сюжетов, связанных с военной философией того периода. Как Анна Комнина и другие авторы, рассказывавшие о походах Алексея I, относились к самому феномену военных действий? Насколько идея справедливой войны прослеживается в источниках, содержащих сведения по времени правления Алексея I? Другими словами — как византийские хронисты оценивали завоевательные планы и стратегии Алексея I, какие эмоции они выражали и какую лексику использовали при рассказе о военных деяниях этого императора? Обращение к подобным сюжетам, которые относятся к области интеллектуальной истории и, возможно, истории ментальностей, позволило бы А. Ю. Митрофанову провести сравнительный анализ представлений о войне и реального хода боевых действий применительно к каждой из наиболее крупных военных кампаний Алексея I Комнина.

Тем не менее, наши рассуждения о возможности расширения или дополнения тематических рамок монографии носят рекомендательный характер — подчеркнем, что исследование Андрея Юрьевича Митрофанова вносит несомненный вклад в изучение военной истории Византии XI–XII вв. и представляет собой первый в российской историографии полный и системный, комплексный анализ практически всех аспектов военной политики Алексея I Комнина. Своим исследованием автор проливает свет не только на многие вопросы событийной истории правления Алексея I Комнина, но и на проблемы источниковедения этого периода.

### Источники и литература

1. Stouraitis (2009) — *Stouraitis J. Methodologische Überlegungen zur Frage des byzantinischen "heiligen" Krieges // Byzantinoslavica. 2009. Vol. 67. № 1. P. 269–290.*
2. Stouraitis (2010) — *Stouraitis J. Byzantine War against Christians — an Emphylios Polemos? // Byzantina Symmeikta. 2010. Vol. 20. P. 85–110.*
3. Stouraitis (2011) — *Stouraitis J. Jihād and Crusade: Byzantine Positions towards the Notions of 'Holy War' // Byzantina Symmeikta. 2011. Vol. 21. P. 11–63.*
4. Stouraitis, Koder (2012) — *Stouraitis J., Koder J. Byzantine Approaches to War (6<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries): An Introduction // Byzantine War Ideology between Roman Imperial Concept and Christian Religion / Eds. J. Koder, J. Stouraitis. Wien, 2012. P. 9–15.*
5. Stouraitis (2012) — *Stouraitis J. 'Just War' and 'Holy War' in the Middle Ages. Rethinking Theory through the Byzantine Case-Study // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. 2012. Vol. 62. P. 227–264.*

Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 5, 2020

*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 P20-017-0415

Выходит один раз в два месяца

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: М. В. Тарасова

Подписано в печать: 20.10.2020. Дата выхода в свет: 31.10.2020.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 21,7 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.  
Заказ № 100. Тираж 250 экз.