

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



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

**SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY**

**Khristianskoye Chteniye  
[Christian Reading]**

**№ 1, 2020**

*Scientific Journal*

**Theology. Philosophy. History**

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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 1, 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 R20-002-0026

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 Tsypin*, 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 P20-002-0026

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– .

№ 1 [январь-февраль] : Теология. Философия. История. — 2020. — 228 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2020

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>Вступительное слово главного редактора</i> .....	10
---	----

## ТЕОЛОГИЯ

<i>Bishop Epiphanius (Maheriotis). The “Schooling of the Lord” in the Life of the Three Hierarchs</i> .....	12
---	----

<i>Т. А. Шукин. Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла</i> .....	26
--	----

<i>Иеродиакон Моисей (Семянников), С. А. Герасимова. Студенческая молодежь в свете вызовов современного общества: аспекты духовно-нравственной зрелости</i> .....	43
---	----

<i>В. В. Кричфалуший. Сущность языческой религии в произведении Псевдо-Иустина «Увещание к эллинам»</i> .....	52
---	----

<i>В. В. Мельник. Традиция русской святоотеческой мысли XVII–XX вв. о воскресении и взятии на Небо Пресвятой Богородицы</i> .....	60
---	----

## Библеистика

<i>А. А. Медведева. Обзор англоязычной литературы об иронии в Священном Писании Ветхого Завета (конец XIX — начало XXI вв.)</i> .....	66
---	----

## Церковное право

<i>Протоиерей Алексей Балакай. Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы</i> .....	82
---	----

<i>П. И. Гайденок. О праве суда над епископатом на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы</i> .....	90
--	----

## ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

<i>Н. Г. Баранец, А. Б. Верёвкин. Теория вероятностей в религиозно-доктринальных спорах математиков</i> .....	109
---	-----

<i>К. М. Мацан. Гендерная теория в свете православного персонализма: единство непохожих?</i> .....	119
--	-----

## ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Митрополит Феропонт (Кашин)</i> . Костромская епархия в начале Первой мировой войны (по материалам отчета о состоянии епархии за 1914 год) .....	127
<i>М. В. Медоваров</i> . В. В. Розанов как сотрудник журнала «Русское обозрение» .....	141
<i>М. В. Шкаровский</i> . Единоверческие общины Санкт-Петербурга (Ленинграда) в 1900-е – 1930-е гг. ....	153
<i>А. Н. Кашеваров</i> . Становление периодической печати обновленческого раскола.....	174
<i>А. В. Слесарев</i> . Церковная жизнь белорусской эмиграции на территории Бельгии в 1950 – начале 1970-х гг. ....	182
<i>Протоиерей Константин Костромин</i> . Павел Кульбуш (будущий священномученик Платон, епископ Ревельский) как студент Санкт-Петербургской Духовной Академии .....	190
<i>Священник Николай Корниенко</i> . Христианство и конфуцианство в Восточной Азии: проблема диалога .....	200
<i>Священник Виктор Вытнов</i> . Отчеты о ревизии духовных учебных заведений как исторический источник (на примере Донской епархии) .....	210
<i>И. А. Трофимов</i> . Образ законоучителя средней светской школы в воспоминаниях священников конца XIX – начала XX вв. ....	217

# CONTENTS

*Greeting from the General Editor*..... 10

## THEOLOGY

*Bishop Epiphanius (Maheriotis)*. The “Schooling of the Lord”  
in the Life of the Three Hierarchs ..... 12

*Timur A. Shchukin*. God is Form, Man is Matter. The Concepts of ‘essence’  
and ‘nature’ in the Physics and Christology of Michael Psellos..... 26

*Hierodeacon Moisey (Semyannikov), Svetlana A. Gerasimova*.  
Student Youth in the Light of the Challenges of Modern Society:  
Aspects of Spiritual and Moral Maturity..... 43

*Vasily V. Krychfalushii*. The Essence of Pagan Religion  
in the Work of Pseudo-Justin Cohortatio ad Graecos..... 52

*Vladislav V. Melnik*. Tradition of the Russian Saint Fathers’ Thought on  
the Resurrection and Taking into Heavenly Glory of the Most Holy Theotokos..... 60

## Biblical Studies

*Anastasia A. Medvedeva*. Review of English-language Literature  
About the Irony in the Holy Scriptures of the Old Testament  
(from the late 19<sup>th</sup> to the early 21<sup>st</sup> centuries) ..... 66

## Church Law

*Archpriest Alexey Balakai*. Discussion at Local Council of the Russian Orthodox  
Church 1917–18 about Church Court. Formulation of the Problem ..... 82

*Pavel I. Gaidenko*. On the Right to Trial over the Episcopate  
in Russia (11<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries). Formulation of the Problem ..... 90

## PHILOSOPHICAL SCIENCES

*Natalia G. Baranetz, Andrey B. Verevkin*. Probability Theory  
in the Religious-Doctrinal Disputes of Mathematicians ..... 109

*Konstantin M. Matsan*. Gender Theory in the Light of Orthodox Personalism:  
a Unity of Unlikes? ..... 119



## HISTORICAL SCIENCES

<i>Metropolitan Ferapont (Kashin). Kostroma Diocese at the Beginning of the First World War (based on the status report of the diocese for 1914) .....</i>	127
<i>M. V. Medovarov. Vasiliy Rozanov As An Employee Of The “Russkoe Obozrenie” Journal .....</i>	141
<i>Mikhail V. Shkarovskiy. Co-religionists Communities of St. Petersburg (Leningrad) in the 1900s – 1930s .....</i>	153
<i>Anatoliy N. Kashevarov. The Formation of the Renovationist Periodical Press .....</i>	174
<i>Alexander V. Slesarev. Church Life of the Belarusian Emigration in Belgium in 1950 – Early 1970s.....</i>	182
<i>Archpriest Konstantin Kostromin. Pavel Kulbush (Holy Martyr Platon, Bishop of Revel) as a Student of the St. Petersburg Theological Academy .....</i>	190
<i>Priest Nikolay Kornienko. Christianity and Confucianism in East Asia: the Problem of Dialogue.....</i>	200
<i>Priest Victor Vytnov. Reports on the Revision of Religious Schools as a Historical Source.....</i>	210
<i>Igor A. Trofimov. The Image of the God’s Law Teacher of the Secondary Secular School in the Memoirs of Priests of the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries .....</i>	217

## **Дорогие авторы и читатели журнала «Христианское чтение»!**

2020 год ознаменовал собой 30-летнюю веху с момента возрождения академического журнала под названием «Вестник Ленинградской Духовной академии» (главным редактором был назначен иеромонах Сергий (Кузьмин)). А 29 лет назад журналу было возвращено историческое название — «Христианское чтение». Соответственно, в 2021 году мы будем отмечать как возобновление издания, так и 200-летие со дня основания старейшего российского богословского журнала. В связи с этим редколлегия журнала ожидает активного отклика со стороны друзей «Христианского чтения», готовых порадовать читателей публикациями, приуроченными к юбилейным событиям.

Также в 2020 году будет отмечаться и 5-летие с того момента, как журнал был включен в перечень ВАК. Все эти годы, несмотря на неизбежные изменения в формате издания, вызванные требованиями времени, «Христианское чтение» сохраняет своеобразие, что-то принимая и от чего-то отказываясь. Так, с 2020 года авторам будет предложена оптимальная система требований к статьям, учитывающая и рекомендации ВАК, и современные подходы к оформлению, и приоритеты журнала.

В то же время неизменными для «Христианского чтения» остались утвержденные ВАК научные специальности:

**26.00.01 — Теология (теология),**

**09.00.03 — История философии (философские науки),**

**07.00.02 — Отечественная история (исторические науки).**

Напоминая об этом, редакция настоятельно просит авторов при подаче своих статей в журнал учитывать номенклатуру научных паспортов этих специальностей, информация о которых находится на сайте журнала: <https://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading/about-the-journal>. Также обращаем внимание, что при каждом разделе есть под рубрика «Научная полемика», а в разделе «Теология» выделяются отдельные под рубрики, такие как «Литургика», «Библеистика» и «Церковное право».

Одним из самых значимых для «Христианского чтения» событий стало решение Ученого совета академии 27 декабря 2019 года о выпуске четырех номеров в год начиная с 2021 года. Вызвано это, прежде всего, стремлением журнала повысить уровень и качество рецензирования поступающих рукописей.

Что касается редакционного портфеля, то на данный момент сформированы три номера журнала на 2020 год. В период с 1 марта по 1 июля редакция будет принимать статьи в № 4, № 5 и № 6 текущего года и в № 1 и № 2 2021 года. Также обращаем внимание, что на официальном сайте журнала <http://izdat-spbda.ru/christian-reading> выкладывается содержание всех ближайших номеров. В начале 2021 года отдельным выпуском выйдет «Юбилейный номер», посвященный 200-летию «Христианского чтения». Приглашаем авторов и друзей журнала поучаствовать в его подготовке.

«Христианское чтение» традиционно служит площадкой для встречи взглядов ученых из разных городов России и ближнего и дальнего зарубежья (при этом нам хотелось бы, чтобы иностранных публикаций было больше) и является местом научных дискуссий (что подтверждает ставшая постоянной рубрика «Научная полемика»). Журнал открыт как для молодых ученых (магистрантов и аспирантов), так и для маститых исследователей — кандидатов и докторов наук.

Отличительной особенностью научной жизни Академии последних лет является то, что ряд ее преподавателей и студентов активно публикуется не только

в «Христианском чтении», но и в новых академических научных журналах, таких как «Труды кафедры богословия» (главный редактор священник Димитрий Лушников), «Вестник Исторического общества» (главный редактор Д. А. Карпук), «Русско-Византийский вестник» (главный редактор И. Б. Гаврилов), «Труды и переводы» (главный редактор священник Игорь Иванов), «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях» и «Актуальные вопросы церковной науки» (главный редактор протоиерей Константин Костромин). Академические издания рассчитаны на дополнение друг друга и полифонию, а значит, и на максимальную репрезентацию научных приоритетов Санкт-Петербургской духовной академии как флагмана отечественной церковной науки. О какой-либо внутренней конкуренции между журналами говорить не приходится, ведь каждый из них имеет свою научную миссию в соответствии с определенными целями и задачами, а также научными и просветительскими проектами, с ними связанными. Таким образом, можно сказать, что динамика научной активности Академии имеет положительный и долгосрочный вектор развития.

В заключение хочу пригласить читателей «Христианского чтения» в 2020 году разделить нашу общую радость стабильного и активного развития старейшего научно-богословского журнала России, пожелав при этом другим научным журналам Академии столь же долгой и плодотворной исторической судьбы. А научных работников приглашаю в число постоянных авторов всех наших журналов.

*Священник Игорь Иванов, кандидат философских наук, доцент*

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Bishop Epiphanius (Maheriotis)*

**The “Schooling of the Lord” in the Life of the Three Hierarchs**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10001

*Abstract:* The main aim of this article is to bolster the deeper meaning of St. Paul’s saying: “with correction and advice, inspired by the Lord”. The “correction by the Lord” is everything we do in life that works-out the shaping of Christ in us and renders us “children of God” by grace. The seal of our adoption can be affirmed by our perfection and sanctity according to the Lord’s word “Be perfect and saintly”. Beginning from the Holy Bible, firstly from the New Testament and further on with the support of the Old Testament, this article describes the Lord’s Schooling and how this is extended towards all the Saints. As an example, the article projects the Three Hierarchs who are excellent personalities and their teaching remains timeless. Their contribution towards “all-round” education as well as to moralistic education is unique and the Lord’s education is purely demonstrated in their life. In practice, this article shows the way people of now-a-days and of the future can utilize even the slightest details of their every-day life for their communion with God, thus having God as their Father according to “Our Father...” This adoption can only be substantiated through this schooling, thus having God as our father not theoretically but by his grace, practically. From the above it follows that general education should be harmonized with the Lord’s schooling which aims to cultivate people turning them on to perfection and sanctification.

*Keywords:* Lord’s schooling, Ethos, General/All-round Education, The Three Hierarchs.

*About the author:* **Bishop Epiphanius (Maheriotis)**

Bishop of Ledra and Abbot of the Holy Monastery of Maheras at Cyprus.

E-mail: grafeo@maherasmonastery.org.cy

*Article link:* Bishop Epiphanius (Maheriotis). The “Schooling of the Lord” in the Life of the Three Hierarchs. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 12–25.

Considering the time that the Three Hierarchs lived, the volume of the education they have received, is really admirable! Even more admirable, is their progress and the distinctions granted to them by their teachers. But, of course, the most admirable fact is their distinguished qualification in staying, perpetually, in the fore-stage of holiness and theology, their pastoral, psych pathogenic, interpretative and sociological works are their left-over heritage.

So, the main issue that is going to preoccupy us during this paper, is the reason why our Three Hierarchs Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom have remained, perpetually, as the focal point of the spiritual firmament of the heavenly brigade. Because, if we look at the ecclesiastical writings and the synaxarion hagiology, a multitude of known and redeemed saints were influenced positively either by their writings (to which we refer) or by their life itself.

The concurrence of the basic biographical elements of the Three Hierarchs is apparent. In parallel, the frame-work of all this, can be registered in simple lines: they were all born in a pious family and were brought-up “with correction and advice inspired by the Lord” (Eph. 6:4). The width, length, depth and height hidden behind these words is indescribable, and for this reason, we shall persist in scrutinizing them, because hidden behind them, lies the great secret of their perpetual gleam.

Next to their names lie the names of their holy mothers. Being virtuous women before their wedding and thereafter, they brought-up holy children to the world. Their saintly life, their saintly pregnancy, brought out saintly crops! Bringing-up their child, how many prayers they must have said, holding it, cradling it before sleep. How many times they must have tried to teach them how to pray, to fast, to go to confession, to go to church and to receive Holy Communion! How many times they must have talked to them about God and His love for people! And if they saw it doing something bad, how tenderly and lovingly they must have admonished it to do what is good.

These lines describe only in part some of the mother’s or the father’s actions. The effectiveness of admonition and the power of deeds differs greatly from a simple reference to them! In any case, this reference of ours can be summed up in Saint Paul’s apostolic saying: “with correction and advice, inspired by the Lord” (they were nurtured). So, it is essential to make clear that our interpretation of “with correction and advice, inspired by the Lord” must be right, so that when we enter into the biography of the Saints, we shall be able to bring out the pearl of their perfection and sanctity.

Our Lord Jesus Christ, our Saviour and Redeemer and God, teaching about perfection and sanctity, says in the Gospel: “If you wish to be perfect, go and sell your possessions and give the money to the poor and you will have treasure in heaven; then come, follow me” (Mat. 19:21) and elsewhere “Be holy, for I am holy” (1 Pet. 1:16 and Lev. 20:7). So, perfection and holiness is offered by God, by calling us to attain it and it’s up to our disposition and will to appropriate it.

It is significant to know that the Lord says: “cut-off from me you can do nothing” (John 15:5). That’s why he instructs us: “Ask and it will be given to you; search and you will find; knock and the door will be opened to you” (Mt. 7:7). So, it is essential for us to wish, to yearn and look for it in faith and in time due the Lord will grant it. Because God knows in advance that we are His children and He asks us, when we wish to talk to Him, to address Him as “Our Father” (Mat. 6:14, 26; 23:9; Luke 11:2, 15:11–32. Rom. 8:15). It’s up to us, if we want, to be His children.

Apostle Paul, reminding us of this word, says that God addressing us as sons, says: “My son, do not scorn correction from the Lord, do not resent his training, for the Lord trains those he loves and chastises every son he accepts. Perseverance is part of your training; God is treating you as his sons. Has there ever been any son whose father did not train him? If you were not getting this training, as all of you are, then you would be not sons but bastards. Besides, we have all had our human fathers who punished us and we respected them for it; all the more readily ought we to submit to the Father of the spirits and so earn life. Our human fathers were training us for a short life and according to their own lights; by the does it all for our own good, so that we may share His own holiness. Of course, any discipline is

at the time a matter of grief, not joy; but later, in those who have undergone it, it bears fruit in peace and uprightness (Heb. 12:5–11); “And elsewhere the Lord says: I reprove and train those whom I love” (Rev. 3:19).

God censures those that He recognizes as His children, He examines them, evaluates and trains them, allowing them to encounter various “whippings”, so as to become perfect! We, instead, as a result of our “fallen state”, forsake God and slide-away to a sinful life. That’s why, God, pedagogically allows that we go through various tribulations. For our part, together with prophet Isaiah, we exclaim: In distress we had recourse to you” (Is. 26:16), and with prophet-king David, “though God punished me sternly, he has not abandoned me to death” (Ps. 117:18), and because “we must all experience many hardships before we enter the kingdom of God” (Acts 14:22). God, in a fatherly manner, by His grace, moulds the statue of our soul in a Christ-centered manner. That’s why, “God’s grace has been revealed to save the whole human race; it has taught us that we should give up every everything that is contrary to true religion and all our worldly passions; we must be self-restrained and live upright and religious lives in this present world” (Tit. 2:11–12). Our Christ appeared and in order to urge us on the WAY (He is the WAY), He took up our human nature (without sin), something that we ourselves ought to have done (in Eden). He personally became the WAY, calling us to follow Him. And His WAY is a way of martyrdom, a promise of crucifixion and death so as to receive “forgiveness of their sins and a share in the inheritance of the sanctified” (Acts 26:18). All who accepted this share, enjoyed the Lord’s training.

This training introduces and secures us in repentance. And repentance is a change of our being, a transformation of our mind and heart, a shifting from the worldly to an evangelical state of life, from an earthly meanness to a heavenly handling. It is a shifting of the central weight of our life – from human-centered to Christ-centered.

This training is not effected on “illegitimate children,” to those that He does not recognize as His children. Besides, all fathers, in many ways, train their children so as to install them as perfect human beings. But the same father does not train his neighbour’s children at all and much more, he does not behave towards them as he behaves towards his own children.

But, in reality, God recognizes everyone as His own child. He is not partial; He does not abhor anyone. That’s why He offers His training to every soul. The psalmist ascertains this by saying “many are the tribulations of the rightful” (Ps. 33:20) and elsewhere “countless troubles are in store for the wicked” (Ps. 31:10). The Lord offers His training to everyone, without exception, to both the just as well as the wicked. The difference lies in its acceptance – by us. The rightful, after the Lord’s training (like a fertile field), grow and bear fruit one hundred fold in virtue and are rendered righteous-thanking God for it. But the others, also being trained by the Lord (like a sly field), add-up to their vileness, rendering themselves sinners, grudging against God.

The training offered by a father to his children is (for this present deceitful age) given according to his own perception, his capability, his personality, his experience in life. No one can be certain of the outcome (or the way until this outcome) and perhaps it remains partly or plentifully, within the human proportions, and an earthly barometric atmosphere, i.e. “he can become a good person”. These are the lessons offered to him, by the father himself, or by the close environment of the father, or by some teacher in order to “live well”. In contrast, God’s training that is also connected with a multitude of lessons (of a different nature), aims at a great and significant profit for people, much greater than a “good life”. It aims at rendering someone capable of communing with, and adopting the sanctity of God<sup>1</sup>. Surely, when individuals are under trial they are sad, afflicted, he suffers, but being patient – “perseverance must complete its work so that you will become fully developed, complete, not deficient in any way” (Jas. 1:4), – he is led to peace. Peace is then followed by the justice of faith and justice is the crop of the Holy Spirit in its fulness; “On the other hand,

---

<sup>1</sup> Professor father George Metallinos writes: “Christian pedagogy breeds people on an educational model, not just to be a good and simple individual, but to imitate the God-human” [Metallinos, 2008, 38].

the fruit of the Spirit is love, joy, peace, patience, kindness, goodness, trustfulness, gentleness and self-control” (Gal. 5:22–23).

Being humans and as human beings we are liable to falls “because their heart contrives evil from their infancy” (Gen. 8:21), and because God has dressed us up with Christ through Baptism and He has anointed and sealed us with the Holy Spirit, thus granting us His adoption, and because He does not want our eternal perdition (and thus split-up from Him), and because we do not judge ourselves so as to be reformed, God judges us; “but when we are judged by the Lord, we are corrected by the Lord to save us from being condemned along with the world” (1 Cor. 11:32). “Dying, and yet here we are, alive” (2 Cor. 6:9), we carry on with our everyday life “keeping our eyes fixed on Jesus who leads us in our faith and brings it to perfection” (Heb. 12:2), sanctified day by day, trained by the Lord. Our target is, “so that we should be forced to trust not ourselves but in God, who raises the dead” (2 Cor. 1:9).

Trust in God opens up our communion with Him and this is followed by the seal of adoption, “until Christ is formed in you” (Gal. 4:19). The education of Christ in us is the most important event. Through the outburst of his heart, Apostle Paul, strongly outlines: “I live; yet not I, but Christ lives in me” (Gal. 2:20). And elsewhere he exhortingly declares: “Take me as your pattern, just as I take Christ for mine” (1 Cor. 11:1). The assimilation takes place in the heart. Our heart has to (according to our spiritual standard), be like the heart of Christ. And our heart’s necessity was revealed by our Lord Himself: “learn from me, for I am gentle and humble in heart” (Mat. 11:29). So, our own heart must become gentle and humble.

The Lord’s training seeks after the culture, of the “deep heart”. The heart is the centre, the control tower of the whole psychosomatic being. The individual’s behavior is relevant to the thought that the heart can accept. This mathematical axiom of spiritual life is dogma and temper<sup>2</sup>. It is the “dogmatic conscience” of people, according to the venerable elder Sophrony of Essex<sup>3</sup>. In this formation of the dogmatic conscience “all scripture is inspired by God and useful for refuting error, for guiding people’s lives and teaching them to be upright” (2 Tim. 3:16). The study of the Holy Bible and the writings of the Holy Fathers (who recorded their divine experience – of the Holy Spirit), nourishes the mind and the mind in its turn, nourishes the heart. So, man can select (and he can, if he wishes to select the good instead of the evil), always with the grace of Christ. Having being transformed (our heart) like the heart of the Lord Jesus, it acquires the seal of adoption – in authority. “But those who did accept Him He gave power to become children of God, to those who believed in His name” (John 1:12). “All who are guided by the Spirit of God are sons of God; for what you received was not the spirit of slavery to bring back into fear; you received the spirit of adoption, enabling us to cry out, “Abba, Father!”. The Spirit Himself joins with our spirit to bear witness that we are children of God” (Rom. 8:14–16).

In conclusion, the Lord’s culture is the Cross of the Lord, about whom Saint Paul is boasting: “But as for me, it is out of the question that I should boast at all, except of the cross of our Lord Jesus Christ, through whom the world has been crucified to me and I to the world” (Gal. 6:14). The Cross of the Lord is nothing else but deep humility and high love, “through a dive our elevation towards God is achieved” (Gal. 6:14).

That’s why, the children of God go through various difficult tribulations, so as to be able to say “so as to be perfect in unity with God through Jesus Christ” (Praises of Holy Theophany holiday, 4<sup>th</sup> idiomelon), fulfilling the first and main commandment; you must love the Lord your God with all your heart, with all your soul and with all your mind”. This is the greatest and the first commandment. The second resembles it: “You must love your neighbour as yourself” (John 17:23).

God does not stay silent but answers back: “I shall fix my home among them and live among them; I will be their God and they will be my people. Get away from them, purify yourselves, says the Lord. Do not touch anything unclean and then I shall welcome you.

<sup>2</sup> About the relation between dogma and ethos, see [Mantzarides, 2015, 28, 87–8, 213–4, 219, 226].

<sup>3</sup> See [Sakharov, 1995, 237–247] (about dogmatic conscience see p. 247). Also see [Sakharov, 2004, 296–307].

I shall be father to you and you will be sons and daughters to me, says the Almighty Lord. Since these promises have been made to us, my dear friends, we should wash ourselves clean of everything that pollutes either body or spirit, bringing our sanctification to completion in the fear of God” (2 Cor. 6:16, 7:1).

Then people, vividly realizes that everything that God had allowed to happen to him “ended up in good” (Rom. 8:18), that in the ocean of His ineffable and unfathomable love, the Lord schooling him, pulled him out of the darkness and the shadow of death, driving him to the never-failing light of the Three-Sun glory, because He so much loves him, that His love is immeasurable, indescribable and inexpressible in words.

This spherical education cultivates people totally in devoutness; “But the usefulness of religion is unlimited, since it holds-out a promise both for life here, and now, and for the life to come” (1 Tim. 4:8); in contrast “to do with godless myths and old wives” tales” (1 Tim. 4:7), are actions that are contrary to culture and from them, apostle Paul urges us to abstain (1 Tim. 4:7). Because “the external” culture ... sends away her pupils with empty hands ... but the grace of the Spirit is not like that, but on the contrary, He endows plentifully through short verbs to all that are attentive His philosophy” [St. John Chrysostom, 1979b, 568]. And elsewhere Saint Chrysostom continues: “You must train someone, not only in words, but also by deeds” [St. John Chrysostom, 1979a, 554], and “the training by the heavenly dogmas makes the soul large and high” [St. John Chrysostom, 1979a, 456].

The “outside” education has a duty: to help in the purification of the heart. The ministration of the “outside” education must be a mean to the knowledge of God. The knowledge of God is our target. The “outside” education must be the maid servant to the knowledge of God. If the “outside” education becomes isolated and autonomous, then it is probable that it can destroy people, completely, both in soul and body. Numerous people had the same or similar or even longer than the “general” education of the Three Hierarchs. Furthermore, numerous people had been gifted by God with the same merits as the Three Hierarchs; sharp mind, memory, the analytical as well as the synthetical thought, oratory, eloquence, programming, systematization (in life), devoutness (by their family) and many other virtues. But, unhappily for them, these virtues were either forgotten by them, as time passed, or they were lost in the chaos of the heretical distortions of the faith and they were eventually damned.

What was in the possession of the Three Hierarchs that the above-mentioned unfortunate people lacked? Culture and admonition by the Lord. But it was not only this. Together with this, something else is necessary. The second ingredient that is necessary is a simple heart. The seeds of the Lord’s culture need a good and virtuous earth-heart<sup>4</sup>, that will accept them and give back one hundredfold produce.

That’s why we see in the life of Saint Basil the Great<sup>5</sup>, that the first Lord’s schooling he had was from his grandmother and his mother, at the model of apostle Timothy. His grandmother was a pupil of Saint Gregory of Neocaesaria, a devout and virtuous off-spring nurtured with the milk of the knowledge of God and trained in the divine Word and the Holy Scriptures by a great saint. Along with her, in the bringing up of Basil was his mother, who was herself, a holy off-spring. But, we should not omit the fact that his grandfather, the husband of his mother’s mother, was one of the martyrs of Christ. So, this was the root and the source that granted a holy off-spring to the Church, who was irrigated from the divine spring – Basil the Great, as he himself acknowledges<sup>6</sup>. In parallel with the above, his father, also called Basil, had provided him with his first all-round education and because of the economic comfort that they possessed took care for his higher all-round education, sending him to famous schools, with distinguished teachers, even as far as Athens, the centre of civilization and knowledge of those days.

---

<sup>4</sup> Compare Mat. 13:4–23, Mark 4:3–20, Luke 8:5–15.

<sup>5</sup> The references to the life of Basil the Great are taken from the following books: [Bonis, 1975, 13–71], [Christou, 1978, 11–132], [Laggis, 2001, 26–51].

<sup>6</sup> Saint Basil writes: “But the concept about God that I have received from my late mother and my grand-mother Makrina, grew in me. I did not add to theirs anything, suggested by others (so as to fulfill their concept of God), but I perfected on what they has told me” [St. Basil the Great, 1999, 825].



In Athens, the character of Basil was already known – his psychological make-up, forged with devoutness by his grandmother and his mother was pre-announced by Saint Gregory the theologian – who had already been in the famous city for two years and had prepared his welcome. His arrival and personal presence there, imposed him upon the world of the students, the professors and all the people, mainly on the literary people.

His stay in Athens brought about a tightening of his friendly ties with Gregory. In their case, the scripture writings were fulfilled: “How good, how delightful it is to live as brothers all together” (Ps. 132:1) and “a brother being helped by his brother is like a fortified and high city” (Prov. 18:19). They had, in reality become one soul in two bodies according to the pattern of the Holy Trinity and the word of the Lord in His great liturgical prayer, “that they may be one as we are one” (John 17:22). As a result of being wary and wise, they were not following the habitual undergraduates’ life, nor were they “infants in mind” (1 Cor. 14:20), but as old boys, children in body and age but grown-ups in mind, they knew only two ways, as best, two education ways. They knew the Lord’s culture, that is, devoutness and the way of all-round education and the world of learning.

Describing the above in detail and poetically, the sharp-writing pen of the hymnographer abbreviates their ideas in the following verses: “Having been filled-up with abundant culture, not only the low and common but mostly that of heaven” (Minaeon of January 1<sup>st</sup>; (Canon of Saint Basil, Ode 3)). This education was attained not only by Basil the Great but also by the other two Hierarchs, who constitute the trinity of the great, select and ecumenical teachers.

Despite the fact that they were not yet baptized – because at that time it was customary to do that around the age of thirty, in imitation of the Saviour Christ, yet they were living not only like the baptized and the pure from evil, not only as having being illuminated both in mind and heart, but as being sanctified, day by day, as earthy angels, as saints. Not a hint of a sin or malice was expressed neither in words nor in their mind. They were progressing in virtue along with their education. They were progressing in their studies along with knowledge. They were progressing in the wisdom of God, along with the wisdom of the world. And they were wise in Christ as well as wise laymen, thus justifying God. Proving that, by the wisdom of the world they came to know about God. They also proved that there exists a wisdom and a wisdom of the world and its distinctive difference lies in the heart of people. According to the substance of the heart, the wisdom of the world is percolated and it either produced chalices, icons, holy utensils, churches or it produces bullets, bombs, guns, knives, graves and by extension, it either promotes peace, love and sanctity or enmity, hatred and death (bodily or spiritual).

In the above-mentioned, the word of our holy father Saint John of Sinai – the writer of “The Ladder”, who confides it – out of his personal experience, that “in the hearts of the meek the Lord shall rest; but an unruly soul, is the devil’s residence” [St. John of Sinai, 1997, 259]. That’s why God made foolish the wisdom of the world by exhibiting the “foolishness of the Cross”. “While the Jews demand miracles and the Greeks look for wisdom, we are preaching a crucified Christ: to the Jews an obstacle they cannot get over, to the gentiles foolishness, but to those who have been called, whether they are Jews or Greeks, a Christ who is both the power of God and the wisdom of God” (1 Cor. 1:22–24). This Christ was selected and chosen by Basil and Gregory. In all their life and after their death, they glorified Him by their speeches.

When Basil had finished his studies in Athens and returned to his paternal home in Cappadocia, bringing along with him the Athens’ haughty egoistic spirit, his sister Makrina rebuked him. He did not resist to this nor did he behave insolently towards her, but bowing his neck, he accepted the rebuke. Bowing his neck he was humiliated and accepting the rebuke, he was extremely debased. The Spirit of God rests on humble people.

Later, he withdrew to the desert. Life in the desert is hardship; but in hardship, the Cross of the Lord is manifest. When people resume the Cross of the Lord insightfully, either willingly or unwillingly, then they declare their love towards God. Because the Lord says: “Whoever holds to my commandments and keeps them is the one who loves me” (John 14:21). Through

the Cross came the Resurrection and joy in the whole world and through hardship comes the apathy and the unity of the whole inner person. And isolation is a presentation of people before God, face to face. In the height of Crucifixion, perfection resounds. Having been perfected, with the grace of God, Basil returned to the world and was elected hierarch. As such, he was not only perfected, but even more, he was adorned with the grace of the Holy Spirit. In the eyes of humans, not only those who revered him, but even more, of those who were plating against him (his declared enemies), he appeared as Christ on earth. This was testified by Modestus, the district prefect and by Valens the emperor.

The same was the case with the other two hierarchs. Gregory<sup>7</sup> was also an off-spring of a holy mother, pious and virtuous. Through her prayers, by fasting and by other spiritual work (over a period of some decades), by the grace and the cooperation of the Almighty God, she managed to bring back her husband (also named Gregory), from the disillusion of the “Hypsistarian” sect, to the godly Orthodoxy. As he was a married and well-disposed man, with a good prospect, he was elected (after his accession in the bosom of the Church), to minister the people of Nazianzus. After his assumption of the bishop’s throne and the fiery prayers of his wife Nonna, like a second prophetess Anna (and with her vow to God that, if she conceived a son he will be offered to Him), he attained his desire, having like a second Samuel his own son, Gregory.

Nursing him and implanting sound principles in him, “preaching her God-sent son”, Nonna had as her co-preacher her husband Gregory, who was teaching him a general education. As they were economically well-off, they sent Gregory for further, higher study to various centres, famous for their education schools. Travelling about, he ended up in the “renowned city” Athens, being the centre of learning and philosophy of those days and was attracting from everywhere the flourishing youth to its schools. Gregory could not escape from its magnetic attraction. So, together with Basil, having been captivated at first by its glamour, eventually they themselves captivated it through the brilliant beauty of their multi-dimensional virtue and success.

The component elements of their success, as mentioned above (describing Basil the Great’s life), in combination with his personal character, his own psychological hypostasis, was that basic tool, the shepherd’s flute that the divine grace had used, so that Gregory would trumpet forth, all over the world, the divine-inspired words, the dogmas of the faith and the theology of the Church. With his gentle voice, he thundered The Word “the mighty, the living” (Ps. 41:3), thus shutting-up the mouths of the orators who were chattering their magniloquent but empty speeches, “the insignificant”. His delicate soul, “like the dew of Hermon” (Ps. 132:3), was receiving the inspiration of the Holy Spirit, and his virtuous heart, possessing the seeds of the knowledge of God as an inheritance from his ancestors, was growing hundredfold. His clear mind having been sharpened through his general education urged him to write, very clearly, about the depth, the width, length and height of the divine concepts. That’s why, he is now known as “the Theologian”.

Having finished his studies, and mainly because of his exceptional personality (as mentioned above), he was urged by the students” and teachers” world to stay in Athens, to assume a teaching post. Having succumbed temporarily, he did not stay there for long because, being “great”, he desired the great and the wonderful, “what no eye has seen and no ear has heard, what the mind of people cannot visualize; all that God has prepared for those who love Him” (1 Cor. 2:9). For that reason, at his return home from Athens, he first went to Pontus (after an inner impulsion) to the hermitage of Saint Basil, out of a desire to rest and of divine love. Nevertheless, his father called him home again to Nazianzus and, fulfilling the word of the Lord “the honor of thy father...”,<sup>8</sup> despite his refusal, he ordained him as a priest. Without his will, he obeyed to his father’s call, despite the fact that he preferred to be a hermit. Involuntary obedience is a sequel of a deep humility. That was followed by

---

<sup>7</sup> The references on the life of Saint Gregory the Theologian are made according to the following books: [Garnavou, 2000, 15–52], [Christou, 1990, 9–115], [Papadopoulos, 1991, 23–203].

<sup>8</sup> Compare Ex. 20:12; Deut. 5:16; Mat. 15:4, 19:19; Mark 7:10, 10:19; Luke 18:20; Eph. 6:2.

his second exit to the desert, with everything that followed, as mentioned above, in the life of Basil the Great.

We can mention now that, for a while they were co-ascetics, co-hermits, co-hesychasts. Their study was the word of God in all its aspects. Unceasingly praying or studying the Holy Bible, they were crying-out along with prophet-king David, “day to day discourses of it, night to night hands on the knowledge” (Ps. 18:3). This happened because having been enlightened by the uncreated holy light, they were deeply touched. Having been deeply touched, they were informed and having been informed, they taught the divine secrets. By the grace of the Holy Spirit they searched and they found and they were initiated into the sanctuary of the all-bright holy mysteries.

After having extracted the divine knowledge, Gregory was called back home by his father and he marked out as a peacemaker and a unifier of the people, unifying the scattered “by the peace that binds you together” (Eph. 4:3) and by love – that is God. Possessing God in his inner self, actively and permanently, he offers and conveys Him to his fellows. Astounded, his fellows, as a result of his attachment to God, they acknowledge him consciously, everywhere. So, his word, inspired by the Holy Spirit, is accepted by all the social classes of the people. He influences significant decisions of high-standing, civil and church people, he gives a solution to important matters, he has an answer to any dilemma, he “draws a line” to ecclesiastical doings and to theology – and through all these, his excellence is shown.

That’s why, when the Church was in need, having being prejudged as worthy of prelacy, he was consecrated as a bishop by Basil the Great to undertake a difficult task – to secure and protect Orthodoxy in a border district. In his case, the decoration of virtues by the All-Holy and ceremonial Spirit is repeated, and thus, the lamp is placed upon the lamp-stand of the Church. So, in one of the trials that had happened in his church-flock and while he was preparing to go away from them, at the same time, quitting his throne (for the sake of peace in his church), he heard a voice coming from amidst the crowd saying: “You are leaving us father, but along with you, you are also taking the Holy Trinity”<sup>9</sup>. The person of God, having honoured God by his way of life as well as through his preaching, is honoured by God and people.

As for John<sup>10</sup>, being the only son in his family, after his father’s death he asked his mother for permission to go to the desert. She pleaded with him to stay with her until her death and after that, he could go wherever he wished. The narrative description of his mother’s words (that made him stay with her) is really soul-stirring. That’s why it is inserted now as follows:

“But the perpetual representations of my mother were a hindrance to accept his call (his friend’s Basil) and could not receive his offering. My mother had anticipated my plans and grasping my right hand she led me to her private quarters and we sat close to the bed on which she had given birth to me. There, out-pouring rivers of tears, she addressed me in the following words which were more painful than her tears; ‘I, my child,’ she said, ‘did not enjoy for long the virtue of your father because that was the will of God. The throes that I felt at your birth were succeeded by his death, leaving you an orphan, and me, a young widow. Only the women to whom that happened know well what that means. Not a ray of relief was appearing in the horizon of a heavy winter and the tempest that a girl lives who, having recently abandoned her parents’ home and is completely inexperienced, she suddenly finds herself in heavy mourning and she is forced to undertake cares which are much greater than those that her age and nature can endure. Because, I think, she must be able to re-erect the negligence of the servants and look-out carefully for their ill-doings and to repel the conspiracies of her relatives and the insults and the harshness of the public revenue collectors. During the tax-collections, she has to be patient and courageous. If the deceased individual leaves behind a child then the mother has to shoulder the burden of various cares, even if the child is a girl (in which case the expenses and cares are less). But,

<sup>9</sup> See [Laggis, 2001, 645], [Carnavou, 2005, 312].

<sup>10</sup> The references on the life of Saint John the Chrysostom are taken from the following books: [Gregory, 2017, 15–188], [Thierry, 2003, 20–444].

many more difficulties she has to face if she has a boy, who will charge her daily with many fears and more cares. Not to mention the expenses she has to undertake if she wants to educate him as a free citizen. Nevertheless, none of all these had managed me to persuade me to proceed to a second wedding and bring a bride-groom in the home of your father. On the contrary, I preferred to rather stay in the discomfort and confusion and the iron furnace of widowhood. In this struggle of mine I was, firstly, reinforced by divine help but I was also comforted by the fact that by the continuous view of your face, the living image of your father would be preserved inside me. That's why, when you were an infant and before you had learned how to talk – when the children are in the age that they thank their parents for everything, I was receiving great comfort. So, you can not blame me that I did not face my widowhood courageously or that I decreased the property that your father had left for you (so as to meet the different needs of our life, as a result of my widowhood). As I know, this happened to many people who had the misfortune to be orphans. On the contrary, I kept this property intact and to all the expenses required for your progress I was punctual, always drawing the needed money from my dowry property. Do not think that by what I am saying now I am trying to blame you; what I am asking from you, as a favour, in place of all these is this: Don't, please, envelop me with a second widowhood and don't rekindle the already subsided pain of my mourning, but be patient until I die – since it is rather probable that I am going to die soon. Young people, of course, are hoping to reach a deep old age but as for us, we are not expecting anything else but death. So, once you have delivered me to the earth, mixing my bones with those of your father, then prepare yourself for long journeys, sailing in whichever sea you wish. Then, no one going to hinder you. But as long as I am alive, carry on staying with me and don't envelop me with such a misfortune, thus contradicting the will of God. After all, I was never unfair to you. But, of course, if you charge me that I am pulling you into the troubles of life, forcing you to undertake the management of your property, then without taking into account the laws of nature nor your bringing-up (nor the prevailing morals – in the other words) do not take anything into account and go away from me – as if I am plotting against you as an enemy. But, if I am doing everything I can to accommodate your life, if nothing else, let this bond hold you close to me. As much as you say that thousands of people love you, the fact is that not one of them will provide you with capability to enjoy such a freedom, because there is no one who desires your well-being more than me” [St. John Chrysostom, 1978, 17–19].

From these words of his mother, one can see clearly the great virtue of his mother which were corroborated by the word of his teacher Lebanious (a fanatic idolater), who hearing from Saint John that his mother, who was then forty years old, had lived for twenty years as a widow, said astounded at present: “Oh! Oh! What women the Christians have!” [St. John Chrysostom, 1987, 18–19].

So, in obedience to his mother, even without his will, in order to keep the word of the Lord “honour ... your mother”, he retired to the desert, a few years later after her death. The cutting-off of one's will constitutes an imitation of Christ, who did obedience to His Father “...even to accepting death, death on across” (Phil. 2:8). A fertile earth, as was that of his ancestors, following after their traces, it was not long before he bore fruit one hundredfold. Resuming the Cross of the Lord through the varied ascetic life and studying day and night the word of God, it was not long before he was placed as a lamp on the lamp-stand of the Church.

The words and deeds of Arsenious the Great are characteristic. Possessing a very high measure of general education and being extremely charismatic, he was the educator of the sons of Theodosius the Great, the princes Arcadius and Honorius. In the meantime, having abandoned temporal vanity of this world, he went to the desert of Nitria, humbly subjecting himself to illiterate monks, much more uneducated than himself. When one of his co-ascetics saw him asking an Egyptian elder about his thoughts, he said to him: “Abba Arsenious, you, fully possessing the Greek and Roman education, are asking this uncouth fellow about your thoughts?” To this he answered: “I have in my possession the Greek

and Roman education but I haven't yet learned the alphabet of this uncouth fellow" [Sayings, 1978, 68]. By this, he meant the monastic life.

In this spirit of wisdom and humility, our three Hierarchs exchanged the university of the world with the university of the desert. Only the possession of one degree was not enough for them. That's why they were successful. They excelled in the one as well as the other. Of course, the university of the desert is not suitable for everyone. But what can the majority do then? They can be educated in the university of the Church. Through the holy mysteries and by the direction of their spiritual fathers, everyone can excel and this excellence can be in thirty, sixty or one hundredfold, according to the measures of each one of us. Besides, the desert university is incorporated in the university of the Church. It simply happens to belong to another "school" (that of the monks), in parallel with the "school" of the married.

Having been placed on the lamp-stand of the Church, the sacred Three Hierarchs had to start a new education. The Lord's culture in their family, first, and then in the desert, showed them how the devil fights people. Now, with their installation amidst the people and their ascending on the throne of their metropolis, they would be taught how the devil fights the Church, how he fights the work of God (for the salvation of humanity). All this education they had by the Lord in the desert, did not in the case of the Three Hierarchs remain stagnant or inoperative as their ensuing life discloses. But on the contrary, progressing in virtue, they bore a bigger cross; threats, slanders, exiles, persecutions and in the end death itself, as we shall see further down.

To start with, Basil the Great, observing in exactness his conscience, would not bear the slightest "economy" in the dogmas of faith. Even the slightest concession was unbearable to him. Being a non-partitionist and a non-disputatious individual, when the dispute was with Orthodox bishops, he would choose a quiet withdrawal from the location of ecclesiastical matters. On the contrary, when he saw "fierce wolves" (Acts 20:29) approaching the folk of Christ and attacking the flock, then he would be transformed to a "roaring lion" (1 Pet. 5:8) against the rivals and like a "good shepherd" (John 10:11), imitating his Lord, who using His rod strangled the bears and killed the lions and using his stick He supported all who stumbled, lifting up those who were bowed down (Ps. 144:14).

Having adored the Lord, Basil was transmitting his love to the image of his Lord, his fellows. For the poor, he would be their wealth, for those starving the food, for the thirsty "the living water" (John 4:11), for the sick the doctor, for the widows the protector, for the orphans the father, for the divided the connecting bond, for the deluded the right way, for the orthodox the glory, for the bishops the model, for the faith the pillar, for the Church the saint. "I accommodated myself to people in all kinds of different situations, so that by all possible means I must bring some to salvation" (1 Cor. 9:22), in imitation of apostle Paul and applying to himself his exhortation: "Take me as your pattern, just as I take Christ for mine" (1 Cor. 11:1). And very nicely and the same time successfully, the hymn-writer's lyre chants: "Father Basil, you have collected from all the saints their virtues – from Moses his calmness, from Elijah his zeal, from Peter his profession, from John his theology and like Paul you kept repeating in clamour, who is sick and I am not sick? who is scandalized and I am not set on fire? Thence complying with them, implore the Lord to save our souls" (Minaeon, January 1<sup>st</sup>, Apostiha of Vespers of Saint Basil, 2<sup>nd</sup> hymn).

The will of the Lord, permitting a last trial for him, so as to perfect him and add precious jewels to the crown of his exploits, He let him go through a final tribulation so that he might glitter "like gold in a furnace" (Wis. 3:6). We can let the pen of Basil the Great make an exact formulation as to how this, exactly took place. It is about the dialogue of the Saint with prefect Modestus, who tried to convince him to follow the Arian sect which was followed by emperor Valens:

Prefect Modestus (PM): "How did it pass through your mind, Basil, to dare oppose authority and to behave, all alone, with such audacity"?

Saint Basil (SB): "Why are you asking me this? Which is my disobedience and my haughtiness? Because I have not yet understood what you mean".

PM: Why don't you follow the emperor's faith while all the others have been submitted and defeated?

GB: But this does not please my own King. And I do not even tolerate to worship Christ as if He is a creation, as you, heretics are taking Him to be. Besides, I am a creation of God.

PM: And what do you think of us? That we are nothing, we who are ordering these? Tell me now. Don't you consider it to be something great and honourable to enroll in our ranks and thus have us as friends and comrades?

GB: I accept and I do not refuse that you are prefects and distinguished people but you are not at all higher than God and I consider your friendship to be significant and also equivalent to the friendship of the people who are believers. This is because Christianity is not authentic according to the importance of the people that belong to it but according to their faith”.

At this point the prefect was annoyed. He flared up in anger. He got up from his bench and retorted,

PM: “Why then don't you fear my authority?

GB: What will happen to me? What misfortune can I expect?

PM: What's going to happen to you? One of the many that are under my authority.

GB: Which are these? Let me know then.

PM: Confiscation, exile, torments, death.

GB: Threaten me with something else, if you know, because none of what you have just mentioned can offend or harm me.

PM: How is it possible for you to manage to overcome all these?

GB: Because confiscation of property cannot affect someone who owns nothing, except if you prefer to take these poor clothes, made of hairs, and a few books that constitute my whole property. As for exile, I don't know because I am an inhabitant of nowhere, and even this city in which I am now living I do not consider to be mine. I shall consider as my country any place they are going to drop me in. And rather, every place belongs to God because here I am an alien. As for the torments, how can they harm an individual who does not have a body, except if you consider as a torment the first wound after which this body will fall down. You are the master of only this one wound. And death will be a benefaction for me because it's going to send me sooner to God, for Whom I am living and I am acquitting myself and towards Whom I am hastening to go for a long time now.

PM: Nobody up to now has talked to me, the Prefect, in such a way and so frankly.

GB: Perhaps you have never met a bishop, because if you had met a true hierarch, who is struggling for the true faith, he would have given you a similar answer. In all other matters we are lenient and more humble than any other person, because we have such a prescription from the Lord. And not only towards such a great authority as yours, but not even to any person, do we lift our eyes up. But in matters that are connected with God and our faith is in danger, we have only Him in view. Fire and sword and wild beasts with claws that tear our flesh are for us more a pleasure than a threatening and an amazement. So you can abuse, threaten or do whatever pleases you. Use your authority against us. Let the king also hear the answer of ours. You cannot subjugate me, nor can you force me to side with this heretical impiety, even if you threaten me with more ghastly punishments. Prefect Modestus, seeing the fearlessness and unbeatability of the pious undivided, ordered Basil to go, not this time with the same threats but with a certain constraint and compliance. In the meantime, the emperor had arrived with his suite. Drawing close to him the prefect said,

PM: We have been defeated, my king, by him that the Church projects as its leader. This person, stands above threats, he is firmer than our own words and stronger than the power of our persuasion [St. Gregory the Theologian, 1980, 210–213].

“Spotted with bruises” (Canon of the Holy Saturday, 4<sup>th</sup> Ode) because of his ailing body, being depressed in mind due to the inter-church conflicts and troubles and due to what was going on in that form of government, due to the lack of funds, to help the poor (nor support his public welfare institution “Vasiliada”), but mainly, for the sake of the Lord

of mercy Who was so impoverished that he looked like a slave, at the same time, Basil the Great was all-spirited in signs and miracles, in deeds and preaching, in place and way of the Lord Jesus Christ, as anointed by the Lord and having fulfilled in his human nature the final decree of his Creator, leaving his sanctified and graceful body on the earth, his soul went up, joyfully, to its heavenly glory. Furthermore, he anticipated the rising and the glory of Orthodoxy, with the ascent of Theodosius the Great on the throne of Constantinople, only just a few months before his death.

Saint Gregory, though unwillingly, undertook to help his father in his pastoral ministration of Nazianzus. After tremendous efforts he managed to make spiritually healthy his entrusted rational folk, in Christ. He managed to bring together the divided and connect them in love. He managed to clear the field of the Lords from the weeds, to cultivate the hearts of his people and to strengthen the way of the Lord in the ears and hearts of the faithful. He then sowed the “good seed”, gifting the Word of God to his flock. What he himself possessed, he delivered to the people.

How patient he was with people and their doings. How much trouble did he not get into for the benefit of each one of his people and for all the members of the Church! How much effort did it not take to straighten the word of truth to his own people, as well as to his enemies! What forbearance did he not show towards his adversaries! What a great forgiveness did he not grant in that case! What a great tolerance and forbearance did he not show when he was stabbed in the back by his own Brutus! And, later, how gentle and forgiving was he not towards his spiritual child Maximus! The height of his virtue is really admirable. It was an imitation of the Lord’s forgiveness towards his crucifiers, while He was on the cross!

That’s where the greatness of his heart lies! It was made manifest when, defamed and persecuted like a scapegoat for the sins of the people and the nation, he in silence, for the peace in the Church and his co-bishops (his slanderers and persecutors), left Constantinople. But he did not leave his spiritual bastion, the life of struggle, for the sake of Orthodoxy and the Church.

Despite the suffering he had to endure (from his “false brothers”<sup>11</sup> – mentally) (and from his sickness – bodily), wound-spotted, he retained a prudent mind and his “fixed-bayonet” writing, sharp and more slashing “than any two-edged sword” (Heb. 4:12), was all-powerful. Living in his much-desired rest, he died peacefully, after having decorated his crown, especially by his forbearance, his forgiveness, his precision on matters of faith, his fullness of love of God and people and his sky-high theology.

Saint John Chrysostom emulating the fore-mentioned (but they were prior to him) holy Hierarchs, did not stay behind in the same struggles and pains and, naturally, he won the same glory as they did. A gold-mouth preacher, he also wrote golden volumes in the Holy Spirit. His indulgence in the study of the Holy Bible and his prayers in the quiet of his cell, and the peace of the desert, had as a produce later on, the fruits of his fluent tongue and his charismatic oratory.

Nevertheless, jealousy “does not know how to give preference to its own benefit” (Idiomelon of the “Praises” – Matins of Holy Wednesday). Slandered and persecuted by “false-brother” bishops, he forgives them on the one hand and on the other, he restrains his flock, teaching them how to forgive their enemies. He teaches the perfection of virtue – in love (with his speeches as well as the way of his life) to his close spiritual brothers. To those who are far from God, he organizes holy missions for their catechism and preparation to accept the faith, aiming in the end to ingraft them by their baptizing in the all-merciful<sup>12</sup> Church.

Being precise in God’s law, he did not hesitate to castigate the diverse misdeeds of the gentry, even those of the kings, like another prophet Elijah. Gifted with a fiery divine zeal and a sharp and gleaming tongue, some of them he crushed down, on others he performed an operation and he reformed others using other means, in his desire for the salvation and the sanctity of each one of them.

---

<sup>11</sup> Compare 2 Cor. 11:16; Gal. 2:4.

<sup>12</sup> Compare Rom. 11:17–24.

Nevertheless, he was not content with only the spiritual therapy of his flock. With the help of his close collaborators, both men and women, he cared for their material well-being as well. He dressed up the naked, he fed the starving, he watered the thirsty, he cured the sick, he brought the wicked to their senses, he shared out the treasures of the wealthy, he enriched the poor, the disillusioned he led to the right way, he delighted the Orthodox, he brightened theology and decorated the Church with himself. Enriched with the gifts of the Holy Spirit and adorned with virtues, he is now wearing the crown of glory which he had received from the Lord. It is adorned with the titles of honour which he had won as a monk and hermit, as a gold-mouthed preacher, as a martyr for Jesus Christ, as a comforter of the persecuted, as a defender of the unprivileged, as a great missionary, as a spiritual father and a worldwide teacher, as a worshipper of the Holy Trinity, as a friend of the Virgin Mary, as an earthly angel and as a great martyr after persecutions.

The Holy Three Hierarchs having won the unfading crown of glory, were saying with Saint Paul: "I have run the race to the finish; I have kept the faith; all there is to come for me now is the crown of uprightness which the Lord will give me" (2 Tim. 4:7–8). This empirical seal of theirs is also imprinted in their writings, inspiring the faithful and urging them to endure the Lord's correction, so that each one of them, at his own capability, can attain his spiritual perfection and to be gracefully sanctified, and to render himself worthy to accept, by the hand of the Lord, his personal crown of the glory of God.

So, the "Lord's correction" is indispensable and we should thank God for offering it to us. Nevertheless, a "good and simple earth" is necessary, that is, the disposition of our heart must be firmly and unshakably devoted to the acceptance of virtue and the rejection of evil. It's up to us to deliver ourselves to the Lord's correction. Good and holy, is a general education. But isolated and cut-off and independent, it could come out harmful, or even devastating to the soul. That's why apostle Paul says, "knowledge puffs you up" (1 Cor. 8:2). But cultivated together with the Lord's culture<sup>13</sup> (the spiritual therapy of the deep heart of people), it can produce, even in our days, new Great Basils, new Gregory Theologians, new John Chrysostoms – something that I wish to be achieved by you, as well as by everyone upon the earth personally.

## Sources and References

### Sources

1. Sayings (1978) — Sayings of the Elders. Vol. 1. (Series Philokalia of the Neptic and Ascetic). Thessaloniki: Edition Grigorios Palamas, 1978.

2. St. Basil the Great (1999) — *St. Basil the Great*. Letter № 223 to Eustace the Sebastinian // *J.P. Migne*. Patrologia Graeca. Vol. 32 (Identical reprint of the Paris edition 1886). Athens: Centre of Patristic Publications, 1999.

---

<sup>13</sup> About this major issue of the relation between the "general education" and the "education in the Lord", we quote certain relative works of the Fathers: a) Saint John Chrysostom commenting on Heb. 12:4–7, says: "Because this is the sincere love, the real love, when being useless to Him, He still loves us. He loves us not expecting anything from us, but in order to give something to us. He trains, He does everything, He always cares, so that we may become receptive to His wealth ... So, "nutrition" is an advantageous condition, so 'nutrition' is a communion of sanctity" [St. John Chrysostom, 1997b, 205]; b) He, himself, in his commentary on "knowledge makes you worldly, whilst love builds you up" (1 Cor. 8:2), thinks as follows: "They, who possess something important and nice, if nobody else has it, they take pride in it. But if it is possessed by others also, they don't suffer any more. For this reason, he (Saint Paul), does not project himself but he projects all the others. Because he did not say 'I am a knowledgeable person too', but he said, 'we all know that we possess knowledge'. 'So', he says, 'I am not against the possession of a perfect knowledge, but to do it in love, please'" [St. John Chrysostom, 1997a, 161]; c) Theodoritos Kyrou commenting on the same passage points out: "Love is more significant than knowledge" [Theodoritos, 1992, 285]. Note: All the above-mentioned books in the essay itself as well as in the references, are in Greek.



3. St. Gregory the Theologian (1980) — *St. Gregory the Theologian*. Funeral Oration on the St. Basil the Great, Bishop of Cæsarea in Cappadocia // Gregorian Theologian texts. Vol. 6. (Series Greek Fathers of the Church, 48). Thessaloniki: Edition Grigorios Palamas, 1980.
4. St. John Chrysostom (1978) — *St. John Chrysostom*. On priesthood // St. John Chrysostom's Autobiography and a selection of his text. Vol. 28. (Series Greek Fathers of the Church, 35). Thessaloniki: Edition Grigorios Palamas, 1978.
5. St. John Chrysostom (1979a) — *St. John Chrysostom*. Writings. Vol. 14. (Series Greek Fathers of the Church). Thessaloniki: Edition Grigorios Palamas, 1979.
6. St. John Chrysostom (1979b) — *St. John Chrysostom*. Writings. Vol. 31. (Series Greek Fathers of the Church). Thessaloniki: Edition Grigorios Palamas, 1979.
7. St. John Chrysostom (1987) — *St. John Chrysostom*. To a young widow // St. John Chrysostom's Autobiography and a selection of his texts. Vol. 30. (Series Greek Fathers of the Church, 89). Thessaloniki: Edition Grigorios Palamas, 1987.
8. St. John Chrysostom (1997a) — *St. John Chrysostom*. Interpretation of the First Letter to the Corinthians // *J.P. Migne*. Patrologia Graeca. Vol. 63. (Identical reprint of the Paris edition 1860). Athens: Centre of Patristic Publications, 1997.
9. St. John Chrysostom (1997b) — St. John Chrysostom Interpretation of the "To the Hebrews Epistle" // *J.P. Migne*. Patrologia Graeca. Vol. 63. (Identical reprint of the Paris edition 1860). Athens: Centre of Patristic Publications, 1997.
10. St. John of Sinai (1997) — *St. John of Sinai*. The Ladder. 7<sup>th</sup> ed. Attica: Holy Monastery of Paraclete, 1997.
11. Theodoritos (1992) — *Theodoritos Kyrou* An Interpretation of the "First Letter to the Corinthians" // *J.P. Migne*. Patrologia Graeca. Vol. 82. (Identical reprint of the Paris edition 1859). Athens: Centre of Patristic Publications, 1992.

## References

12. Bonis (1975) — *Bonis C.G.* Basil of Caesaria the Great (329/30 — 1<sup>st</sup> January 379) — Life and Deed, Writings and Teaching. Vol. 51. Athens: reprint version Greek Fathers Library, 1975.
13. Christou (1978) — *Christou P.K.* Basil the Great — Life and Deeds, Writings, Theological reflection (Series Analecta of Vlatades 27). Thessaloniki: Patriarchal Foundation of Paternal Texts, 1978.
14. Christou (1990) — *Christou P.K.* Gregory the Theologian — The initiative of divine grace. Thessaloniki, 1990.
15. Garnavou (2000) — *Garnavou C.G.* Saint Gregory the Theologian (Series 7: Orthodox Church Saints' Lives). Athens: Papadimitiou, 2000.
16. Garnavou (2005) — *Garnavou C.G.* New Synaxarist of the Orthodox Church. Vol 5. Athens: Indiktos, 2005.
17. Gregory (2017) — *Gregory, hieromonk.* Saint Chrysostom. Mount Athos: The Holy Koutlousian Cell of Saint John the Theologian, 2017.
18. Laggis (2001) — *Laggis M.* The Great Synaxarist of the Orthodox Church. Vol. 1. January. 7<sup>th</sup> ed. Athens: Synaxarist, 2001.
19. Mantzarides (2015) — *Mantzarides G. J.* Christian Ethics. Vol. 1. 3<sup>rd</sup> ed. Holy Mount Athos: Holy Great Monastery of Vatopedi, 2015.
20. Metallinos (2008) — *Metallinos G.D.* The proposal by the Three Hierarchs for the education in Europe. Thessaloniki: Orthodox Kypseli, 2008.
21. Papadopoulos (1991) — *Papadopoulos S.* Gregory the Theologian — A study of his life and deeds. Athens: Armos, 1991.
22. Sakharov (1995) — *Sophrony (Sakharov), archimandrite.* Saint Silouan the Athonite. Essex: Saint John the Baptist, 1995.
23. Sakharov (2004) — *Sophrony (Sakharov), archimandrite.* Letter № 28 "The Orthodox dogmatic conscience" // Struggle for Theognosy — the correspondence between Elder Sophrony and D. Balfour. Essex: Saint John the Baptist, 2004. P. 296–307.
24. Thierry (2003) — *Thierry A. S. D.* Saint John the Chrysostom — Great Martyr after the persecutions. 2<sup>nd</sup> ed. Thessaloniki: Christian Hope, 2003.

*Т. А. Щукин*

## **Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10002

*Аннотация:* Михаил Пселл, выдающийся ученый, богослов и философ XI в., в своих сочинениях последовательно различает термины «сущность» и «природа», применяя первый преимущественно к интеллектуальной и душевной сфере бытия, а второй — к природно-материальной. В статье высказывается предположение, что источником данного терминологического различения были физические взгляды Михаила Пселла, основанные на определенной интерпретации «Физики» Аристотеля, близкой к позднеантичной комментаторской традиции, в частности к комментарию Иоанна Филопона. Также на примере трактата-комментария на слова свт. Григория Богослова «Обновляются природы и Бог становится человеком» рассматриваются христологические взгляды Пселла, опирающиеся на несинонимичность употребления слова «природа» применительно к Божеству и человечеству Христа. Христология Михаила Пселла рассматривается в контексте актуальной для XI в. богословской традиции (прпп. Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин) использования терминов «сущность» и «природа», а также светской книжной традиции, представленной словарями «Суда» и *Ethymologicum Gudianum*. Высказывается предположение, что Михаил Пселл опирался в большей степени на словоупотребление светской традиции, для которой было характерна трактовка природы как материальной, а точнее — вне-формальной причины материального бытия. Делается вывод о том, что различение «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла согласуется с его неоплатоническими представлениями об иерархии бытия.

*Ключевые слова:* Михаил Пселл, сущность, природа, «Физика» Аристотеля, Иоанн Филопон, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Анастасий Синаит, Суда.

*Об авторе:* **Тимур Аркадьевич Щукин**

Ассоциированный сотрудник Санкт-Петербургского Социологического института РАН, аспирант РГПУ им. Герцена.

E-mail: [tim\\_ibif@mail.ru](mailto:tim_ibif@mail.ru)

*Ссылка на статью:* Щукин Т. А. Бог — форма, человек — материя. Понятия «сущности» и «природы» в физике и христологии Михаила Пселла // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 26–42.

*Финансирование:* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-03-00329 «Природа и движение в „Комментарии на «Физику» Аристотеля“ Михаила Пселла. Исследование влияния позднеантичной традиции, взаимосвязи с православным богословием и рецепции в позднейшей перипатетической физике».

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2020

---

*Timur A. Shchukin*

## God is Form, Man is Matter. The Concepts of 'essence' and 'nature' in the Physics and Christology of Michael Psellos

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10002

*Abstract:* Michael Psellos, an outstanding scholar, theologian and philosopher of the eleventh century, in his works consistently distinguishes the terms 'essence' and 'nature', applying the first term mainly to the intellectual and spiritual sphere of being, and the second to the material sphere. The article suggests that the source of this terminological distinction was the physical views of Michael Psellos, based on a certain interpretation of Aristotle's 'Physics', which is close to the late antique commentator tradition, especially to the commentary of John Philopon. Also considered are the Christological views of Michael Psellos, based on the nonsynonymous use of the term 'nature' in relation to the deity and humanity of Christ. As an example taken is the Psellos' commentary on the words by Gregory the Theologian "natures are renewed and God becomes a man". The Christology of Michael Psellos is considered in the context of late Byzantine theological tradition (St. Anastasius of Sinai, St. John of Damascus), as well as secular scholar tradition represented by the dictionaries 'Suda' and 'Ethymologicum Gudianum'. It is suggested that Michael Psellos relied more on the use of the secular tradition, which was characterized by the interpretation of nature as a material, or rather an out-of-formal reason for material existence. It is concluded that the distinction between 'essence' and 'nature' in the physics and Christology of Michael Psellos is consistent with his neoplatonic ideas about the hierarchy of being.

*Keywords:* Michael Psellos, essence, nature, 'Physics' by Aristotle, John Philoponus, St. John of Damascus, St. Anastasius of Sinai, Suda.

*About the author:* **Timur Arkadyevich Shchukin**

Associate fellow of the St. Petersburg Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences, Postgraduate student of the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: tim\_ibif@mail.ru

*Article link:* Shchukin T. A. God is Form, Man is Matter. The Concepts of 'essence' and 'nature' in the Physics and Christology of Michael Psellos. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 26–42.

*Financing:* The article was written with the financial support with a grant from The Russian Foundation for basic research, project no. 17-03-00329 «Nature and movement in „Comments On the «Physics» of Aristotle“ by Michael Psellos. Study of the influence of the late-romantic tradition, the relationship with Orthodox theology, and reception in later peripatetic physics».

В одной из наших предыдущих статей [Шукин, 2019] мы рассмотрели трактовку Михаилом Пселлом терминов «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) преимущественно на космологическом материале и пришли к выводу, что византийский философ более или менее строго различает данные термины, используя их согласно следующему принципу: термин «сущность», как правило, применяется к реальностям высших сфер иерархии (умной и душевной), в то время как термин «природа» зарезервирован за собственно космическим, материальным бытием. При этом к Богу могут применяться в равной степени оба термина, так как ни тот, ни другой в строгом смысле к Нему неприменимы.

В упомянутой статье мы обошли стороной идейный источник различения сущности и природы, а именно физические взгляды Михаила Пселла<sup>1</sup>. Представление о них мы можем получить, прежде всего, из его комментария на соответствующий трактат Аристотеля. Византийский философ, работая с этим аристотелевским текстом, анализирует указанные понятия в их максимально отвлеченном виде куда более тщательно, чем в других своих сочинениях, по большей части учебных или компилятивных. Вполне естественно, что определения природы, с которыми солидаризируется Михаил Пселл в этом сочинении, были использованы им в иных богословско-философских контекстах. Как известно, определение природы, базовые параметры природных вещей, специфику знания о природе и физического объекта Аристотель рассматривает в первой книге трактата. Разбирая его, Михаил Пселл приводит следующее различение:

*Подлежащая природа, очевидно, материя; заметь, что эллины одно, а именно материю, называют природой, другое — сущностью, то есть формой. И хотя сама подлежащая природа познаваема, но по преимуществу познаваема форма (ибо она постигается умом с помощью науки), материя же познаваема не просто и непосредственно, а по аналогии, потому что она, при отсутствии собственной формы, постигается по аналогии с оформленным. Так, если от статуи отнять форму статуи, останется медь, а если от огня отнять форму огня, то, используя незаконное умозаключение, можно постичь материю.*

*Сущностью он называет форму, порожденное из самого себя, чувствуемое, это-вот и сущее. Поэтому и материя получила наименование природы. Если же сущность сказывается от бытия (ἐκ τοῦ εἶναι), то каким же образом материя, будучи не-сущим, будет названа сущностью? Но все же мы понимаем ее по аналогии с оформленными, и материя называется познаваемой с помощью незаконного умозаключения. Итак, одно начало — это подлежащее, хотя оно не так едино, как это-вот и одно, ибо оно имеет в себе самом и лишенность. Второе же [начало] — это логос (ὁ λόγος)... логосом же он называет форму, потому что логос существующего и есть форма [Михаил Пселл, 2017, 467].*

Ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις, δηλονότι ἡ ὕλη — καὶ ὅρα πῶς ἔχουσιν οἱ Ἕλληνες ἄλλην τὴν φύσιν, τὴν ὕλην δηλαδή, καὶ ἄλλην τὴν οὐσίαν, τοῦτέστι τὸ εἶδος — αὕτη γοῦν ἡ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ ἐστίν, ἀλλὰ τὸ εἶδος ἦν κυρίως ἐπιστητὸν (νῶ γὰρ κατ' ἐπιστήμην ἐγνωρίζετο), ἡ δὲ ὕλη οὐχ ἀπλῶς ἐπιστητὴ κατ' εὐθυωρίαν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν· ἀναλόγως γὰρ ἐκ τῶν εἰδοποιημένων τῇ ἀπουσίᾳ τοῦ εἶδους γνωρίζεται αὕτη. Ὅταν γὰρ ἐκ τοῦ ἀνδριάντος τὸ ἀνδριάντειον εἶδος ἀφαιρεθῆ, ἐναπελείφθη χαλκός, καὶ ὅτε ἐκ τοῦ πυρὸς τὸ πύρινον εἶδος ἀφαιρεθῆ, νόθῳ λογισμῶ ἡ ὕλη γνωρίζεται.

<sup>1</sup> Общее представление об этих взглядах, в частности о понятии природы, можно получить из обстоятельных работ Линоса Бенакиса: [Benakis, 1961; Benakis, 1962; Benakis, 1963; Benakis, 2008b; Benakis, 2013b], а также из предисловия к недавно вышедшему переводу фрагментов из комментария Михаила Пселла на «Физику» Аристотеля: [Варламова, 2018]. В [Karahalios, 1970, 62–72] описывается круг значений термина φύσις у Михаила Пселла, а также делается обзор релевантной философской терминологии.

Οὐσίαν λέγει τὸ εἶδος, τὸ δ' ἐξ αὐτοῦ ἀπογέννημα, τὸ αἰσθητόν, τόδε τι καὶ ὄν. Ὡστε ἡ ὕλη τὸ φύσις λέγεσθαι ἐκληρώσατο. Εἰ δὲ οὐσία ἐκ τοῦ εἶναι λέγεται, μὴ ὄν ἐκείνη οὐσα, πῶς οὐσία κληθεῖη; Ὅμως ἐλάβομεν πῶς κατ' ἀναλογίαν ἀπὸ τῶν εἰδοποιημένων καὶ νόθῳ λογισμῷ ἡ ὕλη λέγεται ἐπιστητή.

Μία οὖν αὕτη ἀρχὴ ὡς ὑποκείμενον, οὐχὶ δὲ μία οὕτως ὡς τόδε τι καὶ ἔν· ἔχει γὰρ ἐν ἑαυτῇ καὶ τὴν στέρησιν. Δευτέρα ἡ ὁ λόγος... λόγος δὲ λέγει τὸ εἶδος. τοῦ γὰρ ὄντος ὁ λόγος τὸ εἶδος ἐστίν [Benakis, 2008a, 53.11 — 54.11].

Во-первых, в данном отрывке присутствует искомое противопоставление терминов «сущность» и «природа», которого мы не находили эксплицитно в иных текстах Михаила Пселла. Протиповоставление отсылает к самому тексту «Физиики», в котором Аристотель говорит о двух противоположных началах и который можно трактовать в том смысле, что термин «природа» соотносится с материей, а термин «сущность» ближе к форме или определению:

*Что касается лежащей в основе природы, то она познаваема по аналогии: как относится медь к статуе, или дерево к ложу, или материал и бесформенное [вещество] еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету. Итак, одно начало — этот [субстрат] (хотя он не так един и существует не в том смысле, как определенный предмет), другое же — определение... [Аристотель: Физика, 77].*

ἡ δὲ ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν. ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφήν [ἡ ὕλη καὶ] τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. μία μὲν οὖν ἀρχὴ αὕτη, οὐχ οὕτω μία οὐσα οὐδὲ οὕτως ὄν ὡς τὸ τόδε τι, μία δὲ ἥς ὁ λόγος, ἔτι δὲ τὸ ἐναντίον τοῦτῳ, ἡ στέρησις [Aristoteles: Phys., I 7, 191a 7–13].

Круг значений термина φύσις и соотношение его с термином οὐσία Аристотель рассматривает в пятой книге «Метафизики» [Aristoteles: Met. V 4, 1014b 16 — 1015a 19], в той же книге дается и определение сущности [Aristoteles: Met. V 8 1017b 10–26]. Круг значений φύσις гораздо шире, но, как кажется, данное понятие связывается с до-формальным бытием вещи, с ее движением, ростом, внутренней связью элементов, ее материальным субстратом. В то время как οὐσία определяется либо как единичная вещь, либо как форма вещи. При этом, оговоримся, Аристотель вполне мог использовать данные термины как взаимозаменяемые и синонимичные, допуская возможности антинонимичного именованья [Aristoteles: Phys., II 1, 193a 27–33]<sup>2</sup>. Классическим и консенсусным для последующей традиции стало определение природы как «начала движения и покоя» [Aristoteles: Phys., II 1, 192b 13–14; Sorabji, 2012, 33], то есть вне-формальной причины вещи и всего бытия. Этого определения придерживается и Пселл<sup>3</sup>, хотя осознает неоднозначность аристотелевской терминологии [Benakis, 2008a, 68.16 — 69.3; Варламова, 2018, 331].

<sup>2</sup> Литература по данному вопросу, разумеется, необозрима. Обзор ключевых интерпретаций см. в недавней диссертации: [Fawcett, 2011]. О понятии природы в античности в целом см.: [Лосев, 2000, 298–330]. Относительно понятия φύσις у комментаторов Аристотеля см.: [Sorabji, 2012, 33ff.].

<sup>3</sup> «Природа есть сила незримая для глаз, созерцаемая же умом, распределенная («рассеянная» — ἐγκατεσπαρμένη) Богом в телах, начало движения и покоя. Ибо она движет природные тела, а с другой стороны приводит их в покой. Ведь все тела, как то стихии и то, что из них сложено, хотя и от Бога движение и отдых получают, но непосредственно движимы природой. Ибо тех, что движут тела, много: сначала Бог, далее Ум, далее Душа. Но окончание есть природа, которая именно словно есть инструмент Бога. Ибо человека и неразумные существа движет и Душа и природа, а тела и простые и сложные движет только природа и опять-таки останавливает движение» [Westerink, 1948, 40; рус. пер.: Т. А. Щукин]; «Природа есть начало движения и покоя; ибо [она] не всегда движет, но иногда и прекращает [движение], когда вещь завершена. До завершения же [движет] первично, сама по себе и не по сопутствию. Первично

В данном контексте четкого противопоставления сущности и природы у Аристотеля нет. Здесь материя соотносится не с формой, а с единичной вещью, с «определенным и существующим предметом», с тем, что обладает формой. Далее утверждается наличие двух противоположных начал: материи и ее определения, но в данном случае нельзя однозначно утверждать, что сущность и определение тождественны. Безусловно, они соотносятся с материей и противостоят ей в одном контексте, но вполне допустима интерпретация, согласно которой сущность в данном контексте — это единичное, а определение — это его форма или смысл. Если речь идет о познании, что именно познается в единичном (и по аналогии с чем познается материя)? Вероятно, все-таки сущность с точки зрения своего определения и смысла, но не в смысле чтойности.

Откуда же Михаил Пселл заимствовал противопоставление «сущности» и «природы»? На наш взгляд, источником могут быть позднеантичные толкования на «Физику»<sup>4</sup>, среди которых мы бы выделили комментарий Иоанна Филопона:

*Что касается лежащей в основе природы, то она познаваема по аналогии. Отсюда начинается изложение некоего способа познания материи, а именно познания «по аналогии». Мы ранее также сказали, что Платон пользуется методом, основанным на отнятии. Так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету. Говоря сначала «к сущности» и «к определенному», а потом говоря «и существующему», он продвигается к более общему. Ведь материя является подлежащим по отношению к сущности, благодаря сущности, очевидно, материя становится подлежащим и для приводящих свойств. Он бы мог сформулировать так: материя является подлежащим для сущности, сущность является подлежащим для приводящих свойств и, следовательно, материя также является подлежащим для приводящих свойств.*

Ἡ δ' ὑποκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατὰ ἀναλογίαν. Ἐντεῦθεν τίς ὁ τρόπος τῆς γνώσεως τῆς ὑλῆς ὑποτίθεται, ὅτι κατὰ ἀναλογίαν, εἵπομεν δ' ὅτι ὁ Πλάτων καὶ τῷ ἐξ ἀφαιρέσεως

(πρώτως), поскольку дерево будет двигаться к возрастанию, принимая в себя и навоз, и воду, и что-либо иное извне, но последнее вторично; ведь если дерево движется не по природе, ни одно из этих [вторичных движений] не приведет к цели. Это ясно на примере плаща: ибо он греет, когда укрывает тело, и не греет, когда укрывает камень. А сама по себе и не по сопутствию [она движет] так же, как врач, когда он лечит сам себя, и может показаться, что он имеет движение из самого себя, но врач болеет и лечится по сопутствию. Это ясно из следующего: и врач, и выздоровление часто разделены. Природа же движет не так, но в самой себе имеет начало движения, и сама по себе, а не по сопутствию» [Benakis, 2008a, 64.15 — 65.2; Михаил Пселл, 2018, 340–341]. Этого определения придерживаются и ученики Михаила Пселла — Иоанн Итал [Кечакмадзе, 1966, 166] и Феодор Смирнский [Benakis, 2013a, 1].

<sup>4</sup> По мнению Бенакиса, на комментарий Михаила Пселла оказали влияние соответствующие трактаты Иоанна Филопона и Симпликия, а также парафраз Фемистия [Benakis, 2008b, 28\*]. Однако применительно к данному отрывку Бенакис не находит прямых параллелей с комментариями Филопона и Симпликия, в частности подчеркивая, что если Михаил Пселл различает οὐσία и τόδε τι καὶ ὄν, то для данных комментаторов они тождественны и означают вещь, составленную из формы и материи [Benakis, 2013b, 358]. На наш взгляд, это верно в отношении Симпликия, чей комментарий также не мог послужить источником для данного толкования Пселла, поскольку в нем отсутствует противопоставление сущности и природы. Однако, как представляется, в отношении Иоанна Филопона это не так: в его комментарии οὐσία и τόδε τι καὶ ὄν различаются. В плане противопоставления сущности и природы также важен парафраз Фемистия, где ὑποκειμένη φύσις, с одной стороны, противопоставляется «сложной сущности» οὐσία σύνθετον, а с другой — ставится вопрос о тождестве сущности и формы [Themistius: In Phys. 29, 13–17]. Также стоит отметить, что различие сущности как «сложной формы» и природы как сложноструктурированного до-формального бытия присутствует уже у Александра Афродисийского [Варламова, 2017, 365–366] и влияние его на Михаила Пселла нельзя отрицать [Benakis 2008a, 7\*], однако толкование Александра Афродисийского на «Физику» до нас не дошло.

τρόπῳ κέχρηται. οὕτως αὐτῆ πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τόδε τι καὶ τὸ ὄν. εἰπὼν πρὸς οὐσίαν καὶ τόδε τι, ἀνήλθεν ἐπὶ τὸ καθολικώτερον εἰπὼν καὶ τὸ ὄν· ὑποκειμένη γὰρ ἡ ὕλη τῇ οὐσίᾳ, δι' αὐτῆς δηλονότι καὶ τοῖς συμβεβηκόσιν ὑπόκειται. καὶ συλλογίσθη αὐτὸ οὕτως· ἡ ὕλη τῇ οὐσίᾳ ὑπόκειται, ἡ οὐσία τοῖς συμβεβηκόσιν ὑπόκειται, καὶ ἡ ὕλη ἄρα τοῖς συμβεβηκόσιν ὑπόκειται [Joannes Philoponus: *In Phys.*, 166, 20 – 167, 2].

В данном контексте у Иоанна Филопона «природа» отождествляется с материей. В случае же сущности делается различие сущности как единичного (или определенного) и сущности как существующего, причем существующее оказывается более общим, чем единичное. Представляется, что здесь идет речь именно о той дистинкции сущности как единичности и сущности как познаваемого смысла, которая не проговорена в толкуемом отрывке из Аристотеля. Действительно, термин «сущность» у Стагирита, не только в данном отрывке, неизбежно двойственен, и Иоанн Филопон эту двойственность подчеркивает. Материя является подлежащим для сущности, но сама сущность двойственна, и, следовательно, само это бытие в качестве подлежащего оказывается двойственным. Действительно, материя соотносится с сущностью как чем-то существующим, еще не определенным привходящими свойствами, то есть речь идет еще не о единичном существовании, а о существовании как таковом, о простом соотношении материи и бытия, и, видимо, корректно было бы отождествить сущность с видом, но не отвлеченным видом (формой), а видом, соотношенным с определенной материей. В другом месте Иоанн Филопон говорит, что поскольку сложная (то есть составленная из материи и вида) сущность является самоипостасной (αὐθυλόστατον), то и причины ее должны быть самоипостасными. Из этого Иоанн Филопон делает вывод о том, что и вид, и материя являются в некотором роде сущностями. При этом все же вид специфичен для каждой сущности, а материя является общей. Следовательно, вид все же в большей степени соотносится с сущностью, а материя — постольку поскольку она является материей для конкретного вида [Joannes Philoponus: *In Phys.*, 138, 7–16]. На втором этапе — вернемся к предыдущему отрывку — материя соотносится уже не только с существующей сущностью, но с сущностью определенной. На этом этапе она получает привходящие свойства и становится определенной материей определенной сущности. В любом случае именно у Иоанна Филопона мы наблюдаем соотношения сущности с видом, формой и смыслом вещи, а природы — с материей. Последние, исходя из других рассуждений Филопона, составляют до неразличимости единое целое, в котором природа выступает субъектом становления, а материя — субстратом [Joannes Philoponus: *In Phys.*, 201, 10 – 202, 12].

Вернемся к комментарию Михаила Пселла. Второе, что нужно в нем отметить, это объяснение того, почему сущностью по преимуществу называется именно форма. Потому, что именно она является носителем смысла единичной вещи, а материя только воспринимает этот смысл. Михаил Пселл объясняет это различие, опираясь на слова Аристотеля о познании «по аналогии». Византийский мыслитель пишет: если сущностью является то, что является носителем смысла, то оно познается с помощью науки, а природа, поскольку она лишь воспринимает смысл, не может быть и познана в собственном смысле, будучи постигаема только с помощью незаконного умозаключения. Это происходит благодаря возможности мыслительно «отнять» форму от материи при сохранении за ней определенности по отношению к этой форме, то есть материя сохраняет за собой все, что дает ей форма, за исключением самого бытия в оформленной вещи. Тем самым, материя мыслится ровно так же, как если бы она мыслилась, пребывая в форме, в ней не пребывая. За счет этого она может мыслиться как носительница смысла.

В-третьих, Пселл в этом отрывке перечисляет четыре возможности использования термина «сущность»: форму, порожденное из самого себя, чувствуемое, это-вот и сущее, то есть (1) собственно форму, (2) то, что существует обособленно и независимо, (3) то, что чувственно воспринимается, а также (4) существующее. Первые три объекта именования так или иначе связаны с формой — в ее «чистом» виде, в таком

аспекте формы, как способность обособливать вещь, а также в аспекте делать ее чувственно воспринимаемой. Очевидно, что и четвертый объект именованной сложно трактовать как отвлеченное, «идеальное» сущее: речь идет о бытии наличном и определенном. Тем самым, термин «сущность» в трактовке Михаила Пселла накрепко привязан к форме, он также привязан к любому другому объекту, который является или обладает формой. Далее, из того, что подлинное бытие, бытие сущностью, это бытие в форме, Михаил Пселл заключает, что материя не имеет никакого права называться сущностью. И именно поэтому, додумываем мы, она должна называться как-то иначе, а именно, как сказал Михаил Пселл выше, природой.

Завершая свое рассуждение о дихотомии сущности и природы, Михаил Пселл договаривает то, что недоговорено Аристотелем и не вполне очевидно из его текста. Он отождествляет подлежащее с материей, оговариваясь, что его единство — это единство, обусловленное единством формы, а саму форму отождествляет с логосом вещи.

Если в противопоставлении сущности и природы Михаил Пселл находился под влиянием позднеантичных комментариев на «Физику» Аристотеля, в частности — под влиянием соответствующего комментария Иоанна Филопона, те христологические выводы, которые он сделал из этого учения, были сделаны им совершенно самостоятельно. Действительно, Михаил Пселл не был знаком с христологическими сочинениями Иоанна Филопона, да и христология Филопона, разрабатываемая существенно позже комментария на «Физику», базируется уже на немного ином физическом учении [Sorabji, 1987, 18–19]. Учение Михаила Пселла о Боговоплощении оригинально<sup>5</sup>, в том числе в интерпретации терминов «сущность» и «природа».

Обратимся к ключевому в этом отношении тексту — трактату-толкованию на слова свт. Григория Богослова «Природы обновляются и Бог становится человеком» [Gregorius Nazianzenus, 13, 164]. Михаил Пселл пытается истолковать термин «природа», приводя множество мнений языческих и христианских авторов и, в конце концов, останавливаясь на том же определении, которое он дает в трактате «О всеобщем учении» и в толковании на «Физику»<sup>6</sup>, — на определении природы как начала движения и покоя. Перед мыслителем встает закономерный вопрос: если природа — это то, что является началом и концом природной вещи, каким образом можно применить данный термин к тому, что не имеет ни начала, ни конца, ни движения? Почему мы вообще называем Божество и человечество природами, если между этими реальностями нет ничего общего?

*Итак, обратимся к словам «обновляются природы». Но из этих природ одна человек, другая — Бог, одна — сложная, другая — простая, одна душа, нуждающаяся в теле, другая нематериальная и бестелесная. Каким же образом и то и другое природы? Ведь приведенное выше определение ограничило природу телами, а из бестелесных, будучи выше судьбы, тем более превосходит природу Бог, который не только признается лучшим, чем природа, но и сам является ее Творцом.*

“Ορα γοῦν ἐπὶ τοῦ λόγου· ‘καινοτομοῦνται φύσεις’. ἀλλὰ τῶν φύσεων τούτων ἡ μὲν ἐστὶν ἀνθρώπος, ἡ δὲ θεός, καὶ ἡ μὲν σύνθετος, ἡ δ’ ἀπλοῦς, καὶ ἡ μὲν ψυχὴ χρωμένη τῷ σώματι, ἡ δὲ ἄυλον καὶ ἀσώματον. πῶς οὖν ἀμφοτέραι φύσεις; ἄνω γὰρ ὁ λόγος τὴν φύσιν ἐπὶ τῶν σωμάτων ἀπέξεσε· τὸ δὲ ἀσώματον κρείττον ὄν εἰμαρμένης κρείττον καὶ

<sup>5</sup> Единственной работой, в которой предпринимается попытка выявить оригинальные моменты учения Пселла о Боговоплощении, является статья «Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l’origine de l’ „hérésie des physéthésites“» [Lourié, 2008]. Автор выявляет несколько пунктов, по которым Михаил Пселл расходится с предшествующей ему богословской традицией: богослов отрицает принцип tantum-quantum, растождествляет человечество Христа и природу всех людей, объявляет Его ипостасью одного вида, считает, что Ум Христа выступил посредником между природами при Боговоплощении и что человечество Христа обожествляется после воскресения. На наш взгляд, выводы Лурье должны быть проверены после рассмотрения христологии Михаила Пселла в контексте его неоплатонической космологии.

<sup>6</sup> См. прим. 3.



φύσεως πέφυκε καὶ μᾶλλον θεός, ὃς οὐ μόνον τὴν φύσιν ὑπερεφώνησεν, ἀλλὰ καὶ αὐτός ἐστι ταύτης δημιουργός [Gautier, 1989, 268, 84–90].

Михаил Пселл предлагает объяснение, основанное на многозначности термина «природа». По его мнению, «природа» в случае Божества — это совсем не то же самое, что «природа» в случае человека:

*Поэтому следует знать, что одним из обозначаемых словом «природа» является то, что каким-то образом существует (τὸ ὄλωσοῦν τι πεφυκός). По этой причине мы говорим «природа» применительно к душе, уму и Богу, не потому, что они чем-то таким обладают, но потому что вообще существуют. Итак, применительно к человеку мы должны трактовать слово «природа» согласно тому значению, которое содержится в определении выше. О Боге же мы говорим «природа», потому что Он существует.*

ἴστε τοιγαροῦν ὅτι ἐν τῶν σημαιομένων ὑπὸ τῆς φύσεώς ἐστι καὶ τὸ ὄλωσοῦν τι πεφυκός· κατὰ τοῦτο γὰρ καὶ ψυχῆς φύσιν φαμέν καὶ νοῦ καὶ θεοῦ, οὐχ ὅτι τοιῶσδ' ἔχουσιν, ἀλλ' ὅτι ὅλως πεφύκασιν. ἐπὶ μὲν οὖν τοῦ ἀνθρώπου τὴν φύσιν ἀκουστέον καθ' ἣν ἀνωτέρω σημασίαν ὁ λόγος εὔρηκεν· ἐπὶ δὲ τοῦ θεοῦ διότι πέφυκεν. [Gautier, 1989, 268, 90–94].

Прежде чем проанализировать данный пассаж, обратимся к тому контексту, в котором он возник, к тем расхожим определениям «природы», которые бытовали в XI в. Таковыми для данного времени были два определения, одно из которых можно назвать «этимологическим», а второе «онтологическим». Примером первого, за пределами богословского круга текстов, является то, которое дает Etymologicum Gudianum<sup>7</sup>:

*Природа — от «производить ипостаси» или от «рождать» или от «быть».*

Φύσις, παρὰ τὸ φύειν τὰς ὑποστάσεις, ἥτοι τίκτειν· ἢ παρὰ τὸ πεφυκέναι. [Sturz, 559, 46–47].

Примером онтологического определения является определение словаря «Суда» (X в.):

*Природа — это то, что связывает космос и порождает земные вещи. Или так: состояние, от себя получающее движение согласно семенным логосам, завершающее и связывающее то, что из нее произошло в определенные сроки, и тем и делающее тех, от чего взято. Из творения неба ясно, что целью природы является подобное. Или природа есть начало всех вещей, движения и покоя каждого из сущих. Например, движение земли выражается в росте, порождении живых существ и в целом изменении. Покоится же она в смысле перемещения с места на место, будучи совершенно неподвижной и непреходящей. Итак, начало такого движения и покоя, сущностно или природно или не привходящим образом свойственное земле, называют природой. Не сами движение и покой вещей названы природой, но начало, то есть причина, согласно которой не привходящим образом, но сущностно сущности движутся и покоятся. Когда же Апостол сказал «мы были по природе чадами гнева» (Еф. 2, 3), как и прочее в этом духе, он употребил слово «природа» не в собственном смысле, поскольку это был бы упрек сотворившему природу. Но здесь о природе говорится в смысле устойчивого и давнего самого плохого душевного задатка и дурного навыка.*

Φύσις ἐστὶν ἢ τε συνέχουσα τὸν κόσμον καὶ ἢ φύουσα τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. ἢ οὕτως· ἕξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη κατὰ σπερματικούς λόγους, ἀποτελοῦσά τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ

<sup>7</sup> Сохранился оригинал данного лексикона (Vat. Barb. Gr. 70), датируемый либо серединой XI в. [Sciarra, 2005, 356–357], либо второй половиной X в. [Alpers, 2015, 295f.].

αὐτῆς ἐν ὠρισμένοις χρόνοις καὶ τοιαῦτα δρῶσα, ἀφ' οἷων ἀπεκρίθη. αὐτὴν δὲ τοῦ συμφέροντος στοχάζεσθαι, ὡς δῆλον ἐκ τῆς οὐρανοῦ δημιουργίας. ἡ φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῶν ὄλων, τῆς ἐκάστου τῶν ὄντων κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας. οἷον ἡ γῆ κινεῖται μὲν κατὰ τὸ βλαστάειν καὶ ζωογονεῖν καὶ τὸ ὅλως ἀλλοιοῦσθαι· ἡρεμεῖ δὲ κατὰ τὴν ἐκ τόπου εἰς τόπον μετάστασιν, ἀκίνητος οὖσα παντελῶς καὶ ἀπόρευτος. τὴν οὖν ἀρχὴν τῆς τοιαύτης κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας οὐσιωδῶς, ἤγουν φυσικῶς, καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τῇ γῆ ἐνυπάρχουσαν, φύσιν καλοῦσιν. οὐ τὴν κίνησιν δὲ αὐτὴν καὶ τὴν ἡρεμίαν τῶν πραγμάτων φύσιν εἰρήκασιν, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν, τουτέστι τὴν αἰτίαν, καθ' ἣν οὐ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλ' οὐσιωδῶς αἰ οὐσίαι κινοῦνται καὶ ἡρεμοῦσιν. ὅταν δὲ λέγῃ ὁ Ἀπόστολος, καὶ ἡμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί, οὐ κατὰ τοῦτο τὸ σηματιζόμενον τῆς φύσεως λέγει· ἐπεὶ τοῦ ποιήσαντος ἂν ἦν τὸ ἔγκλημα· ἀλλὰ τὴν ἔμμονον καὶ κακίστην διάθεσιν καὶ χρονίαν, πονηρὰν συνήθειαν [Adler, 2001, 777, 11–28].

В комплексе «этимологическое» и «онтологическое» определения дают нам тот круг значений, которые были актуальны для византийского книжника XI в. Во-первых, он знал, что вполне уместно называть природой то, что соотносится с ипостасями или единичными вещами и как общий для них род, и как источник их бытия. Во-вторых, природа — это то, что просто существует, это синоним определенного вида бытия. В-третьих, книжник воспринимал определения, заимствованные из уже обезличенной античной философской традиции<sup>8</sup>, в которой природа предстает источником бытия космоса в его наличном виде, источником его движения, наличной самождественности и конечного оформления. В этом определении природа противопоставлена семенным логосам, которые придают природе определенные границы, однако природа оказывается содержанием и оформленным бытием для всего, что есть в видимом космосе, она зависит от логоса, но является причиной его «реальности», а значит, и определенного, хотя и по отношению к логосам, бытия. Это определение очень близко к тому прочтению Аристотеля, которое мы видели у позднеантичных комментаторов, в частности у Иоанна Филопона.

Также важно подчеркнуть, что для византийского книжника библейское значение термина «природа» оказывается второстепенным и даже немного неудобным, поскольку не укладывается в позднеантичную философскую парадигму. Ему приходится различать собственное и несобственное значение термина, из чего следует первичность определения, заимствованного из философской традиции. Трактовка же термина «природа» как истинного бытия (или вида истинного бытия) оказывается ближе к «этимологической», которая, в свою очередь, представляется оппозиционной по отношению к «онтологической» или стойко-аристотелевской.

Противопоставление этих традиций<sup>9</sup> было вполне отрефлектировано [Щукин, 2019] прп. Иоанном Дамаскином<sup>10</sup>, который полагал, что, с точки зрения внешних

<sup>8</sup> В данном случае «Суда» почти дословно цитирует Диогена Лаэртского [Marcovich, 532], излагающего учение стоиков, и парафразирует «Физику» Аристотеля [Aristoteles: *Phys.*, II 1, 192b 20–23].

<sup>9</sup> Нужно подчеркнуть, что определение φύσις через этимологию восходит к античной натурфилософской традиции, которая нашла отражение, в частности, у Аристотеля [Aristoteles: *Met.* V 4, 1014b 16–19], однако в рамках христианского дискурса оно приобрело особое звучание, работая на трактовку φύσις как истинного бытия или определенного вида этого истинного бытия.

<sup>10</sup> «Внешние философы... различали сущность и природу. Сущностью они называли бытие вообще (τὸ ἀπλῶς εἶναι), природой же — сущность, определенную в виде ее существенными отличиями (εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν) и соединявшую с бытием вообще именно вот такое бытие (τὸ τοιῶσδε εἶναι): разумное или неразумное, смертное или бессмертное, или... само неизменное и непреложное начало, причину, силу, вложенную в каждый вид Творцом для движения... Это они называли природой, т. е. самые низшие виды (τὰ εἰδικώτατα εἶδη), например, ангела, человека, лошадь и тому подобное, — как более общие (καθολικώτερα), чем ипостаси, и обнимаемые их и в каждой обнимаемой ими ипостаси равным и неизменным образом существующие. Таким образом, ипостась они называли более частное, более общее и обнимающее ипостаси — природой, а существование вообще (τὴν δὲ ἀπλῶς ὑπαρξιν)

философов, природа является видом, ближе всего стоящим к единичному бытию, тем, что непосредственно связано с определенной в бытии вещью. Сущность и природа трактуются язычниками, полагал Дамаскин, как то, что противоположно материи, то есть соотносятся с ней как форма. Фактически в трактовке прп. Иоанна Дамаскина обобщенные внешние философы различали сущность и природу как разные уровни бытия формы и под сущностью понимали родовое бытие, а под природой видовое. Возможно, подобная трактовка восходит к александрийской школе неоплатонизма и нашла свое отражение также в православной христологии VI в.<sup>11</sup> Для нас, однако, важнее то, что прп. Иоанн Дамаскин считает подобную «онтологическую» трактовку чуждой христианской традиции, а христианское понимание связывает с трактовкой этимологической, которую он артикулирует далее<sup>12</sup>. Этимологическая интерпретация в богословском контексте первых своих приверженцев нашла в начале VI в. Вероятно, первым, кто предпринял соответствующую ревизию богословской терминологии, был Севир Антиохийский<sup>13</sup>. Отголоски этимологической аргументации присутствуют у Леонтия Византийского<sup>14</sup>, позже у прп. Иоанна Дамаскина, но особенное значение определение природы как чистого бытия или вида этого чистого бытия имело для прп. Анастасия Синаита. Весь пафос его полемики с монофизитами заключался в растождествлении природы и ипостаси<sup>15</sup>, а для этого требовалось растождествить природу и единичное тварное бытие, придав термину φύσις отвлеченное значение. В частности прп. Анастасий Синаит, следуя богословам VI в., отождествляет сущность и природу и подчеркивает, что различие между ними свойственно эллинской

они назвали сущностью. Но святые отцы, отказавшись от многих преппирательств, общее и о многом высказываемое, а именно низший вид, назвали сущностью, природой и формой» ([Kotter, 1969, 93–94]; рус. пер. с некоторыми изменениями: [Иоанн Дамаскин, 2002, 83–84]).

<sup>11</sup> См. выше об Иоанне Филопоне. Попытку адаптировать данное различие предпринял Леонтий Византийский: [Shchukin, 2016].

<sup>12</sup> «Слово „сущность“ происходит от [глагола] „быть“ (εἶναι), а слово „природа“ — от „становиться“ (γενεῖσθαι), а εἶναι и γενεῖσθαι означают одно и то же. Равным образом слова „вид“ (εἶδος) и „форма“ (μορφή) означают то же, что и „природа“» [Kotter 1969, 94; Иоанн Дамаскин, 2002, 84].

<sup>13</sup> См.: [Lebon, 1949, 125f.]; анализ см. [Давыденков, 2007, 67; Давыденков, 2018, 68]. Любопытно, что Севир указывает на этимологическое тождество не только терминов οὐσία и φύσις, но и терминов ὑπόστασις и ἕκαστος, и полагает, что на основании одной этимологии провести различие между терминами невозможно. Для различения требуется, с одной стороны, опора на традицию, с другой, богословская спекуляция. Методологически между Севиром и поздними халкидонитами нет принципиальной разницы. Разница — в тех положениях веры, для защиты которых используется этимологическая аргументация.

<sup>14</sup> «Если говорят, что природа — это значит становиться чем-то (τὸ γενεῖσθαι τι), а никакая природа не производит противоположного и взаимоисключающего, то единая, по их словам, природа Христа, испытав это, не будет уже единой» [Daley, 2017, 306]. Леонтий Византийский ссылается на данное определение как на расхожее, но очевидно, что речь идет не о богословской традиции. Важно отметить, что при всей схожести определений Леонтия Византийского, прп. Иоанна Дамаскина и Анастасия Синаита (см. ниже), определение первого гораздо ближе к тому, что дают у прп. Иоанна Дамаскина «внешние философы». Тем самым, видимо, после Леонтия Византийского данное определение трансформировалось и, потеряв местоимение τι, превратилось из определения природы как «чего-то определенного» (низшего вида) в «бытие вообще», «истинное бытие».

<sup>15</sup> До последнего времени обобщающих работ о богословии прп. Анастасия Синаита не вышло, если не считать устаревших монографий 150- и 100-летней давности: [Kumprfmüller, 1865; Sračil, 1922–1923]. Огромный вклад в изучение рукописного наследия прп. Анастасия, истории текста его сочинений, историко-богословского ландшафта VII в. внес Карл-Хайнц Утеман. Его многочисленные статьи недавно изданы отдельным томом: [Uthemann, 2017]. Собственно богословию прп. Анастасия посвящена другая фундаментальная работа Утемана: [Uthemann, 2015]. Утеман также является издателем практически всех трактатов синайского игумена. Краткое, но очень хорошее изложение богословской системы прп. Анастасия, с акцентом на учение о двух волях во Христе: [Novorun, 2019]. Последняя обобщающая работа: [Пашин, 2018b, 39–144]; перечень других работ данного автора см.: [Пашин, 2018b, 399–401].

мудрости, а христианское словоупотребление восходит — через свт. Василия Великого и Климента Александрийского — к апостолу Павлу<sup>16</sup>. Саму же природу прп. Анастасий определяет строго в соответствии с «этимологической» интерпретацией, которая работает на понимание термина «природа» в духе истинного бытия или вида истинного бытия:

*Природа, в соответствии с церковным образом мыслей, есть истинное существование вещи, а согласно Аристотелю и прочим эллинам, природа определяется многообразным образом, и в этих определениях заблудились севириане. По божественному Апостолу, природа есть все то, что существует поистине, а не то, что изрекается как плод воображения... Церковь называет природой реальность существующих, то есть их восуществование<sup>17</sup>. Она называется природой, потому что произошла и есть, подобно тому как и сущность познается как поистине существующая. По церковному учению природа, сущность, род и вид суть одно и то же, как одно и то же хлеб, кусок (хлеба) и лепешка. Поэтому одним и тем же является природное и восуществование... для обозначения природы используются четыре понятия: «сущность», «природа», «род» и «вид» [Пашин, 2018а, 162–163].*

Καὶ φύσις μὲν ἐστὶ κατὰ τὸ φρόνημα τῆς Ἐκκλησίας, ἀληθῆς πράγματος ὑπαρξίς. Κατὰ δὲ Ἀριστοτέλην καὶ τοὺς λοιποὺς Ἕλληνας, πολυτρόπως ἡ φύσις ὀρίζεται· οὐστὶνας ὄρους οἱ ἀπὸ Σευήρου κρατοῦντες ἀπεπλανήθησαν. Φύσις ἐστὶ κατὰ τὸν θεῖον Ἀπόστολον, πᾶν τὸ ἐν ἀληθείᾳ ὄν, ἀλλ' οὐκ ἐν φαντασίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν φαντασίᾳ λεγόμενον, καθὰ πλατύτερον λέξομεν ἐξῆς. Φύσιν λέγει ἡ Ἐκκλησία τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἀλήθειαν, ἧγουν τὸ τοῦτων ἐνοῦσιον. Φύσις δὲ εἶρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι, ὥσπερ καὶ οὐσία ὡς οὐσα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γνωριζομένη. Φύσις καὶ οὐσία καὶ γένος καὶ μορφή ἐν καὶ τὸ αὐτὸ εἰσὶν ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικαῖς δόγμασιν, ὥσπερ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ψωμίον καὶ βουκίον. Διὸ καὶ τὸ ἔμφυτον καὶ τὸ ἐνοῦσιον ταῦτόν τι ἐστὶ. Τετραχῶς δὲ εἶρηται ἡ φύσις... οὐσία καὶ φύσις καὶ γένος καὶ μορφή [Uthemann, 1981, 31–32].

Цель рассуждений прп. Анастасия Синаита — не усложнить, не утончить понятие природы, а напротив, сделать его максимально простым, понятным почти на уровне интуитивного схватывания. Для этого богослов, во-первых, противопоставляет монофизитское понимание, которое, с его точки зрения, коренится в аристотелевском и вообще эллинском, и христианское, которое основывается на Священном Писании. Монофизитская трактовка предполагает многозначность термина и производит ошибки, второе основывается на единственном и самом очевидном значении и потому себя от подобных ошибок обезопасило. Во-вторых, термин «природа» трактуется, со ссылкой на апостольский и вообще церковный авторитет, максимально обобщенно, как то, что существует не умозрительно, но в реальности. Данный вывод прп. Анастасий поддерживает ссылкой к этимологии слова «природа». В-третьих, природа явно отождествляется не только с сущностью, которой прп. Анастасий также приписывает истинное существование, но и с чисто логическими понятиями рода и вида. Следует задать вопрос: если природным называется реально существующее, но при этом природа отождествляется с родом

<sup>16</sup> «Богомудрый Василий говорит, обращаясь к Амфилохию: „Природа и сущность, в соответствии с церковными догматами, есть нечто одно“. Отец, говоря „в соответствии с церковными догматами“, обозначил, что у эллинов сущность и природа не одно и то же. Поэтому и Климент [Александрийский], обильный мудростью и ведением, создал особым образом определения церковных догматов, будучи учеником и подлинным питомцем помощников святых апостолов Петра и Павла, более всеумудрого; слыша, как последний отвергает, отвращается и глумится над эллинской мудростью» [Uthemann, 1981, 21–22; Пашин, 2018а, 157–158].

<sup>17</sup> Это цитата из приписываемого Клименту Александрийскому фрагмента трактата «О Промысле»: «Природа есть истина вещей, или их осуществленность» (Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἢ τοῦτων ἐνοῦσιον) (Stählin, Frühchel, Treu, 1970, 219, fr. 37, 6–7). По мнению большинства исследователей, фрагменты трактата «О Промысле» Клименту Александрийскому не принадлежат. См., напр.: [Bergjan, 2012, 90–92].

и видом, не следует ли из этого, что род и вид приобретают реальное существование? Ответ, видимо, следует искать в противопоставлении существующего поистине и воображаемого, где воображаемое не тождественно умопостигаемому. Тем самым, в интерпретации прп. Анастасия Синаита, понятие природы охватывает огромную область бытия, которая включает в себя и умопостигаемую реальность рода, и вид, непосредственно соотношенный с единичностью, и, кажется, даже бытие единичностью со стороны формы, проще говоря, всякое бытие, не тождественное бытию в качестве конкретной единицы.

Наконец, последний важный для поздневизантийского богословия момент. Богословы-халкидониты настаивали на том, что богословская терминология сохраняет свои значения при переходе от триадологии к христологии и, соответственно, она актуальна для описания как Божественной, так и человеческой реальности. Первым с обоснованием подобной точки зрения выступил Леонтий Византийский [Daley, 2017, 276, 278, 280]. Прп. Анастасий Синаит, который стремился свести употребление термина к некоему общему значению, на практике делает это и в отношении различных объектов применения термина — в отношении Троицы и Боговоплощения. Сам он не артикулирует тождество терминологии для разных уровней бытия (хотя это самоочевидно из общего контекста его богословия), но высмеивает соответствующую позицию монофизитов<sup>18</sup>.

Еще более внятно терминологический универсализм манифестирует прп. Иоанн Дамаскин, говоря, что «сущностью, стало быть, является Бог и всякое творение (τὸν κτίσμα), хотя Бог есть и „пресущественная сущность“ (ἰτερουσίος οὐσία)» [Kotter, 1969, 59]. Поскольку для прп. Иоанна Дамаскина сущность и природа неразличимо тождественны, можно констатировать, что и термин «природа» используется только в одном значении и для всех уровней бытия.

Итак, для поздневизантийских богословов природа — это (а) нечто истинное, (б) общее (в) универсальное понятие, применимое на всех уровнях бытия. Подобная трактовка максимально сближает термин «природа» с термином «сущность», вплоть до их полного отождествления. Однако уже для книжника X в. («Суда») подобная трактовка не является самоочевидной. Характерно, что, интерпретируя апостола Павла (см. цитату выше), он фактически полемизирует с прп. Анастасием Синаитом, который «природу» в данном новозаветном тексте трактует именно в смысле истинного и общего бытия, отвергая лишь трактовку ее как единичности<sup>19</sup>. Тем самым, если для прп. Анастасия Синаита именно библейское значение термина является буквальным и собственным, то для книжника X в. вновь актуальна многозначность, и при выборе определения приоритет отдается скорее научному, заимствованному у стоиков и Аристотеля.

<sup>18</sup> «Севириане... скажут примерно так: „В учении о Троице природа и ипостась — не одно и то же, а в воплощении Христа, единого от Святой Троицы, природа и лицо, то есть ипостась — одно и то же, ибо не может быть безличной природы“» [Uthemann, 1981, 142; Пашин, 2018a, 241].

<sup>19</sup> «А божественный Апостол говорит о нас, [пришедших в Церковь] из язычников: „мы некогда по природе чада гнева“. Итак, если бы нечестивые были суетными естественным образом, то есть по самой природе своей, они были бы безукоризненны. Ведь то, что присуще нам от природы и естественным образом, безупречно и безукоризненно, поскольку естественным образом создано в нас Богом, как, например, способность дышать, есть и спать. Тогда обнаружится, что Бог естественным образом сотворил в людях суетность. Опять же, если бы мы были по природе чадами гнева, то причина этого восходила бы к Богу, сотворившему нас по природе чадами гнева. Ведь „по природе“ означает то, что существует сущностным образом, как, например, естеству света по природе присуще светить, огонь по природе создан горящим, а земля образована прозябающей [растения]. Итак, еретикам предлагается сказать одно из двух: либо что природу суетности и гнева сотворил Бог, либо что выражение „по природе“ означает не что иное, как только „сущее поистине“. Поэтому безукоризненны наши слова: „Христос по природе Бог и по природе человек“, то есть „поистине Бог и поистине человек“». [Uthemann, 1981, 32–33; Пашин, 2018a, 163–164].

При этом богословской нормой XI в. все же остается определение природы как истинного бытия или вида истинного бытия. В частности, св. Симеон Новый Богослов, говоря о Божественной и человеческой природе и сущности, хотя довольно произволен в словоупотреблении [Кривошеин, 1996, 217–218], что, возможно, обусловлено архаичными источниками его терминологии [Perczel, 2001], в целом следует парадигме прп. Анастасия Синаита, трактующего природу как определенный вид истинного бытия, почему данный термин может быть применен как к Богу, так и к человеку<sup>20</sup>. Другой богослов XI в., современник Михаила Пселла Никита Стифат, в полемике с армянами употребляет термины «сущность» и «природа» как синонимы, под природой понимает общий вид для ипостасей, а соединение природ во Христе называет «сущностным, то есть истинным» [Шленов, Рапава, 2008, 68].

Тем самым, рассуждая о различных значениях термина «природа», Михаил Пселл по некоторым параметрам отошел от поздневизантийского богословского консенсуса. Во-первых, он полагает, что применительно к Богу, уму и душе, с одной стороны, и материальным вещам, с другой, термин «природа» используется несинонимично. В первом случае он означает нечто, существующее в самом общем смысле, во втором — начало движения и покоя материальных вещей. Во-вторых, в собственном смысле природой называется обобщенная материально-телесная реальность, противопоставленная обобщенной духовной реальности, которая оказывается природой в несобственном смысле. В-третьих, и в этом Михаил Пселл совершенно оригинален, несобственное значение природы как «некоего бытия» ограничивается только духовной сферой и в этом значении совпадает с понятием сущности. Единственное, что роднит собственное и несобственное значение термина «природа» — это его логический смысл, то есть способность быть чем-то общим для множества единичностей (впрочем, даже это «родство» эксплицитно у Михаила Пселла не выражено). Наконец, стоит обратить внимание, что византийский философ обращает этимологическую аргументацию против традиции, отождествляющей сущность и природу. Если прп. Иоанн Дамаскин из сходной семантики слов «сущность» и «природа» выводит тождество понятий («слово „сущность“ происходит от [глагола] „быть“ (εἶναι), а слово „природа“ — от „становиться“ (τεφικένας), а εἶναι и τεφικένας означают одно и то же» [Kotter, 1969, 94; Иоанн Дамаскин, 2002, 84]), то Михаил Пселл из той же семантики выводит их различие («Если же сущность сказывается от бытия (ἐκ τοῦ εἶναι), то каким же образом материя, будучи не-сущим, будет названа сущностью?» [Benakis, 2008a, 54.4–5; Михаил Пселл, 2017, 467]).

Можно констатировать, что в случае Михаила Пселла внебогословская парадигма использования термина «природа», нормативная уже для «Суды», оказалась сильнее, чем нормативное богословское словоупотребление (характерное, как мы видели, и для халкидонитов, и для монофизитов). Ключевой причиной данной терминологической трансформации стало принятие Михаилом Пселлом определенной интерпретации аристотелевской «Физики», возможно, восходящей к Иоанну Филопону, где «сущность» и «природа» не только не являются синонимами, но сказываются о противоположных реальностях формы и вне-формального бытия.

В заключение следует сказать о том, каким образом данная трансформация отразилась в христологии Михаила Пселла. В заключение 69-го трактата он предлагает пять объяснений того, что такое обновление природ. Первое объяснение: наша земная и низменная природа словно на крыльях возносится к небу, а запредельная и безграничная природа Бога нисходит к нашему пределу, так что происходит сочетание нашего смещения и Бога — в этом совместном движении и заключается обновление [Gautier, 1989, 268, 95–100]. Второе объяснение: беспредельный и ничем не ограниченный Бог поселяется в ограниченном и имеющем предел человеке [Gautier, 1989, 269, 101–104]. В этом парадоксе и заключается обновление. Третье объяснение: Бог

<sup>20</sup> См., напр., рассуждение о том, что соотношение Божественной природы и Божественных ипостасей аналогично соотношению человеческой природы и трех ее составляющих — души, ума и слова: [Darroutzès, 1966, 112, 114].

соединяется с человеком, как огонь опалает материю, но не сжигает ее [Gautier, 1989, 269, 105–110]. Очевидно, что по смыслу второе и третье объяснение дублируют друг друга. Четвертое объяснение: обновляется человеческая природа при зачатии и Рождестве Христа, поскольку зачатие происходит без семени мужа, а Рождество без родовых мук — способом рождения воздается должное почтение Творцу [Gautier, 1989, 269, 111–120]. Наконец, пятое объяснение, которому Михаил Пселл посвящает больше всего строк [Gautier, 1989, 269, 121–146] и которое, как кажется, является для него наиболее адекватным, заключается в том, что слова свт. Григория Богослова «обновились природы и Бог стал человеком» в большей степени описывают изменение природы человека, но «Бог стал человеком», выступающее пояснением к «обновились природы», звучит эффектнее и выразительнее.

Попытка объяснить термин «природа» привела Михаила Пселла не только к признанию случайности и необязательности выразительных средств свт. Григория Богослова, но и к пересмотру устоявшейся терминологической модели, которая предполагала тождество термина для всех описываемых уровней бытия. Если «природа» применительно к Богу и к человеку означает разные вещи, то в случае Боговоплощения будет идти речь о соединении чистого бытия и бытия материального, а точнее вне-формального, такого, которое предполагает определенную форму, но само не тождественно ей. Исходя из общего представления о соотношении формы и материи в физике Михаила Пселла и о терминологическом оформлении этого соотношения, следует сказать, что в данном случае все то, что он называет τὸ ὄντως οὖν τι λεφικός, оказывается формой для человеческой природы, то, что в его комментарии на «Физику» называется «сущностью». Это вполне соответствует неоплатоническим представлениям Михаила Пселла об иерархической организации бытия [Zervos, 1919, 148–161], где единое является причиной ума, ум причиной и «формой» души, а вместе они оказываются сложносоставленной причиной и формой для материальной природы. Однако в данном трактате византийский философ не делает никаких выводов из своих терминологических рассуждений. Он предлагает ряд благочестивых интерпретаций, которые не имеют никакого отношения к значению термина «природа», и лишь поэтически описывают механизм Боговоплощения, а также отсылку к риторической стратегии свт. Григория Богослова, которая оправдывает его терминологическую неточность. Логика и философия, которые у Михаила Пселла работали в сфере терминологии, остановились и передали эстафету поэзии и риторике именно в том месте, где следовало дать ответ по существу. В этом тоже специфика литературной стратегии Михаила Пселла, который стремился в своих публичных лекциях избегать суждений, которые могли бы вызвать нареkania в образованном обществе, особенно у тех его представителей, которые обладали властью [Jenkins, 2017, 450].

Сделаем выводы. Последовательное противопоставление терминов «сущность» и «природа», которое берет начало в специфической интерпретации «Физики» Аристотеля, нашло свое отражение не только в космологии Михаила Пселла, о чем мы писали ранее, но и в его в его христологии, где термин «природа» в его точном значении может быть применим только к человечеству в его материальном аспекте, в то время как Бог, ум и душа являются природой в несобственном смысле, то есть «сущностью» или формой. Тем самым, на уровне терминологии, на уровне общих физических представлений, в космологии и в богословии прослеживается одна и та же логика: тварное бытие иерархически структурировано и верхние слои данной структуры имеют большее средство с Божественным, чем нижние. При этом собственно Божество и «более Божественное» из тварного составляют сложную форму Богочеловеческого единства, в то время как человечество оказывается его материей<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Представляется перспективным исследовать соотношение трактовки термина «природа» в физическом и христологическом контекстах у ученика Михаила Пселла Иоанна Итала. Так, в физическом контексте, рассматривая соотношение сверхприродного (то есть Бога) и природного, Иоанн Итал говорит, что и то и другое можно называть природами лишь омонимично [Кечакмадзе, 1966, 167]. При этом христология Иоанна Итала, как известно, стала предметом

## Источники и литература

### Источники

1. Adler (2001) — *Lexicographi Graeci. Vol. I: Suidae Lexicon. A — Ω. Index. Pars 4: P — Ps / Ed. A. Adler. München — Leipzig: K. G. Saur, 2001. XVI, 864 s.*
2. Aristoteles: *Met.* — Aristotle's metaphysics, 2 vols / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970.
3. Aristoteles: *Phys.* — Aristotelis physica / Ed. by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1966.
4. Benakis (2008) — Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Einleitung, text, indices von Linos G. Benakis // *Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina*, 5. Athenis: Akademia Atheniensis, 2008. X, 96\*, 453 s.
5. Benakis (2013a) — Theodorus Smyrnaeus. Epitoma de natura et de principiis naturalibus / Ed. by L. G. Benakis // *Corpus Philosophorum Medii Aevi. Philosophi byzantini*, 12. Athenis: Akademia Atheniensis, 2013. 38\*, 80 p.
6. Daley (2017) — Leontius of Byzantium. Complete works / Ed. by B. E. Daley // *Oxford Early Christian Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2017. XVIII, 616 p.
7. Darrouzès (1966) — Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques / Introd., texte crit., trad. fr. et notes par Darrouzès J. // *SC*, 122. Paris: Cerf, 1966. Vol. 1. 455 p.
8. Diogenes Laertius — Diogenis Laertii Vitae philosophorum. In 3 vols. / Ed. by M. Marcovich. Vol. 1: Books I–X // *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Stuttgart-Lipsia: Teubner, 2008. XLVIII, 826 p.
9. Gautier (1989) — Michaelis Psellis Theologica. Vol. 1 / Ed. P. Gautier // *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Leipzig: Teubner, 1989. XX, 499 S.
10. Gouillard (1967) — Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et Commentaire / Ed. par J. Gouillard // *Travaux et memoires*. 1967. № 2. P. 1–316.
11. Gregorius Nazianzenus — Gregorius Nazianzenus. In Sancta Lumina (Orat. 39) // *Gregoire de Nazianze: Discours 38-41 / Ed. par Cl. Moreschini — P. Gallay // SC*, 358. Paris: Belles lettres, 1990. P. 150–196.
12. Joannes Philoponus: *In Phys.* — Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria, in 2 vols / Ed. by H. Vitelli // *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 16–17. Berlin: Reimer, 16: 1887; 17: 1888. 908 s.
13. Kotter (1969) — Johannes von Damaskos «Dialectica» // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I: Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica) / Ed. P. B. Kotter // Patristische Texte und Studien*, 7. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1969. XV, 199 s.
14. Lebon (1949) — Severi Antiocheni orationes ad Nephaliu, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae / Ed. by J. Lebon // *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 120; Scriptores Syri*, 65. Louvain: Durbecq, 1949. VII, 157 p.
15. Sorabji (2012) — The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD. A Sourcebook. In 2 vols. / Ed. by R. Sorabji. Vol. 2: Physics. Bristol: Bristol Classical Press, 2012. 401 p.
16. Stählin, Früchtel, Treu (1970) — Clemens Alexandrinus. Fragmenta // *Clemens Alexandrinus. Bd. 3. Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Quis diues saluetur*, Fragmente / Ed. by O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu // *GCS 17.2*. Berlin: Walter de Gruyter, 1970. P. 219–221.
17. Sturz (1818) — *Sturz F. W. Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita*. Lipsiae: apud J. A. G. Weigel, 1818 [repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1973]. 679 s.
18. Themistius: *In Phys.* — Themistii in Aristotelis physica paraphrasis / Ed. by H. Schenkl // *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 5.2. Berlin: Reimer, 1900. 236 s.
19. Uthemann (1981) — Anastasiae Sinaitae opera Viae Dux / Ed. by K.-H. Uthemann // *Corpus christianorum. Series Graeca*, 8. Brepols; Turnhout: Leuven University Press, 1981. CCLI, 463 p.

судебного рассмотрения [Gouillard, 1967, 57.185–189]. Вероятно, причиной его расхождения с византийским богословским мейнстримом была трактовка природы в духе аристотелевской «Физики» и комментариев на нее в поздней античности.



20. Westerink (1948) — Michael Psellus: De Omnifaria Doctrina. Critical text and introduction / Ed. by L. G. Westerink. Nijmegen: Centrale drukkerij, 1948. 118 p.
21. Аристотель: Физика — *Аристотель*. Физика // Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Перевод, вступ. статья и примеч. И. Д. Рожанский. М.: Мысль, 1981. Т. 3. 613 с.
22. Иоанн Дамаскин (2002) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Философские главы // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 52–122.
23. Кечакмадзе (1966) — Иоанн Итал. Сочинения. Греческий текст с вариантами и примечаниями по материалам Г. Ф. Церетели / Ред. и предисл. Н. Н. Кечакмадзе. Тбилиси: Мецниереба, 1966. XXI, 251 с.
24. Михаил Пселл (2017) — Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля (Комментарий на «Физику» Аристотеля. Кн. I. Гл. 1, 7–9) / Пер. Т. Шукина под ред. М. Варламовой; коммент. М. Варламовой // *Esse: Философские и теологические исследования*. 2017. № 2, 1. С. 458–474.
25. Михаил Пселл (2018) — Мудрейшего и славнейшего Михаила Пселла краткое и точнейшее толкование на «Физику» Аристотеля. Физика. Книга В / Пер. Т. Шукина под ред. М. Варламовой; коммент. М. Варламовой // *Esse: Философские и теологические исследования*. 2018. № 3, 1. С. 339–355.
26. Пашин (2018а) — Преподобный Анастасий Синаит. «Путеводитель» // *Пашин А. В.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 147–359.
27. Шленов, Рапава (2008) — Прп. Никита Стифат. Первое обличительное слово против армян / Публ. греч. текста, пер., вступ. ст. и прим. игумена Дионисия (Шленова), публикация груз. текста М. А. Рапава // *Богословский вестник*. 2008. № 7. С. 39–104.

## Литература

28. Варламова (2017) — *Варламова М.* О единстве сущего как предмета первой науки в комментарии Александра Афродисийского на «Метафизику» Аристотеля // *Esse: Философские и теологические исследования*. 2017. № 2, 1. С. 353–369.
29. Варламова (2018) — *Варламова М.* Предисловие к переводу комментария Михаила Пселла на 1–3 главы II книги «Физики» Аристотеля // *Esse: Философские и теологические исследования*. 2018. № 3, 1. С. 329–338.
30. Давыденков (2007) — *Давыденков О., прот.* Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007. 328 с.
31. Давыденков (2018) — *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли. Дисс. ... докт. теол. М.: ПСТГУ, 2018. 525 с.
32. Кривошеин (1996) — *Кривошеин В.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). Нижний Новгород: Издательство братства во имя святого князя Александра Невского, 1996. 386 с.
33. Лосев (2000) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: в 2 кн. М.: Фолио, 2000. Кн. 2. 694 с.
34. Пашин (2018b) — *Пашин А. В.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. 408 с.
35. Шукин (2019) — *Шукин Т. А.* Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой» в сочинениях Михаила Пселла // *Актуальные проблемы языка и культуры*. Труды Второй межвузовской научно-практической конференции со всероссийским участием (Екатеринбург, 31 октября 2018 г.). Научный вестник Уральской государственной консерватории. 2019. № 1 (19). С. 105–116. Alpers (2015) — *Alpers K.* Difficult Problems in the Transmission and Interrelation of the Greek Etymologica // *Literature, Scholarship, Philosophy, and History. Classical Studies in Memory of Ioannis Taifacos* / Ed. by G. A. Xenis. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2015. P. 293–314.
36. Benakis (1961) — *Benakis L. G.* Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Erster Teil // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1961. № 43, 3. P. 215–238.

37. Benakis (1962) — *Benakis L. G.* Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos. Zweiter Teil // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1962. № 44, 1. P. 33–61.
38. Benakis (2008b) — *Benakis L. G.* Einleitung // Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles / Einleitung, text, indices von Linos G. Benakis. Athenis: Akademia Atheniensis, 2008 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Commentaria in Aristotelem Byzantina. Vol. 5). S. 3\*–65\*.
39. Benakis (2013b) — *Benakis L. G.* Einzeluntersuchung zu dem Kommentar des Michael Psellos über Buch A der Physik // *Benakis L. G.* Byzantine philosophy. Athens: Parousia, 2013. P. 263–396.
40. Benakis L. G. (1963) — *Benakis L. G.* Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur "Physis"— und "Materie-Form"— Problematik // Byzantinische Zeitschrift. 1963. № 56, 2. S. 213–227.
41. Bergjan (2012) — *Bergjan S.-P.* Clement of Alexandria on God's Providence and the Gnostic's Life Choice: The Concept of «Pronoia» in the «Stromateis», Book VII (with Appendix: Fragments from Clement of Alexandria, Περ πρνοίας) // The Seventh Book of the Stromateis: Proc. of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, Oct. 21–23, 2010) / Ed. by M. Havrda e. a. Leiden; Boston: Brill, 2012. P. 63–92.
42. Fawcett (2011) — *Fawcett W. W. N.* Aristotle's Concept of Nature: Three Tensions. Thes. in philos. The University of Western Ontario, 2011. X, 165 p.
43. Hovorun (2019) — *Hovorun C.* Anastasius of Sinai and His Participation in the Monothelite Controversy // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2019. Vol. 95. № 3. P. 505–27.
44. Jenkins (2017) — *Jenkins D.* Michael Psellos // The Cambridge Intellectual History of Byzantium. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 447–461.
45. Kumpfmüller (1865) — *Kumpfmüller J. B.* De Anastasio Sinaita. Würzburg: Friedr. Pastet, 1865.
46. Karahalios (1970) — *Karahalios G.* The philosophical trilogy of Michael Psellos. God — Cosmos — Man. Thes. In philos. Heidelberg, 1970. 170 p.
47. Lourié (2008) — *Lourje B.* Michel Psellos contre Maxime le Confesseur : l'origine de l' «hérésie des physéthésites» // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique. 2008. № 4. P. 201–227.
48. Perczel (2001) — *Perczel I.* Saint Symeon the New Theologian and the Theology of the Divine Substance // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. 2001. № 41. P. 125–146.
49. Sciarra (2005) — *Sciarra E.* Note sul codice Vat. Barb. gr. 70 e sulla tradizione manoscritta dell'Etymologicum Gudianum // Selecta colligere. № 2: Beiträge zur Technik des Sammeln und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus / Ed. by R. M. Piccione, M. Perkams // Hellenica, 18. Alessandria: Ed. dell'Orso, 2005. P. 355–402.
50. Shchukin (2016) — *Shchukin T.* Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings // Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History. 2016. № 12. P. 308–321.
51. Sorabji (1987) — *Sorabji R.* John Philoponus // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science / Ed. by R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1987. P. 1–40.
52. Spacil (1922–1923) — *Spáčil S.* La teologia di S. Anastasio Sinaita // Bessarione. 1922. №. 38. P. 157–178; 1923. №. 39. P. 15–44.
53. Uthemann (2015) — *Uthemann K.-H.* Anastasios Sinaites: Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft (AKG, 125/I-II). Berlin, Boston: De Gruyter, 2015. 990 S.
54. Uthemann (2017) — *Uthemann K.-H.* Studien zu Anastasios Sinaites: Mit einem Anhang zu Anastasios I. von Antiochien (TU, 174). Berlin: De Gruyter, 2017. 701 S.
55. Zervos (1919) — *Zervos C.* Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle: Michel Psellos. Paris: Éditions Ernest Leroux, 1919. 275 p.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*Иеродиакон Моисей (Семянников), С. А. Герасимова*

## **Студенческая молодежь в свете вызовов современного общества: аспекты духовно-нравственной зрелости**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10003

*Аннотация:* В статье затронута проблема духовно-нравственного воспитания и развития студенческой молодежи, связанная с переоценкой ценностей в современном обществе. Формулируется одна из основных проблем современного общества — деформация и приспособление ряда фундаментальных духовно-нравственных догматов к индивидуальным целям. С опорой на стратегию национальной безопасности РФ и святоотеческий опыт определяется основная задача современного педагогического образования. На основе анкетирования проведен анализ приемлемости «антиценности» ложь в мировоззрении современных студентов, выделены закономерности ее появления и развития. Обозначены основные причины прогрессирующей нравственной и духовной деградации. Проводится сравнительный анализ с теологической и философской позиций для определения уровня секуляризации общества и его духовности. Даны рекомендации по принципам и методам реализации образовательных программ. Доказана необходимость миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, связанной с духовно-нравственным становлением студенчества.

*Ключевые слова:* студенческая молодежь, духовно-нравственное воспитание, система ценностей, «антиценность» ложь, секуляризм, миссионерская деятельность, духовно-культурный центр.

*Об авторах:*

**Иеродиакон Моисей (Семянников Сергей Николаевич)**

Соискатель Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета.

E-mail: 638806@rambler.ru

**Светлана Анатольевна Герасимова**

Кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры французского языка и лингводидактики Московского городского педагогического университета.

E-mail: gerasvetlanal@yandex.ru

*Ссылка на статью:* Моисей (Семянников), иеродиак., Герасимова С. А. Студенческая молодежь в свете вызовов современного общества: аспекты духовно-нравственной зрелости // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 43–51.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Hierodeacon Moisey (Semyannikov), Svetlana A. Gerasimova*

**Student Youth**  
**in the Light of the Challenges of Modern Society:**  
**Aspects of Spiritual and Moral Maturity**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10003

*Abstract:* The article touches upon the problem of spiritual and moral education and the development of students, related to the different estimation of values in modern society. Deformation and adaptation of a number of fundamental spiritual and moral tenets to individual goals is marked as one of the main problems of modern society. The main task of modern pedagogical education is determined according to the national security strategy of the Russian Federation and the patristic experience. The analysis of acceptability of the “anti-value” lie in the worldview of modern students was made on the basis of the survey, and the patterns of its appearance and development are highlighted. The main causes of progressive moral and spiritual degradation are indicated. A comparative analysis is carried out from theological and philosophical positions to determine the level of secularization of society and its spirituality. Recommendations on principles and methods of educational programs implementation are given. The necessity of the missionary activity of the Russian Orthodox Church, associated with the spiritual and moral development of students, is proved.

*Keywords:* student youth, spiritual and moral education, value system, “anti-value” lies, secularism, missionary activity, spiritual and cultural center.

*About authors:*

**Hierodeacon Moisey (Semyannikov Sergey Nikolaevich)**

Applicant at the St. Tikhon’s Orthodox University.

E-mail: 638806@rambler.ru

**Svetlana Anatolyevna Gerasimova**

Candidate of Philology, Senior Lecturer of the Department of French Language and linguodidactics at the Moscow City Teachers’ Training University.

E-mail: gerasvetlanal@yandex.ru

*Article link:* Moisey (Semyannikov), hierodeacon, Gerasimova S. A. Student Youth in the Light of the Challenges of Modern Society: Aspects of Spiritual and Moral Maturity. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 43–51.

Проблема духовно-нравственного воспитания и развития молодого поколения обусловлена переоценкой ценностей в современном обществе XXI в. Ощущается особый драматизм момента, связанный с духовным упадком, несмотря на то, что развитие высоконравственных ценностей достигло своего апогея и каждый современный и социально-адаптированный человек имеет внутренние нравственные устои, основанные на принципах, выраженных в Декалоге: не убей, не укради, не прелюбодействуй, чти отца и мать и т. д. В условиях духовно-нравственного кризиса общества студенческая молодежь также нравственно дезориентирована. В современной России «растет неоднозначное многообразие образов и стилей жизни, нетрадиционных моделей поведения, субкультурных групп и объединений молодежи. <...> Идет процесс индивидуализации морали. Право решать, что нравственно и безнравственно, общество делегирует отдельным личностям и группам людей» [Максимова, 2014, 21].

В связи с этим важнейшая задача современного образования видится в формировании системы ценностей, опирающейся на историческую преемственность и транслирующей национальные традиции. Обращение к этим ценностям является одним из основных принципов государственной политики в сфере образования. В стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 г. (п. 38) определено, что на современном этапе происходит возрождение идеалов, имеющих исконно российские корни и позволяющих обратиться к исторической памяти [Булгакова, 2018, 57]. Государство как социальная структура, оберегая своих членов, регламентирует и обеспечивает действенность законодательства по отношению к порокам личности, представляющим реальную физическую и социальную угрозу для окружающих.

Существует ряд пороков, или «антиценностей», разрушающих душу человека незаметно и исподволь, среди них особое место занимает ложь. Спаситель дает этому явлению бескомпромиссную оценку, утверждая всю гибельность подобного жизненного пути: «Ложь — от дьявола, ибо он лжец и отец лжи» (Ин 8: 44). «Концепция духовно-нравственного воспитания личности гражданина России» определяет среди базовых национальных ценностей семью, где прерогативами являются любовь и верность, уважение к родителям, забота о старших и младших, и религию как представления о вере, духовности, толерантности. Наряду с искусством, наукой, обществом и т. д. документ называет семью и религию традиционными источниками нравственности [Данилюк и др., 2018]. Думаем, что указанные базовые национальные ценности являются основой пространства духовно-нравственного развития студенческой молодежи. Несмотря на то, что молодому поколению с раннего возраста внушается мысль о пагубности лжи, вопрос «почему нехорошо лгать?» обычно остается без ответа. Опираясь на «Концепцию духовно-нравственного воспитания личности гражданина России» и святоотеческое наследие, авторы попытаются провести анализ степени приемлемости «антиценности» *ложь* в мировоззрении современной студенческой молодежи, выделяют закономерности ее развития и предложат некоторые пути решения выявленных проблем.

Статья основана на анализе материалов межрегионального онлайн-анкетирования, первый этап которого был проведен в 2014–2015 гг. среди подростков 13,5 лет (далее — контрольная группа, КГ). Анкета состояла из нескольких сегментов и была размещена под общим названием «Моя семья» на авторском ресурсе <http://podrostki.today/>. Для анонимного анкетирования, в котором приняли участие 42,8% респондентов мужского пола и 57,2% респондентов женского пола, был предложен текст «Что мне дороже всего на свете?», прошедший научную экспертизу в ГАОУ ВО города Москвы «Московский городской педагогический университет». Анализ полученного материала был представлен в ряде статей, размещенных в электронной научной библиотеке Elibrary и на сайте [podrostki.today](http://podrostki.today/?page_id=37) по адресу: [http://podrostki.today/?page\\_id=37](http://podrostki.today/?page_id=37).

Второй этап анкетирования проводился в 2018–2019 гг., основную массу респондентов на середину октября 2018 г. составили студенты Москвы, Московской области,

Казани, Воронежа и Санкт-Петербурга (далее — исследуемая группа, ИГ). Гендерный состав (юноши — 24,2%, девушки — 75,8%) и средний возраст (19–20 лет) опрошенных позволяют утверждать, что возрастная группа «подростки» предыдущего исследования составляет выборку нынешних «студентов».

Одна из тем анкеты предлагала вопросы, затрагивающие отношение ко лжи в отношениях между людьми. Специфика предлагаемого анализа анкетирования заключается в сравнении результатов последнего исследования с результатами 2014–2015 гг. Такой метод позволит выделить некоторые особенности современного духовно-нравственного состояния студенческой молодежи и ретроспективно определить тенденции их развития. Результаты исследования, безусловно, не могут служить основанием для масштабных выводов, но дают интересную информацию для размышления.

В данной статье приводится анализ двух сегментов предложенной анкеты. В Таблице 1 приведен сравнительный анализ ответов на вопросы «Как ты относишься ко лжи (обману)?», «Что ты сделаешь, если тебе соврут?» в составе анкет, предложенных школьникам и студентам на обоих этапах опроса в разделе «Одиночный выбор».

Таблица 1

### Отношение ко лжи (обману)

Как ты относишься ко лжи (обману)? (Одиночный выбор)		
Варианты ответов	%	
	Студенты (ИГ)	Школьники (КГ)
Безусловно отрицательно	28%	36,6%
Отрицательно, но её так много, что нет сил ей противостоять	21,5%	19,3%
Ложь в нашей жизни уместна, но ею нужно уметь пользоваться	44,4%	26,7%
Ложь, безусловно, полезна, потому, что помогает скрывать свои истинные намерения от окружающих. Зачем окружающим их знать?	2,2%	3,21%
Другое	4,3%	14,2%
Что ты сделаешь, если тебе соврут? (Одиночный выбор)		
Прощу, хотя это и причинило боль	20,7%	32,6%
Скорее всего прощу, если этот обман мне не вредит	35,9%	26,5%
Если эта ложь меня не касается, тогда прощу: что мне до неё? Но если это касается меня, то я отомщу за обман	8,7%	6,9%
Если меня кто-то обманет, то я постараюсь, чтобы он об этом пожалел	9,8%	8,5%
Я сам вру, мне врут, поэтому я к этому привык, мне всё это безразлично	8,6%	4,1%
Другое	16,3%	21,4%

При сравнении результатов обращает на себя внимание резкое увеличение утвердительных ответов в разделе «ложь уместна» у студенческой аудитории — 44,4%, против 26,7% у подростков. Принимая во внимание результаты утвердительных ответов на вопрос о реакции на ложь («Я и сам вру, и это мне безразлично»): студенты — 8,6%, подростки — 4,1%, можно с уверенностью констатировать, что подростки 2014 г. превратились в сегодняшних лицемерных студентов. Такой вывод косвенно подтверждает количество ответов раздела «Другое». Забегая вперед, можно сказать, что неискренность нередко оказывается более аморальной, чем собственно ложь. Хотя

иногда в обществе лицемерие не только не осуждается, но даже явно или неявно предписывается как культурная норма поведения.

Думаем, что среди причин такой очевидной прогрессирующей деградации социально-нравственных устоев молодежи можно назвать следующие:

1) современная отечественная культура постсоветского периода, в целом секулярная, мировоззренчески, идеологически и социально противоречивая, отличается духовной непросвещенностью [Ромашина и др., 2016, 471];

2) со всей очевидностью встает проблема одиночества личности в обществе, поскольку личность не поддается исследованию аналитическими методами, а приоткрывается только в личностном общении (субъект-субъектный диалог) [Флоренская, 1991, 47];

3) формирование секулярного общественного мировоззрения определяет ценностные ориентиры общественного индивида, задавая приоритеты этих ценностей.

Попытаемся дать оценку другим, сопутствующим чертам внутреннего мира личности. Зачастую эгоизм побуждает бескомпромиссно отстаивать свои интересы и становится причиной лживости. Для подтверждения данного тезиса приведем результаты ответов студенческой аудитории (ИГ) на вопросы, касающиеся критической оценки собственных качеств характера и запроса на наличие определенных качеств у окружающих (см. Табл. 2, тип вопроса «Одиночный выбор»).

Таблица 2

**Оценка качеств характера (ИГ)**

<b>Больше всего в людях я ценю... (Одиночный выбор) (ИГ)</b>	
Любовь и доброту	47,5%
Честность и принципиальность, когда нужно сказать человеку правду, даже если обидишь его этим	31,1%
Умение пусть и соврать, но избежать конфликта	0,8%
Умение в любом случае достичь поставленной цели	10,7%
Умение быть безразличным к нуждам окружающих, чтобы не наживать себе врагов	0,8%
Пока не знаю	9,1%
<b>В моем характере этого нет, но я хочу приобрести... (Одиночный выбор) (ИГ)</b>	
Любовь к ближнему, чтобы поставить его интересы выше своих	7,4%
Умение гасить ссору, чтобы просто не обидеть человека и не потерять друга	23%
Правдивость и твердость характера	23,8%
Умение «поставить на место» обидчика	23%
Я не хочу отвечать на этот вопрос	22,8%

Исследуемая группа декларирует собственные запросы к личностным качествам окружающих, присущие христианской добродетели: *любовь и доброту* — 47,5%, а также *правдивость*: крайне непопулярны ответы «соврать, но избежать конфликта» (0,8%) и «безразличие к окружающим» (0,8%). Заметим, что при этом личные желательные качества респондентов характеризуют их как эгоистичных и прагматичных: собственная *любовь к ближнему* (7,4%) против требуемых к себе *любви и доброты* (47,5%), а также довольно циничных и агрессивных: желание воспитать в характере не только *твёрдость* (23,8%), но и умение *поставить на место* (23%). Не пожелали отвечать на вопрос о личных качествах 22,8% студентов, что, на наш взгляд, характеризует их как скрытных людей.

Для сравнения рассмотрим результаты анкетирования «КГ» (см. Табл. 3, тип вопроса «Шкала»).

Таблица 3

**Оценка качеств характера (КГ)**

<b>Больше всего в людях я ценю... (Шкала) (КГ)</b>					
Экспертный балл	5	4	3	2	1
Любовь и доброту	65,0%	18,7%	6,0%	2,6%	7,8%
Честность и принципиальность, когда нужно сказать человеку правду, даже если обидишь его этим	49,5%	25,6%	11,5%	5,7%	7,7%
Умение пусть и соврать, но избежать конфликта	16,6%	17,9%	23,1%	17,4%	25,0%
Умение в любом случае достичь поставленной цели	43,0%	25,5%	14,7%	8,0%	8,7%
Умение быть безразличным к нуждам окружающих, чтобы не наживать себе врагов	19,7%	12,6%	14,2%	13,5%	40,0%
<b>В моем характере этого нет, но я хочу приобрести... (Шкала) (КГ)</b>					
Любовь к ближнему, чтобы поставить его интересы выше своих	35,2%	19,4%	13,8%	9,2%	21,1%
Умение гасить ссору, чтобы просто не обидеть человека и не потерять друга	48,6%	19,2%	12,0%	7,1%	13,1%
Правдивость и твердость характера	41,5%	22,5%	14,0%	7,3%	14,6%
Умение «поставить на место» обидчика	37,5%	18,6%	14,8%	9,7%	19,2%

Контрольная группа, несмотря на возрастные особенности, свойственные пубертатному периоду, более лояльна и благожелательна к окружающим, чем респонденты-студенты. Такая картина говорит об тенденции к некоторому «одичанию нравов» в молодежной среде (подобные тематические выражения встречаются у отцов-аскетов: аввы Дорофея, Петра Дамаскина, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина и др.) Приведенная статистика позволяет говорить об определенном рода духовно-нравственной деградации современной студенческой молодежи по сравнению с состоянием, прослеживаемым у их сверстников-школьников четыре года назад.

Подобные тенденции в социуме приводят к постепенному «выхолащиванию» такого свойства человеческой личности, которое известный немецкий теолог и историк религии Рудольф Отто назвал «нуминозным». Согласно концепции Р. Отто, религиозность человека строится на врожденном априорном чувстве отношения человека к нуминозному объекту. Нуминозный объект можно описать терминами *Совершенно Иной, Высшее присутствие, Могущественная сила* и т. д. [Отто, 2008, 11–14]. Любая личность обладает рядом свойств, которые могут проявлять себя в образе «совершенно Иного» по отношению ко всем остальным знаниям. Среди множества таких свойств человеческой личности назовем: свободу (проявляется либо в самости, либо в выборе воли Божией); творческую активность (выражается в самости или в смиренном выборе Божией); любовь (восхождение от эгоизма — любви к самому себе, к любви к ближнему); уникальность, инаковость, цельность как самоидентичность.

В теологической парадигме ложь — это грех, а от греха следует уклоняться независимо от условий или причин. Для любого христианина истина означает путь к спасению, а познание истины — познание цели и смысла жизни. Если Бог есть первопричина всего, а цель и смысл в Боге, то Бог и истина — синонимы. Согласимся, что человеческий язык несовершенен и любая истина может быть превращена человеком в ложь. Примером такого превращения была идеология эпохи «развитого



социализма», поскольку всё, что не согласовывалось с данной идеологией, объявлялось вредным и ложным. Ложь проникла во все сферы духовной жизни, когда «социалистический реализм» на словах учил добру, но на деле утверждал лицемерие [Чернобров, 2012, 258–259].

Осуждение лжи в социуме может быть обосновано и с философской точки зрения. И. Кант доказывал абсолютную недопустимость лжи, полагая, что нравственные ценности абсолютны, нравственным можно считать лишь то, что возведено во всеобщий принцип поведения. Если все будут лгать, то люди перестанут верить друг другу и не смогут отличать правду от лжи [Кант, 1980, 232–237]. Русский философ, писатель и публицист И. А. Ильин писал в труде «Аксиомы религиозного опыта»: «Религиозная искренность в ее глубоком и цельном значении составляет самый смысл человеческой жизни» [Ильин, 1993, 317].

В таком контексте необходимо попытаться определить приоритеты современного общества, чтобы предложить некоторые векторы решения выявленной проблемы. Обратим внимание на мнение известного богослова протопресвитера А. Шмемана, который подчеркивает важность и необходимость миссионерской деятельности Русской Православной Церкви в обществе. Термин *миссия* возникает в связи с понятием *секуляризм*. О. Александр предлагает следующую формулировку *секуляризма*: «мировоззрение и соответствующий ему образ жизни, при котором основные стороны человеческого существования... не только не связаны с верой и не укоренены в ней, но отрицается даже сама необходимость или даже возможность подобной связи. <...> религия одновременно принимается как нечто важное для человека и отрицается как цельное мировоззрение, формирующее всю человеческую жизнь» [Шмеман, 2004, 9–10]. Вполне очевидно, что секуляризация общества в целом непременно влечет за собой и секуляризацию сознания членов этого общества. Логически обоснованным становится вывод о том, что секулярное сознание стремится и к руководству своим личным религиозным чувством.

В терминах «секуляризм» и «секулярное сознание» затрагивается целый ряд аспектов интересующей нас проблемы [Дорохова, 2017, 194]:

- современные информационные технологии позволяют целенаправленно манипулировать людьми, особенно молодым поколением, изменяя его сознание и поведение;

- сдвиг моральных и духовных ценностей в период текущей своеобразной культурно-нравственной революции в обществе приводит к тому, что сознание молодых людей теряет привычные ориентиры;

- повышается внушаемость, растет асоциальное поведение, что приводит к попыткам создания различных субкультур, принципиально противопоставленных традиционной культуре и ее духовным ценностям.

Современной молодежи достаточно трудно ориентироваться в потоке противоречивых ценностей. Большинство опрошенных респондентов в группе ИГ нечетко понимают значение высших ценностей и «антиценностей» личности, таких как добро, зло, ложь, истина, совесть, мораль и нравственность. Отсюда можно предположить, что высшие ценности используются респондентами «в удобном для них ракурсе» [Дорохова, 2017, 196]. Косвенно это подтверждает позиция студенческой молодежи при ответе на вопрос «Что ты сделаешь, если тебе соврут?» — «Другое» (16,3%) (см. Таблицу 1), или «Я не хочу отвечать на этот вопрос» (22,3%) при ответе на предположение: «В моём характере этого нет, но я хочу приобрести...» (см. Таблицу 2).

Секуляризации подвергается духовность группы людей (в нашем случае — студенческой молодежи), когда вульгаризируются самые высокие устремления. «Так, пошлость, присоединяясь к любви, вырождает ее в сентиментальность, в слепоту, в идолопоклонство; присоединяясь к храбрости, она превращает ее в тщеславное бравирование напоказ; присоединяясь к чувству долга, она придает человеку характер морального педантизма и черствой мелочности и т. д.» [Ильин, 1993, 212]. Секуляризм сознания постепенно перерождается в такое состояние, которое С. Л. Франк выразил

как «скорбное неверие», как «сочетание натурализма... с чувством рыцарского, героического служения неосуществимому идеалу» [Франк, 1949, 55–56].

Духовная непрощенность современного молодого поколения требует серьезной разработки дифференцированных стратегий миссионерской работы, связанной с духовно-нравственным становлением личности. Сегодня развитие личности гражданина, обладающего высокими нравственными качествами, разделяющего традиционные российские ценности, определяется государством как приоритетная задача в сфере воспитания [Булгакова, 2018, 57]. Решение этой задачи возможно через расширение сотрудничества между государством и общественными организациями, в том числе с традиционной православной религиозной конфессией, сыгравшей большую историческую роль в создании и развитии российской государственности и формировании менталитета россиян [Ашимов и др., 2018, 245–254].

Своеобразной площадкой для образовательных программ, моделей и технологий сетевого сотрудничества могут стать духовно-культурные центры Русской Православной Церкви, основным принципом работы которых становится миссионерская деятельность. Цель организации подобных центров — создание оптимальных условий сотрудничества светских и церковных образовательных структур по духовно-нравственному развитию учащейся молодежи (студентов и школьников) на основе ценностей православия, углубленного знакомства их с православной культурой и ролью православия в истории нашего государства. Миссионерская деятельность должна начинаться с работы с педагогами и специалистами-взрослыми. Работа таких центров может включать в себя культурно-просветительскую работу с учащейся молодежью, образовательную и консультационно-методическую работу с педагогической общественностью, научно-методическую и издательскую деятельность, волонтерскую работу (по-церковному — социальное служение) [Ашимов и др., 2018, 254].

В случае, когда миссия (религиозное воспитание) не является изолированным сегментом воспитательной системы, а реализуется в гармоничном взаимопроникновении всех элементов системы, наблюдается синергия, то есть существенное превышение результата над алгебраической суммой результатов отдельных компонентов [Семянников, 2017, 108]. Создание условий для саморазвития и самовоспитания, активное участие студенческой молодежи и школьников в общественной, культурной, творческой, добровольческой деятельности позволят выявить их ценностные ориентации, использовать жизнеспособность, предприимчивость, нестандартные подходы к решению проблем и построению своего будущего.

## Источники и литература

1. Булгакова (2018) — Булгакова М. Г. Духовно-нравственное образование в образовательных организациях Иркутской области: опыт и перспективы // Педагогический имидж. 2018. Т. 11. № 3 (40). С. 56–63. DOI: 10.32343/2409-5052-2018-11-3-56-63.

2. Дорохова (2017) — Дорохова Г. Д. Формирование патриотизма и активной гражданской позиции студенческой молодежи в условиях профессионального образования // Организация практико-ориентированного обучения в профессиональной образовательной организации: материалы региональной науч.-практ. интернет-конференции. Орел: Орловский гос. ун-т им. И. С. Тургенева, 2017. С. 193–197.

3. Ашимов и др. (2018) — Ашимов Д. Ю. (епископ Николай), Оглоблина Н. М. Формы и технологии трансляции традиционных основ и ценностей российской культуры: опыт сотрудничества ФГБОУ ВО «АМППГУ» и Амурской епархии Русской Православной Церкви // Духовно-нравственная культура в высшей школе: нравственные ценности и будущее студенческой молодежи: материалы V Международной научно-практической конференции в рамках XXVI Международных Рождественских образовательных чтений. Москва, 23 января 2018 г. М.: РУДН, 2018. С. 245–254.

4. Ильин (1980) — *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта. М.: ТОО «Рарогъ», 1993. 448 с.
5. Кант (1980) — *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.
6. Данилюк и др. (2018) — *Данилюк А. Я., Кондаков А. М., Тишков В. А.* Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования: проект. URL: <http://edushk.ru/cultura/5202/index.html> (дата обращения: 30.12.2019).
7. Максимова (2014) — *Максимова Ж. С.* Цели воспитания в современной России: социальное содержание в социальном контексте // Вестник Томского гос. пед. ун-та (TSPU Bulletin). 2014. Вып. 5 (146). С. 18–24.
8. *Ромашина и др. (2016) — Ромашина С. Я., Семянников С. Н., Андропова Р. Е., Межина А. В.* Диалог культур в личностно развивающем иноязычном образовании // Диалог культур. Культура диалога: в поисках передовых социогуманитарных практик. Материалы Первой международной конференции / Под общ. ред. Е. Г. Таревой, Л. Г. Викуловой. М.: Языки народов мира, 2016. С. 471–475.
9. Семянников (2017) — *Семянников С. Н.* Симфония миссионерско-педагогической деятельности с подростками социально-реабилитационных центров // KANT. 2017. № 4 (25). С. 106–109.
10. Флоренская (1991) — *Флоренская Т. А.* Диалог в практической психологии. М.: Владос, 1991. 208 с.
11. Франк (1949) — *Франк С. Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMSA-PRESS, 1949. 402 с.
12. Чернобров (2012) — *Чернобров А. А.* Жить не по лжи? (педагогические, лингвистические и философские аспекты понятий «ложь» и «истина») // Сибирский педагогический журнал. 2012. № 4. С. 255–262.
13. Шмеман (2004) — *Шмеман А. Д., протопресв.* Святая святым. Размышления об Исповеди и Причащении Святых Таин. Изд. 3-е, доп. К.: Центр православной книги, 2004. 56 с.
14. Otto (2008) — *Otto R. K. L.* Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. СПб.: СПбГУ, 2008. 274 с.

*В. В. Кричфалуший*

## Сущность языческой религии в произведении Псевдо-Иустина «Увещание к эллинам»

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10004

*Аннотация:* Данная статья посвящена критике природы языческих политеистических верований писателем Древней Церкви Псевдо-Иустином. В апологетической работе «Увещание к эллинам» этот древнецерковный автор стремится продемонстрировать ложность одряхлевшего язычества и призывает всё эллино-римское общество «освободиться» (*ἀλαλλάττειν*) от своих религиозных культов для того, чтобы «принять» (*ἀρδεῖσθαι*) истинную религию, т. е. христианское новозаветное вероучение, показывая превосходство религиозной традиции иудеев и христиан и их духовных последователей над эллинами. В статье анализируются два ключевых аспекта политеистических верований, входящие в состав ядра языческой религии и ее происхождения: эллинская мифология и языческая философия. В отличие от св. Иустина анонимный автор *Cohortatio* не проявляет симпатии к философским умозаключениям о Первопричине всего сущего и поэтическим сказаниям о мифологических божествах у Гомера и Гесиода, хотя он признает наличие некоторых «частиц истины», тусклых «отблесков боговедения» в их сочинениях — главным образом, по причине того, что ведущие богословы язычества заимствовали крупными Божественных спасительных истин от «древнейшего по времени» пророка Моисея. Истинное же и безукоризненное богопочитание и благочестие следует искать только в ветхозаветных пророческих писаниях.

*Ключевые слова:* Псевдо-Иустин, «Увещательное слово к эллинам», политеистические верования, древнегреческие поэты, деморализация греко-римского общества, языческие философы, эллинская философия, «теория заимствования», ветхозаветные пророки, Божественная истина, аллегорическое и прагматическое объяснения-толкования, эвгемеризм.

*Об авторе:* **Василий Васильевич Кричфалуший**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: vasyacri4@gmail.com

*Ссылка на статью:* Кричфалуший В. В. Сущность языческой религии в произведении Псевдо-Иустина «Увещание к эллинам» // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 52–59.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Vasily V. Krychfalushii*

**The Essence of Pagan Religion**  
**in the Work of Pseudo-Justin Cohortatio ad Graecos**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10004

*Abstract:* This article is devoted to the criticism leveled by the ancient Church writer Pseudo-Justin the nature of pagan polytheistic beliefs. In this apologetic work, the ancient Church writer seeks to demonstrate the falsity of decrepit paganism and calls upon Hellenic-Roman society to “free itself” (ἀπαλλάττειν) from its religious cults in order to “accept” (αἰρεῖσθαι) the true religion, that is, Christian New Testament dogma, demonstrating the superiority of the religious traditions of the Jews and Christians and their spiritual followers over the Hellenes. The author analyzes two key aspects of polytheistic belief that are part of the core of pagan religion and its origin: Hellenic mythology and pagan philosophy. Unlike St. Justin, the anonymous author of the *Cohortatio*, does not show sympathy for the philosophical conclusions about the First Cause of all things and poetic legends about the mythological deities of Homer and Hesiod, although he admits the presence of some “particles of truth”, dull “reflections of theology” in their writings, mainly because the leading theologians of paganism borrowed bits of divine saving truths from the “most ancient” Prophet Moses. True and immaculate worship and piety should be sought only in the Old Testament prophetic writings.

*Keywords:* Pseudo-Justin, *Cohortatio ad Graecos*, polytheistic belief, Ancient Greek poets, demoralization of Graeco-Roman society, pagan philosophers, Hellenistic philosophy, “theory of borrowing”, Old Testament prophets, divine truth, allegorical and pragmatic commentary, euhemerism.

*About the author:* **Vasily Vasilyevich Krychfalushii**

Master of Theology, Graduate Student at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: vasyacri4@gmail.com

*Article link:* Krychfalushii V. V. The Essence of Pagan Religion in the Work of Pseudo-Justin Cohortatio ad Graecos. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 52–59.

К числу раннехристианских литературных памятников апологетического периода принадлежит довольно обширное анонимное сочинение под заглавием «Увещание к эллинам», или «Увещательное слово к эллинам» (лат. Cohortatio ad Graecos, греч. Λόγος παρακρητικός πρὸς Ἑλληνας), которое включает в себя 38 глав и, по всей видимости, было составлено не ранее III столетия [Сидоров, 2011, 216]<sup>1</sup>. Тем не менее, по мысли исследователя Бернарда Пудерона, если сравнить этот труд с подобными работами III в., сразу становится очевиден тот факт, что апология отражает более поздний этап развития апологетики и в ней не упоминается о текущих или прошедших гонениях [Pouderon, 2005, 298]. По своему мировоззрению данная «реликвия» гораздо более эллинистична, чем апологетические труды св. Иустина Мученика и Философа, как с точки зрения философии, так и с точки зрения историографии, ей явно присущ «александрийский стиль», а ее автор, во-первых, значительно более грамотен в греческой философии и в эллинской культуре в целом, чем апологет Иустин, и, во-вторых, вероятно, проживал в Александрии [Mortley, 1986, 35]. Во всяком случае, включение Cohortatio ad Graecos в псевдо-иустиновский корпус предшествует написанию IV книги «Церковной истории» Евсевия, епископа Кесарийского, где оно не перечисляется среди произведений, дошедших до этого церковного историка под именем св. Иустина [Pouderon, 2005, 298].

Настоящий манускрипт, с одной стороны, написан в античном литературном жанре «увещания, убеждения», т. е. относится к протрепетическому роду, а с другой стороны, несет в себе разоблачение языческих традиционных верований. При этом превалирующий полемический характер произведения способствует выявлению предрассудков и несообразностей политеистического вероучения у поэтических и философских авторов и их критике. Автор уверенно утверждает, что языческие философы и поэты не располагают неподдельным религиозным познанием, а известные им «крупницы истины» [Скурат, 2005, 31] они почерпнули от ветхозаветных пророков.

Сам писатель прекрасно знаком с ораторским искусством, а в сопоставлении с подлинными трудами св. Иустина «Увещание» имеет свои отличительные особенности: чистый, стройный, красивый, плавный и цветущий язык [Bardenhewer, 1902, 215; Преображенский, 1863, 42], и в то же время ему присуща ясность изложения, логическая расположенность и четкая упорядоченность мыслей [Сагарда, 2004, 246]. Обратимся непосредственно к рассмотрению самого текста раннехристианского манускрипта.

Во вступительной части церковный писатель обращается с мольбой к Богу о ниспослании ему дара возвестить эллинам нужное и полезное для них учение, а последним, в свою очередь, — смелость отвергнуть «прежнее упорство» (πρωτέρας

<sup>1</sup> Следует отметить, что вопросы его авторства, датировки и места происхождения разрешались различно. К примеру, ученый Кристоф Ридвег в своей монографии аргументирует принадлежность «Увещания к эллинам» Маркеллу Анкирскому (ок. 285/90–374/75): исследователь показывает, что сочинение очень «монархианское», и демонстрирует чрезвычайно поразительные точки соприкосновения между Cohortatio и богословием Маркелла, особенно благодаря концепции, в которой развиваются отношения Сына к Отцу, определенному как «неотделимый от Него по власти (могуществу)» (ἀχώριστος συνάει). [Riedweg, 1994, 167–182]. Вместе с тем предпринималась попытка отождествления Cohortatio с первой книгой произведения апологета и антигетического писателя еп. Аполлинария Иерапольского (II в.) под заглавием «Об истине» (греч. «Περὶ ἀληθείας»), которую упоминает церковный историк еп. Евсевий (Hist. Ecc., IV, 27) [Völter, 1883, 180–215], или с произведением «В защиту истины» (греч. «Υπὲρ ἀληθείας») ярого противника арианства Аполлинария Лаодикийского (ок. 310–390), который направил этот труд против Юлиана Отступника († 363) и языческих философов [Ehrhard, 1900, 226–227; Дунаев, 2012, 622–623]. Профессор СПбДА Н. И. Сагарда, в свой черед, приходит к выводу, что апология написана в II в. [Сагарда, 2004, 248]. Более детальный анализ означенных вопросов см.: [Pouderon, 2005, 297–299; Дунаев, 2012, 622–624; Сагарда, 2004, 246–248; Bardenhewer, 1902, 215–217].

φιλονεικίας), решительно избавиться от древнего «заблуждения предков» (τῶν προγόνων πλάνης) ради обретения противоположного по смыслу (τάναντία) языческому подлинному христианского богопочитания. Предметом исследования (πείρα) выступает драгоценное (πρωτότερον) учение «об истинной религии» (греч. περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας — т. е. «об истинном богопочитании (благочестивости)»). — В. К.), как его понимают стяжавшие славу и слывающие в мудрости языческие мужи и учителя, считающие себя сведущими в истинном (ἀληθῆ) и божественном (θεῖαν) учении (γνώσιν) (Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos*, 1.40–43). Вслед за этим Псевдо-Иустин обращает «жалю» порицания против «нелепых мнений» Гомера, повествующего о генеалогии эллинских божеств. В частности, он пишет: «[Гомер] говорит, что боги имеют происхождение из воды (γένεσιν ἐξ ὕδατος), в следующих словах: „...Бессмертных отец Океан и мать Тетфиса“» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, II, 44; Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos*, 2.47). Приведенный пассаж не оставляет места сомнению, что боги произошли во времени и из материи (из воды). Апологет перечисляет те характерные черты богов, которыми их наделяет гомеровская эпическая поэма «Илиада» и гесиодовская теогония: греческие божества состоят из крови и плоти, имеют детородное семя, они нарушают свои клятвы, подвержены любострастию (к примеру, можно вспомнить аморальные деяния бога-олимпийца Зевса), человеческим страстям, похотям, болезням, скорбям и огорчениям (например, титанида Диона утешает свою дочь), слабостям, рыданиям, ярости и гневу. Боги злоумышляют друг против друга, претерпевают ранения от людей (мифологический персонаж Диомед, например, осмелился нанести раны самому богу войны Арею и богине любви и страсти Афродите), они оказываются жертвами любви, а их междоусобные войны и коварные заговоры нередко приводят к убийствам. Так, о преступных замыслах одержимых жестокостью богов говорится: «В день, как отца оковать олимпийские боги дерзнули, Гера и царь Посидон и с ними Афина Паллада» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, II, 45). Таким образом, христианский писатель всякий раз пытается указать на испорченную греховными страстями и пороками природу «классических» эллинских богов и продемонстрировать их человеческое происхождение. К тому же, ярко изображается деструктивная деятельность богов, которая в полной мере извращает человеческие ум и душу. Совершенно очевидно то обстоятельство, что среди богов нет добродетельного примера и справедливости, а аналогичные поэтические «баснословные» сказания, языческая «ἡ θεογονία», безусловно, в целом способствует деморализации человеческой природы. Тем самым Псевдо-Иустин доказывает отсутствие неподдельной благочестивости и истинного богопочитания в учениях древнегреческих поэтов.

Проиллюстрировав всю распушенность, беззаконие и бесславные подвиги злонаправленных богов, апологет переходит к критическому анализу философских умозаключений о Первоначале всего сущего, высмеивая избыточные разногласия и запутанность языческих «мудрецов». Так, древнецерковный манускрипт гласит: «Фалес Милетский, который был основателем философии природы, признавал воду (ὕδωρ) началом всех вещей (ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀπάντων); ибо, по его словам, из воды все происходит и все разрешается в воду. <...> Эмпедокл Агригентский, сын Метона, признает четыре стихии (στοιχεῖα) — огонь, воздух, воду, землю, и две основные силы (ἀρχικὸς δυνάμεις) — дружбу и вражду, из которых одна соединяет (ἐνωτικῆ), а другая разделяет (διαρετικόν)» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, III–IV, 47–48; Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos*, 3–4.58; 64). Как видно, христианский автор стремится указать на очевидный взаимоисключающий характер философских мнений о Боге, их несогласованность между собой: эллинские «любомудры», безусловно, находятся в неразрывном противоречии в отношении своих религиозных взглядов.

Не познав единого Творца универсума, языческие натурфилософы устремили свои взоры к детальному исследованию вещей возвышенных: раскаленных мерцающих созвездий в космической мгле и разнообразных природных феноменов в мироздании. Так, Анаксимандр считает первопричиной всех вещей беспредельное

(бесконечное) (ἄλειρον), Анаксимен воспевает воздух (ἄέρα), Гераклит — огонь (πῦρ), Анаксагор — омиомерии (ὁμοιομερείας — однокачественные первоначальные элементы), Архелай Афинянин — беспредельный воздух (ἄέρα ἄλειρον), Пифагор признает началом всего существующего числа (τὸς ἀριθμὸς). Более того, не пощажены даже знаменитые «столпы» греческой мудрости и «славящиеся добродетелью» (ἐν ἀρετῇ νομισθέντων) Платон и Аристотель с их разногласящими и противоречащими друг другу философскими представлениями о «подлинно сущем, истинном бытии» (τῶν ὄντων), Всевышнем Боге, совершенном (τελείαν) и истинном богочитании (θεοσέβειαν) и человеческой душе. Подобные «древнейшие» размышления представителей ионийской и афинской школ о великих и божественных предметах вызывают у автора апологетического сочинения прежде всего крайнее недовольство: они сопровождаются непрерывными дискуссиями и путаницей и, в самом деле, не могут оказывать содействие человеку в научении подлинному богочитанию и богобоязненности, а впоследствии и в достижении спасения. Следовательно, философы также находятся в незнании в отношении истинно сущего бытия, при этом причина таковой неосведомленности, по мысли автора, кроется как раз в тенденции опираться только на человеческий разум и нежелании усвоить Божественное знание у тех, кто эрудирован в подобных вопросах. Единственное, в чем достойны похвалы эти прибегающие к красноречию учителя и мудрецы языческой религии — это старание разоблачить заблуждение и неведение истины один у другого и опровергнуть друг друга.

Вслед за критическим рассмотрением учения философов о первооснове всего сущего, церковный писатель приступает к противопоставлению языческим мудрецам христианских учителей — ветхозаветных пророков, которые по времени оказываются в значительной степени древнее языческих наставников (διδασκάλων), законодателей, философов, поэтов, историографов (ιστοριογράφων), а в их писаниях, безусловно, отсутствуют всевозможные разногласия, противоречия и споры о Божестве. Свои рассуждения апологет подкрепляет многочисленными свидетельствами, прежде всего, из языческих историков, которые констатируют глубокую древность законодателя и вождя еврейского народа, бытописателя и пророка Моисея. Так, согласно Cohortatio ad Graecos, древнегреческий историк и писатель Диодор Сицилийский († ок. 30 г. до Р.Х.) в своем многотомном сочинении Bibliotheca Historia уведомляет о том, «что узнал от египетских жрецов о Моисее, как о первом и древнейшем законодателе...» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, IX, 54–55). Аналогичные исторические свидетельства о глубочайшей древности Моисея и других пророков также встречаются у следующих афинских историков: Кастора, Элланика, Александра Полигистора, Филохора и пр. По утверждению церковного писателя, именно ветхозаветные пророки, писавшие по Божественному вдохновению, получили от Бога знание (γνώσιν) и являются достоверными высококравственными учителями и незбылемыми проводниками спасительной Божественной истины. Отсюда Псевдо-Иустин делает всего один шаг к тому, чтобы провозгласить перед своим адресатом распространенную в раннехристианской апологетической мысли «теорию заимствования», основательно разработанную в трудах таких известных апологетов, как св. мч. Иустин Философ, Тагиан Ассириец, а следовательно, обвинить ведущих языческих богословов в плагиате религиозных истин из ветхозаветных пророческих писаний. Наглядным примером заимствования для Псевдо-Иустина служат отрывки из творений Орфея, Софокла, Солона, Пифагора, Платона, «первого из поэтов» (πρώτου τῶν ποιητῶν) Гомера, древние изречения прорицательницы Сивиллы, которые содержат сходные выражения и мысли о Единстве самобытного Божества с писаниями «праведных мужей». Так, согласно речам, которые Псевдо-Иустин неверно приписывает афинскому драматургу Софоклу, «Един по истине, един есть Бог, который создал небо и великую землю... Но многие смертные, заблуждаясь сердцем, в свое утешение среди несчастий сделали идолов богов из камня или дерева, из слоновой кости или золота» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, XVIII, 64). Следовательно, этим апологетическим пассажем подтверждается бытие единого Бога — Творца универсума, и разоблачается



возникновение языческого идолопоклонства. В поисках всемогущего Создателя язычники впали в заблуждение и обожествляют материальных бесчувственных истуканов, изготовленных из преходящей материи. Таковым богам посвящают они торжественные всенародные празднества (πανηγύρεις) и совершают жертвоприношения.

Более того, в *Cohortatio ad Graecos* языческие оракулы рассматриваются в качестве свидетелей того явления, что «одни лишь Халдеи постигли премудрость (σοφίην), а также Евреи, что Бога царя (ἄνακτα) самобытного (αὐτογένητον) чтили» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, XI, 57; Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos*, 11.7). Христианский писатель признает, что у эллинских мудрецов встречаются суждения о создании вселенной, творении человека и о бессмертии души, Страшном суде, аде, загробной жизни, воскресении, однако все эти вероучительные размышления, с одной стороны, заимствованы языческими учителями из пророческих изречений «святых мужей», главным образом через египтян во время их путешествий в Египет, а с другой стороны, эллины исказили их до неузнаваемости и завуалировали с помощью символов и иносказаний. Псевдо-Иустин убежден в том, что сам человек не в состоянии приобрести верное знание великих (μεγάλα) спасительных истин «ни по естеству (οὔτε φύσει), ни через деятельность человеческого ума (οὔτε ἀνθρωπίνη ἐννοίᾳ), но только посредством дара (δωρεῆς)» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, VIII, 53; Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos*, 8.88). Для получения этого дивного дара (δωρεάν), который боговдохновенные мужи именуют Духом Святым (Πνεῦμα ἅγιον) и который, безусловно, посылается Самим Богом, человеку необходимо обладать нравственной чистотой, следовать добродетельному благочестивому образу жизни.

Вместе с тем христианский писатель полагает, что ложная идея о существовании множества божеств имеет своей исходной точкой грехопадение прародителей, изгнанных из рая Адама и Евы. Именно «отец лжи» (τοῦ ψεύστου πατρός), т. е. диавол, вовлек род человеческий в «древнее заблуждение (обман)» (τῆς παλαιᾶς ἀπάτης) и посеял среди прародителей губительную и закоренелую идею многобожия: «Итак, изгнанные из рая (ἐκβληθέντες τοίνυν τοῦ παραδείσου), они, думая, что изгнаны только за непослушание (παρακοήν) Богу, а не за то также, что поверили, будто есть боги, которые не существуют, передали эту мысль о богах своим потомкам» (Памятники, 1863: *Увещание к эллинам*, XXI, 68; Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos*, 21.66). Следовательно, «человеконенавистник демон» (ὁ μισάνθρωπος δαίμων), обольстивший первых людей, в самом деле является источником языческих политеистических верований. Тем не менее, «апологетическая» идея демонической природы языческой религии только намечена в рассматриваемом манускрипте и не получила здесь дальнейшего развития, подобно тому как она сформирована у апологетов II в. св. Иустина и Татиана. По мысли Псевдо-Иустина, как раз воплотившийся Спаситель мира Иисус Христос, Который есть «Слово Божие неотделимое (αχώριστος) от Него (Бога. — В. К.) силой (могуществом — δυνάμει), воспринял человека, созданного по образу и подобию Божию, и напомнил (ἀνέμνησε) нам о древнем (ἀρχαίω) богопочитании прародителей» (Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos*, 38.65–66).

В конечном итоге единственно верным источником нравоучительных и вероучительных спасительных Божественных истин в рассматриваемой апологетической рукописи выступают согласованные между собой «священные сказания» о единстве вечного Божества ветхозаветных благочестивых пророков во главе с «древнейшим по времени» пророком Моисеем. Для автора поэты и философы не осведомлены в подлинном богопочитании и придерживаются ошибочных взглядов на Божество, а излагая свои противоречивые и разрозненные вероучительные воззрения, они прибегали к религиозному учению пророка Моисея и прочих ветхозаветных пророков. К тому же, если в *Cohortatio* Гераклит рассматривается в отрицательном ключе (т. е. в контексте критики апологетом его суждения о первооснове всего сущего), то для мч. Иустина

он (как, впрочем, и Сократ) является духовно и морально замечательным деятелем, более того — «христианином до Христа» [Светлов, 2017, 69]. Псевдо-Иустин акцентирует внимание на единстве, безначальности и вечности Бога — Творца универсума, и намечает апологетическую мысль о демонической природе языческих верований. С резкостью, суровостью и презрением судит Псевдо-Иустин об усилиях и достижениях человеческого разума в вопросе богопознания. Он рекомендует язычникам бесповоротно отвергнуть «древнее суеверие» (*παλαιά δεισιδαιμονία*), освободиться от закоренелых предрассудков своих предков поклоняться бездушным идолам и покончить с «лжеименной философией» (*ψευδώνυμον φιλοσοφία*). Следует обратить свой взор к чтению пророческих книг Священного Писания, для того чтобы приобрести истинные и спасительные богопочитание и благочестие, почерпнуть подлинное познание о едином безначальном Божестве. Вместе с тем, если мы оставим в стороне обвинения в моральных недостатках языческих религиозных культов, то данный древнецерковный писатель приводит объяснения-толкования, которые он извлекает из древних языческих «мыслителей», «вольнодумцев»:

– прагматическое объяснение-толкование — обожествляется все то, что полезно для человеческой жизни. Выразителем этой гипотезы считается древнегреческий философ-софист Продик Кеосский;

– историческое объяснение-толкование (или теория эвгемеризма) заявляет о том, что языческие боги представляют собой прежде живших знаменитых царей, верховных государей, которых язычники «возвели в ранг бога» за осуществленные ими благодеяния или, наоборот, аморальные подвиги. Основоположником этой доктрины считается древнегреческий философ Эвгемер из Мессены;

– аллегорическое объяснение-толкование утверждает, что под языческими богами следует понимать материальные элементы, природные стихии, неодушевленные предлежащие предметы и небесные светила.

## Источники и литература

### Источники

1. Памятники (1863): *Увещание к эллинам — Иустин Философ, мч.* Увещание к эллинам (св. Иустина?) // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. IV: Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к «Православному обозрению». М.: Университетская типография, 1863. С. 43–90.

2. Justinus Philosophus et Martyr: *Cohortatio ad Graecos — Justinus Philosophus et Martyr. Cohortatio ad Graecos* // PG 6, col. 241A–312B.

### Литература

3. Греческо-русский словарь / Сост. А. Д. Вейсман. Изд. 5-е. СПб., 1899.

4. Дунаев (2012) — Дунаев А. Г. Иустин Философ // Православная энциклопедия. М., 2012. Т. 28. С. 610–627.

5. Преображенский (1863) — Преображенский П., прот. Об увещании к эллинам (св. Иустина?) // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. IV: Сочинения древних христианских апологетов. Приложение к «Православному обозрению». М.: Университетская типография, 1863. С. 39–42.

6. Сагарда (2004) — Сагарда Н. И., проф. Лекции по патрологии I–IV века / Под общ. и научн. ред. диак. А. Глущенко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет РПЦ, 2004.

7. Светлов (2017) — Светлов Р. В. Религия Сократа: Был ли Сократ христианином до Христа? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2017. № 1. С. 67–73.

8. Сидоров (2011) — *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011.
9. Скурат (2005) — *Скурат К. Е., проф.* Святые отцы и церковные писатели доникийского периода (I–III вв.): Учебное пособие по патрологии. Сергиев Посад: СТСЛ, МДА, 2005.
10. Bardenhewer (1902) — *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. 1 Band: Vom Ausgange des Apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau, 1902.
11. Ehrhard (1900) — *Ehrhard A.* Die Altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884–1900. 1. Abt. Die Vornicänische Litteratur. Freiburg im Breisgau, 1900.
12. Mortley (1986) — *Mortley R.* From Word to Silence. Vol. 2: The Way of Negation, Christian and Greek. Bonn, 1986.
13. Pouderon (2005) — *Pouderon B.* Les Apologistes Grecs du II<sup>e</sup> siecle. Paris, 2005.
14. Riedweg (1994) — *Riedweg Ch.* Ps.-Justin (Markell von Ankyra?) Ad Graecos De vera religione (bisher «Cohortatio ad Graecos»): Einleitung und Kommentar. 2 vols. Basel, 1994.
15. Völter (1883) — *Völter D.* Über Zeit und Verfasser der pseudo-justinischen «Cohortatio ad Graecos» // Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1883. Bd. 26. S. 180–215.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*В. В. Мельник*

## Традиция русской святоотеческой мысли XVII–XX вв. о воскресении и взятии на Небо Пресвятой Богородицы

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10005

*Аннотация:* Статья посвящена осмыслению события земной кончины и посмертной судьбы Пресвятой Богородицы согласно мнениям русских святых, высказывавшихся по данному поводу. В отличие от положений провозглашенного в 1950 г. папой Римским Пием XII догмата о Взятии Девы Марии в Небесную славу с телом и душой, на православном Востоке никогда не ставилась в зависимость привилегия преждевременного воскресения и прославления Пресвятой Девы и Ее непорочное зачатие. Особый интерес представляет не только то, что рассматриваемые нами отцы действительно принимают это предание как безусловно православное, но и то обоснование, которое они дают этой привилегии. Мария, неотступно сопровождавшая Своего Сына на протяжении всей Его земной жизни — от Вифлеема до Голгофы, — первая вкусила плоды искупительного подвига Христа, удостоившись за Свое уникальное в истории спасения служение последовать в славу вечной жизни прежде Второго пришествия и всеобщего восстания мертвых. Кроме этого, отцы указывают также и на то, что Богородица явила миру величайший пример синергии Бога и человека.

*Ключевые слова:* Дева Мария, Богородица, догмат, успение, телесное воскресение, Взятие в Небесную славу.

*Об авторе:* **Владислав Викторович Мельник**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: von-muller@ya.ru

*Ссылка на статью:* Мельник В.В. Традиция русской святоотеческой мысли XVII–XX вв. о воскресении и взятии на Небо Пресвятой Богородицы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 60–65.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Vladislav V. Melnik*

**Tradition of the Russian Saint Fathers' Thought  
on the Resurrection and Taking into Heavenly Glory  
of the Most Holy Theotokos**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10005

*Abstract:* The article is devoted to understanding the events of the Most Holy Theotokos earthly demise and afterlife fate according to the Russian Saint Fathers' beliefs. In contrast to the dogma, proclaimed by Pius XII in 1950 on the Assumption of the Virgin Mary to Heavenly glory with body and soul, in the Orthodox East the privilege of the Most Holy Virgin resurrection and glorification has never been made dependent on her Immaculate Conception. Special interest is not only the fact that the considered fathers really accept this tradition as undoubtedly Orthodox, but also the grounding, they give to this privilege. Mary, persistent accompanied Her Son throughout His earthly life – from Bethlehem to Golgotha – was the first who partake the fruits of the redemptive deed of Christ, been honored by following the glory of eternal life before the Second Coming and the general resurrection of the dead due to her unique place in the salvation history. In addition, fathers also point out that the Mother of God has showed the greatest example of the God and man synergy.

*Keywords:* Virgin Mary, Theotokos, dogma, assumption, bodily resurrection, Taking into Heavenly Glory.

*About the author:* **Vladislav Viktorovich Melnik**

Master of Theology, Postgraduate student at the Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: von-muller@ya.ru

*Article link:* Melnik V. V. Tradition of the Russian Saint Fathers' Thought on the Resurrection and Taking into Heavenly Glory of the Most Holy Theotokos. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no.1, pp. 60–65.

Почитание Девы Марии — неотъемлемая часть нашей веры в Иисуса Христа, истинного Бога и истинного человека. Современный православный богослов митрополит Диоклийский Каллист (Уэр) пишет: «чем больше мы чтим Марию, тем живее сознаем величие Ее Сына, ибо именно ради Сына мы чтим Мать» [Каллист (Уэр), 2001, 267]. По мнению митр. Каллиста, Отцы III Вселенского Собора настаивали на термине *Θεοτοκος* не для того, чтобы прославить Деву ради Нее самой, но по той причине, что лишь только почитая Марию, можно сохранить правильное учение о личности Христа [Каллист (Уэр), 2001, 267]. Действительно, заблуждения относительно Девы Марии приводят к явным ошибкам в понимании Иисуса Христа, а правильно понятый догмат о Богородице сохраняет нас от еретических концепций, к примеру от несторианства или монофизитства [Sisto, 2013, 14]. Христос без Марии — это Христос без человечества: ведь именно через Нее Бог входит в человеческую историю.

В православном календаре существует множество дней, в которые Церковь особо прославляет и почитает Матерь Господа. Один из них — праздник Успения. Но что же является главным предметом и содержанием этого дня? В Римско-Католической Церкви существует догмат о Взятии Девы Марии в Небесную славу. Однако до сих пор православным не до конца ясно, как следует относиться к этому учению. Существуют ли основательные богословские предпосылки для принятия этого учения? В данной статье мы попытаемся дать ответ на этот вопрос согласно мнениям русских святых XVII–XX вв.

Местночтимый святой Белорусского экзархата *преподобный Леонтий Виленский* проводит параллель между Боговоплощением и Успением Богоматери. Благодать Божия, которая сохранила Марию в рождестве и по рождестве Спасителя Девой (чем Она превзошла закон человеческого рождения), подобным образом изъяла Ее из всеобщего закона человеческой смерти, чтобы «Она, не ожидая общего всех воскресения, воскресла в оный небесный покой, и не душой только, но и телом пребывала близ Того, Который благоволил воплотиться от Нее» (Церковная проповедь, 1904, 192). Теперь Дева Мария живет в уже прославленном и возвеличенном теле Своем, предстая одесную Своего Сына.

*Святитель Димитрий Ростовский*, осмысляя событие Успения Богородицы, говорит, что Мария «взошла на небеса и возведена со славой на престол Небесного царствия, ибо смирение царствует с Пречистой Девой там, откуда низвергнута гордыня» (Димитрий Ростовский, 2005, 192). Также святитель обращает внимание на то, что, прославляя Свою Матерь прежде всеобщего воскресения, Господь исполняет пятую заповедь о почитании родителей. «Не подобало скинии жизни быть во власти смерти и Породившей Создателя твари разделить участь тления с земною тварью... Он почтил пренепорочную Матерь Свою, как Себя — как Сам Он со славою воскрес в третий день и потом вознесся с пречистою плотью на небо, так и Матерь Свою воскресил со славою в третий день и взял к Себе в небесные селения» (Жития святых, 2005, 254–255).

*Святитель Филарет Московский* установил особый праздник Воскресения и Вознесения Божией Матери (17 августа) для устроенного им близ Троице-Сергиевой лавры Гефсиманского скита [Кудласевич]. Свт. Филарет заостряет свое внимание на том, что смерть не смогла удержать Марию по причине Ее величайшей святости: «богоносная душа Твоя отходит прямо к Богу: праздный после погребения гроб Твой показал, что и в теле Твоем смерть не нашла себе никакой пищи, то есть ничего, грехом зараженного, и, потому, ничего тленного» (Филарет Московский, 1844, 483–484). Таким образом, святитель считает, что Мария сподобилась небесного блаженства и торжества праведных вследствие «пречистой и пресвятой жизни» (Филарет Московский, 1861, 39), которая была в высшей степени исполнением Закона Божественной правды. Будущая жизнь, которой все христиане еще ожидают, для препрославленной Богородицы есть уже настоящая вечная жизнь, ибо Она, Родившая Начальника Воскресения, первая и последовала за Ним по Своему Успению.

Однако святой полагает особое различие между воскресением Христа и воскресением Его Матери. Первое было спасительным и животворящим для всего человеческого рода. При этом видимым образом мир не изменился, и в нем все так же царствует смерть. Однако — хотя и «царствует, но не вечнует», как сказано в каноне Великой Субботы, ибо теперь смерть верующего человека проникнута жизнью и души людей, живших верой во Спасителя, не задерживаются в ее власти. Смерть Матери Господа дает всем нам живой и наглядный пример ожидаемого воскресения из мертвых для будущей славы: «вот и действительный, скорый, очевидный в лице Матери Господней опыт воскресения, которого Христос был начаток; благодатью Сына Своего и Бога Она так совершенно созрела на земли для неба, что и тела Ее не могла удержать земля до времени общего воскресения» (Филарет Московский, 1844, 518).

*Святитель Иннокентий Херсонский* указывает на два момента, которым нас учит Успение Богородицы и которые всегда необходимо христианину держать в уме. Во-первых, это неизбежность смерти, во-вторых — ее безвредность. Смерть, по его мнению, является злом только в том случае, если человек отходит из жизни обремененный грехами, без истинного покаяния и веры (Иннокентий Херсонский, 1872, 46). В этом случае жизнь для человека — еще большее зло, смерть же прекращает непрерывную череду его грехов и болезней. Будучи человеком, Мария, как и все люди, платит дань природе и умирает естественной смертью, однако «подобно Божественному Сыну Ее, не удерживается узами смерти; тело Ее и во гробе не видит истления и, по прошествии трех дней, взимается, одушевленное, со славою на небо» (Иннокентий Херсонский, 1872, 59).

*Святитель Игнатий Кавказский (Брянчанинов)* также принимает предание о том, что в третий день по Своей блаженной кончине Пресвятая Богородица воскресла (Игнатий Кавказский, 1990, 32), вследствие чего Ей дана особая власть и дерзновение быть Ходатаицей перед Богом о всем человечестве. Причина этого величия, по мнению святителя, как в том, что Мария стала Матерью Богочеловека, так и в том, что Она явила миру величайший пример соработничества Бога и человека. Она есть самая постоянная и внимательная слушательница и исполнительница учения, возвещенного Христом: «первое из этих достоинств запечатлено вторым, а потому достоинство Божией Матери соделалось величайшим достоинством» (Игнатий Кавказский, 1990, 29).

*Святой праведный Иоанн Кронштадтский* обращает свое внимание на то, что Церковь вовсе не сетует и не скорбит в день праздника Успения, как обыкновенно происходит среди людей в дни похорон. Гроб Богородицы скрывает в себе много радости для христиан, так как он является видимым подтверждением телесного воскресения, истребляющим в нас страх смерти, обещанием «бессмертия по душе и нетления по телу» (Иоанн Кронштадтский, 1993, I, 465). Такого беспримерного воздаяния от Своего Сына Пречистая Дева была удостоена за «сверхъестественное служение воплощению и воспитанию Христа, и за все скорби и печали, которые Она претерпела при Его страданиях и крестной смерти» (Иоанн Кронштадтский, 1994b, VII, 55; 57). Таким образом, мы видим, что Кронштадтский пастырь обосновывает «преждевременное» воскресение Девы Марии христологически — Богородица особым образом послужила тайне нашего спасения, родив Спасителя. Но есть и другой аспект, нравственный. Дева Мария — венец не только ветхозаветной, но и вообще человеческой святости, и за Свою чистоту Она соделалась Храмом Божества, потому и «богоприемное тело Ее, как храм чистоты, на самое короткое время вкусило смерть и вскоре восстало для блаженной бессмертия» (Иоанн Кронштадтский, 1993, I, 473).

Святой заключает, что безболезненная и мирная кончина возможна и для каждого христианина, хотя и не в одинаковом образе и состоянии, но по мере веры и добродетели (Иоанн Кронштадтский, 1994a, VII, 46) — для этого нам необходимо храм своего тела содержать в чистоте и целомудрии, и работать в течение всей своей жизни не тлению, которое нас поражает и умерщвляет, но нетлению, по слову апостола Павла: «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал 6:8).

*Святитель Лука Крымский* признает, что верование в телесное воскресение и вознесение Пресвятой Девы Марии — это общецерковное католическое предание. Уже в 1950-х гг., вскоре после провозглашения официального догмата папой Римским, он скажет: «С глубокой верой принимаем мы, православные, и вся Римско-Католическая Церковь непреложное предание Церкви о воскресении и вознесении на небо Пресвятой Богородицы» (Лука Крымский, 2004, 54). Такой дар святитель Лука обосновывает тем, что, предпочищенная Духом Святым, Дева Мария была Матерью Сына Божьего, Храмом, в котором обитала «вся полнота Божества телесно» (Кол 2:9). Поэтому Ее успение было «непосредственным переходом из царства Божия, находившегося внутри Нее, в жизнь вечную. И тело Пресвятой Богородицы было сохранено Богом от тления и вознесено на небо» (Лука Крымский).

Итак, мы видим, что традиция русской святости признает учение о воскресении и взятии на небо Девы Марии. Все русские святые Нового времени, к размышлениям которых мы обращались выше, признавали реальность и действительность телесной смерти Богородицы как Дщери Адама, тоже подверженной первоначальному греху. Однако в силу уникальной связи Ее с Богом человеком Христом и в силу Ее исключительной святости смерть не нашла в Богоматери ничего «своего» и поэтому не смогла удержать Ее в своей власти.

Католический догмат о Взятии Девы Марии в Небесную славу, провозглашенный папой Пием XII в 1950 г. положительно оценивает ценность человеческого тела, что особенно было важно и необходимо после Второй мировой войны. Человеческое тело заслуживает особого уважения. И именно воскресение Иисуса Христа и Его Матери отчетливо показывает нам истинное предназначение и цель наших телес, что особенно актуально в наш секулярный век с его материалистическим отношением и неумеренным культом тела [Most, 1954, 47–48].

Редукцию христианства в душевное, его спиритуализацию, пренебрежение телесной составляющей протопр. Александр Шмеман считал источником идеологии современного секуляризма [Шмеман, 1983, 42–43]. Презрение к телу и всему телесному, что имело место в гностицизме и других ересьх древности, Церковь отвергла как оскорбление Самого Бога, создавшего человека по Своему образу и подобию (Быт 1:26) и увидевшего, что все созданное Им — хорошо весьма (Быт 1:31).

Воскресение Христа и воскресение Богородицы показывает ту перспективу, которую Своим воплощением и воскресением открыл для нас Господь — блаженство целого человека как существа, состоящего из тела и души. Взятие Девы Марии с душой и телом в Небесную славу означает «огромное торжество человека» [Напюрковский, 2016, 163]. В Ее успении мы видим верные свидетельства и нашего воскресения. Христос «непреложно»<sup>1</sup> стал человеком, единосущным нам, и полнотой Своего Божества прославил человеческое тело, в котором Он обитал вместе с нами, страдал и воскрес, которое вознес на небеса и в котором придет судить живых и мертвых. И в вечности неизменно это тело будет во славе, как и преображенные тела воскресших праведников.

Христианское вероучение вознесло человеческое тело на подлинно невиданный ранее уровень. Подтверждение этому мы можем видеть в почитании мощей святых подвижников. Тело не есть нечто ненужное и второстепенное для человека, это не «гробница души», как учил Платон, которой нужно гнущаться и от которой необходимо побыстрее избавиться. Тело — это неотъемлемая часть самого человека, которая разделит славу вечной жизни. А хранение своего тела и души в чистоте и святости — залог нашего соучастия в воскресении Спасителя, торжества над смертью и небесного блаженства.

<sup>1</sup> Греч. ἀτρέπτως — букв. «необратимо; бесповоротно».



## Источники и литература

### Источники

1. Димитрий Ростовский (2005) — *Димитрий Ростовский, свт.* Поучения. Слова. М., 2005. Т. 2. 832 с.
2. Жития святых (2005) — Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней святителя Димитрия Ростовского. Август. М.: Лествица, 2005. 731 с.
3. Игнатий Кавказский (1990) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери. М.: Общество «Радонеж», 1990. 32 с.
4. Иннокентий Херсонский (1872) — *Иннокентий (Борисов), архиеп.* Сочинения. СПб.: Издание Вольфа, 1872. Т. II. 364 с.
5. Иоанн Кронштадтский (1993) — *Иоанн Кронштадтский, прав.* Полное собрание сочинений. Т. I: Беседы, слова и поучения. СПб.: Издательство Л. С. Яковлевой, 1993. 528 с.
6. Иоанн Кронштадтский (1994а) — *Иоанн Кронштадтский, прав.* Полное собрание сочинений. Т. 7: Слова и поучения, произнесенные в 1898 г. СПб.: Издательство Л. С. Яковлевой, 1994.
7. Иоанн Кронштадтский (1994б) — *Иоанн Кронштадтский, прав.* Полное собрание сочинений. Т. 7: Слова и поучения, произнесенные в 1900 г. СПб.: Издательство Л. С. Яковлевой, 1994.
8. Лука Крымский — *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Пасха Господня. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Luka\\_Vojno-Jasenskij/pasha-gospodnja/](https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenskij/pasha-gospodnja/) (дата обращения: 29.12.2019).
9. Лука Крымский (2004) — *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Проповеди. Издание Симферопольской и Крымской епархии, 2004. Т. IV. 188 с.
10. Филарет Московский (1844) — *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М., 1844. Ч. 1. 547 с.
11. Филарет Московский (1861) — *Филарет (Дроздов), митр.* Слова и речи. М., 1861. Ч. 3. 390 с.
12. Церковная проповедь (1904) — Церковная проповедь на двенадцатые праздники. Слова, беседы и поучения святых отцов и учителей Церкви и известнейших писателей церковных / Сост. П. Смирнов. К., 1904. Ч. 2. 919 с.

### Литература

13. Каллист (Уэр) (2001) — *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2001. 376 с.
14. Кудласевич — *Кудласевич Н.* Католический догмат о телесном вознесении Девы Марии и православное учение об Успении Пресвятой Богородицы. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/5031133.html> (дата обращения: 29.12.2019).
15. Напюрковский (2016) — *Напюрковский С.Ц., OFMConv.* Богородица в учении и предании Католической Церкви. Пособие по мариологии. М.: Издательство Францисканцев, 2016. 296 с.
16. Шмеман (1983) — *Шмеман А., прот.* За жизнь мира. Нью-Йорк, 1983. 104 с.
17. Most (1954) — *Most W.* Mary in Our Life. New York: Kennedy and sons, 1954. 323 p.
18. Sisto (2013) — *Sisto W.* On the Acquisition of the Holy Spirit: Sergius Bulgakov and the Theotokos. Logos // A Journal of Eastern Christian Studies. 2013. V. 54. No. 1–2. pp. 13–32.

*А. А. Медведева*

## **Обзор англоязычной литературы об иронии в Священном Писании Ветхого Завета (конец XIX — начало XXI вв.)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10006

*Аннотация:* Проблема иронии в библейских текстах всё чаще поднимается в библейской науке. В западной библеистике эта тема начала получать освещение довольно давно. Настоящий обзор англоязычных библейских исследований стремится восполнить отсутствие в отечественной науке системного взгляда на проблему. В статье приведены наиболее цитируемые англоязычные работы по проблематике иронии в Ветхом Завете, в завершение обзора представлена попытка выделения основных направлений исследований в избранной теме и обозначены ветхозаветные сюжеты, наиболее востребованные с точки зрения иронического прочтения. Хронологические рамки исследования охватывают период с конца XIX в. до 2016 г. Основным положительным результатом работы можно считать привлечение внимания читателей к значительному числу (свыше 65) малоизвестных и узкоспециальных текстов, посвященных проблеме присутствия и считывания иронии в Священном Писании. На русском языке это одна из первых академических работ, посвященных проблеме исследования библейской иронии.

*Ключевые слова:* ирония, библеистика, Священное Писание, Ветхий Завет, библейская литературная критика.

*Об авторе:* **Анастасия Алексеевна Медведева**

Преподаватель кафедры Библеистики Православного Свято-Тихоновского Университета и аспирант Московского Государственного Университета им. М. В. Ломоносова.

E-mail: kristallvas@mail.ru

*Ссылка на статью:* Медведева А. А. Обзор англоязычной литературы об иронии в Священном Писании Ветхого Завета (конец XIX — начало XXI вв.) // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 66–81.

*Финансирование:* Статья подготовлена в рамках проекта «Понимание иронии в традиции Православной Церкви» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Anastasia A. Medvedeva*

**Review of English-language Literature About the Irony  
in the Holy Scriptures of the Old Testament  
(from the late 19th to the early 21st centuries)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10006

*Abstract:* The problem of irony in biblical texts is increasingly raised in biblical science. In Western biblical studies, this topic began to receive coverage for a long time. This review of English-language biblical studies seeks to compensate for the lack of a systematic view of the problem in Russian science. The article presents the most cited English-language works on the subject of irony in the Old Testament, at the end of the review an attempt to highlight the main areas of research in the selected topic and identified the Old Testament stories, the most popular from the point of view of ironic reading. The chronological framework of the study covers the period from the end of the 19<sup>th</sup> century to 2016. The main positive result of the work can be considered to attract the attention of readers to a significant number (over 65) of little-known and highly specialized texts on the problem of the presence and reading of irony in the Holy Scripture. In Russian, it is one of the first academic works devoted to the problem of biblical irony research.

*Keywords:* irony, bible studies, Scripture, Old Testament, biblical literary criticism.

*About the author:* **Anastasia Alexeyevna Medvedeva**

Lecturer of the Department of Bible Studies at the St. Tikhon's Orthodox University and Postgraduate Student at the Moscow State University.

E-mail: kristallvas@mail.ru

*Article link:* Medvedeva A. A. Review of English-language Literature About the Irony in the Holy Scriptures of the Old Testament (from the late 19<sup>th</sup> to the early 21<sup>st</sup> centuries). *Khristskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 66–81.

*Financing:* The article was prepared in the framework of the project “Understanding irony in the tradition of the Orthodox Church” with the support Of the Fund for development of St. Tikhon's Orthodox University.

## Ограничение предметной области

Специфика понятия «ирония» такова, что термин этот может использоваться порой в совершенно разных областях гуманитарного знания, приобретая при этом различные смыслы и коннотации. Так, в различных словарях ирония может объясняться как «*Философско-эстетическая категория, характеризующая процессы отрицания, расхождения намерения и результата, замысла и объективного смысла*», но равно и как «*Тонкая насмешка, прикрытая серьезной формой выражения или внешне положительной оценкой*», что, конечно, предполагает совершенно разный контекст использования этого слова<sup>1</sup>. Ирония может рассматриваться и как выразительное средство с точки зрения литературного качества библейского языка, и как модель, раскрывающая поведение персонажа, и даже как философская категория, посредством которой функционирует текст. Наконец, нередко можно встретить употребление термина «ирония» безо всякого его раскрытия, что привносит некоторое затруднение в анализ работ, оперирующих этим понятием. Ввиду сказанного представляется необходимым обозначить содержательные границы настоящего обзора. Настоящий обзор имеет своей целью обозначить существующие направления исследований иронии в англоязычной библеистике начиная с конца XIX в. Предложенный подход позволяет свести в единое проблемное поле ряд исследовательских текстов, порой находящихся в разных отраслях гуманитарного знания, но при этом занимающихся одним и тем же феноменом — вопросом о месте иронии в Библии. Настоящее исследование имеет исключительно дескриптивный религиозоведческий характер. Вместе с тем можно надеяться, что проделанная работа послужит посильным вкладом автора в современную библейскую экзегетику, возрождение которой происходит в России с конца прошлого века. Обзор построен по тематико-хронологическому принципу: исследовательские работы разбиты на группы согласно библейским книгам, к которым они представляют комментарий. Внутри каждой группы исследования размещены согласно последовательности выхода из печати. В завершение обзора предложена систематизация основных исследовательских подходов и выделены наиболее востребованные направления работ в исследованиях библейской иронии.

## Содержательные границы исследования

Прежде чем перейти непосредственно к обзору литературы, следует сделать несколько предварительных замечаний. Поскольку проблема иронии в библейских текстах затрагивает ряд смежных вопросов, необходимо четко определить предмет исследования и указать, какие темы затронуты не будут: этико-теологический вопрос «Смеялся ли Христос?», история изучения «человека играющего» в библеистике, «феминистская теология» и связанные с ней исследования насмешек, унижения и осмеяния женщин в библейских текстах, ирония в околобиблейских и апокрифических текстах, исследования еврейского юмора и остроумия вне сюжетов ветхозаветных книг.

## Формальные границы исследования

Нередко исследовательские тексты представлены в неравноправных формах и объемах. Это обуславливает их неравную значимость и частоту цитирования. В настоящий обзор включены все обнаруженные формы академических текстов: курсы лекций, программы отдельных тематических занятий, студенческие квалификационные работы, кандидатские (PhD) и докторские (DD) диссертации. Кроме того, привлечены исследовательские монографии. В настоящий обзор не попали материалы

---

<sup>1</sup> Единое определение для этого термина сознательно не приводится в настоящем обзоре, поскольку такое определение повлекло бы за собой исключение из обзора ряда исследовательских подходов, взгляд на иронию в которых не подпадает под общую терминологию.

конференций. Можно надеяться, что большая часть из них включена в последующие опубликованные тексты; сведения о тех из них, что не подлежали последующей публикации, можно почерпнуть в соответствующих библиографических обзорах. Наконец, в самом незначительном объеме привлечены общие литературоведческие работы по выразительным средствам языка Библии.

## **Хронологические границы исследования**

При составлении настоящего историографического обзора была предпринята попытка максимально полного привлечения доступной на английском языке литературы по теме. Наиболее ранние обнаруженные академические тексты восходят к концу XIX в., последние упомянутые работы опубликованы в 2016 г.

Упоминания иронии в библейских текстах появляются в самых ранних попытках литературного анализа этих текстов. Так, отец исагогики Адриан Антиохийский описывает иронию наряду с другими выразительными средствами и идиомами библейского языка и приводит примеры иронии из ветхозаветных текстов [Вевюрко, 2018]. Крупнейший теоретик иронии романтизма Сёрен Кьеркегор в качестве фигуры, наиболее очевидно, по его мнению, иллюстрирующей иронику, называет св. Иоанна Предтечу [Кьеркегор, 1993, 179], а кроме того приводит немало прямых ссылок и скрытых аллюзий на тексты Св. Писания [Кьеркегор, 1993, 176–198] и даже называет иронию «христианкой» [Кьеркегор, 1993, 188]. Но едва ли можно говорить о системных исследованиях в этой области ранее конца XIX в. Однако к настоящему времени уже можно выделить несколько основных исследовательских направлений, согласно которым и сгруппирован материал в этом разделе.

## **Общие обзорные работы по библейской иронии**

Пожалуй, самой первой<sup>2</sup> системной работой, опубликованной в этой теме, можно назвать «Остроумие и юмор в Библии» Мариона Шаттэ 1893 г. [Shutter, 1893]. По словам автора, в основу этой книги лег курс лекций, прочитанный им в Ломбардском университете в Гейлсберге (США) годом раньше. По мнению автора, юмор и остроумие пронизывают всю человеческую жизнь, а потому с неизбежностью содержатся и в «высокой» литературе. Книга содержит обширное введение, наполненное многочисленными примерами, и восемь глав. Резюмируя свой насыщенный библейскими примерами обзор, автор заключает, что ввиду огромного количества прецедентов проблема не может быть исчерпана одной книгой и нуждается в дальнейшей разработке. Ирония в этой работе упоминается около десяти раз — как правило, наряду с сарказмом, шуткой, насмешкой, гротеском, юмором или даже просто оскорблением [Shutter, 1893, 20, 202]. К сожалению, смешение всех этих понятий в определенной мере стало традицией среди исследователей этой темы на ближайшую половину века. Однозначно как иронию автор рассматривает речь пророка Илии в отношении пророков Ваала (3 Цар 18:27) [Shutter, 1893, 185–186]. Ирония названа наиболее частой формой остроумия апостола Павла [Shutter, 1893, 206], в качестве ярчайшего примера здесь выступают его слова к коринфянам (2 Кор 11:16–19) [Shutter, 1893, 208]. Ирония видится автору в словах Христа к книжникам и фарисеям (Мф 15:3, Мк 7:9) [Shutter, 1893, 214]. Наконец, ирония, со ссылкой на Фредерика Робертсона, признается автором как глубочайшая черта языка самой любви [Shutter, 1893, 217].

Примечателен опубликованный в 1983 г. в журнале «Мир Библии» анонс к этой книге. Издатели отмечают, что, несмотря на новаторский подход к интерпретации

---

<sup>2</sup> Корректнее было бы сказать «самой первой из доступных для нас». В позднейших исследованиях упоминаются и более ранние статьи и работы, которые, однако, в силу специфики своих выходных данных остаются для нас недоступными. Таков, например, текст Дж. Шоцнера с заглавием «Юмор и ирония в еврейской Библии», вышедший в 1892 г. [Chotzner, 1892].

библейских текстов и даже такое смелое предположение, как предположение о наличии чувства юмора у Христа, М. Д. Шаттэ сохраняет определенное благоговение к предмету и в своем изложении не переходит допустимых для исследователя норм христианской морали [The Biblical World, 1893, 232]. Несмотря на то, что с момента выхода этого текста прошло уже почти полтора века, до сих пор исследователям, обращающимся к проблемам комизма, иронии или антифразиса в Библии, нередко приходится оправдывать нравственную непредвзятость своих интересов.

В 1919 г. выходит в свет небольшая статья «Юмор в Библии» М. Хазарда [Hazard, 1919], в которой автор отводит от себя возможные упреки в столь смелом названии указанием на то, что чувство юмора дано человеку Богом и может быть использовано не только «против» Него, но и «за». Вторым аргументом в пользу наличия юмора в Библии служит указание на то, что Св. Писание, как книга Богочеловеческая, необходимо должно содержать и человеческие качества, а не только Божественные. На протяжении всей статьи автор использует понятия «юмор» и «ирония» как полностью равнозначные. Примеры, приведенные автором этой статьи для иллюстрации юмора, иронии или остроумия в библейских текстах, практически полностью совпадают с примерами, перечисленными в книге М. Д. Шаттэ [Shutter, 1893]; поразительно при этом, что в статье не содержится ни малейшего намека или ссылки на предшествующее исследование.

В 1961 г. в Йельском университете была защищена докторская диссертация Дж. М. Булларда со смелым названием «Библейский юмор: его природа и функция» [Bullard, 1961]. Автор привлекает к исследованию библейских текстов сравнительно-литературный анализ. Его основным выводом стало заявление, что взгляд большинства редакторов, переписчиков и комментаторов на Библию как на требовательную религиозную литературу привел к тому, что библейский юмор если и сохранился, то приобрел черты мрачного и тяжелого элемента в повествовании. Доминирующими формами юмора в библейских текстах диссертант называет сарказм, сатиру и иронию. Как несомненное достоинство работы следует указать ее приложение, в котором автор отслеживает употребление в библейских текстах на еврейском, греческом и английском языках слов, указывающих на смех, комизм, веселье, счастье, радость и подобные близкие по значению понятия, которые могут быть связаны с юмором и иронией. Приложение представляет собой перечень библейских ссылок объемом в одиннадцать страниц и является первым в своем роде системным лексикографическим обзором в этой теме. Кроме того, как академический текст, работа замечательна своей библиографией, собравшей значительное количество литературы, вышедшей к моменту защиты диссертации<sup>3</sup>.

1962 г. ознаменован выходом второго тома англоязычного «Переводческого библейского словаря» [Stinespring, 1962a; Stinespring, 1962b]. Несмотря на то, что слов, аналогичных английским «humor» и «irony», не встречается в библейских лексических словарях, статьи на оба эти слова присутствуют в «Переводческом библейском словаре» и цитируются до сих пор.

В 1982 г. увидела свет статья Ф. Россоу «Особенности драматической иронии в Библии» [Rossow, 1982]. Этот совсем небольшой очерк является тем редким случаем в исследовательской литературе, когда автор обращает внимание не на комическую сторону иронии и даже выделяет драматическую иронию в отдельный жанр, описывая его отличительные черты<sup>4</sup>.

В 1998 г. опубликована работа Дж. Уитби «Библия и комическое видение» [Whedbee, 1998]. Книга находится в смежной области литературоведческого и религиозного

<sup>3</sup> Так, например, упоминается крайне редкая работа «Юмор в еврейской Библии» [Goldman, 1952]. По причине удаленного места выхода, давнего года выхода и малой распространенности сведения о тексте этой работы не включены в настоящий обзор.

<sup>4</sup> Этот же подход разделял и Эдвин Гуд [Good, 1965], один из первых исследователей литературной функции иронии в библейских текстах; однако в большинстве случаев исследователи рассматривают иронию как понятие, рядоположное с юмором, комизмом, сатирой, весельем, игрой.

прочтения Священного Писания. Автор выделяет черты комических образов в библейском повествовании, но подчеркивает, что комизм не ограничивается юмором и смехом. Исследователь опирается на идеи М. М. Бахтина [Бахтин, 1990; Бахтин, 1997], однако транслирует их на библейские тексты лишь частично. Два года спустя в *The Journal of Religion* Элиси Стёрном была опубликована положительная рецензия на этот текст [Stern, 2000].

В 2004 г. небольшой обзор ироничных сюжетов Библии предлагает Экхарт Мюллер в своей статье «Ирония в Священном Писании» [Mueller, 2004]. После потопа Бог обещает не наводнять больше землю, но люди строят башню, чтоб спастись от наводнения и прославить свое имя. Несмотря на грандиозность постройки, Богу приходится еще спуститься с неба, чтобы увидеть ее. Пророк Нафан иносказательно рассказывает Давиду его историю, и тот осуждает себя в чужом облике. Иона не может скрыться от Бога и выполняет ненавистное ему поручение. Апостол Пётр заявляет, что будет защищать Христа ценой собственной жизни, и в эту же ночь отрекается трижды. Апостол Павел, прибегнувший к защите римской власти от иудеев, впоследствии этой же властью и казнен. Всё Евангелие иронично: «Он спас других и не может спасти Себя» — и это оказывается правдой.

В 2014 г. опубликована краткая заметка Марка Уингера «Ирония в Священном Писании» [Wenger, 2014]. Несмотря на лаконичность текста, автор представляет в ней четкую структуру, приводя классическое разделение иронии по видам на вербальную (словесную), драматическую и иронию ситуаций.

## **Общие обзорные работы по иронии в Ветхом Завете**

По всей видимости, хронологически первой (и оттого недоступной для нас) работой оказалась вышедшее в 1892 г. сочинение Дж. Шотцнера «Юмор и ирония в еврейской Библии» [Chotzner, 1892]. В позднейших исследованиях этот текст цитируется крайне редко, и установить его содержание не удалось.

В 1907 г. в Америке выходит обзор «Остроумие и юмор в Ветхом Завете» Дж. Спаркса [Sparks, 1907]. Статья предворяется сообщением, что первая ее часть вышла «несколько лет назад» на страницах *The Church Standard*, однако это упоминание не снабжено конкретными выходными данными, отчего найти упомянутую первую часть оказалось крайне затруднительно. Оригинальным в этой статье является рассуждение о том, что евреи, в силу своих национальных и исторических особенностей, начисто лишены чувства юмора в его мягком, европейском проявлении и не знакомы с «громким смехом греческой культуры» [Sparks, 1907, 341], однако имеют собственную традицию смеховой культуры, выраженную в остроумии, сарказме, иронии, поддѣвках и т. п. В подтверждение этому в статье приводится большое количество остроумных ветхозаветных цитат, преимущественно из книги Притч, к каждой из которых прилагается краткий комментарий.

В 1952 г. в приложении к австралийскому библейскому журналу публикуется небольшая статья «Юмор в еврейской Библии» М. Гольдмана [Goldman, 1952]. Ознакомиться с ее содержанием нам не удалось.

В 1965 г. увидела свет фундаментальная монография Эдвина Гуда «Ирония в Ветхом Завете» [Good, 1965]. По существу, это первая системная работа в избранной теме. Сам автор во введении признаётся, что предлагает рассматривать текст Библии не в сакральном или вероучительном качестве, а с точки зрения литературных достоинств. Этот подход объясняет специфику рассматриваемых Э. М. Гудом примеров, однако не мешает ему не только перечислить и тщательно разобрать большое количество иронических ветхозаветных сюжетов, но и подвести под свой анализ определенную теоретическую базу. Эдвин Гуд выделяет иронию комическую, драматическую и трагическую — в зависимости от ее целей. Способы образования иронии, согласно Э. М. Гуду, разнообразны: от игры слов в ветхозаветном пророчестве до компоновки повествования позднейшим редактором текста. Книга

содержит в себе семь глав, первая из которых описывает способы опознания иронии в тексте, а шесть последующих посвящены рассмотрению иронии отдельных библейских книг и персонажей: Ионы, Саула, книги Бытия, Исаии, Екклесиаста и Иова. В заключение автор прилагает небольшой очерк о проблеме согласования веры и иронического видения. По-видимому, до сих пор эта работа остается наиболее подробным трудом в области литературного исследования иронии Священного Писания. К достоинствам этой работы, безусловно, относится и то, что автор впервые пытается дать определение тому, что он именует иронией в Св. Писании: «Ирония — это явная или скрытая критика, указывающая на несоответствие в вещах самих по себе» [Good, 1965, 14]. Новаторством этой работы по отношению к предыдущим являются и попытки ввести в исследование теорию иронического чтения. В частности, кроме разделения иронии на типы, Э. М. Гуд привлекает в своем тексте анализ греческой комедии, к которой восходят типичные персонажи «ироника» (притворщика) и «алазона»<sup>5</sup> (хвастуна). На эту работу опираются практически все позднейшие исследователи иронии в библейских текстах.

В 1990 г. была представлена к защите диссертация «Природа и функции юмора и остроумия в ветхозаветной пророческой литературе» Ф. Ч. Таббса [Tubbs, 1990]. Диссертация представлена пятью главами. Первая из них посвящена литературным функциями юмора и остроумия, вторая описывает примеры юмора и остроумия в древней ближневосточной литературе, а третья и четвертая главы рассматривают специфику юмора и остроумия в пророческой литературе Ветхого Завета. И, наконец, последняя глава обозревает нетипичные случаи из пророческой литературы, такие как игра слов, загадки, басни и гиперболы. Автор утверждает, что остроумие и юмор пророческой литературы Ветхого Завета имеют много общих черт с древней ближневосточной литературой, и этот факт облегчает понимание ряда проблемных мест библейского текста.

В 1990 же году увидел свет сборник «О юморе и комизме в еврейской Библии» под редакцией Иегуды Раддай [Radday, Brenner, 1990]. Сборник представлен собранием из четырнадцати статей: обзор «Между интенциональностью и восприятием» А. Бреннер и И. Раддай; «Об упущенном юморе в Библии» И. Раддай; «О семантическом поле юмора, комизма и смеха в Ветхом Завете» А. Бреннер; «Юмор в именах» (её же); «Юмор как инструмент библейской экзегезы» Ф. Лэнди; «Исаак, Самсон и Саул: размышления о комических и трагических образах» Ш. Экзам и У. Уэтби; «Остроумие, слова и женщины: 1 Сам 25» М. Гарсиэля; «Есть ли юмор у пророков?» Р. Кэррола; «Шутки у пророка: Иер 18». Ф. Дэвис; «Смех в Библии: книга Ионы как пародия» Дж. Майлс; «Комедия в книге Иова» У. Уэтби; «„Вернись, вернись, Сула-мифь“ (Песн 7:1–10): пародия на жанр васф» А. Бреннер; «Глупец книги Екклесиаста: составление портрета» Е. Левин; «Книга Есфирь с юмором» И. Раддай.

Двадцать первый век в истории исследования библейской иронии открывает труд Глена Холланда «Божественная ирония» [Holland, 2000]. Книга не рассматривает предметно иронию в Священном Писании, однако транслирует идею, чрезвычайно важную для литературоведческого исследования Библии и заключающуюся в том, что предпринимавшиеся с середины XX в.<sup>6</sup> попытки литературных критиков определить понятие иронии являются не только непродуктивными, но и ложными по своей направленности, так как ограничивают возможности иронических интерпретаций текстов, потому что ирония по своей природе является «термином без определенного смысла», т. е. продуктом критического восприятия текста. Позиция автора этой работы важна для библейского литературоведения, поскольку достаточно ясно обозначает проблему функционирования иронии в сакральных текстах.

<sup>5</sup> Слово ἄλαζόν, обозначающее типичного персонажа классической греческой комедии, вероятно, происходит от ἀλαλή — боевого клича, которым воины раззадоривали себя перед битвой. Этот клич ассоциировался с похвальбой и бахвальством, отчего, вероятно, слово «алазон» стало тождественно по значению словам «хвастун» и «пустомеля».

<sup>6</sup> Т. е., фактически, с того же времени, когда начинается систематическое обращение к литературному анализу библейских текстов.



В 2006 г. опубликована статья Дэвида Роудса «Продуктивный критицизм: новая методология в библейских исследованиях» [Rhoads, 2006]. Ирония не является основным предметом этого текста, однако неоднократно упоминается наряду с другими риторическими приемами, рассматриваемыми в работе.

В 2008 г. вышла из печати книга Каролин Шарп «Ирония и ее смысл в еврейской Библии» [Sharp, 2008]. Автор книги не только предполагает, что ряд библейских повествований изначально были задуманы как иронические, но и исследует типовые образы иронических библейских повествований. Среди достоинств работы можно отметить идею о том, что ирония дестабилизирует чтение и толкование Библии в современном мире, особенно когда речь идет о конфликтах религиозного и нерелигиозного сознаний, вопросах гендерного противостояния и др.

В 2010 г. в Шанхае была представлена к защите диссертация Сю Ю Мэй «Исследование иронии при характеристике исторических библейских книг» [Ху, 2010]. В диссертации отдано предпочтение рассмотрению библейских книг Судей, Царств и Есфирь. Отмечаются литературные достоинства языка этих исторических книг. Автор обозначает, что ирония по преимуществу используется в отношении персонажей двух родов: к героям и антагонистам. Использование иронии в отношении первых делает их образы более правдоподобными, в отношении вторых — выступает оружием острой критики. Рассмотрена эстетическая функция иронии в повествовании.

## **Работы по иронии в отдельных ветхозаветных книгах**

### **А) Исторические книги Ветхого Завета**

В 1968 г. на английском языке опубликовано краткое резюме вышедшей на иврите в том же году работы «Иронический взгляд на царя: повествовательные приемы в библейской истории Давида и Вирсавии и два экскурса в теорию повествовательного текста» [Perry, Sternberg, 1968].

В 1984 г. была опубликована статья Н. Уолдмана «Умолчание и ирония в истории Самсона» [Waldman, 1984–85]. Статья содержит отсылку к традиционному для древнегреческой комедии противопоставлению алазона иронику, с опорой на опубликованный девятнадцатью годами ранее труд Э. М. Гуда [Good, 1965]. Хитрость, ирония и загадка (как одна из форм притворства — сокрытия истинного ответа) — основные черты «тактики» Самсона; он представлен в статье как типичная фигура ироника. Единственный раз, когда Самсон поступает не хитро, а прямодушно — открывает любимой женщине причину своей силы, — он оказывается поражен теми, кого всегда побеждал.

В 1988 г. выходит книга Лилян Кляйн «Триумф иронии в книге Судей» [Klein, 1988]. Книга объемом в 250 страниц разбита на 10 глав; по признанию автора, она была написана под влиянием общения с Полем Рикёром, однако конечные выводы отстоят от изначальных посылок Рикёра. Автор предлагает рассматривать повествование книги Судей не как хронограф, а как единое композиционное повествование, сформированное рукой одного редактора — и именно эта обобщенность и открывает возможность угадывания иронии в ряде случаев.

В том же 1988 г. вышла из печати статья Гари Ренсбёрга «Осмеяние Ваала в 1 Цар 18:27» [Rendsburg, 1988]. В тексте работы рассматриваются детали описания одного из самых известных примеров библейской иронии — состязания пророка Илии с пророками Ваала.

В 1993 г. в Иерусалиме публикуется небольшая статья Дэвида Маркуса «Элементы насмешек и пародии в истории о лживом пророке из Вефиля» [Marcus, 1994]. Ирония рассматривается в статье как один из признаков пародирования наряду с другими выразительными средствами и не является предметом детального анализа.

В 1994 г. выходит небольшая журнальная статья Уолтера Риггенса «Кузнеца найти не удалось. Ирония в истории Давида» [Riggins, 1994]. В статье рассмотрена двусмысленность повествования первой книги Царств о поединке Давида и Голиафа, обусловленная игрой слов «хлеб» («лехем») и «сражаться, воевать» («лахам»), которые при отсутствии знаков огласовки пишутся одинаково («לֶחֶם»).

В 1995 г. опубликована статья «Экзегеза рассказчиков и другие незнакомцы» Филлиса Трайбла [Trible, 1995]. На пятнадцати страницах автор излагает библейское противостояние фигур пророка Илии и Иезавели в ироническом свете.

В 1995 г. увидела свет работа Кеннет Крейг «Читая книгу Есфирь: пример литературного карнавала» [Craig, 1995]. Книга на 180 страницах содержит очерки о выразительных средствах библейского повествования о Есфире. Автор опирается на концепт «карнавализации» М. М. Бахтина [Бахтин, 1990; Бахтин, 1997]. Пятая глава целиком посвящена пародии.

Весной 1996 г. опубликована статья М. Клаассена «Персидский / еврейский / еврейский / персидский: уровни иронии в книге Есфирь» [Klaassen, 1996]. Автор приводит нетипичную классификацию видов иронии в книге Есфирь: риторическая, интуитивная, генеративная.

В 1997 г. опубликована статья Моше Дэвида Симона «Многие помышления в сердце человека: ирония и богословие книги Есфирь» [Simon, 1997]. Автор выделяет довольно традиционные формы: словесную иронию, иронию ситуаций и драматическую иронию.

В 2003 г. появляется сразу две работы, посвященные иронии в книге Царств. Первая из них — диссертация Брэндана Фриденбёрга «С нотками иронии: значение иронии в повествовании о царствовании Ахава (1 Цар 16:29–22:40)» [Fredenburg, 2003]. Диссертация содержит четыре главы; в ней приводится довольно подробная классификация видов иронии. Вторая работа — журнальная публикация Джона Бека с экзотическим названием «География как ирония в повествовательно-географическом оформлении состязания пророка Илии с пророками Ваала (1 Цар 18)» [Beck, 2003]. Это исследование интересно тем, что, в отличие от предыдущих сочинений, видит иронию в состязании пророка Илии с языческими пророками не только в язвительных насмешках Илии, но и в композиции библейской книги.

В этом же 2003 году опубликована краткая заметка Дэвида Смита<sup>7</sup> о еще одном сюжете книги Царств «Ирония, суверенитет и сыры» [Smith, 2003], повествующая о том, как забота Иессея о своих старших сыновьях нечаянно привела к славной победе младшего — Давида.

В 2016 г. увидела свет книга Хэлен Пэйнтер «Редуцирование смеха: шуточно-серьезные черты и их функции в книге Царств» [Paynter, 2016]. Ее автор не занимается здесь предметно рассмотрением иронии, однако последняя имплицитно содержится в исследованиях карнавализации, пародии и аллюзий рассматриваемых сюжетов о взаимоотношениях пророков Илии и Елисея.

## **Б) Книга Иова**

В 1961 г. в Торонто увидела свет диссертация У. Пауэра «Изучение иронии в книге Иова» [Power, 1961]. Автор работы выделяет три формы библейской иронии, и первая из них (словесная) выражается в тех приемах, которыми повествователь передает смысл, противоположный прямому значению используемых слов. В рамках этой категории могут рассматриваться сарказм, гипербола, литота и др. Впоследствии классификация, использованная в этой работе, становится более-менее традиционной для общих обзорных работ по иронии в Священном Писании.

---

<sup>7</sup> Безусловно, формат настоящего обзора не предусматривает отслеживания интернет-публикаций рядовых авторов на неофициальных ресурсах, однако Дэвид Смит является довольно широко известным публицистом в области библеистики, поэтому его заметка и попала в настоящий обзор.

Летом 1972 г. опубликована магистерская диссертация Бэки Хоккинс «Ирония в книге Иова и ее три современные адаптации: „J. B.“<sup>8</sup>, „Маска разума“<sup>9</sup> и „Иов на равнине“<sup>10</sup>» [Hawkins, 1972]. Исследователь отмечает, что понимание одних и тех же человеческих проблем древнееврейским автором и современными его интерпретаторами может быть различно, однако при этом все они используют модель поведения, при которой ирония выступает основным инструментом постижения отношений между человеком и Богом.

В 1975 г. представлена к защите кандидатская диссертация Дж. Холберт по книге Иова «Функция и значение „жалобы“ в книге Иова с особым акцентом на распространенность формальной и вербальной иронии» [Holbert, 1975], написанная под руководством автора самой первой академической работы по теме иронии в книге Иова («Изучение иронии в книге Иова», У. Пауэр [Power, 1961]).

В 1981 г. опубликованы сразу две работы одного автора, Джорджа Парсонса, по книге Иова: «Структура и цель книги Иова» [Parsons, 1981a] и «Литературные особенности книги Иова» [Parsons, 1981b]. Обе они упоминают иронию настолько часто, что просто удивительно, как в обоих случаях она не попала в заглавие работы.

В 1985 г. опубликован сборник «Исследования книги Иова» [Aufrecht, 1985]. Отдельная глава издания посвящена проблематике иронии и сатиры.

В 1986 г. публикуется работа Эльмера Смика «Семиологическое толкование книги Иова» [Smick, 1986]. Автор обращается к иронии текста в рамках истории вопроса критики редакций книги Иова.

В 1987 г. опубликована статья Пауля Диона «Стереотип языка в книге Иова: международный фон и иронические искажения» [Dion, 1987]. В статье рассматриваются устойчивые выражения, используемые в книге Иова в противоположном значении — например, Пс 8:5 в Иов 7:1.

В 1992 г. вышел из печати сборник «Сидя с Иовом: избранные исследования по книге Иова» [Zuck, 1992]. Сборник посвящен комплексному анализу книги Иова, в рамках которого, в том числе, отведено место и рассмотрению иронии повествования.

## В) Екклесиаст

Работой, предметно рассматривающей наличие иронии в книгах Священного Писания, можно назвать статью Р. Мёрфи «Размышления над Екклесиастом» [Murphy, 1955], вышедшую в журнале Католической Библейской Ассоциации Америки в 1955 г. Текст этот, однако же, не ставит своей задачей именно ироническое прочтение книги Екклесиаста или каких-либо ее частей, лишь упоминает иронию как одно из выразительных средств языка этой книги. В то же время эта работа послужила опорной точкой для анализа иронии книги Екклесиаста по крайней мере несколькими последующим авторам<sup>11</sup>, поэтому ее никак нельзя оставить без внимания.

В 1976 г. взгляд исследователей иронии вновь привлекает книга Екклесиаст. В Калифорнии в журнале «Библейские и теологические исследования» выходит работа Т. Полька «Мудрость иронии: изучение понятия „суета“ и его связи с радостью и страхом Божиим в книге Екклесиаст» [Polk, 1976]. Этот текст рассматривает иронию как одну из вспомогательных категорий, которая помогает объяснить использование автором книги Екклесиаст непоследовательных на первый взгляд изречений.

В 1997 г. в Шотландии была представлена к защите диссертация Уильяма Андерсона «Скептицизм и ироничное отношение в веселых высказываниях Екклесиаста?» [Anderson, 1997]. Кроме прямого рассмотрения вопроса о скептических и иронических стихах книги Екклесиаст, в работе приводится лексикографический обзор

<sup>8</sup> Речь идет о стихотворной драме Арчибальда Макклиша, «J. B., A Play in Verse» (1958).

<sup>9</sup> Имеется в виду пьеса Роберта Фроста «Маска разума», увидевшая свет в 1945 г.

<sup>10</sup> В названии содержится отсылка к работе «Иов на равнине» 1970 года.

<sup>11</sup> См. ниже, в порядке выхода в печать.

ключевых слов по теме (יָה, רֵעוּת רִזָּה, הַבֵּל). Спустя несколько лет диссертация была переработана и издана на страницах «Скандинавского журнала по Ветхому Завету» [Anderson, 2000].

В 2013 г. опубликовано издание «Екклесиаст: иронические моменты» за авторством Джеймса Крейншоу [Crenshaw, 2013]. В книге рассмотрены моменты сокрытия смысла, скрытой акцентировки и противоречивые высказывания Екклесиаста, проводятся сопоставления его идей с древней ближневосточной литературой и их осмысление в христианской традиции. Вторая исследовательская работа по этой библейской книге, вышедшая в этом же году, — «Парадоксальный ответ Екклесиаста на усмешки жизни» Джошуа Ноулса [Knowles, 2013].

## Г) Пророческие книги

В 1962 г. выходит журнальная статья Уильяма Холлидея «Стиль, ирония и достоверность в книге пророка Иеремии» [Holladay, 1962]. Автор статьи предлагает рассматривать иронию как один из лексических верификаторов первоначального языка пророка.

В 1977 г. появляется статья Дж. Уильямса «Ирония и плач: ключи к пророческому сознанию» [Williams, 1977]. Хотя цитируется она более-менее регулярно, обнаружить сам текст нам не удалось.

В 1984 г. была опубликована статья У. Уатсона «Аллюзия, ирония и игра слов в Мих 1:7» [Watson, 1984]. Вся статья посвящена разбору одного ветхозаветного стиха и нюансам его перевода.

В 1988 г. опубликована статья Роберта О'Коннелла «Исаия 14:4b–23: иронический разворот через концентрическую структуру и мифический намек» [O'Connell, 1988]. В этом труде рассматриваются выразительные средства (пародия, развернутые хиастические структуры) избранного фрагмента пророческого текста.

В том же 1988 г. была защищена диссертация Лари Ли Юбанкса «Очистительный эффект иронии в книге пророка Ионы» [Eubanks, 1988]. Диссертация рассматривает понятия катарсиса и иронии, принимая за основу понимание этих терминов Аристотелем, и ставит своей целью показать, что ирония как принцип прочтения книги Ионы была необходима для слепого Израиля. Последний, по всей вероятности, испытывал чувства гнева и разочарования по причине «отвержения» его Богом.

В 1992 г. была защищена диссертация Патриции Шелли «Амос и ирония: использование иронии в профетическом дискурсе Амоса» [Shelly, 1992]. Диссертация содержит пять глав с развернутой структурой и, по-видимому, до сих пор это самое подробное исследование в своей теме.

В 1993 г. выходит журнальная статья Томаса МакКомиски «Пророческая ирония в Ос 1:4. Изучение словосочетания  $\text{תָּרַע לֹו}$  и его следствий в отношении падения династии Ииуя» [McComiskey, 1993]. Автор анализирует контекст пророчества и приходит к заключению, что угроза гибели северного царства Израильского в логике пророческой речи не обязательно обуславливается кровопролитными действиями царя Ииуя.

В декабре 1996 г. выходит работа Джонса Брайана «Плач над Моавом: ирония и риторика в 15–16 главах Исаии» [Brian, 1996], посвященная доказательству того, что 15-я и 16-я главы книги пророка Исаии представляют собой не что иное, как сатирический плач, воспевающий беды Моава.

В этом же 1996 г. в Австралии публикуется статья Оке Виберга «Амос 7:14: случай тонкой иронии» [Viberg, 1996]. Автор настаивает, что корректный перевод указанного стиха возможен только при признании наличия в нем иронии.

В этом же 1997 г. опубликована пространная статья Эрнста Уэндланда «Рекурсия и вариация в „пророчестве“ Ионы: о риторическом влиянии стилистической техники в еврейском нарративном дискурсе, с особым акцентом на иронию и загадку» [Wendland, 1997]. В статье тщательно прописаны методология, структурная организация повествования, динамика сюжетов, вариативность литературного языка и др.

В 1999 г. опубликована статья У. Холлидея «Текст, структура и ирония в песни о падении тирана, Ис. 14» [Holladay, 1999]. В ней приводятся оценка и комментарии к гимну о падении тирана в 14-й главе книги пророка Исаии и его критика О. Кайзером.

В 2015 г. опубликована статья Э. Эванса «Ирония в книге Ионы» [Evans, 2005]. Автор подмечает, что ирония нередко «прячется» в таких ситуациях, когда одной стороне отношений неизвестно то, что известно другой. Поэтому неизбежно возникает ирония, когда речь идет об отношениях людей с Богом: ведь только Бог обладает всеведением.

## **Исследования библейской иронии: итоги и перспективы**

Предложенный выше обзор позволяет заключить следующее. Во-первых, на сегодняшний день можно со значительной степенью уверенности выделить те библейские книги и сюжеты, в которых англоязычные исследователи наиболее часто находят иронию в той или иной ее форме. Среди таких ветхозаветных книг в первую очередь следует назвать книги Царств, книгу Иова и Екклесиаст. Только этим библейским книгам в исследовательской литературе отводится по меньшей мере 22 академических работы. Представляется интересным отметить, что эти книги относятся к так называемой литературе премудрости (Иов и Екклесиаст) и исторической литературе (книги Царств), что существенно сближает их с древней ближневосточной литературой. Что же касается законоучительных библейских книг — Пятикнижия, то прецедентов указания на иронию в них среди исследователей избранного периода практически нет<sup>12</sup>. Наиболее востребованными библейскими сюжетами, к которым обращаются исследователи иронии, выступают повествования о пророках Ионе и Илии [Shutter, 1893, 185–186], сюжет книги Есфирь, история о Самсоне, а также ряд сюжетов из пророческих книг (Исаия, Амос, Осия).

Во-вторых, в области изучения иронии в Священном Писании уже можно говорить о сложившейся традиции классификации типов иронии. В этом отношении среди исследователей можно обозначить два основных подхода. Первый предлагает классифицировать иронию по ее эмоциональной окраске, выделяя при этом иронию комическую и драматическую (иногда от последней отдельно обособливается трагическая ирония, как то делает, например, Эдвин Гуд [Good, 1965]). Второй подход предлагает отталкиваться не от этических или эмоциональных характеристик, а от способов достижения иронического понимания текста. Такое решение позволяет выделить иронию словесную (достигаемую посредством игры слов, конкретных вербальных приемов, как, например, в заметке У. Риггенса [Riggins, 1994] или У. Андерсона [Anderson, 1997]); иронию повествовательную (достигаемую посредством привлечения более широкого контекста и использования аллюзий, намеков и инструментов, требующих привлечения широкого контекста [Polk, 1976; Holbert, 1975; Zuck, 1992; Klein, 1988]); и иронию затекстовую (требующую привлечения внешних по отношению к тексту реалий [Beck, 2003]). Первый подход к классификации типов иронии представлен, например, в работах Ф. Россоу [Rossow, 1982] и Э. Гуда [Good, 1965]. Второй подход системно показан впервые в диссертации У. Пауэра [Power, 1961]. Иногда встречается смешение этих типов классификации, как, например, в работах М. Уингера [Wenger, 2014] и М. Симона [Simon, 1997], но чаще это случается все-таки в хронологически более ранних исследованиях. По мере развития исследования темы библейской иронии авторы все более четко отдают себе отчет в привлекаемом ими инструментарии [Wendland, 1997].

---

<sup>12</sup> Хотя встречаются единичные примеры. Так, в статье Экхарта Мюллера [Mueller, 2004] упоминается сюжет с реакцией Бога на постройку Вавилонской башни. Следует отметить, что святоотеческие комментарии в этом отношении оказываются более смелыми и указывают на иронию даже в повествовании об изгнании Адама и Евы из Эдемского сада.

В-третьих, традиционным стало также сравнение функционирования понятия «ирония» в культурных контекстах формирования корпуса библейских книг (греческой и римской комедии, эпоса ближневосточных народов). Первой работой такого рода стала статья Дж. Спаркса 1907 года [Sparks, 1907], затем появилось литературоведческое исследование Э. Гуда [Good, 1965], диссертация Ф. С. Таббса [Tabbs, 1990], книга Дж. Крейншоу [Crenshaw, 2013] и другие работы [Waldman, 1984–85]. Однако до сих пор не проделан анализ словоупотребления понятия «ирония» и производных от него в контексте первых адресатов новозаветного корпуса и первых христианских экзегетов. Анализ такого рода предполагает отслеживание текстов отцов Церкви, оперирующих этим понятием в отношении библейских текстов с целью выделения традиционной христианской экзегезы «ироничных» мест Священного Писания. Исследование такого рода поможет разграничить те проблемные места «вычитывания» иронии из текстов Библии, относительно которых до сих пор представляется невозможным решить, являются ли они изначально ироничными, или их ироничное понимание выступает лишь следствием чрезмерной экзегезы наших современников.

В-четвертых, наконец, прослеживаются следующие тенденции в развитии исследований ветхозаветной иронии: первые работы, выходявшие в этой области, в значительной своей части посвящены самому вопросу о возможности наличия иронии в сакральном тексте и отстаиванию таковой возможности — как, например, работы «Остроумие и юмор в Библии» [Shutter, 1893] и «Остроумие и юмор в Ветхом Завете» [Sparks, 1907]. По мере увеличения числа работ, посвященных этой теме, появляются исследования, анализирующие возможные типы иронии в Библии и выделяющие основные методы, посредством которых ирония в Священном Писании создается и считается. В этом отношении образцовой работой выступает диссертация Дж. Булларда 1961 г. [Bullard, 1961], который не только проделал колоссальную работу по анализу словоупотребления в библейских текстах корней, смежных с понятиями смеха, иронии и комизма, но и представил наиболее полный обзор трудов своих предшественников. Можно отметить также, что выделение библейской иронии из круга смежных понятий (таких как остроумие, юмор, осмеяние и т. п.) происходит не сразу, а по мере разработки темы. Закономерной является также тенденция смещения тематики работ от представляющих собой подбор и комментариев к наиболее хрестоматийным примерам библейской иронии (таких как соревнование пророка Илии с пророками Ваала, риторика речи Бога к Иову и т. п.) к анализу языка автора каждой конкретной библейской книги и композиционному анализу текстов [Dion, 1987; Brian, 1996]. Наконец, к концу XX в. появляются попытки выстраивания единой системы понимания библейской иронии как одной из черт сакрального языка Священного Писания [Murphy, 1955; Holladay, 1962].

Можно заключить, что исследования ветхозаветной иронии, доступные сегодня на английском языке, прошли определенные стадии развития от самых общих и обзорных к конкретным аналитическим, в то время как на русском языке системные работы в этой области до сих пор полностью отсутствуют. Стоит надеяться, что обращение к этой теме на материале западной библеистики поможет хотя бы частично восполнить отсутствие в отечественной библеистике системного взгляда на проблему.

## Источники и литература

1. Бахтин (1990) — *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990.
2. Бахтин (1997) — *Бахтин М. М.* К вопросам теории смеха // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений: в 7 т. М., 1997. Т. 5. С. 49–50.

3. Вевюрко (2018) — *Вевюрко И. С.* Септуагинта: древнегреческий текст Ветхого Завета в истории религиозной мысли. М.: Изд-во Московского университета, 2018. С. 944–946.
4. Кьеркегор (1993) — *Кьеркегор С.* О понятии иронии // *Логос*. 1993. Т. 4. С. 176–198.
5. Anderson (1997) — *Anderson W.H. U.* Scepticism and Ironic Correlations in the Joy Statements of Qoheleth? Glasgow: The Faculty of Divinity University of Glasgow, 1997.
6. Anderson (2000) — *Anderson W.H. U.* Ironic Correlations and Scepticism in the Joy Statements of Qoheleth? // *Scandinavian Journal of the Old Testament*. 2000. Vol. 14. P. 68–100.
7. Aufrecht (1985) — *Aufrecht W.E., ed.* Studies in the Book of Job. Wilfrid Laurier University Press, 1985.
8. Beck (2003) — *Beck J.A.* Geography as irony: the narrative-geographical shaping of Elijah's duel with the Prophets of Baal (1 Kings 18) // *Scandinavian Journal of the Old Testament: An International Journal of Nordic Theology*. 2003. Vol. 17(2). P. 291–302.
9. Brian (1996) — *Brian C. J.* Howling over Moab: Irony and Rhetoric in Isaiah 15–16. Atlanta, GA: Scholars Press, 1996.
10. Bullard (1961) — *Bullard J.M.* Biblical Humor: Its Nature and Function. New Haven, Connecticut, 1961.
11. Chotzner (1892) — *Chotzner J.* Humor and Irony of the Hebrew Bible // *Asiatic Quarterly Review*, 1892. P. 124–135.
12. Craig (1995) — *Craig K.M.* Reading Esther: A Case for the Literary Carnavalesque. Westminster John Knox Press, 1995.
13. Crenshaw (2013) — *Crenshaw J.L.* Qoheleth: The Ironic Wink. University of South Carolina Press, 2013.
14. Dion (1987) — *Dion P.E.* Formulaic Language in the Book of Job: International Background and Ironic Distortions // *Studies in Religion*. 1987. Vol. 16. P. 187–193.
15. Evans (2005) — *Evans E. T.* Irony in Jonah // *Bible Study Magazine*. 2005. Vol. 1. № 6. P. 5–8.
16. Eubanks (1988) — *Eubanks L.L.* The cathartic effects of irony in Jonah. The Southern Baptist Theological Seminary: ProQuest Dissertations Publishing, 1988.
17. Fredenburg (2003) — *Fredenburg B.L.* With Horns of Irony: the Implications of Irony in the Account of Ahab's Reign (1 Kings 16:29–22:40). Faculties of The Iliff School of Theology and The University of Denver (Colorado Seminary) University, 2003.
18. Goldman (1952) — *Goldman M.D.* Humour in the Hebrew Bible // *Australian Biblical Review*. 1952. Vol. 2. № 1–2. P. 1–11; “Addenda” in 2. 1952. Vol. 2. № 3–4. P. 128.
19. Good (1965) — *Good E.M.* Irony in the Old Testament. The Westminster Press, 1965.
20. Hawkins (1972) — *Hawkins B.B.* Irony in the book of Job and three modern adaptations: J. B., A Masque of reason, and “A Job of the plains”. Master's Theses. Graduate Faculty of the University of Richmond, 1972.
21. Hazard (1919) — *Hazard M. C.* Humor in the Bible // *The Biblical World*. 1919. Vol. 53. № 5. P. 514–519.
22. Holbert (1975) — *Holbert J.C.* The Function and Significance of the “Klage” in the Book of “Job” with Special Reference to the Incidence of Formal and Verbal Irony. Ph. D. Dissertation. Southern Methodist University, 1975.
23. Holladay (1962) — *Holladay W.L.* Style, Irony, and Authenticity in Jeremiah // *Journal of Biblical Literature*. 1962. Vol. 81. P. 44–54.
24. Holladay (1999) — *Holladay W.L.* Text, Structure, and Irony in the Poem on the Fall of the Tyrant, Isaiah 14 // *Catholic Biblical Quarterly*. 1999. Vol. 61. P. 633–645.
25. Holland (2000) — *Holland G. S.* Divine Irony. Susquehanna University Press, 2000.
26. Humphrey (1970) — *Humphrey W.A.* Job of the Plains. Literature: Structure, Sound and Sense. New York: Harcourt, Brace & World, 1970.
27. Klaassen (1996) — *Klaassen M. J.* Persian/Jew/Jew/Persian: Levels of Irony in the Scroll of Esther // *Direction*. 1996. Vol. 25. P. 21–28.
28. Klein (1988) — *Klein L. R.* The Triumph of Irony in the Book of Judges // *Bible and Literature*. Series 14. Sheffield: Almond, 1988.
29. Knowles (2013) — *Knowles J.* Qoheleth's paradoxical response to the ironies of life. Caronport, SK: Briercrest Seminary, 2013.

30. Marcus (1994) — *Marcus D.* Elements of Ridicule and Parody in the Story of the Lying Prophet from Bethel // Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1994. P. 67–74.
31. McComiskey (1993) — *McComiskey T.E.* Prophetic Irony in Hosea 1.4: A Study of the Collocation פִּקְדוֹן וְעַל and Its Implications for the Fall of Jehu's Dynasty // Journal for the Study of the Old Testament. 1993. Vol. 58. P. 93–101.
32. Mueller (2004) — *Mueller E.* Irony in Scripture // Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists. Maryland, 2004.
33. Murphy (1955) — *Murphy R.E.* The Pensées of Coheleth // The Catholic Biblical Quarterly. 1955. Vol. 17. P. 304–314.
34. O'Connell (1988) — *O'Connell R.H.* Isaiah 14:4b–23: Ironic Reversal through Concentric Structure and Mythic Allusion (Gilgamesh XI) // *Vetus Testamentum*. 1988. Vol. 38. P. 406–418.
35. Parsons (1981a) — *Parsons G.W.* The Structure and Purpose of the Book of Job // *Bibliotheca Sacra*. Vol. 138/550 (Apr. 1981). P. 139–157.
36. Parsons (1981b) — *Parsons G.W.* Literary Features of the Book of Job // *Bibliotheca Sacra*. Vol. 138/551 (July, 1981). Pp. 213–229.
37. Paynter (2016) — *Paynter H.* Reduced Laughter: Seriocomic Features and their Functions in the Book of Kings. Leiden: Brill, 2016.
38. Perry, Sternberg (1968) — *Perry M., Sternberg M.* The King Through Ironic Eyes: The Narrator's Devices in the Biblical Story of David and Bathsheba, and Two Excurses on the Theory of the Narrative Text // *Hasifrut*. 1968. Vol. 1. P. 263–292 (Hebrew), ii–v (English summary).
39. Polk (1976) — *Polk T.* The Wisdom of Irony: A Study of Hebel and Its Relation to Joy and the Fear of God in Ecclesiastes // *Studia Biblica et Theologica*. 1976. Vol. 6. Pp. 3–17.
40. Power (1961) — *Power W.A. K.* A Study of Irony in the Book of Job. Ph.D. diss. University of Toronto, 1961.
41. Radday, Brenner (1990) — *Radday Y.T., Brenner A., eds.* On Humor and the Comic in the Hebrew Bible. United Kingdom: The Almond Press, 1990.
42. Rendsburg (1988) — *Rendsburg G.A.* The Mock of Baal in 1 Kings 18:27 // *Catholic Biblical Quarterly*. 1988. Vol. 50. P. 414–417.
43. Riggins (1994) — *Riggins W.* Not a Blacksmith Could be Found (Irony in the Stories of David) // *Jewish Bible Quarterly*. 1994. Vol. 22. P. 32–37.
44. Rhoads (2006) — *Rhoads D.* Performance Criticism: An Emerging Methodology in Second Testament Studies // *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*. 2006. Vol. 36. P. 118–133.
45. Rossow (1982) — *Rossow F.C.* Dramatic Irony in the Bible – With a Difference // *Concordia Journal*. 1982. Vol. 8. P. 48–52.
46. Sharp (2008) — *Sharp C.J.* Irony and Meaning in the Hebrew Bible. Indiana University Press, 2008.
47. Shelly (1992) — *Shelly P.J.* Amos and irony: The use of irony in Amos's prophetic discourse. The Iliff School of Theology and University of Denver, 1992.
48. Shutter (1893) — *Shutter M.D.* Wit and Humor of the Bible: A Literary Study. Boston: The Arena Publishing Co, 1893.
49. Simon (1997) — *Simon M.D.* «Many Thoughts in the Heart of Man»: Irony and Theology in the Book of Esther // *Tradition*. 1997. Vol. 31. P. 5–27.
50. Smick (1986) — *Smick E.B.* Semeiological Interpretation of the Book of Job // *Westminster Theological Journal*. 1986. Vol. 48. P. 135–149.
51. Smith (2003) — *Smith D.I.* Irony, Sovereignty and Cheeses 01.06.2003. URL: <https://perspectivesjournal.org/posts/irony-sovereignty-and-cheeses> (дата обращения: 03.06.2018).
52. Sparks (1907) — *Sparks G.D.* Wit and Humor in the Old Testament // *The Sewanee Review*. 1907. Vol. 15. № 3. P. 340–352.
53. Stern (2000) — *Stern E.R.* The Bible and the Comic Vision. J. William Whedbee // *The Journal of Religion*. 2000. Vol. 80. № 1. P. 113–114.
54. Stinespring (1962a) — *Stinespring W.E.* Humor // *The Interpreter's Dictionary of the Bible: in 4 vols.* Ed. by G. A. Buttrick. Nashville: Abingdon, 1962. Vol. 2. P. 660–662.



55. Stinespring (1962b) — *Stinespring W.E.* Irony and Satire // *The Interpreter's Dictionary of the Bible*: in 4 vols. Ed. by G. A. Buttrick. Nashville: Abingdon, 1962. Vol. 2. P. 726–728.
56. *The Biblical World* (1893) — Wit and Humor of the Bible: A Literary Study. By Marion D. Shutter, D. D. // *The Biblical World*. 1893. Vol. 3. P. 232.
57. Tribble (1995) — *Tribble P.* Exegesis for Storytellers and Other Strangers // *Journal of Biblical Literature*. 1995. Vol. 114. №. 1. P. 3–19.
58. Tubbs (1990) — *Tubbs F. C.* The nature and function of humor and wit in the Old Testament literary prophets. Southwestern Baptist Theological Seminary: ProQuest Dissertations Publishing, 1990.
59. Viberg (1996) — *Viberg A.* Amos 7:14: A Case of Subtle Irony // *Tyndale Bulletin*. 1996. Vol. 47. P. 91–114.
60. Waldman (1984–85) — *Waldman N.M.* Concealment and Irony in the Samson Story // *Dor Le Dor. Our Biblical Heritage*. Raphael Haim Hacohen Press Ltd., Jerusalem, 1984–85. Vol. XIII. № 2. P. 71–132.
61. Watson (1984) — *Watson W.G. E.* Allusion, Irony, and Wordplay in Micah 1:7 // *Biblica*. 1984. Vol. 65. P. 103–105.
62. Wendland (1997) — *Wendland E.R.* Recursion and Variation in the 'Prophecy' of Jonah: On the Rhetorical Impact of Stylistic Technique in Hebrew Narrative Discourse, with Special Reference to Irony and Enigma // *Andrews University Seminary Studies*. 1997. Vol. 35. P. 67–98.
63. Wenger (2014) — *Wenger M.* Irony in Scripture. 2014. URL: [https://www.academia.edu/7114303/Irony\\_in\\_the\\_Bible](https://www.academia.edu/7114303/Irony_in_the_Bible) (дата обращения: 03.06.2018).
64. Whedbee (1998) — *Whedbee J. W.* The Bible and the Comic Vision. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
65. Williams (1977) — *Williams J.G.* Irony, and Lament: Clues to Prophetic Consciousness // *Semeia*. 1977. Vol. 8. P. 51–71.
66. Xu (2010) — *Xu Y.M.* A study of irony in characterization in the historical books of the bible. Shanghai University (People's Republic of China): ProQuest Dissertations Publishing, 2010.
67. Zuck (1992) — *Zuck R., ed.* Sitting with Job: Selected Studies on the Book of Job. Baker Book House, 1992.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*Протоиерей Алексей Балакай*

## **Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы\***

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10007

*Аннотация:* В статье рассматривается своеобразная полемика, состоявшаяся на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. в августе 1918 года между его участниками профессором Казанской духовной академии П. Д. Лапиным и представителем Пермской епархии А. Г. Куляшевым. Суть полемики: Собором основание церковного суда предлагается устроить не на канонических, а на юридических основаниях. По мнению Куляшева, нравственные, канонические принципы церковного суда заменяются юридическими. Статья ставит следующие проблемы: 1) насколько позиции сторон спора являются канонически обоснованными? Насколько корректно оппоненты используют конкретные канонические правила? 2) насколько обоснованными являются противоположные позиции обоих оппонентов относительно роли римского права в устройстве суда Древней Церкви? 3) Насколько обоснованным является отождествление А. Г. Куляшевым «нравственного» и «канонического»? Можно ли говорить о «нравственном аргументе» Куляшева?

*Ключевые слова:* Всероссийский Поместный Собор 1917–18 гг., Предсоборное Присутствие 1906 г., Предсоборное Совецание 1912 г., Предсоборный Совет 1917 г., С. Г. Рункевич, П. Д. Лапин, А. Г. Куляшев, доклад «Об устройстве Церковного суда», принцип отделения суда от администрации, принцип обеспечения полноты епископской власти.

*Об авторе:* **Протоиерей Алексей Игоревич Балакай**

Кандидат богословия, доцент кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: alb2007@list.ru

*Ссылка на статью:* Балакай А., *прот.* Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 82–89.

---

\* Настоящая статья написана на основе доклада автора на III Барсовских чтениях «Церковный суд в России. История и современность», состоявшихся в Книжной гостиной СПбДА 16 декабря 2019 года.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Archpriest Alexey Balakai*

**Discussion at Local Council of the Russian Orthodox Church  
1917–18 about Church Court. Formulation of the Problem**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10007

*Abstract:* The article tells about the discussion that took place at Local Council of the Russian Orthodox Church 1917–18 in August, 1918 between its participants: P. D. Lapin, professor of the Kazan Theological Academy and A. G. Kulyashev, representative of the Perm eparchy. The essence of the discussion: Local Council proposed to arrange the foundation of the Church Court not on canonical, but on legal grounds. According to A. Kulyashev, legal ones replace the moral, canonical principles of the Church court. The article poses the following problems: 1) To what extent are the positions of the parties to the dispute canonically justified? How correctly do opponents use specific canonical rules? 2) How justified are the opposing positions of both opponents regarding the role of Roman law in the structure of the court of the Ancient Church? 3) How justified is the identification by A. G. Kulyashev of “moral” and “canonical”? Is it possible to speak on Kulyashev’s “moral argument”?

*Keywords:* Local Council of the Russian Orthodox Church 1917–18, Pre-Council Presence 1906, Pre-Council Meeting 1912, Pre-Council Council 1917, S. G. Runkevich, P. D. Lapin, A. G. Kulyashev, report “On the structure of the Church Court”, principle of separation of Church Court from the administration, principle of ensuring the full episcopal authority.

*About the author:* **Archpriest Alexey Igorevich Balakai**

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

E-mail: alb2007@list.ru

*Article link:* Balakai A. I., archpriest. Discussion at Local Council of the Russian Orthodox Church 1917–18 about Church Court. Formulation of the Problem. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 82–89.

## Введение

Как известно, среди большого числа вопросов, которые рассматривались на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг., тема реформы духовного (церковного) суда<sup>1</sup> занимает особое место.

Прежде чем обратиться к дискуссии о реформе на Соборе, отметим, что помимо классической монографии Е. В. Беляковой «Церковный суд и проблемы церковной жизни» [Белякова, 2004], материалы канонического и церковно-правового характера для изучения указанной темы находятся в монографии иеродиакона (ныне иеромонаха) Григория (Матрусова) [Матрусов, 2017], а также в журнальных публикациях. Так, в 2018–19 гг. в «Христианском чтении» был опубликован ряд статей, в той или иной степени затрагивающих проблематику церковного суда: использование различных средств юридической техники [Святогоров, Тарнакин, 2018; Волужков, 2018; Оспенников, 2018], канонические основания церковного судопроизводства [Волужков, 2018], проблемы систематизации Канонического корпуса Православной Церкви [Балакай, 2018]. Особо выделим публикации, непосредственно касающиеся рассматриваемых в настоящей статье вопросов: о концепции реформирования духовного суда проф. Т. В. Барсова [Волужков, 2019] и две полемические работы на ту же тему [Гайденко, 2019; Оспенников, 2019].

Как следует из «Деяний Собора»<sup>2</sup>, доклад «Об устройстве Церковного суда» вызвал продолжительные дискуссии как до, так и в процессе его поэтапного рассмотрения. Для цели настоящей статьи из множества вопросов, которые обсуждались во время этих дискуссий в конце лета 1918 г., выбран лишь один. Данный вопрос прозвучал в своего рода полемике, состоявшейся 16 (29 по н. ст.) и 21 (3 сентября н. ст.) августа 1918 года между двумя участниками Собора: профессором Казанской духовной академии П. Д. Лапиным и представителем Пермской епархии А. Г. Куляшевым<sup>3</sup>. Вкратце его можно сформулировать следующим образом: Собором основание церковного суда предлагается устроить не на канонических, а на юридических основаниях.

Таким образом, целью настоящей статьи является постановка проблемы, вытекающей из указанной полемики на Соборе: являлись ли предлагаемые в докладе «Об устройстве Церковного суда» основания церковного судопроизводства каноническими?

## Основная часть

В августе 1918 года Всероссийский Поместный Собор подошел к подробному рассмотрению доклада «Об устройстве Церковного суда». Далее в настоящей статье для удобства изложения мы немного отступим от хронологии событий, и *вначале* приведем событие более *позднее*.

21 августа пояснение дает Степан Григорьевич Рункевич — доктор церковной истории, помощник Управляющего Канцелярией Святейшего Синода, член Учебного Комитета при Святейшем Синоде. Он говорит: «...при решении вопроса о преобразовании Церковного суда Собору предстоит разрешить или затормозить один из важнейших вопросов церковной жизни, ждущий своего разрешения уже на исходе 53-го года жизни» (Деяния, 2000, Т. 11, 85).

<sup>1</sup> В дальнейшем в настоящей статье используется современное понятие «церковный суд».

<sup>2</sup> Используется издание: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Т. 10–11. М.: Государственный архив РФ; Новоспаский монастырь, 2000.

<sup>3</sup> Мнения двух участников Собора объединены нами в единую полемику для целей настоящей статьи. Непосредственно на Соборе Куляшев и Лапин друг с другом не полемизировали.

Далее С. Г. Рункевич напомнил о работе комитетов по преобразованию духовного суда 1865 и 1870 годов<sup>4</sup>: «Как только были изданы судебные уставы 20 ноября 1864 года, в церковных сферах тотчас же возник вопрос о преобразовании всего Церковного суда. Для разработки этого вопроса был образован 29 сентября 1865 года особый комитет под председательством архиепископа Тверского Филофея<sup>5</sup>: комитет работал два года и установил общие положения по переустройству Церковного суда. Они сводились к **отделению суда от администрации** (выделено мною. — *прот. А. Б.*). Детальной разработки вопросов, касающихся церковно-судебного переустройства, комитетом дано не было. Для этой последней цели в 1870 году 12 января образован был новый комитет под председательством архиепископа Литовского, впоследствии митрополита Московского Макария<sup>6</sup>. Этот комитет работал три года и точно так же, как и первый комитет, **признал необходимость отделения Церковного суда от администрации** (выделено мною. — *прот. А. Б.*)» (Деяния, 2000, Т. 11, 85). «Все они остановились на необходимости проведения в церковной жизни отделения суда от администрации и образования отдельных органов для суда и для управления. И, наконец, Судебный Отдел Священного Собора также остановился на этом принципе» (Деяния, 2000, Т. 11, 86).

Напомнив также о деятельности Предсоборного Присутствия 1906 г., Предсоборного Сопещения 1912 г., Предсоборного Совета 1917 г., С. Г. Рункевич подчеркивает: «...в чем сущность этого болезненного явления, что вопрос о суде вот уже в течение 53 лет не находит себе разрешения? Весь вопрос сводится к согласованию двух принципов: **принципа отделения суда от администрации и принципа обеспечения полноты епископской власти** (выделено мною. — *прот. А. Б.*)» (Деяния, 2000, Т. 11, 88). Завершая свое выступление, Рункевич подводит итог: «Собору предстоит разрешить... вопрос об устройстве Российского Церковного суда: остается ли суд в прежнем положении или будет иметь особые установления? За особые установления, несмотря на резкие возражения, говорит... вся история реформы. Сказал... свое слово и сам Священный Собор, образовавший административные учреждения, в которых не оставлено места для суда. В соборных определениях о Высшем Церковном Управлении и об Епархиальном Управлении предполагаются особые органы для администрации и особые для суда» (Деяния, 2000, Т. 11, 89).

Теперь, когда С. Г. Рункевич в очередной раз сформулировал главный вопрос обсуждения<sup>7</sup>, приведем — опять же, в обратном хронологическом порядке — своего рода полемику между двумя другими участниками Собора, которая показывает нам этот вопрос несколько в ином ракурсе.

Первый ее участник — Павел Дмитриевич Лапин, профессор Казанской духовной академии, избранный в члены Высшего Церковного Совета от Казанской духовной академии. Отметим, что профессору Лапину 39 лет.

Второй участник — Андрей Гаврилович Куляшев, миссионер, псаломщик, избранный в члены Высшего Церковного Совета от Пермской епархии. Андрею Гавриловичу 35 лет.

Итак, 21 августа (3 сентября н. ст.) 1918 года в заседании под председательством Святейшего Патриарха Тихона, в присутствии 136 человек, в том числе 31 епископа,

---

<sup>4</sup> Подробнее о составе комитетов см.: [Белякова, 2004, Гл.: Вопрос о церковном суде в русском обществе в эпоху реформ].

<sup>5</sup> Архиепископ Тверской и Кашинский Филофей (в миру Тимофей Григорьевич Успенский, 15 (27) января 1808 — 29 января (10 февраля) 1882).

<sup>6</sup> Архиепископ Литовский и Виленский (в дальнейшем — митрополит Московский и Коломенский) Макарий (в миру Михаил Петрович Булгаков; 19 сентября (1 октября) 1816 — 9 (21) июня 1882).

<sup>7</sup> Согласование двух принципов: принципа отделения суда от администрации и принципа обеспечения полноты епископской власти.

А. Г. Куляшев выступает с критикой предлагаемого доклада «Об устройстве Церковного суда». Его тезисы: доклад защищают не канонисты, а юристы; суд лишается нравственного содержания, характерного для суда Древней Церкви.

Аргументы А. Г. Куляшева: «во-первых, проектируемое отделение суда от администрации не знает история Церкви ни первых веков, ни периода Вселенских Соборов; во-вторых, центр тяжести в предполагаемом судеустройстве от епископа переносится к судебным учреждениям; в-третьих, Церковный суд по проекту переносится не на канонических, а юридических основаниях» (Деяния, 2000, Т. 11, 89). Отмечая, что «доклад выступают защищать не канонисты, а только юристы» (Деяния, 2000, Т. 11, 90), А. Г. Куляшев подчеркивает: «доклад потрясает основы и принципы древнего, имевшего место в лучшее время Церковного суда. Он делает великую подмену. В докладе нравственные, канонические принципы заменяются принципами юридическими» (Деяния, 2000, Т. 11, 90). (Обратим внимание, что в аргументации Куляшева понятия «нравственные» и «канонические» идут через запятую (т. е. перед нами логическая конъюнкция).) Далее А. Г. Куляшев для подтверждения своей мысли приводит пространные цитаты из книги П. А. Прокошева<sup>8</sup>. (Обратим внимание, что Прокошева докладчик характеризует как «профессора, которого к ортодоксальным канонистам едва ли можно отнести» (Деяния, 2000, Т. 11, 90).) Куляшев утверждает: «церковный процесс первых трех веков, по словам профессора, представляет из себя институт, построенный более на нравственных принципах, чем на юридических началах. Не подлежит сомнению, что он образовался **без всякого влияния со стороны римского права** (выделено мною. — *прот. А. Б.*): Церковь особенно заботливо ограждала свой суд от привнесения в него начал и характера суда мирского. Основное начало, главная идея, одухотворяющая все церковное судеустройство — это глубокое проникновение его пастырским попечением о подсудимом. Не о соблюдении тех или иных процессуальных формальностей думал пастырь-судья, а единственно только о вызыскании заблудшего» (Деяния, 2000, Т. 11, 90). Куляшев из сказанного делает вывод: «Исходя из этих основ, Церковь Христова во главу угла при судебных процессах ставила и должна ставить епископа» (Деяния, 2000, Т. 11, 90).

Акцентируя: «В эпоху Вселенских Соборов отдельного от администрации суда не было» (Деяния, 2000, Т. 11, 90), Куляшев в своей аргументации как обращается к Апостольским постановлениям, так и приводит ряд канонических правил: 9-е правило IV Вселенского Собора (в толковании И. Зонары), 37-е правило Святых Апостол, 5-е правило I Вселенского Собора, 4-е и 12-е правила Антиохийского Собора, 9-е правило Карфагенского Собора, 14-е правило Сардикийского Собора (Деяния, 2000, Т. 11, 90–91). Использует Куляшев и аргументацию более общего характера: «Вспомните Константина Великого, Гонория и Феодосия, столь бережливо охраняющих судебные права епископа, вспомните закон 321 года<sup>9</sup>. В последнее время, например в XVI и XVII веках, административная власть в носителях духовной власти не отделялась от судебной» (Деяния, 2000, Т. 11, 91).

А. Г. Куляшев подводит итог: «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 переносающий с епископа к судебным организациям» (Деяния, 2000, Т. 11, 91).

Таким образом, выделим в аргументации А. Г. Куляшева следующие принципиальные моменты: во-первых, суд Древней Церкви основывался на нравственных = канонических принципах; во-вторых, согласно с мнением П. А. Прокошева, суд Древней Церкви строился более на нравственных принципах, чем на юридических началах;

<sup>8</sup> Павел Александрович Прокошев (1868 — не ранее 1922) — правовед, богослов, писатель, доктор церковного права, ординарный профессор кафедры церковного права юридического факультета Томского университета. Докладчик ссылается на книгу Павла Александровича Прокошева [Прокошев, 1900].

<sup>9</sup> Имеется в виду Закон Константина Великого 321 года, которым утверждалось за церквями право приобретать недвижимое имущество и владеть им.

в-третьих, также согласно с мнением П. А. Прокошева, суд Древней Церкви образовался без всякого влияния со стороны римского права.

16 (29 по н. ст.) августа 1918 года в заседании под председательством митрополита Новгородского Арсения<sup>10</sup>, в присутствии 166 членов Собора, в том числе 25 епископов, профессор П. Д. Лапин выступает со своеобразным «ответом»: в России невозможно осуществление подлинного канонического устройства церковного суда, поскольку «епархии наши слишком обширны, епископы... обременены массой дел, поэтому не могут непосредственно производить суд по всем церковным делам своих епархий»<sup>11</sup>. Равным образом и Соборы, ввиду множества дел и невозможности их часто созывать, также не могут быть у нас церковными трибуналами» (Деяния, 2000, Т. 10, 252).

Докладчик уточняет, что собой представляет «каноническое судопроизводство»: «Вся полнота судебной власти принадлежит в епархии епархиальному архиерею. Он ведет и разбирает все церковно-судебные дела подчиненных ему клириков и мирян, и никто из клириков и мирян не может избегать суда своего архиерея. Следующим органом суда являются, по канонам, Церковно-областные Соборы. Наконец, высшею в Поместной Церкви судебною инстанцией должны были являться Соборы епископата всей Поместной Церкви» (Деяния, 2000, Т. 10, 251–252).

Тем не менее, признавая, что «каноны не знают принципа отделения суда от администрации» (Деяния, 2000, Т. 10, 251), проф. Лапин приводит свой основной аргумент: «каноны не имели в виду связывать церковную жизнь во всех ее подробностях и предоставляли Церквам право, как выразил в своем 12-м правиле Трулльский Собор, „право преуспения на лучшее“. В частности, каноны не воспрещают внесения в Церковь порядков из государственной жизни, если они оказываются хорошими и целесообразными» (Деяния, 2000, Т. 10, 251). Здесь проф. Лапин приводит весьма важный — для целей настоящей статьи — аргумент: «Известно, что Древняя Церковь в своей судебной практике **пользовалась римским правом** (выделено мною. — *прот. А. Б.*). Например, 74-е Апостольское правило и 28-е правило Карфагенского Собора составлены под влиянием римского права» (Деяния, 2000, Т. 10, 251).

Далее проф. П. Д. Лапин приходит к выводу: «необходимо, чтобы были соблюдены основные канонические начала, обязательная сила которых простирается на все Церкви и притом на все времена. Таким началом при устройстве Епархиального суда является то, что полнота судебной власти в епархии принадлежит епархиальному архиерею. Поэтому отделение суда от администрации должно проходить лишь в направлении создания при епархиальном архиерее особого вспомогательного органа, отдельного от органа, ведущего администрацию. В отношении же устройства Высшего Церковного суда, т. е. Областного и Центрального, таким высшим каноническим началом является требование, чтобы он был устроен на соборном начале» (Деяния, 2000, Т. 10, 251). В качестве еще одного из аргументов в защиту проекта проф. Лапин приводит пример использования принципа отделения суда от администрации в некоторых современных ему Поместных Церквах, таких как Константинопольская и Сербская (Деяния, 2000, Т. 10, 250–251).

Заключение проф. П. Д. Лапина: «с точки зрения основных канонических начал рассматриваемый проект приемлем» (Деяния, 2000, Т. 10, 251).

<sup>10</sup> Арсений (в миру Авксентий Георгиевич Стадницкий; 22 января (3 февраля) 1862 — 10 февраля 1936), митрополит Новгородский и Старорусский, член Предсоборного Совета, Товарищ председателя Священного Собора, член Соборного Совета, председатель Отдела о правовом положении Церкви в Государстве, кандидат в Патриархи, избран в члены Священного Синода.

<sup>11</sup> В качестве своего рода ответа на эту мысль докладчика приведем мнение еще одного участника Собора. На том же заседании архиепископ Астраханский и Царёвский Митрофан (Краснопольский), председатель соборного Отдела высшего церковного управления, обсуждая количество епархий, заявил: «если бы их умножить до желательного в интересах Церкви количества, тогда не было бы никаких препятствий к непосредственной связи Церковного суда с епископом» (Деяния, 2000, Т. 10, 247).

Таким образом, выделим в аргументации проф. П. Д. Лапина следующие принципиальные моменты: во-первых, Древняя Церковь в своей судебной практике пользовалась римским правом; во-вторых, каноны не исключают изменений в церковном судопроизводстве; в-третьих, осуществление в России подлинного канонического устройства церковного суда невозможно; в-четвертых, Лапин ничего не говорит о нравственности, однако уделяет внимание «судебному беспристрастию»<sup>12</sup>.

## Заключение

Таким образом, мы видим в этой своеобразной полемике двух участников Собора ряд важнейших моментов, каждый из которых должен стать предметом отдельного рассмотрения. Во-первых, и А. Г. Куляшев, и проф. П. Д. Лапин используют понятие «каноническое устройство», причем — для обоснования противоположных тезисов. Во-вторых, оба для своей аргументации приводят канонические правила. В-третьих, их точки зрения на использование судом Древней Церкви достижений римского права диаметрально противоположны.

Особо отметим, что А. Г. Куляшев в своей речи употребляет понятия «нравственные» и «канонические» вместе, через запятую — «нравственные, канонические принципы». Он не раскрывает более подробно связь между этими двумя понятиями, так, как он ее видит. Для нас же именно эта, отмеченная им особенность церковного суда — «глубокое проникновение его пастырским попечением о подсудимом» — представляется особенно важной.

На основании вышеизложенного представляется, что заявленная во введении к настоящей статье научная проблема — являлись ли предлагаемые в докладе «Об устройстве Церковного суда» основания церковного судопроизводства каноническими — значительно расширяется и может быть изложена в виде ряда вопросов, подлежащих углубленному изучению:

Насколько аргументируемая позиция той и другой стороны спора является канонически обоснованной? Насколько корректно оппоненты используют конкретные канонические правила?

Насколько обоснованными являются диаметрально противоположные позиции обоих оппонентов относительно роли римского права в устройстве суда Древней Церкви?

Насколько обоснованным является отождествление А. Г. Куляшевым «нравственного» и «канонического»? Можно ли в контексте обсуждения оснований церковного судопроизводства говорить о «нравственном аргументе» Куляшева?

## Источники и литература

1. Деяния (2000) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М.: Государственный архив РФ; Новоспасский монастырь, 2000. Т. 10. 256 с.; Т. 11. 284 с.

2. Балакай (2018) — Балакай А., *прот.* Проблематика современного правоприменения канонов Православной Церкви. Отзыв на монографию иеродиакона Григория (Матрусова) «Каноны: правила Церкви и правила жизни» (2017) // Христианское чтение. 2018. № 6. С. 101–107.

3. Белякова (2004) — Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2004. 664 с.

<sup>12</sup> «Если одна и та же власть и предъявляет требование, и сама же оценивает последствия его неисполнения, то она естественно может впасть в опасность нарушения судебного беспристрастия» (Деяния, 2000, Т. 10, 250).



4. Волужков (2018) — *Волужков Д. В.* К вопросу о презумпциях и фикциях в современном судопроизводстве // *Христианское чтение*. 2018. № 2. С. 97–101.
5. Волужков (2018) — *Волужков Д. В.* К вопросу об основаниях церковного судопроизводства: на примере «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 г. // *Христианское чтение*. 2018. № 3. С. 158–171.
6. Волужков (2019) — *Волужков Д. В.* Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда Русской Церкви (на материале статей в журнале «Христианское чтение» 1870–73 гг.) // *Христианское чтение*. 2019. № 1. С. 119–130.
7. Гайдено (2019) — *Гайдено П. И.* Несостоявшаяся реформа церковных судов в России в конце XIX века в понимании петербургских учёных (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. № 5. С. 119–128.
8. Матрусов (2017) — *Григорий (Матрусов), иерод.* Каноны: правила Церкви и правила жизни. Проблемы и практика применения канонов первого тысячелетия в современной жизни Православной Церкви. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2017. 416 с.
9. Оспенников (2018) — *Оспенников Ю. В.* О подходах к трактовке фикций в светском и церковном праве (о статье иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве») // *Христианское чтение*. 2018. № 2. С. 92–96.
10. 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.
11. Прокошев (1900) — *Прокошев П. А.* Церковное судопроизводство в период Вселенских соборов (Accusatio) и влияние на него римско-византийского процессуального права. Казань, 1900. 222 с.
12. Святогоров, Тарнакин (2018) — *Марк (Святогоров), иером., Тарнакин Н. А.* Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве (по Положению о Церковном суде 2008 г.) // *Христианское чтение*. 2018. № 1. С. 125–133.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*П. И. Гайденко*

## **О праве суда над епископатом на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы\***

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10008

*Аннотация:* Одной из важнейших функций государственной и церковной властей является совершение суда. Однако тогда, когда дело касалось судов, совершавшихся в отношении представителей духовенства, ситуация, как правило, оказывалась сложной. Это объясняется по меньшей мере двумя причинами. Во-первых, в условиях средневекового общества не всегда легко провести границу между светским и церковным судом. Это объяснялось особой харизмой носителей государственной власти. Император, монарх, князь воспринимались обществом и Церковью в качестве носителей особых благодатных даров. Во-вторых, как правило, сами представители церковной иерархии обладали особым статусом. В рамках представленной статьи предпринята попытка рассмотреть проблему судов в отношении церковных лиц в Киевской Руси и обозначить некоторые проблемные аспекты в области соприкосновения церковных канонов и византийских правовых традиций с древнерусскими правовыми реалиями.

*Ключевые слова:* История Русской Церкви, каноническое право, церковный суд на Руси, Киевская Русь, право церковной апелляции, патриарший суд, суды над епископатом, суды над духовенством.

*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

*Ссылка на статью:* Гайденко П. И. О праве суда над епископатом на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 90–108.

---

\* Настоящая статья написана на основе доклада автора на III Барсовских чтениях «Церковный суд в России. История и современность», состоявшихся в Книжной гостиной СПбДА 16 декабря 2019 года.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Pavel I. Gaidenko*

**On the Right to Trial over the Episcopate  
in Russia (11<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries). Formulation of the Problem**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10008

*Abstract:* The commission of the court is one of the most important functions of the State and Church authorities. However, when it came to trials of clergy, the situation turned out to be difficult, as a rule. There are two reasons for this. Firstly, in a medieval society, it is not always easy to draw the line between secular and ecclesiastical courts. Carriers of state power have a special charisma. The emperor, monarch, and prince were perceived by society and the Church as bearers of special blessed gifts. Secondly, representatives of the Church hierarchy had a special status. In the framework of the presented article, an attempt was made to consider the problem of courts in relation to church persons in Kievan Rus.

*Keywords:* history of the Russian Church, canon law, church court in Russia, Kievan Rus, the right of church appeal, patriarchal court, trials of the episcopate, trials of the clergy.

*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)

*Article link:* Gaydenko P. I. On the Right to Trial over the Episcopate in Russia (11<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries). Formulation of the Problem. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 90–108.

История древнерусских судов, в том числе судов церковных, давно привлекает внимание исследователей. Однако при том, что в этом направлении — как в области изучения источников, так и в области исследования покаянного права и рецепции византийских и европейских церковно-правовых норм — проделана значительная работа, едва ли проблемы организации и функционирования церковных судов и судов, которые так или иначе были связаны с жизнью Церкви, ее иерархии и церковных людей, могут считаться разрешенными. Содержание источников, как и исследовательские интересы, а также господствующие в академическом и, особенно, в университетском кругах стереотипы пока существенно затрудняют работу исследователей. Еще одно огорчение, значительно усложняющее труд и жизнь любознательных ученых — отсутствие в этом направлении согласованных действий. Историки, юристы, канонисты, филологи, философы права и богословы идут каждый своими путями, плохо знают историографию вопроса по смежным направлениям и крайне редко выносят результаты своих усилий на обсуждение коллег. Объединение этого разноликого и привыкшего к автономному существованию сообщества — особая задача, без разрешения которой ни одно исследование не сможет претендовать на полноту погружения в проблему церковного и (или) канонического права применительно к реалиям Древней Руси.

В рамках настоящей статьи предпринята попытка если не ответить, то по крайней мере обозначить проблемную область, в которой можно и важно найти ответы на два сложных, но очень существенных и интересных вопроса. Во-первых, кто и при каких условиях имел право суда над епископатам и представителями церковной иерархии, и, во-вторых, насколько таковые права суда соответствовали каноническим нормам?

Действительно, проблема судов над епископатам и духовенством в целом крайне сложна, поскольку она касается не только церковного суда как такового, но и суда «светского», насколько предложенная категория соответствует условиям русского Средневековья, как и Средневековья в целом. Все же для исследуемого мира и времени понятие сакрального не было ограничено клиром и распространялось не только на власть, в том числе власть судебную, но и едва ли не на все стороны проявления жизни человека, начиная от его рождения и до самой смерти. Сам символический строй средневекового мышления не допускал существования абсолютно профанного в этом мире<sup>1</sup>. Император в условиях Византии, как и князь в реалиях Руси, обладали особым положением. Их власть в Церкви соперничала с епископской и фактически превосходила ее в административной области и в области суда. Правда, в отличие от князя, права императора в управлении Церковью защищались канонами и законами империи<sup>2</sup>. Доминирование княжеской воли в церковном управлении все же обеспечивалось не каноническими нормами, а фактическим положением правителя<sup>3</sup>. Впрочем, дело «светского» суда обстоит сложнее.

Церковные нормы вполне определенно запрещают христианам судиться у внешних судий<sup>4</sup>, а клирикам при решении внутренних споров категорически отказано

<sup>1</sup> О символическом строе средневекового мира см. подробнее у Мишеля Пастуро [Пастуро, 2012].

<sup>2</sup> О положении императора в Церкви см. подробнее исследование А. М. Величко [Величко, 2006, 12–50].

<sup>3</sup> Сопоставляя канонические требования с действительным положением в деле организации Церкви на Руси, Я. Н. Шапов вполне заслуженно констатировал: «Практически оно (церковное управление. — П. Г.) зависело от желания и материального обеспечения местных князей» [Шапов, 1989, 33].

<sup>4</sup> «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские? А вы, когда имеете житейские тяжбы,ставляете *своими судьями* ничего не значащих в Церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом перед неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между

прибегать к помощи светского суда<sup>5</sup>. Но насколько «внешними» могут считаться судья-христианин или же император и князь в христианском государстве? Насколько «светскими» являлись правители государств, чье положение, да и само предназначение оценивались в устах иерархов Церкви в самых высоких религиозных категориях?

В данном отношении показательна Преамбула к VI новелле имп. Юстиниана (535), декларирующая особую природу императорской власти как равнозначную власти священства и имеющую с ней один Божественный источник. В Преамбуле к новелле император предстает не только лицом, регламентирующим жизнь Церкви и защищающим ее права, но и тем, кому вверено хранение церковных догматов<sup>6</sup>. Однако понимание высокого служения императорской власти было характерно и для более раннего периода. Уже упоминавшиеся строгие ограничения Священного Писания, запрещавшие христианам судиться перед судьями-язычниками, не помешали святым отцам I Вселенского Собора, созванного по воле императора-язычника Константина, вести перед «великим понтификом» споры о догматах. Описанное положение дел, фактически признававшее за Константином право «третьей стороны суда» по вопросам веры, закреплялось визой императора на соборных решениях. Собственно, и сам Константин не видел в этом ничего противоречащего духу Церкви и духу империи, признавая за собой «епископство внешних дел»<sup>7</sup>. Данные слова императора никто никогда не оспаривал, хотя они могли быть сказаны им в шутку или же в метафорическом смысле, как заметил об этом В. В. Болотов [Болотов, 1913, 50]. К тому же и в последующем, будучи уже включенной в политическую и правовую систему империи, Церковь была вынуждена считаться с нормами римского права, поскольку и в Византии, и в западном христианском мире господствовал принцип, разрешавший все подобные споры решительно и однозначно: «*Ecclesia vivit lege Romana* — „Церковь живет по римскому праву!“» [Берёзкин, Крицкая, 2019, 107]. Отмеченный принцип

---

собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? для чего бы вам лучше не терпеть лишения? Но вы сами обижаете и отнимаете, и притом у братьев (1 Кор 6:1–8)».

<sup>5</sup> «Если который клирик с клириком же имеет судное дело: да не оставляет своего епископа, и да не прибегает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа или, по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит: да подлежит наказаниям по правилам. Если же клирик со своим, или со иным епископом имеет судное дело: да судится в областном Соборе. Если же на митрополита области епископ или клирик имеет неудовольствие: да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя, и пред ним да судится» (Правила Православной Церкви 1, 1912, 349–358 (IV Всел. 9)).

<sup>6</sup> ««Преамбула.» Величайшими у людей дарами Божиими, данными свыше по человеколюбию, являются священство и царство. Первое служит делам божественным, второе начальствует и наблюдает над делами человеческими; и то, и другое происходит от одного начала и гармонично обустроивает (*κατακοσμοῖσα*) жизнь человеческую — и ничто так не важно для царствующих, как почет иереев, которые за них вечно молят Бога. Ибо если первое будет совершенно безукоризненным и удостоится у Бога благорасположения (*παρρησίας*), а второе будет по справедливости и подобающим образом обустроивать (*κατακοσμοῖν*) порученное ему государство, то наступит некое доброе согласие (*συμφωνία τῆς ἀγαθῆς*), которое обеспечит все какие ни есть блага роду человеческому. Поэтому (*τοίνυν*) мы усерднейшим образом печемся как о догматах божественной истины, так и о почете иереев, при наличии и вследствие которого, мы уверены, нам будут дарованы от Бога великие блага — причем те из них, которые уже имеются, мы сохраним в целостности, а те, что мы до сих пор не получили, приобретем. Но все это может совершиться по-доброму и подобающим образом только если делу будет положено достойное и богоугодное начало. А оно, как мы полагаем, возможно лишь при соблюдении священных канонов, каковые нам заповедали истинно воспеваемые и поклоняемые самовидцы и сподвижники Бога и Слова — апостолы, а святые отцы сохранили и протолковали» [Максимович, 2007б, 30–31].

<sup>7</sup> «Посему, угощая некогда епископов, Константин справедливо сказал, что и сам он епископ (приводим собственные его слова, произнесенные при нас): „только вы — епископы внутренних дел Церкви, а меня можно назвать поставленным от Бога епископом дел внешних“. Распоряжаясь согласно с этими словами, он надзирал за всеми подвластными себе и побуждал их, сколько было силы, вести жизнь благочестивую» [Евсевий Памфил, 1998 [кн. 4, гл. 24]].

хорошо виден в структуре римского права эпохи христианских императоров. До XII в. включительно, когда начался процесс поступательного обособления церковного законодательства в отдельную отрасль<sup>8</sup>, нормы Церкви рассматривались юристами в качестве неотъемлемой части римского права [Суворов, 2004, 6–7]. Поэтому при том, что епископат, духовенство и монашество рассматривались в византийской и западноевропейской правовых традициях в качестве особой социальной группы, данное обстоятельство не предоставляло духовенству каких-то исключительных прав. Даже в отношениях с церковными институтами и духовными лицами принципы римского права не позволяли государству рассматривать сословный фактор в качестве определяющего [Макаров, 2007, 6–7]. В описанных условиях оказывавшиеся Церкви дарения и иммунитеты «рассматривались сугубо как личное пожалование императора, т. е. исключительное изъятие из общих предписаний права, и не стали правовым принципом»<sup>9</sup>.

Помимо перечисленных противоречий присутствуют и иные затруднения. Первое из них — крайне ограниченный по объему и специфический по содержанию круг источников по истории церковных судов и судов, в которых так или иначе затрагивались вопросы Церкви. Он представлен не только княжескими уставами, большинство которых сохранилось в виде поздних списков, но также летописанием, агиографией и патриаршей грамотой, дипломатической эпистолией. Однако от домонгольской Руси не сохранилось ни одного судебного протокола. Отмеченное положение дел позволило части исследователей допустить присутствие на Руси судов без письменной фиксации процесса, что в целом противоречило нормам византийского судопроизводства и римскому праву. Во-вторых, столь плачевное состояние источников существенно осложняет работу по реконструкции процессуальной стороны церковных судов. Более того, далеко не всегда понятно, на основании каких норм судьи выносили свои решения. Не менее затруднительно разграничить среди сообщений, доносимых источниками о тех или иных разбираательствах, известия о судах и известия о решениях, принимавшихся архиереями в частном, «административном», порядке «покаянного права». Для удобства подобные казусы будут рассмотрены в качестве судов или следственных действий. Однако предложенный выход из ситуации небезупречен и имеет свои уязвимые стороны.

Опираясь на положения Устава Владимира Святославича, введившего категорию «церковных людей», можно заключить, что уже на начальном этапе клир был выделен в особую социальную группу. В значительной мере это соответствовало нормам как римского, так и византийского права, рассматривавшим жрецов — а в последующем и духовенство — в качестве лиц, обладающих особым юридическим статусом<sup>10</sup>. Однако мотивы подобного выделения духовенства и иных служивших при церквях лиц в отдельные социальные группы, обладавшие особым статусом, в Византии и на Руси видятся различными и преследующими столь же разные цели. Если в Византии эти шаги предпринимались главным образом для того, чтобы подчеркнуть особый статус обладателей священного сана и, одновременно, обеспечить наиболее адекватное отношение общества и государства к духовному лицу, то на Руси ситуация была иной. Выделение здесь духовенства, монашества и ряда церковных служителей в отдельную группу «церковных людей» не наделяло включенных в эту группу никакими привилегиями и правами. Напротив, положение таковых лиц несколько ухудшалось,

<sup>8</sup> Об этом см. подробнее в исследовании А. Ю. Митрофанова [Митрофанов, 2010, 32–331].

<sup>9</sup> На то, что именно княжеская власть определяла круг прав Церкви и ее иерархии, указывает не только тон грамот, но и применяемая в княжеских уставах формула «се азъ», «сгадав», «здоумав», «дал есмь», «поставил есмь» [Макаров, 2007, 8]. Аналогичную ситуацию можно встретить и в истории Русской Церкви, сам канонический строй которой был результатом санкции княжеской власти [Устав о десятине, 1976, 17–18 [ст. 1–5]; Устав Всеволода церкви Ивана, 1976, 160–161 [ст. 1–5]; Грамота Ростислава, 1976, Устав Всеволода о судах, 1976, 154–155 [ст. 1–4]; Устав Ярослава, 1976, 85–91 [ст. 1]; 141 [ст. 2, 3]; Момотов, 2003, 75].

<sup>10</sup> Впервые этот статус юридического лица за священнослужителями был закреплен в Корпусе имп. Юстиниана [Берёзкин, Крицкая, 2019, 108–109, 112].

поскольку делало их зависимыми не от княжеской воли, а от воли епископата. По сути, появление категории «церковных людей» наделяло преимуществами не тех, кто был в нее включен, а тех, кто получал над ними власть — епископат. Именно епископат получил над этой категорией право суда, что стало своего рода иммунитетом<sup>11</sup>.

Наибольшее число известных источников посвящено судам над архиереями и судам, совершавшимся архиереями. Помимо этого, встречаются известия о судах над монашествующим духовенством или в отношении дел, в которых фигурировало священство, например летописное сообщение о суде и расправе Яня Вышатича над белоозерскими разбойниками, убившими находившегося в обозе боярина «попа» (1071) [Лаврентьевская летопись, 2001, 175–177; Ипатьевская летопись, 2001, 165–167]. Чаще всего это суды над монашествующими лицами. Правда, как и в случаях с архиереями, далеко не всегда понятно, состоялся ли суд, были ли соблюдены его процедуры, а если состоялся, то в какой форме.

Как уже было отмечено выше, в историографии сложилось вполне устойчивое мнение, что в домонгольской Руси даже церковный суд мог совершаться без письменной фиксации обстоятельств расследования и разбирательства [Гайдено, 2018, 80]. К этому выводу подталкивает состояние источников, среди которых не сохранилось судебных и следственных протоколов. Однако дело не видится безнадежным, поскольку та подробность, с какой те или иные летописные и агиографические тексты сообщают о судебных разбирательствах, позволяет заключить, что в основе описанных сюжетов лежали таковые, не дошедшие до нашего времени, документы. Наиболее яркими примерами этого могут служить летописные записи о винах любимца Андрея Боголюбского владимирского епископа Феодора, уничижительно названного Феодорцом [Ипатьевская летопись, 2001, 551–554], или же перечень имущества, переданного Суздальскому Дмитровскому монастырю ушедшим на покой епископом Кириллом [Лаврентьевская летопись, 2001, 355–357]. Не менее примечательно известие Печерского патерика о разбирательстве, связанном с именем прп. Никиты, будущего новгородского епископа. Оно также, скорее всего, основывалось на каких-то письменных свидетельствах совершившегося внутри самой обители слушания [Щавелёв, 2012, 544–546]. Наконец, крайне интересным видится описание суда над Авраамием Смоленским, содержащееся в «чрезвычайно пространным, риторично-компилятивным» [Демин, 2010, 455] житии преподобного [Житие Авраамия, 2005, 43–48]. «Логическая застылость» и «изобразительная скудость литературной символики» [Демин, 2010, 455] при обилии библейских и агиографических параллелей, сопоставлявших жизнь Авраамия с жизнью святителя Иоанна Златоустого, Василия Великого, Антония Великого и самого Христа [Конявская, 2003, 111–113], затрудняют работу исследователей, мешая им выявить историческую основу повествования. И все же доносимые в произведении известия о суде и его процедурах обладают безусловной научной ценностью, позволяя произвести частичную реконструкцию епископского суда и сопровождавших его процедур [Гайдено, Филиппов, 2011, 108–110]. Данная особенность была отмечена еще Р. Пиккио [Пиккио, 2002, 121] и успешно использована в исследованиях М. В. Печникова и Е. Л. Конявской [Печников, 2003, 346–59; Конявская, 2017, 34–39].

Таким образом, при том, что время не сохранило ни одного «оригинального» протокола судебного разбирательства в церковных судах, следы и выдержки из этих протоколов и записей сохранились в летописных и агиографических упоминаниях об этих судах. Все отмеченное позволяет провести частичную реконструкцию церковных судов и судов над епископатом и церковными людьми.

Наибольшее число известных о церковных или иных судах связано с древнерусским епископатом — митрополитами и правящими архиереями отдельных территорий. При этом в некоторых случаях можно встретить известия если не о судах,

<sup>11</sup> О сомнениях в «подлинности» Уставов Владимира Святославича и Ярослава Владимировича см. возражения Е. Е. Голубинского [Голубинский, 1901, 399–409; Гайдено, 2008, 7–16].

то, по меньшей мере, о результатах проводившихся следствий. Именно так можно оценивать летописную запись о смерти в Киеве еп. Стефана († ок. 1068), задушенного своими холопами [Новгородская летопись старшего извода, 2000, 213; Новгородская Четвертая летопись, 2004, 625; Тихомиров, 1975, 106–107], и епископа Феодора, погибшего от своего пса (†1077) [Новгородская летопись старшего извода, 2000, 473]. К ним примыкает летописное известие о смерти двух священников, утонувших в Волхове (†1145) [Новгородская летопись старшего извода, 2000, 213]. Появление упомянутой записи в летописании, скорее всего, было вызвано разбирательствами в отношении случившегося. Такое следствие скорее объяснялось не подозрениями, что произошедшее могло стать результатом убийства, а обстоятельствами смерти. Утопление — крайне нежелательная в восточнославянских представлениях смерть, бросающая тень на личности погибших<sup>12</sup>. Наиболее отчетливо следы подобных расследований или, по меньшей мере, суждений прослеживаются в отношении Новгорода, его духовенства и обладателей древней святительской кафедры. Вероятно, это объясняется не только тем, что Новгород и его «архивы» менее всего пострадали от монголов, но и особенностями новгородского самоуправления, понуждавшими власти города, кафедру и ее скрипторий к аккуратному ведению записей.

Предварительное знакомство с княжескими уставами Церкви создает впечатление, что древнерусское духовенство и, особенно, епископат изначально обладали особым политико-правовым статусом, основанным на широкой внутренней автономии Церкви, в том числе в области суда<sup>13</sup>. Такие представления о священстве и его роли в жизни Руси XI–XIII в. отчасти справедливы, однако существенно преувеличены, чему в немалой степени способствовала церковная и гражданская историография XIX в., отражавшая процессы активного формирования российской нации, духовным фундаментом которой считалось православие. Изложенные в этот период взгляды и предложенные подходы к работе с источниками способствовали возникновению предельно высоких оценок религиозной жизни Киевской Руси. Политическая философия XIX столетия и особенности работы с источниками лишь укрепили религиозно-политические стереотипы в российской науке о прошлом России. При этом на определенном этапе это прошлое стало приобретать сакральное звучание<sup>14</sup>. Крайне скудные, с позиций источниковедения дореволюционной России, известия источников эпохи Крещения Руси компенсировались неоправданным отождествлением религиозных, социальных и политических реалий эпохи князя Владимира Святославича и XV–XVII вв. В значительной мере эти подходы продолжают присутствовать в церковной и околоцерковной историографии современности<sup>15</sup>. В итоге кажущиеся оправданными в рамках конкретных исследований допущения создали специфические и, нередко, упрощенные представления о Руси и ее религиозной жизни на ранних этапах формирования древнерусской государственности и ее Церкви. Церковный суд не стал исключением. Например, учебник по церковному праву прот. Владислава Цыпина описал церковный суд Древней Руси не с позиции, каким этот суд предстает на основе имеющихся источников, а — каким ему надлежало быть согласно каноническим правилам [Цыпин, 2012, 626–627].

---

<sup>12</sup> Утопление в славянской мифологии рассматривалась как одна из самых нежелательных форм смерти [Зеленин, 1995, 39–50].

<sup>13</sup> В данном отношении показателен Устав Ярослава Владимировича, последние положения которого категорически запрещают кому-либо вмешиваться в дела церковного, а вернее — митрополичьего суда [Устав Ярослава, 1976, 90–91 [ст. 54–56]].

<sup>14</sup> В данном отношении весьма показательны рекомендации, согласно которым должны были излагаться исторические дисциплины в Духовных академиях в результате нового академического устава 1910 г. Устав предписывал рассматривать историю в контексте провиденциальных концепций богословия. Последствия подобных преобразований оказались крайне неприятными для духовных школ [Крайний, 2000, 33].

<sup>15</sup> Примером подобного изложения истории Русской Церкви может служить учебник В. И. Петрушко [Петрушко, 2007; Петрушко, 2019].



Если архиерейские суды привлекали внимание исследователей [Левчук, 2010], то суды над епископатам не получили в отечественной (российской, украинской и белорусской) историографии концептуального рассмотрения. Затруднения в этой области во многом извиняются тем, что источники не позволяют однозначно оценить социально-правовой статус архиереев в древнерусской военно-политической и властной элите, а также в древнерусском «обществе»<sup>16</sup>. Например, древнерусское право никак не прописывает место епископов в системе социальных страт и слоев и даже не предполагает никакой ответственности за покушение на жизнь архиерея. Последнее, возможно, могло объясняться слишком малым числом епископов на Руси, что, вероятно, удерживало княжескую власть от необходимости специально оговаривать правовое положение иерархов. Тем не менее, нельзя не признать, что безнаказанными покушения на личности епископов — как и священников — не были, если обидчиками оказывались представители зависимых слоев населения<sup>17</sup>. В итоге ситуация в области изучения таковых судов видится небезнадежной. Подтверждение этому можно увидеть в исследовательских работах последних лет. Детальное рассмотрение получило большинство летописных сюжетов, связанных с архиерейскими судами и судами над архиереями.

Наиболее частой формой суда над архиереями являлся митрополичий суд. Именно этот суд являлся первой инстанцией, где могли быть рассмотрены обвинения против епископов<sup>18</sup>. Вероятно, именно по этой причине в условиях острого конфликта владимирского князя с епископом Леоном разгневанный Андрей Боголюбский отправил своего архиепископа не в Константинополь, а в Киев<sup>19</sup>. Впрочем, даже если князем двигали иные мотивы и отсылкой еп. Леона к митрополиту князь Андрей демонстрировал неуважение к церковным властям Киева, принятое князем решение все равно формально соответствовало каноническим нормам. Однако, как бы то ни было, согласно канонам, власть митрополитов была не безгранична. Суд над правящим епископом мог быть совершен только на Соборе из числа архиепископов митрополичьей области. При этом минимальное число епископов, которым доверялось судить обвиняемого святителя, должно было составлять не менее 12 человек<sup>20</sup>. Необходимо отметить, что во второй половине XII в. число существовавших на Руси епископских центров теоретически позволяло организацию подобных судов. В некоторых случаях, когда

---

<sup>16</sup> Отмеченная особенность хорошо прослеживается в исследованиях П. С. Стефановича и М. Б. Свердлова. Если первый из названных исследователей вообще отказался от рассмотрения духовенства в составе правящих элит Руси, то второй — вполне обоснованно и очень аккуратно отметил среди таковых элит лишь епископат, признав за ним высокое положение в обществе только к концу Киевского периода существования древнерусской государственности. Тем не менее, в самом церковном кругу статус архиерея был вполне высоким, хотя и не бесспорным. Об этом можно судить по тому, как происходило формирование символов власти и форм поведения архиереев (см. подр.: [Гайдено, 2014, 15–51]).

<sup>17</sup> Примерами подобных расправ служат наказания обидчиков новгородского епископа Луки Жидяты и казнь волхва, виновного в смерти «попа Янева» [Ипатьевская летопись, 2001, 166]. Вероятно, какое-то наказание постигло и виновников смерти уже упоминавшегося новгородского епископа Стефана [Новгородская летопись старшего извода, 2000, 182–183; 473].

<sup>18</sup> «Если кто из епископов подвергнется обвинению, обвинитель да представит дело к первенствующему в области, к которой принадлежит обвиняемый» [Правила Православной Церкви 2, 1912, 153–155 [Карф. 19(28)]].

<sup>19</sup> Здесь все же необходимо признать, что действия князя не во всем вписывались в каноны. Еп. Леон был выслан к митрополиту в Киев после своего рода суда, совершенного в отношении него в присутствии князя [Лаврентьевская летопись, 2001, 352; Ипатьевская летопись, 2001, 520]. Однако такие действия «светской власти» с точки зрения церковных норм недопустимы.

<sup>20</sup> «Филикс епископ рек: „Да внесется в правила согласно с определениями древних Соборов и это: если какой-нибудь епископ (чего да не будет!) подвергнется некоему обвинению и по великим затруднениям нельзя будет собраться многим епископам, то, чтобы он не оставался долго под обвинением, да слушают его на суде двенадцать епископов, пресвитера — шесть епископов и свой, а диакона — три“» [Карф. 12] [Правила Православной Церкви 2, 1912, 153–155].

дело касалось какого-либо спора, не предполагавшего обвинений епископа в преступлении, заседание могло быть созвано митрополитом при привлечении к слушанию лишь двух епископов. Если же в результате прений выносившееся решение все равно не устраивало какую-либо сторону, то прение переносилось в Византию, в патриарший или императорский суд<sup>21</sup>.

Греческие архиереи, несомненно, знали о своем праве апелляции и успешно пользовались им. Что же касается русского (по происхождению) епископата или русских князей, то примеров их обращения с апелляционными прошениями не так много. С большей или меньшей уверенностью можно говорить о том, что таким правом воспользовались еп. Нифонт Новгородский<sup>22</sup>, Андрей Юрьевич Боголюбский и его выдвиженец Феодорец, получивший рукоположение в Константинополе<sup>23</sup>.

Не способствовала усилению власти митрополитов и политическая ситуация на Руси, где епископ находился в большей зависимости не от воли киевского первосвященника, а от княжеской власти и изъятий элит своих кафедральных городов. Если же суд совершался в Киеве, то, вероятно, последнее слово в организации судебного слушания, вынесения вердикта и приведения приговора в исполнение также оставалось за княжеской властью первопрестольного града<sup>24</sup>. Данное обстоятельство могло придавать древнерусскому церковному суду черты инквизиционного процесса. В некоторых случаях это могло иметь для обвиняемых счастливые последствия. Например, такое положение князя не позволило Клименту Смолятичу совершить суд над епископом Нифонтом. Изяслав Мстиславич отказал своему любимцу в организации суда над властным и самоуверенным новгородским архиереем [Киево-Печерский Патерик, 2004, 352–353]. Иной вопрос, что описанная особенность церковного суда не соответствовала канонам, а порой и вступала с ними в противоречие.

Тем не менее, участие князей в церковных судах на Руси остается малоизученной темой. Поэтому причины появления такой формы суда не ясны. Отмеченное участие князей в церковном суде — естественный этап развития церковной и политической жизни на Руси? Или же происходившее объяснялось южнославянским и западным влияниями, подобными тем, что наблюдались в Новгороде в период служения там архиепископа Геннадия, вдохновленного «успехами» «франков», а именно «шпанского короля», в борьбе с еретиками и практиковавшего у себя инквизиционные формы расправы над еретиками [Геннадий Новгородский, 1880, 775–776; Грекулов, 1964, 13–14]?

Таким образом, прослеживаются следующие суды, во власти которых мог оказываться епископат: императорский, патриарший, митрополичий, княжеский, вечевой и суд, совершавшийся при совместном участии князя и веча.

Первое доносимое источниками известие о митрополичьем суде — суд над новгородским епископом Лукой Жидятой [Новгородская Четвертая летопись, 2000, 118; Летопись Дубровского, 2004, 54–55; Софийская летопись, 2004, 183; Никоновская летопись,

<sup>21</sup> 123-я Новелла имп. Юстиниана предписывала: «Если же преосвященные епископы на одном и том же Соборе разойдутся друг с другом во мнениях либо относительно церковного права, либо по каким-то другим вопросам, пусть прежде их митрополит с двумя другими епископами из того же Собора рассудит это дело, а если обе стороны не согласятся с его решением, тогда блаженнейший патриарх того диоцеза пусть рассмотрит [спор] между ними и вынесет такое постановление, которое соответствует церковным канонам и законам, после чего ни одна из сторон не имеет права обжаловать его решение. Если же обвинение против епископа по какому-либо делу будет исходить от клирика или кого-то другого, прежде всего их преосвященный митрополит должен рассмотреть это дело» [Максимович 2007а, 40–41 [гл. 22]].

<sup>22</sup> Результатом этого обращения стало специальное патриаршее послание еп. Нифонту и дарование новгородскому владыке архиепископского титула [Киево-Печерский Патерик, 2004, 352–353; Голубинский, 1901, 310; Назаренко, 2015а, 69].

<sup>23</sup> Из текста видно, что Федор был выслушан и рукоположен, однако патриарх продемонстрировал в отношении Феодора явное раздражение и недовольство [Лука Хрисоверг, 1880, 63–76].

<sup>24</sup> Во всяком случае, В. И. Сергеевич высказывался за то, что наказание в форме членовредительства мог привести в исполнение только князь [Сергеевич, 2004, 421].

2000, 91; Мильков, 2009, 124–126; Дергачева и др., 2016, 65–69; Мильков, 2019, 6–27]. Здесь необходимо заметить, что число претензий Киевской кафедры к Новгородской велико и существенно превосходит перечень конфликтов, возникших между столичной кафедрой и иными епископскими центрами<sup>25</sup>. Вероятно, данное обстоятельство объясняется особым положением Новгорода и тем местом, какое отводили новгородцы своим святителям. Представляется, что столь значительному числу известных способствовала и более развитая книжная и «правовая» культура этого политического центра. Дело еп. Луки лишено полной ясности. Новгородское летописание лишь извещает о том, что архиерея обвинили его собственные «холопы» — скорее всего, свободные слуги — в «неподобных речах». Еп. Луку вызвали в Киев, где его удерживали на протяжении трех лет, вероятно, в монастыре, что предполагалось нормами 123-й Новеллы имп. Юстиниана<sup>26</sup>. Однако суть предъявленных святителю обвинений неизвестна. Столь же сомнительно приписывание доноса обычным слугам<sup>27</sup> — это дает основание предположить, что дело стало результатом какого-то большого конфликта или какой-то интриги, в которой архиерея обвинили не обычные слуги, а лица, обладавшие достаточно высоким социальным статусом [Гайденко, 2014, 104–105; Назаренко, 2015б, 323–333; Назаренко, 2015в, 293–301; Виноградов, 2020]. Столь же туманны обстоятельства суда над еп. Лукой в Киеве. И. С. Чичуров и поддержавший его мнение О. Г. Ульянов вполне убедительно высказались за то, что осуждение еп. Луки, скорее всего, произошло на Соборе, созванном новоприбывшим в Киев митрополитом Ефремом [Сичуров, 1998, 319–356; Чичуров, 1998, 43–53; Ульянов, 2011, 189]. Между тем в русских источниках о данном Соборе ничего не известно, что само по себе порождает недоумение и едва ли может быть отнесено к «случайности». Однако особо при этом оговаривается, что после того как архиерей был оправдан и возвратился в Новгород, им (или от его имени) был совершен жестокий суд над его обидчиками, подобный тому, что постиг через столетие Феодорца в Киеве. «Клеветники» были обезображены, изуродованы и вынуждены бежать «в немцы»<sup>28</sup>. В полной мере можно согласиться с В. В. Мильковым, высказавшимся за то, что произошедшее отразило

<sup>25</sup> Список конфликтов, связанных с Новгородом и необходимостью участия в этих делах митрополита, значителен. Прежде всего, это митрополичьи суды или попытки их организации в отношении епископов Луки Жидята, Нифонта Новгородского и Долмата. Помимо них — неудачная поездка епископа Михаила в Новгород, завершившаяся фактическим арестом русского первосвятителя. Правда, в этом случае виновником произошедшего были новгородцы, а не архиерей. Помимо этого — митрополичье разбирательство по вопросу о праве на новгородскую кафедру двух епископов, Митрофана и Антония (1219/1220), что стало возможно по вине как новгородцев, так и самого киевского первоиерарха.

<sup>26</sup> В случае, если против клирика были выдвинуты серьезные обвинения, то таковой мог быть на три года отстранен от служения и помещен в монастырь: «Мы возбраняем преосвященным епископам, а также пресвитерам, диаконам и иподиаконам, чтецам и каждому, состоящему в любом духовном (εὐαγοῦς) чине (τάγματος) или звании (σχῆματος), играть в кости, или общаться с играющими в подобные [игры], или становиться зрителями и ходить на любое зрелище, чтобы посмотреть на него. Если же кто-либо из них совершит подобный проступок, повелеваем воззвратить таковому на три года любое духовное (εὐαγοῦς) служение и заключить его в монастырь. Если же за это время он проявит соответствующее его проступку раскаяние, то иерею, под началом которого он состоит, дозволяется уменьшить срок и вернуть его к исполнению прежнего служения. А преосвященные епископы, обязанные наказывать таковые [согрешения], пусть знают, что если, узнав о чем-либо таковом, не накажут, то сами дадут по этому делу ответ перед Богом» [Максимович, 2007а, 33].

<sup>27</sup> Церковные правила ограничивают права тех, кто намерен выдвинуть обвинения против епископов или выступать свидетелями в подобных процессах. Это должен быть человек «достойный», при этом число свидетелей — не менее двух [Правила Православной Церкви 1, 1912, 155–158 [Ап. 74, 75]; Правила Православной Церкви 2, 1912, 273 [Карф. 131(146)], 274–275 [Карф. 132(147)]]].

<sup>28</sup> Ранее высказывалось ошибочное мнение о том, что бегство могло касаться епископа Луки [Гайденко, 2009, 53–63]. Неверная интерпретация событий возникла из-за неверного прочтения летописного известия.

серьезные внутригородские конфликты в Новгороде, жертвой которых и стал архипастырь в условиях ослабления власти Изяслава [Дергачева и др., 2016, 65–70]. В любом случае, обстоятельства конфликта позволяют заключить, что дело, скорее всего, имело «политический» характер, и отражало как борьбу различных канонических традиций и тенденций [Мильков, 2009, 116–155; Ульянов, 2011, 164–194], так и противоречия внутри княжеского рода и в Новгороде<sup>29</sup>.

Еще один случай митрополичьих судов — суды по делу об обвинении против Ростовского епископа Леона, дважды изгонявшегося с кафедры и, в итоге, заслужившего дурную посмертную славу. В первый раз его удалили за незаконное смещение епископа Нестора и за совершавшиеся им поборы с духовенства [Лаврентьевская летопись, 2001, 343; Ипатьевская летопись, 2001, 493], а во втором — за его жесткую позицию по вопросу о постах [Ипатьевская летопись, 2001, 520], отражавшему различные канонические и монашеские традиции в византийской Церкви [Коньявская, 2012, 69–73; Виноградов, Желтов, 2019, 1–18; Виноградов, Желтов, 2018, 118–139]. Оба суда завершились оправданием еп. Леона в Киеве, причем во втором случае суд в Киеве совершался при участии великого князя, а в Византии (точнее, в походной ставке) — перед императором, а также патриархом, о чем сообщило не только летописание, но и патриаршая грамота к Андрею Юрьевичу [Лаврентьевская летопись, 2001, 352; Никоновская летопись, 2000, 221–222; Лука Хрисоверг, 1880, 63–76]. Примечательно, что одно из изгнаний было совершено после своеобразного Собора-суда с участием Андрея Юрьевича Боголюбского [Лаврентьевская летопись, 2001, 352; Никоновская летопись, 2000, 221–222].

Не менее интересен уже упоминавшийся выше митрополичий суд над епископом Феодорцом [Лаврентьевская летопись, 2001, 355–356; Ипатьевская летопись, 2001, 551–554; Воронин, 2007, 112–118]. Судя по всему, это разбирательство было совершенно примерно в то же время, когда был судим и игумен Поликарп (ок. 1169). В этом суде, о вердикте которого сообщает летописание, много неясного и даже «темного», на что обоснованно обратил внимание Н. Н. Воронин. Трудно установить дату суда, имена его участников и даже обстоятельства ареста архиерея. При том, что летопись представила произошедшее как результат деятельности князя Андрея и «чудо», последующее разорение Киева союзными войсками русских князей, связываемое с «митрополичьей неправдой» [Ипатьевская летопись, 2001, 544–545], позволяет усомниться в честности и объективности летописца. Вызывают вопросы выдвинутые против еп. Феодора обвинения, а также учиненная над ним расправа, поражающая своей жестокостью.

Не менее примечателен суд, совершенный митрополитом по просьбе новгородцев в 1219/20 гг. [Новгородская Четвертая летопись, 2000, 199]. Причиной произошедшего стала ситуация, отражавшая всю неоднозначность канонической ситуации на Руси: на новгородской кафедре оказались два архиерея: Митрофан и Антоний. Столь странная и одновременно недопустимая с канонической точки зрения ситуация<sup>30</sup> возникла, во-первых, по вине самих новгородцев, во-вторых, по вине самих обладателей митрополичьей кафедры. Кризис был преодолен, но его обстоятельства обнаружили крайне неприглядную как с канонической, так и с моральной позиций ситуацию в области церковного управления накануне нашествия.

Ордынское господство, обернувшееся для киевской митрополичьей кафедры не только потрясениями, но и неожиданными приобретениями, в значительной мере укрепило положение русских первоиерархов, придав их действиям большую самостоятельность. Попытка суда над новгородским архиепископом

<sup>29</sup> Данная точка зрения, пересекающаяся с мнением В. В. Милькова, высказывалась А. В. Назаренко и получила поддержку у М. В. Печникова [Назаренко, 2008, 53–64; Печников, 2015, 233].

<sup>30</sup> Канонические правила категорически запрещают присутствие на одной кафедре двух епископов: Ап. 14, 33; I Всел. 15; IV Всел. 5; Трул. 20; Антиох. 13, 16, 18, 21; Сердик. 1, 2, 17; Карф. 48 [Правила Православной Церкви 1, 1912, 74–76, 97–98, 225–227, 342–343, 493–494; Правила Православной Церкви 2, 1912, 73, 75, 76, 78, 117–119, 138–139, 198–200].

Далматом — одно из ярких свидетельств отмеченных изменений. В 1273 г. во Владимире был созван Собор, призванный осудить новгородского владыку [Печников, 2009, 97–107; Галимов, 2019, 154–158]. Особительства дела позволяют заключить, что конфликт двух ярких архиереев своего времени был вызван личными претензиями. На основании неких «слухов» архиеп. Далмат был обвинен в симонии [Определения Владимирского собора, 1880, 86–93]. Однако результаты Собора оказались скромнее ожидаемых. Во-первых, на суд не явились южнорусские епископы, а во-вторых, архиеп. Далмата не осудили, чему препятствовала и форма обвинений, противоречившая канонам<sup>31</sup>. Отсутствие на суде половины епископов окончательно лишало митрополита возможности совершить расправу над влиятельным святителем. Примечательно, что в отношении пропустивших Собор епископов никаких мер не было принято (по крайней мере, о таковых ничего не известно). Впрочем, вскоре, удрученный произошедшим, архиеп. Далмат скончался [Новгородская летопись старшего извода, 2000, 243]. Что же касается постановлений Собора, то они хоть и осудили симонию, однако обязали духовенство и горожан производить официальные оплаты в пользу кафедр, установив размеры таковых взносов и придав им более «благозвучные формы» [Гайденко, 2018, 85–100]. Размер этих сборов способен поразить впечатление любого историка [Определения Владимирского собора, 1880, 92; Галимов, 2019, 160–164].

Наконец, под 1282 г. Лаврентьевская летопись сообщает о суде митрополита Кирилла над ростовским епископом Игнатием, самостоятельно обратившимся в Орду [Лаврентьевская летопись, 2001, 525–526]. Судя по всему, первосвяtitель принял решение без соборного решения и тем явно превысил свои полномочия, поскольку суд над епископом мог быть совершен только при созыве архиереев округа [Правила Православной Церкви 1, 1912, 155–157 [Ап. 74]; Правила Православной Церкви 2, 1912, 142–143 [Конст.], 153–155 [Карф. 12]]. К тому же обращение еп. Игнатия в Сарай никак не могло подпасть под действие 9-й главы 123-й Новеллы имп. Юстиниана, запрещавшей кому-либо из клириков надолго оставлять место служения и отъезжать в царствующий град без разрешения царя, патриарха или же митрополита<sup>32</sup>. Несомненно, положение ханов было сопоставимо с императорским, однако Новелла говорит именно о Константинополе, а не о столицах иных держав. К тому же запрет, предписанный Новеллой, не был строгим и даже оговаривал порядок пребывания и нормы поведения клириков и иерархов в главном городе империи в случае, если им все же пришлось прибыть в столицу без соответствующего разрешения или приглашения. Таким образом, наложенный на ростовского епископа запрет отражал не канонические нормы, а личное решение русского первосвяtitеля. Причины наложенного наказания, скорее всего, следует искать не в церковных нормах, а в стремлении митрополита Кирилла оставаться единственным лицом в Церкви, обладающим правом на ханский ярлык. То есть произошедшее стало следствием борьбы митрополита Кирилла за утверждение своей власти над древнерусской церковной организацией<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Как уже отмечалось выше, канонические нормы не допускают предъявлять к кому-либо обвинения на основании слухов. Правила требуют для стороны обвинения не только обвинителя, но обязательного наличия не менее чем двух свидетелей с доброй репутацией [Правила Православной Церкви 1, 2012, 155–158 [Ап. 74, 75]; Правила Православной Церкви 2, 2012, 273 [Карф. 131(146)], 274–275 [Карф. 132(147)]]. Однако постановление Собора недвусмысленно указывает на то, что обвинения основаны на «слухе».

<sup>32</sup> «Мы также запрещаем боголюбивейшим епископам оставлять свои церкви и отправляться в другие епархии. Если же возникнет надобность так поступить, пусть делают это не иначе как с грамотой от их блаженнейшего патриарха или митрополита, или же по приказу императора, так чтобы и те епископы, которые находятся под [юрисдикцией] блаженнейшего архиепископа и патриарха Константинопольского, не имели права без его разрешения или нашего приказания являться в царствующий град ...» [Максимович, 2007а, 32 [Гл. 10]].

<sup>33</sup> Наиболее последовательно представленная оценка конфликта митрополита Кирилла с ростовским епископом представлена в исследовании Т. Р. Галимова [Галимов, 2019, 149, 156–157].

Летописание сохранило сообщения о том, как епископат мог оказываться и под княжеским судом. Первым примером подобного может служить история заточения и смерти колобужского епископа Рейнберна. Личность этого латинского епископа примечательна. Прибыв в Туров в качестве духовника жены князя Святополка, старшего сына Владимира Святославича, он, скорее всего, стал не только духовным попечителем дочери правителя Польши, но и, вероятно, первым правящим архиереем местной кафедры<sup>34</sup>. В целом такая ситуация не видится чем-то необычным для Руси эпохи Владимира и его ближайших потомков, когда на этой территории наблюдается полифония канонических юрисдикций [Костромин, 2015, 48–75]. Как сообщает Титмар Мерзебургский, Рейнберн был обвинен в участии в заговоре Святополка против своего отца, Владимира, и в дальнейшем скончался в заточении, несмотря на личное заступничество короля [Титмар Мерзебургский, 2010, 73–75]. Столь жесткое отношение крестителя Руси к архиерею, судя по всему, объясняется политической составляющей совершенного епископом проступка, попыткой «государственного переворота».

Второй подобный случай прямого княжеского суда над епископом — арест и отстранение от кафедры другого туровского епископа, Иоакима, судьба которого после его привода в Киев в кандалах [Лаврентьевская летопись, 2001, 314] теряется. Весьма примечательно, что каноны (в данном отношении особенно строга их редакция в Номоканоне XIV титулов) категорически запрещают наложение на архиерея каких-либо оков под страхом отлучения виновного от Церкви [Правила Православной Церкви 2, 1912, 319]. Однако, как видно, князя не особенно пугало какое-либо наказание. При том что в дальнейшем имя туровского архиерея из летописи исчезает, 25-е граффити Софии Киевской, сообщающее о покупке «княгиней Всеволодовой», Марией, земли Бояна, сохранило имя одного из священнослужителей — свидетелей сделки, «Якима» [Высоцкий, 1966, 61]. Данное обстоятельство позволило С. А. Высоцкому высказать примечательную гипотезу о том, что под этим «Якимом» следует, скорее всего, понимать туровского епископа Иоакима [Высоцкий, 1966, 70]. Однако очевидным видится тот факт, что Иоаким, скорее всего, был отстранен от управления Туровской епископией. Иной вопрос, был ли этот шаг утвержден митрополитом. 10-я глава уже упоминавшейся 123-й Новеллы имп. Юстиниана завершается категорическим предписанием: «*Нельзя принуждать епископа против его воли изгонять из клира любого клирика, служащего под его началом*» [Максимович, 2007а, 33 [гл. 10]]. Летописание и иные источники ничего не сообщают о лишении Иоакима сана. Напротив, вышеназванное 25-е граффити Софийского собора в Киеве отмечает Иоакима (если это изгнанный Туровский архиерей) среди свидетелей сделки о покупке земли Бояна для Кирилловской церкви. Поэтому, если догадка С. А. Высоцкого верна, можно заключить, что остаток своих дней Иоаким провел при киевском митрополичьем дворе и Софии Киевской.

Еще одна княжеская расправа над епископом — изгнание из Чернигова епископа Антония (1168/69), действия которого спровоцировали внутрикняжеский конфликт в Черниговской земле и даже рассматривались современниками в качестве одной из причин бедствия, постигшего Киев в 1169 г. во время похода союзных войск во главе с Мстиславом Андреевичем. Именно эта несправедная жизнь архипастыря, запятнавшего себя клятвопреступлением и участием в несправедном суде над Печерским игуменом Поликарпом, стала основанием для изгнания Антония из города [Лаврентьевская летопись, 2001, 354; Ипатьевская летопись, 2001, 522–524]. Не менее показательны и драматичны расправы, учиненные по воле Даниила Романовича над галицким и перемышльским архиереями в 1241 г. Гнев князя был столь велик, что имущество перемышльского епископа было даже отдано людям боярина Андрея на полное разграбление [Ипатьевская летопись, 2001, 793–794]. Судя по описанию того, как происходило изъятие брошенных епископом богатств и припасов,

<sup>34</sup> Данная точка зрения наиболее последовательно представлена в работах А. С. Кибиня и прот. К. А. Костромина [Кибинь, 2014, 85; Костромин, 2016, 104, 112–113; Костромин, 2018, 250–259].

совершавшееся напоминало не захват боевой добычи, а судебную расправу в виде «потока и разграбления».

Если принять во внимание, что составителями и авторами большинства летописных и агиографических источников XI–XIV вв. являлось монашество, весьма примечательным видится то, что в целом митрополичьи суды в церковной среде оцениваются негативно — как «неправда». В это же самое время участие князей в судебных спорах по церковным вопросам, напротив, рассматривается в качестве положительного фактора, обеспечивавшего большую или меньшую объективность церковного суда, что, например, обнаруживается в поведении смоленского князя в суде над Авраамием Смоленским или в решительности действий черниговского князя Святослава Всеволодовича в деле защиты Печерского игумена Поликарпа [Лаврентьевская летопись, 2001, 354–355]. Отмеченное обстоятельство видится примечательным.

Помимо княжеского суда, епископы могли подвергаться наказанию со стороны городского веча своих кафедральных центров. При том, что сами вечевые судебные расправы привлекали внимание исследователей<sup>35</sup>, суды веча над представителями Церкви — одна из малоизученных тем. Смещения новгородских архиереев во второй половине XII — первой трети XIII вв. нередко связаны с вечевыми приговорами.

Еще одна группа судов над архиереями — вечевые суды, совершавшиеся с участием князей, или княжеские суды с привлечением представителей города. К числу подобных с уверенностью можно отнести суд Андрея Боголюбского над епископом Леоном (1164) [Лаврентьевская летопись, 2001, 352; Ипатьевская летопись, 2001, 520] и «тяжу», состоявшуюся в Ростове в отношении ушедшего на покой в местный Димитров монастырь епископа Кирилла (1228) [Лаврентьевская летопись, 2001, 452; Дворниченко и др., 2012, 108–110]. Суть обвинений заключалась в том, что архиерей передал часть имущества епископской кафедры обители, в каковую в последующем и удалился на покой. Летописание сохранило часть перечня востребованных богатств, список которых, вероятно, был известен составителю записи из судебных «протоколов». При всей кажущейся справедливости суда приходится отметить два немаловажных обстоятельства, позволяющих сделать вывод о неоднозначности произошедшего. Во-первых, претензии к епископу возникли лишь тогда, когда тот выступил против местного князя. Во-вторых, претензии противоречили канонам, сохранявшим за епископами право распоряжения передававшимся в их распоряжение имуществом<sup>36</sup>.

Вполне очевидно, что в условиях XI — середины XIII вв. княжеская и городская власти считали себя вправе совершать суд над епископатом. Вероятно, причины такой убежденности следует искать в патронате князей и городских общин над епископскими кафедрами и в ктиторских правах князей, боярства и городских общин над храмами и монастырями. Каноничность таких действий князей и горожан видится неоднозначной и дискуссионной. Византийские нормы права существенно ограничивали судебные права императора и гражданских судов над клириками, о чем говорят положения Эпанагоги (884–886), служившей руководством для судей империи. Данный свод предполагает, что духовенство подсудно патриарху и подпадает под действие гражданских судей лишь в случае обвинения клириков в государственной измене [Каждан, 1958, 56–57; Омельчук, 2013, 34–38]. В данном контексте действия Владимира Святославича в отношении епископа Рейнберна видятся вполне законными. Нельзя исключать, что именно из-за декларировавшихся в своде норм, существенно урезавших права базилиевса, Эпанагога долгое время не имела широкого распространения на Руси и была переведена только в XVII в.<sup>37</sup> Впрочем, говоря

<sup>35</sup> Примером этого может служить исследование С. Б. Чебаненко [Чебаненко, 2013, 64–104].

<sup>36</sup> 25-е правило Антиохийского Собора определяет: «Епископу имети власть над церковным имуществом, да распоряжает оным со всякою осмотрительностию и страхом Божиим» [Правила Православной Церкви 2, 2012, 80].

<sup>37</sup> Данная точка зрения была высказана и обоснована В. Е. Вальденбергом [Вальденберг, 2006, 49–53].

о соответствии действий Владимира в отношении Колобжегского епископа, следует сделать ряд оговорок. Все же Эпанагога говорит о судебных правах византийского императора и патриарха, а не великого князя и митрополита. Поэтому она не могла наделять князей правом суда над архиереями и духовенством. Однако если все же допустить, что князья действовали «по аналогии», то и в этом случае их действия нельзя признать каноничными, поскольку митрополичий суд является более низкой инстанцией, чем патриарший. Поэтому упомянутые под 1241 г. действия Даниила Романовича, преследовавшего своих епископов за совершенную ими измену, едва ли можно признать законными с канонической точки зрения. Что же касается Владимира Святославича, то в силу обладания им царским титулом<sup>38</sup> его решения в отношении Рейнберна все же видятся легитимными.

## Заключение

Представленные выше наблюдения позволяют заключить, что епископат на Руси не обладал правовым иммунитетом от вмешательства княжеской и какой-либо иной (городских или вечаевой) судебной власти. Церковные каноны и государственное право Византии вполне ясно и достаточно подробно регламентировали порядок суда над представителями церковной иерархии, и на Руси были хорошо осведомлены об особенностях церковного судопроизводства. В результате предварительный анализ отраженных в летописании судов над епископатом позволяет заключить, что в случае, если обвинения предъявлялись к архипастырю, то суд над святителем совершался в соответствии с нормами византийского законодательства. Согласно церковным нормам, первой инстанцией, где могло проходить слушание дела в отношении архиереев, был суд у митрополита. При необходимости слушание могло переноситься в Константинополь, где оно рассматривалось патриархом или императором. Известия о суде над новгородским епископом Лукой Жидятой позволяют заключить, что в целом византийские нормы соблюдались с предельно возможной в условиях Руси аккуратностью. Единственное затруднение, с которым мог сталкиваться митрополит при организации суда над архиереем, — обеспечение необходимого кворума на созывавшийся по такому случаю Собор. Однако с середины XII в., по мере осложнения межкняжеских отношений и роста политической автономии ряда территорий и городов, соблюдение церковных норм при совершении судов над епископами не отличалось щепетильностью. При предъявлении претензий к епископату княжеская власть и городские верхи если и придерживались церковных норм, то делали это выборочно, руководствуясь политической конъюнктурой и собственными представлениями о должном. Именно такое развитие ситуации просматривается в судебных процессах в отношении ростовских и новгородских архиереев. В описанных условиях важное значение приобрела практика апелляций к императорскому и патриаршему суду.

---

<sup>38</sup> При том, что в историографии присутствует и даже доминирует благодаря авторитету Г. А. Острогорского, Г. Подскальски, прот. Иоанна Мейендорфа и А. А. Горского мнение, подвергающее сомнению наличие у первых русских князей царского титула [Горский, 1996, 205–212; Ульянов, 2008, 138], часть исследователей, например А. В. Майоров, либо склонна признать этот титул за крестителем Руси [Майоров, 2011, 549–586], либо, как М. Б. Свердлов и О. Г. Ульянов, однозначно отстаивают обладание Владимиром этим высоким положением, которое, скорее всего, им было получено в Корсуни (Херсонесе) во время свадебных торжеств по случаю заключения брака с царевной Анной [Свердлов, 2013, 18; Ульянов, 2008, 133–140]. Введенные О. Г. Ульяновым в научный оборот новые источники позволяют все более склонять чашу весов в пользу сторонников признания за Владимиром царского титула.



## Источники и литература

1. Берёзкин, Крицкая (2019) — *Берёзкин А. В., Крицкая С. Ю.* Persona: из римского права в богословие в каноническое право // Христианское чтение. 2019. № 5. С. 106–118.

2. Болотов (1913) — *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви: в 4 т. Т. 3: История Церкви в период вселенских соборов / Под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб.: Типография М. Меркушева, 1913. 320 с.

3. Вальденберг (2006) — *Вальденберг В. Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. М.: Территория будущего, 2006. 366 с.

4. Величко (2006) — *Величко А. М.* Церковь и император в византийской и русской истории: Историко-правовые очерки. СПб.: Изд-во Юридического института, 2006. 237 с.

5. Виноградов (2020) — *Виноградов А. Ю.* Новые данные в деле Луки Жидяты [рукопись в печати, 2020].

6. Виноградов (2018) — *Виноградов А. Ю., Желтов М. С., свящ.* «Первая ересь на Руси»: русские споры 1160-х гг. об отмене поста в праздничные дни // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2018. № 3 (73). С. 118–139.

7. Виноградов (2019) — *Виноградов А. Ю., Желтов М. С., свящ.* Церковная политика Константинопольской патриархии при Мануиле I Комнине и кризис Русской митрополии в 1156–1169 гг. // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2019. Т. 10. № 9 (83). С. 1–18.

8. Высоцкий (1966) — *Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской. XI–XIV вв. / Отв. ред. П. Н. Попов. Вып. 1. Киев: Наукова думка, 1966. 239 с.

9. Гайденко (2008) — *Гайденко П. И.* К вопросу о подлинности Устава князя Владимира «О десятинах, судах и людях церковных» // Вестник ПСТГУ. Сер. 2: История. История Русской Православной Церкви. 2008. № 1 (26). С. 7–16.

10. Гайденко (2014) — *Гайденко П. И.* Священная иерархия Древней Руси (XI–XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности. М.: Университетская книга, 2014. 212 с.

11. Гайденко (2018) — *Гайденко П. И.* Несколько замечаний о каноническо-правовых институтах на Руси в XI–XIII вв. // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 79–91.

12. Гайденко, Филиппов (2011) — *Гайденко П. И., Филиппов В. Г.* Церковные суды в Древней Руси (XI — середина XIII века): несколько наблюдений // Magistra Vitae: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2011. № 12. С. 106–116.

13. Галимов (2019) — *Галимов Т. Р.* Киевские митрополиты между Русью и Ордой (вторая половина XIII в.): монография. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. 256 с.

14. Голубинский (1901) — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, Киевский или домонгольский. М., 1901. Ч. 1. 968 с.

15. Горский (1996) — *Горский А. А.* О титуле «царь» в средневековой Руси (до середины XVI в.) // Одиссей: Человек в истории. 1996. С. 205–212.

16. Грамота Ростислава (1976) — Уставная жалованная грамота смоленского князя Ростислава Мстиславича церкви Богородицы и епископу, связанная с учреждением епископии в Смоленске // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 141–145.

17. Грекулов (1964) — *Грекулов Е. Ф.* Православная инквизиция в России / Отв. ред. А. И. Клибанов. М.: Наука, 1964. 168 с.

18. Геннадий Новгородский (1880) — 1490 г. в октябре. Грамоты новгородского архиепископа Геннадия: I) к митрополиту Зосиме и II) к собору епископов — о немедленном принятии строжайших мер против новгородских еретиков (жидовствующих) // Русская историческая библиотека. СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1880. Т. 6. Ч. 1. Стб. 763–784.

19. Дворниченко и др. (2012) — *Дворниченко А. Ю., Кривошеев Ю. В., Соколов Р. А., Шапошник В. В.* Русское православие: от крещения до патриаршества. СПб.: СПбГУ, 2012. 412 с.

20. Демин (2010) — *Демин А. С.* Символика и изобразительность в древнерусских произведениях XI–XIII вв. («Повесть временных лет», «Слово о Законе и Благодати», «Слово

о полку Игореве», «Слово Даниила Заточника») // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 14 / Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН; Общество исследователей Древней Руси; отв. ред. Ф. С. Капица. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 438–456.

21. Дергачева и др. (2016) — *Дергачева И. В., Мильков В. В., Милькова С. В.* Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. 416 с.

22. Евсевий Памфил (1998) — *Евсевий Памфил.* Жизнь блаженного василевса Константина / (Византийская серия); пер. СПбДА, под ред. А. А. Калинина. М.: Labarum, 1998. 352 с.

23. Житие Авраамия (2005) — Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век / Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2005. С. 30–65.

24. Зеленин (1995) — *Зеленин Д. К.* Избранные труды: в 2 т. Т. 2: Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 432.

25. Ипатьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 648 с.

26. Каждан (1958) — *Каждан А. П.* Василики как исторический источник // Византийский временник. М.: Наука, 1958. Т. 14. С. 56–66.

27. Кибинь (2014) — *Кибинь А. С.* От Ятвязи до Литвы: Русское пограничье с ятвягами и литвой в X–XIII веках. М.: Квадрига, 2014. 272 с.

28. Киево-Печерский Патерик (2004) — Киево-Печерский Патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век / Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2004. С. 296–489.

29. Конявская (2003) — *Конявская Е. Л.* К вопросу об особенностях «Жития Авраамия Смоленского» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 1 (3). С. 111–113.

30. Конявская (2017) — *Конявская Е. Л.* Смоленск в конце XII — первой трети XIII в. по летописным и агиографическим источникам // Русь, Россия. Средневековье и Новое время. 2017. № 5. С. 34–39.

31. Конявская (2012) — *Конявская Е. Л.* Споры о постах второй половины XII в. // Вестник литературного института им. А. М. Горького. 2012. № 1. С. 69–73.

32. Костромин (2015) — *Костромин К. А., прот.* Конфессиональная поликультурность Киевской Руси начала XI века // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2015. № 3. С. 48–75.

33. Костромин (2016) — *Костромин К. А., прот.* Князь Владимир и истоки русской церковной традиции: этюды об эпохе принятия Русью христианства. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. 168 с.

34. Костромин (2018) — *Костромин К. А., прот.* Ещё раз о возникновении туровской епископии (о статье Т. Ю. Фоминой «Туровская епископия: этапы становления и развития (XI–XIII вв.)» // Христианское чтение. 2018. № 2. С. 243–253) // Христианское чтение. 2018. № 4. С. 250–259.

35. Крайній (2000) — *Крайній К. К.* Историки Киево-Печерської лаври XIX — початку XX століття. Київ: Університетське вид-во «Пульсари», 2000. 240 с.

36. Лаврентьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 496 с.

37. Левчук (2010) — *Левчук М. В.* Церковний суд у Київській Русі (історико-правове дослідження). Дисс. ... канд. юр. наук / Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Київ, 2010. 23 с.

38. Летопись Дубровского (2004) — Полное собрание русских летописей. Т. 43: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. М.: Языки славянской культуры, 2004. 371 с.

39. Лука Хрисоверг (1880) — Грамота константинопольского патриарха Луки Хрисоверга к великому князю владимирскому Андрею Боголюбскому // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV вв. СПб., 1880. Стб. 63–76.

40. Майоров (2011) — *Майоров А. В.* Русь, Византия и Западная Европа: Из истории внешнеполитических и культурных связей XII–XIII вв. СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. 800 с.

41. Макаров (2007) — *Макаров Д. А.* Система права Византийской империи: историко-правовой аспект: Автореферат дисс. ... канд. юр. наук. СПб., 2007. 22 с.

42. Максимович (2007а) — *Максимович К. А.* Новелла СХХIII св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) «О различных церковных вопросах» (перевод и комментарий) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 3 (19). С. 22–54.
43. Максимович (2007б) — *Максимович К. А.* Церковные новеллы св. императора Юстиниана I (527–565 гг.) в современном русском переводе: Из опыта работы над проектом // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 1(17). С. 27–44.
44. Мильков (2009) — *Мильков В. В.* Духовная дружина русской автокефалии: Лука Жидята // Россия XXI. 2009. № 2. С. 116–155.
45. Мильков (2019) — *Мильков В. В.* Политический элемент в нравственно-религиозной проповеди епископа новгородского Луки Жидяты // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2019. № 1 (11). С. 6–27.
46. Митрофанов (2010) — *Митрофанов А. Ю.* Церковное право и его кодификация в период Раннего Средневековья (IV–XI в.). М.: Изд-во Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2010. 426 с.
47. Момотов (2003) — *Момотов В. В.* Формирование русского средневекового права в IX–XIV вв. М.: *Зерцало-М*, 2003. 416 с.
48. Назаренко (2008) — *Назаренко А. В.* Ефрем († вероятно, в 1061 — нач. 1062), митр. Киевский // Православная Энциклопедия / Под ред. патр. Алексия II. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2008. Т. 19. С. 53–54.
49. Назаренко (2015а) — *Назаренко А. В.* Архиепископы в Русской Церкви домонгольского времени // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2015. № 4. С. 67–76.
50. Назаренко (2015б) — *Назаренко А. В.* Дудика, Негварь: два германских антропонима в новгородских памятниках // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. 2015. Т. 4.1. С. 323–333.
51. Назаренко (2015в) — *Назаренко А. В.* Новгородский холоп Дудика и соболя падерборнского епископа Майнверка // Города и веси средневековой Руси. Археология, история, культура. К 60-летию Николая Андреевича Макарова. М.; Вологда: Древности Севера, 2015. С. 293–301.
52. Никоновская летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: Языки славянской культуры, 2000. 288 с.
53. Новгородская летопись старшего извода (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 3: Новгородская летопись старшего и младшего изводов. М.: Языки славянской культуры, 2000. XII, 720 с.
54. Новгородская четвертая летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М.: Языки славянской культуры, 2000. 728 с.
55. Омельчук (2013) — *Омельчук В. В.* Інститут епископа у системі церковно-канонічного права Візантії: судові та правозахисні функції // Юридичний вісник. 2013. 1(26). С. 34–38.
56. Определения Владимирского Собора (1880) — Определения Владимирского собора, изложенные в грамоте митрополита Кирилла II // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 83–102.
57. Пастуро (2012) — *Пастуро М.* Символическая история европейского Средневековья / Пер. с фр. Е. Решетниковой. СПб.: Александрия, 2012. 448 с.
58. Петрушко (2007) — *Петрушко В. И.* История Русской Церкви с древнейших времён до установления патриаршества. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. 356 с.
59. Петрушко (2019) — *Петрушко В. И.* История Русской Церкви с древнейших времен до середины XV в. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. 512 с.
60. Печников (2003) — *Печников М. В.* Дело Авраамия Смоленского: за что был гоним праведник? // Древнейшие государства Восточной Европы. 2000 / Отв. ред. Л. В. Столярова; отв. ред. сер. Е. А. Мельникова. М.: Восточная литература, 2003. С. 346–359.
61. Печников (2009) — *Печников М. В.* К изучению соборных правил 1273 г. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2009. № 4 (38). С. 97–107.
62. Печников (2015) — *Печников М. В.* «А се новгородскыи епископы»: Спорные вопросы ранней церковной истории Новгорода (конец X — 70-е гг. XI в.) // Вестник церковной истории. М., 2015. № 3/4 (39/40). С. 207–274.

63. Пиккио (2002) — *Пиккио Р.* Древнерусская литература / Пер. с итал. М. Ю. Кругловой и др.; предисл. А. С. Демина. М.: Языки славянской культуры, 2002. 352 с.
64. Правила Православной Церкви 1 (1912) — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: в 2 т. СПб., 1912. Т. 1. 641 с.
65. Правила Православной Церкви 2 (1912) — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. 639 с.
66. Свердлов (2013) — *Свердлов М. Б.* Имперские амбиции раннесредневековых государств (Польша и Русь в X–XI вв.) // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 2(11). С. 16–20.
67. Сергеевич (2004) — *Сергеевич В. И.* Лекции и исследования по древней истории русского права / Под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. М.: Зерцало, 2004. 488 с.
68. Софийская первая летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 6. Вып. 1-й: Софийская первая летопись старшего извода. М.: Языки славянской культуры, 2000. I–VIII, 312 с.
69. Суворов (2004) — *Суворов Н. С.* Учебник церковного права / Под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. М.: Зерцало, 2004. 504 с.
70. Титмар Мерзебургский (2010) — *Титмар Мерзебургский.* Хроника // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 4: Западноевропейские источники / Сост., пер. и коммент. А. В. Назаренко. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. С. 63–89.
71. Тихомиров (1975) — *Тихомиров М. Н.* Древняя Русь. М.: Наука, 1975. 432 с.
72. Ульянов (2008) — *Ульянов О. Г.* О времени возникновения инаугурационного миропоманания в Византии, на Западе и в Древней Руси // Русь и Византия. Место стран византийского круга во взаимоотношениях Востока и Запада. Тезисы докладов XVIII Всероссийской научной сессии византинистов. Москва, 20–21 октября 2008 г. / Оргком.: А. О. Чуварьян, Г. Г. Литаврин, М. В. Бибииков и др. М.: ИВИ РАН, 2008. С. 133–140.
73. Ульянов (2011) — *Ульянов О. Г.* Происхождение Остромирова Евангелия: К реконструкции древнейшего устава на Руси // Кириллица: от возникновения до наших дней. СПб.: Алетей, 2011. С. 164–194.
74. Устав Всеволода о судах (1976) — Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 153–158.
75. Устав о десятыне (1976) — Устав князя Владимира о десятынях, судах и людях церковных // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 16–19.
76. Устав Ярослава (1976) — Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: Наука, 1976. С. 85–91.
77. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с.
78. Чебаненко (2013) — *Чебаненко С. Б.* Основные черты вечевого правосудия в Древней Руси // *Rossica Antiqua*. 2013. № 2. С. 64–104.
79. Чичуров (1998) — *Чичуров И. С.* Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI — начале XII в.) // *Russia mediaevalis*. 1998. Т. IX, 1. S. 43–53.
80. Щавелёв (2012) — *Щавелёв А. С.* Суд над монахом Никитой и интеллектуальные традиции Печерского монастыря XI в. // Проблемы дипломатики, кодикологии и актовой археографии: Материалы XXIV Междунар. науч. конф. Москва, 2–3 февр. / Редкол.: Ю. Э. Шустова (отв. ред.) и др.; Рос. гос. гуманитар. ун-т, Ист.-арх. ин-т, Высшая школа источниковедения, спец. и вспомогат. ист. дисциплин; Рос. акад. наук, ФГБУН ИВИ РАН, Археогр. комиссия. М.: РГГУ, 2012. С. 544–546.
81. Шапов (1989) — *Шапов Я. Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. М.: Наука, 1989. 232 с.
82. Cicurov (1998) — *Cicurov I.* Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // *Fontes minores*. Bd. 10. Frankfurt am Main, 1998. S. 319–356.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*Н. Г. Баранец, А. Б. Верёвкин*

## Теория вероятностей в религиозно-доктринальных спорах математиков

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10009

*Аннотация:* На нескольких примерах из истории теории вероятностей в статье показана трансформация представлений ученых о целесообразности применения математики в теологических спорах. Представлено как осмысление основ теории вероятностей в XVII–XVIII веках было связано с религиозно-мировоззренческими убеждениями выдающихся ученых Я. Бернулли, А. де Муавра, Н. Бернулли и П. С. Лапласа. Описана история идейно-доктринального конфликта в отечественной математике начала XX в. — по поводу мистического истолкования теории вероятностей и такой подаче ее в средних учебных заведениях. Изучена аргументация продвигавшего этот проект П. А. Некрасова и показаны либерально-идеологические и научно-методические доводы критиковавшего его А. А. Маркова. Показано, что религиозные и идеологические убеждения участников этого образовательно-методического спора оказывали большее значение, чем собственно научные аргументы. Описанный пример столкновения консервативно-православных и либерально-атеистических убеждений участников того математического конфликта демонстрирует, что при реконструкции истории научных идей необходимо учитывать не только логику их развития, но религиозные, идеологические и доктринальные предпочтения ученых.

*Ключевые слова:* теология, теория вероятностей, познавательный конфликт, научные предпочтения, математическое сообщество.

*Об авторах:*

**Наталья Григорьевна Баранец**

Доктор философских наук, профессор; профессор кафедры философии Ульяновского государственного университета.

E-mail: n\_baranetz@mail.ru

**Андрей Борисович Верёвкин**

Кандидат физико-математических наук; доцент кафедры прикладной математики Ульяновского государственного университета.

E-mail: a\_verevkin@mail.ru

*Ссылка на статью:* Баранец Н. Г., Верёвкин А. Б. Теория вероятностей в религиозно-доктринальных спорах математиков // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 109–118.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2020

---

*Natalia G. Baranetz, Andrey B. Verevkin*

## Probability Theory in the Religious-Doctrinal Disputes of Mathematicians

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10009

*Abstract:* The article shows the transformation of the ideas of scientists about the feasibility of the use of mathematics in theological debates on a number of examples from the history of probability theory. Presented as an understanding of the foundations of the theory of probability in the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries, it was associated with religious and ideological convictions of eminent scientists J. Bernoulli, A. de Moivre, N. Bernoulli and P. S. Laplace. The history of the ideological and doctrinal conflict in the domestic mathematics of the early twentieth century is described – about the mystical interpretation of the theory of probability and such presentation of it in secondary schools. The arguments of P. A. Nekrasov, who promoted this project, are studied and the liberal-ideological and scientific-methodological arguments of A. A. Markov criticizing him are shown. It is shown that the religious and ideological beliefs of the participants in this educational and methodological dispute had a greater significance than the actual scientific arguments. The described example of the collision of conservative-orthodox and liberal-atheistic beliefs of the participants in that mathematical conflict demonstrates that when reconstructing the history of scientific ideas, it is necessary to take into account not only the logic of their development, but the religious, ideological and doctrinal preferences of scientists.

*Keywords:* theology, probability theory, cognitive conflict, scientific preferences, mathematical community.

*About authors:*

### **Natalia Grigoryevna Baranetz**

Senior Doctorate in Philosophy; Professor, Professor at the Chair of Philosophy; Ulyanovsk State University, Ulyanovsk, Russian Federation.

E-mail: n\_baranetz@mail.ru

### **Andrey Borisovich Verevkin**

Doctorate in Mathematics; Associate Professor; Ulyanovsk State University, Ulyanovsk, Russian Federation.

E-mail: a\_verevkin@mail.ru

*Article link:* Baranetz N. G., Verevkin A. B. Probability Theory in the Religious-Doctrinal Disputes of Mathematicians. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 109–118.

В XVI–XVII вв. еще не было очевидной грани между теологией и естественными науками. Великие ученые — основоположники классической математики и физики — нередко рассуждали на философско-этические и теологические темы. История теории вероятностей дает много поучительных примеров попыток статистического обоснования оригинальных философских и теологических воззрений. Но к началу XX в. такая практика стала восприниматься математиками как неприемлемая. Причиной этой консолидированной позиции было постепенное осознание различия правил аргументации в математических и теологических дисциплинах. Кроме того, усилия распространить методы вероятностного анализа на этические и правовые ситуации показали их неэффективность, что поставило под сомнение целесообразность их применения для метафизических проблем. Но до того как в научном сообществе было достигнуто согласие о невмешательстве в теологические рассуждения математическими средствами, между учеными нередко возникали острые научные дискуссии и конфликты, участники которых по идеологическим соображениям преследовали любые начинания своих оппонентов.

### *Случайность и совершенство сотворенного мира*

Христианская концепция мира и его познания основывается на идее совершенства Божественного творения. В христианском мире присутствует полнота Божественного знания (Божественного Откровения) и нет места случайности. Ведь «случайность» — это категория оценки ситуации при недостатке необходимого знания. Она используется для определения степени неизбежности того, что может произойти. Вероятное знание имеет правдоподобный, но не истинный статус. О случайности и неполноте знания причин рассуждал еще Аристотель, полагавший, что вероятность — это характеристика субъективного мнения, выбора между возможным и невозможным. В средневековой религиозно-философской традиции эта идея получила ясное выражение: истина есть только в Божественном Откровении, а человеческое знание по отношению к нему правдоподобно и приблизительно. В повседневной жизни, при решениях вне полноты знания, человек вынужден руководствоваться только наиболее вероятными и достоверными для него представлениями. Эти гносеологические предпосылки, схематично, имели две основные линии развития: этико-метафизические (при обсуждении проблемы отношения Божественной благодати и свободной воли человека, моральных предписаний и выбора личности) и гносеолого-методологические (при оценке возможности познания мира).

Один из основоположников теории вероятностей Якоб Бернулли (1654–1705) был первым выдающимся математиком в семействе способных коммерсантов, врачей, живописцев и ученых Бернулли. После него на протяжении столетия кафедра математики Базельского университета принадлежала представителям его рода. В Базеле он обучался на протестантского священника и в 1671 г. получил степень магистра философии. Не обещавшее выгод увлечение математикой захватило его так сильно, что он решил посвятить ей свою жизнь. В записных книжках Якоба Бернулли остались его размышления о спорных теологических проблемах, перемежаемые чисто научными заметками и решениями прикладных математических задач.

В первой опубликованной научной работе, посвященной теории комет, он высказал оригинальные доводы в пользу того, что кометы — это небесные тела, имеющие определенную траекторию движения, а не воздушные феномены. Некоторые ученые оспаривали его идеи, так как кометы все еще считались знаками Божьего гнева, проявленными в атмосфере. Якоб Бернулли под критикой протестантских теологов предложил свою версию «рациональной» аргументации, объясняя естественность и закономерность природных явлений. Кометы движутся по определенным траекториям, а законы движения комет таковы, что они являются людям именно в то время, когда Господу угодно показать Свое неудовольствие ими.

Занимаясь затем интегро-дифференциальным исчислением и теорией чисел, Якоб Бернулли не участвовал в теологических спорах, но на склоне жизни в последнем научном увлечении, которому отдал 20 лет, — теории вероятностей, изложенной им в «Искусстве предположений», он касается этико-метафизического тем. Первые три части этого труда были посвящены сугубо математическим рассуждениям. Там излагались общие методы теории азартных игр и сочетаний, приводились решения задач с помощью комбинаторики. В четвертой части, помимо первого доказательства закона больших чисел, теория вероятностей прилагается к проблемам нравственных и гражданских отношений. Симптоматично, что задавая понятийное поле своих вероятностных рассуждений, Бернулли опирается на метафизический базис своего мировоззрения, выходящий за рамки чисто математических рассуждений: «Достоверность какой-либо вещи рассматривается объективно и сама по себе и обозначает не что иное, как действительно ее существование в настоящем и будущем; или субъективно, в зависимости от нас, и заключается в степени нашего знания об этом существовании. Всё, что под Солнцем существует или возникает — прошедшее, настоящее или будущее, — само по себе и объективно всегда имеет высшую степень достоверности. Относительно событий настоящего или прошедшего это ясно; ибо тем самым, что они существуют или существовали, они не могут быть несуществующими или несуществовавшими. Но нельзя сомневаться и относительно событий будущего, которые, равным образом, если и не по некоторой неизбежной необходимости, то в силу Божественного предвидения или предопределения, не могут не осуществляться в будущем; ибо если не наверно случится то, чему определено случиться, то непонятно, как может остаться непоколебленной хвала всеведению и всемогуществу величайшего Творца. Каким образом, однако, эта достоверность будущего может быть согласована со случайностью или свободой вторичных причин, — об этом пусть спорят другие; мы же не будем касаться чуждого нашим целям» [Бернулли, 1913, 1].

Бернулли дает определение категориям: вероятность, необходимость, нравственная достоверность. Случайности как объективного явления нет, так как мир детерминирован волей Творца. «Вероятность» это есть степень достоверности. Из нескольких событий более вероятным следует считать то, которое имеет большую степень достоверности, и возможным — то, которое имеет какую-то степень достоверности. Нравственно достоверно то, «чего вероятность почти равна полной достоверности». «Необходимое» — это то, «что не может не быть в настоящем, будущем или прошедшем». По Бернулли, есть три вида необходимости: физическая (у физических явлений имеются сущностные свойства), гипотетическая (если знаешь, что нечто происходит, то это на самом деле должно происходить) и соглашения (если по достигнутой ранее договоренности что-то должно произойти и оно происходит). «Случайное» — это то, «что может быть или не быть в настоящем, прошлом или будущем». Оно зависит от произвола разумных существ и от судьбы. Случайность есть только для человека, так как он не владеет достаточным знанием. Бернулли, с учетом вероятностных рассуждений, в практически забытом в современной этике смысле определяет категории «счастье» и «несчастье» как то, что с некоей вероятностью может принести благо или зло. Разумный человек, зная об ограниченности своего знания и возможности судить о вероятности чего-либо, «будет остерегаться, чтобы не приписывать вещам более, чем следует, и не считать самим, а равно и не навязывать другим за безусловно достоверное нечто такое, что только вероятнее другого. Ибо необходимо, чтобы придаваемая вещам вера сообразовывалась со степенью достоверности, которую имеет каждая вещь, и была в том же отношении меньше, в каком меньше сама достоверность ее» [Бернулли, 1913, 7–11].

Примеривая возможности теории вероятностей для описания общественных явлений, некоторые ученые и теологи одновременно использовали ее для создания новых доводов в пользу прославления Божественного провидения. Вопрос о соотношении рождения мальчиков и девочек породил горячие обсуждения основоположников теории вероятностей. Английский математик Джон Арбутнот (1667–1735) в 1712 г.



написал трактат «Довод в пользу Божественного провидения, исходящий из неизменной правильности, наблюдаемой в рождениях обоих полов». Одно из проявлений Божественного Провидения — это соблюдение равновесия между числом мужчин и женщин одного возраста в обществе, что позволяет надеяться, что род человеческий не пресечется. Промыслительно, с учетом большей потери мужчин в ходе взросления, мальчиков рождается больше, чем девочек, а к брачному возрасту они подходят в пропорционально равном соотношении, что подтверждалось таблицами крещений в Лондоне за 82 года. Математик Николай Бернулли (1687–1759) — племянник Якоба Бернулли, специализировался в теории вероятностей и интегральном исчислении. Он проанализировал погодные таблицы рожденных в Лондоне с 1629 по 1710 г., которых в среднем было 14000 (рождение мальчиков и девочек относились 18:17), и не считал это доводом против влияния случайности.

Английский математик, член Лондонского королевского общества Абрахам де Муавр (1667–1754) в знаменитом мемуаре «Учение о шансах» (1718, 1738) рассуждал о том, что шанс мало нарушает ход событий, которые были при естественном установлении задуманы наступить или не наступить в соответствии с некоторым детерминированным законом, что есть прямое указание на действие Божественного Промысла: «хотя шанс приводит к неправильностям, все же соотношение шансов окажется неограниченно большим в пользу того, что с течением времени эти неправильности не окажут никакого влияния на восстановление того Порядка, который естественно вызывается первоначальным Замыслом... в устройстве вещей существуют определенные законы, в соответствии с которыми происходят события, не менее очевидно, что эти законы служат мудрым, полезным и благотворительным целям сохранения непоколебимого порядка во вселенной, размножения видов живых существ и обеспечения такой степени счастья способному на ощущения роду человеческому, какие соответствуют его состоянию. Но все подобные законы, равно как первоначальный Замысел и Цель их установления, должны были быть привнесены извне. Инерция материи и природы всех созданных существ делают невозможным, чтобы какая-то вещь видоизменяла свою сущность или придала либо самой себе, либо иной вещи первоначальное установление или склонность. Стало быть, если не ослепляться метафизической пылью, мы подойдем кратким и очевидным путем к признанию Творца всего и Правителя над всеми, всемогущего, всеильного и доброжелательного» [Шейнин, 2006, 61]. Муавр критиковал Николая Бернулли, который не считал доводы Арбутнота убедительными: «Поскольку из наблюдений мы можем, вместе с м-ром Бернулли, заключить, что легкость производства обоих полов близка к отношению равенства, и, раз уж определил это отношение, которое явно благоприятствует мудрой цели, мы заключаем, что оно само, или, если угодно, форма игральной кости, является следствием Рассудка и Замысла. Если нам покажут некоторое число костей, каждая, как предположил м-р Бернулли, с 18-ю белыми и 17-ю черными гранями, мы не должны будем сомневаться, что эти кости изготовил какой-то Мастер и что не шанс определил их форму, которая была приспособлена для определенной им предусмотренной цели» [Шейнин, 2006, 78]. Будучи глубоко верующим христианином, Муавр в своих математических занятиях нашел способ обосновать присутствие Божественного Промысла там, где остальные видели только случайность. Сходный способ рассуждений продемонстрировал занимавшийся изучением статистики населения и политической арифметикой немецкий теолог Иоганн Петер Зюссмильх, опубликовавший в 1741 г. сочинение с весьма ярким названием «Божественный порядок в изменениях рода человеческого, выведенный из рождений, смертей и размножения». Своей задачей он ставил показать, что заповедь «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ей» (Быт 1:28) реализуется по Промыслу Божьему, так как существует дивное соответствие между числом рождающихся и умирающих, что обеспечивает возможность получать им достаточное количество средств к существованию. Кроме того, оба пола размножаются равным образом, так как это обеспечивает наилучший способ возрастания

населения. Он полемизировал с Монтеस्कье, утверждавшим, что христианская религия ведет к обезлюдению, так как не благоприятна для состояния в браке.

Постепенно, к началу XIX в., из работ по теории вероятностей исключаются теологические рассуждения, хотя философско-метафизические установки, определяющие доктринальную позицию ученых, остаются. Так, выдающийся французский математик Пьер Симон Лаплас (1749–1827), существенно продвинувший приложения теории вероятностей к астрономическим и демографическим исследованиям, исходил из принципа детерминизма, что исключало онтологическую реальность случайности. Случай есть только в восприятии человека, так как возникает из непонимания им совместных действий многих переменных факторов: «...незнание различных причин, которые сочетаются при образовании событий, и их сложность в сочетании с несовершенством анализа препятствуют вынесению уверенного мнения о подавляющем большинстве явлений; таким образом, существуют неопределенные вещи (лишь) более или менее вероятные. Невозможность их познать стараются компенсировать определением различных степеней их правдоподобия, и, следовательно, одной из наиболее деликатных и тонких математических теорий, а именно наукой о случае, мы обязаны слабости человеческого духа» [Шейнин, 1977, 214]. Теория вероятностей, которая изначально имела естественнонаучное направление, для Лапласа определяла степень правдоподобия явлений, о которых нельзя иметь «уверенного мнения». Степень правдоподобия — это вероятность, мера которой есть отношение числа благоприятных исходов ко всем равновозможным случаям. Лаплас критически относился к предшествующей практике смешения теологических и математических рассуждений. Заблуждениями «самых великих людей» он называл попытки Лейбница и Даниила Бернулли обосновать акт творения мира при помощи математики. «В споре с Ньютоном об изобретении исчисления бесконечно малых Лейбниц живо критиковал посредничество Божества для восстановления порядка в солнечной системе. Он сказал: „Это значит иметь очень узкое представление о мудрости и всемогуществе Бога“. Ньютон ответил такой же резкой критикой предустановленной гармонии Лейбница, которую он назвал нескончаемым чудом. Потомки не приняли этих бесполезных гипотез, но отдали полную справедливость математическим работам этих двух великих гениев» [Лаплас, 1982, 314]. Лаплас ясно выразил новую установку, реализованную естествоиспытателями XIX в., — ученый должен провести линию разграничения между теологией и наукой. Научное знание имеет вероятностный характер: «Почти все наши знания только вероятны, и в небольшом кругу предметов, где мы можем познавать с достоверностью, в самой математике, главные средства достигнуть истины — индукция и аналогия — основываются на вероятностях» [Лаплас, 1908, 7]. Человек не может иметь полного знания всех причин происходящих в мире явлений, поэтому человеческое знание всегда только вероятно и отличается разной степенью правдоподобности.

### *Теория вероятностей в идеологическом конфликте Некрасова и Маркова*

В начале XX в. российские математики были втянуты в конфликт между двумя именитыми представителями петербургской и московской математических школ — А. А. Марковым и П. А. Некрасовым. Спор начался в 1911–1912 гг. с уточнений доказательства центральной предельной теоремы теории вероятностей и полемики о приоритете вкладов в это доказательство. Накопившаяся в ходе научной дискуссии личная неприязнь и принципиальное расхождение в общественно-идеологических убеждениях в 1915–1916 гг. привели к неизбежному столкновению по методической проблеме включения в школьную программу курса теории вероятностей. Сообщим биографические черты главных участников этого познавательно-идеологического конфликта.

Андрей Андреевич Марков (1856–1922) — математик школы выдающегося русского ученого Пафнутия Львовича Чебышева. Научная карьера Маркова протекала

благоприятно. В 1878 г. он окончил Санкт-Петербургский университет, в 1880-м стал приват-доцентом, в 1886-м — профессором, а с 1905-го — заслуженным профессором родного университета. В 1886 г. Марков был избран адъюнктом Петербургской Академии наук. В 1890 г. он стал экстраординарным академиком, в 1896-м — ординарным академиком. Марков работал в разных областях математики, но самые значительные результаты оставил в теории чисел и теории вероятностей. По своим политическим убеждениям он был умеренным либералом, сторонником политических и юридических свобод. Не стоит думать, что только идеологические причины стимулировали Маркова на научные споры. По математическим вопросам он резко и неправомерно нападал на нигилистку С. В. Ковалевскую, демократа В. Г. Имшенецкого, народовольца Н. А. Морозова. В каждом из названных случаев истинной причиной были либо карьерные устремления (конкуренция с Ковалевской за место члена-корреспондента в Академии наук), соперничество за приоритет в разработке научной проблемы (спор с В. Г. Имшенецким) или волюнтаристское отрицание оригинальной научной идеи и метода (критика Н. А. Морозова).

С именем Маркова связан еще один крупный общественный скандал — в 1912 г. он добился своего отлучения от Православной Церкви. Сначала он написал в Святейший Синод: «Честь имею покорнейше просить Святейший Синод об отлучении меня от церкви. Надеюсь, что достаточным основанием для отлучения может служить ссылка на мою книгу „Исчисление вероятностей“, где ясно выражено мое отрицательное отношение к сказаниям, лежащим в основании еврейской и христианской религии. Вот выдержка из этой книги (с. 213–214): „Независимо от математических формул, на которых мы не остановимся, не придавая им большого значения, ясно, что к рассказам о невероятных событиях, будто бы происшедших в давно минувшее время, следует относиться с крайним сомнением. И мы никак не можем согласиться с акад. Буняковским («Основания математической теории вероятностей», с. 326), что необходимо выделить известный класс рассказов, сомневаться в которых он считает предосудительным“. Чтобы не оставалось никаких сомнений, о чем здесь идет речь, приведу соответствующую выдержку из книги Буняковского: „некоторые философы, в видах предосудительных, пытались применять формулы, относящиеся к ослаблению вероятности свидетельств и преданий к верованиям религиозным и тем поколебать их“. Если приведенной выдержки недостаточно, то покорнейше прошу принять во внимание, что я не усматриваю существенной разницы между иконами и мощами, с одной стороны, и идолами, которые, конечно, не боги, а их изображения, с другой, и не сочувствую всем религиям, которые, подобно православию, поддерживаются огнем и мечом и сами служат им» [Отрадных, 1953, 496]. Очевидно, что ссылка на работу Буняковского, к тому времени умершего почти что четверть века назад, была не более чем поводом для выступления против Православной Церкви и декларации общественной позиции. Святейший Синод поручил пастырски вразумить академика Маркова. Но от бесед с отцом Орнатским, назначенным Санкт-Петербургским митрополитом, Марков уклонился. Митр. Антоний информировал Святейший Синод о развитии ситуации и констатировал, что Маркова «следует считать отпавшим от Церкви Божьей и подлежащим исключению из списков лиц православных». К октябрю 1912 г., после долгих совещаний, Духовной консисторией было решено считать Маркова «отпавшим» от Церкви. Огласка этого события была достаточно широкой. Об отлучении сообщили в Академии наук, градоначальнику Санкт-Петербурга, университетской общественности и в газетах. Ясности об истинной причине антиправославного демарша академика Маркова до сих пор нет. Известный историк отечественной теории вероятностей О. Б. Шейнин предлагает две версии: ответ на отлучение Льва Толстого (но оно состоялось в 1901 г., а в 1910 г. было лишь оставлено в силе) и либеральная реакция на дело Бейлиса, якобы неявно поддерживавшегося Православной Церковью. Очевидно, что эти косвенные догадки не могут считаться достаточными. Марков не раскрыл своих настоящих мотивов Святейшему Синоду, а люди из окружения Маркова не оставили подробных сообщений об этом эпизоде.

Павел Алексеевич Некрасов (1853–1924), отучившись в Рязанской духовной семинарии, окончил физико-математическое отделение Московского университета в 1878 г. и был оставлен на кафедре чистой математики. С 1885 г. он был приват-доцентом Московского университета, с 1886-го — экстраординарным профессором чистой математики, а в 1890 г. стал ординарным профессором. В 1894–1895 гг. Некрасов был деканом физико-математического факультета, а в 1893–1898-м — ректором Московского университета. В 1898–1905 гг. Некрасов служил попечителем Московского учебного округа. Он занимался комплексным анализом и теорией вероятностей. Увлечение идеалистической философией Некрасов перенял у своего учителя Н. В. Бугаева и пытался применять его идеи к анализу общественных явлений. В 1903 г. Некрасов выпустил монографию о применении теории вероятностей в общественных науках — «Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности». В своей книге Некрасов героизировал образ чиновника, в страданиях исполняющего долг перед государем, с риском смерти, которую он готов принять от террориста. Некрасов прославлял консерватизм, «свято хранящий старые добрые привычки». Его социальное новаторство заключалось в изложении мнения о необходимости достижения свободной связности природных и бытовых автономий с политическими автономиями. Некрасов предлагал внедрить органическое законодательство, избегающее аналитических и механических крайностей, хранить социальную разрозненность общества, не изменяя различий языка и поведения. Необходимо вести морально статистическую разведку закономерностей явлений для коррекции государственных дел. Надо изменить организацию народного образования и ввести статистическое управление им. Следует внедрять свободу совести и мысли, умеренную свободу печати, направлять чиновников на материальное этическое действие и распространять идею святости семейного союза. Некрасов разделял идеи В. С. Соловьёва, что истинное знание — это синтез теологии, рациональной философии и положительной науки.

Марков был либеральным атеистом, а Некрасов — религиозным монархистом. Марков отличался негативизмом нрава и славился активной общественной позицией, за что был прозван «боевым Академиком» и «неистовым Андреем». Некрасов же, напротив, исполнял высокие государственные должности, отличался консервативными религиозно-мистическими убеждениями и соглашательской позицией, удобной начальствам в научно-административных конфликтах.

Важен вопрос о вкладах Некрасова и Маркова в доказательство центральной предельной теоремы теории вероятностей (ЦПТ). В 1890-е гг. Некрасов занялся математической статистикой. Работая в этой области, он представил свое доказательство ЦПТ. Но первое основательное доказательство ЦПТ в 1887 г. дал П. Л. Чебышев, использовавший метод моментов. Однако в его работе были недочеты: избыточные ограничения и провал, если дисперсии случайных величин стремятся к нулю. Эти недостатки работы Чебышева выявил Некрасов. Позднее Марков передоказал ЦПТ методом моментов, устранив изъяны Чебышева. Затем выдающийся ученик Чебышева А. М. Ляпунов дал наиболее совершенное доказательство ЦПТ, используя характеристические функции.

В 1898 г. Некрасов попытался доказать ЦПТ собственными асимптотическими методами. В первой работе «Общие свойства массовых независимых явлений в связи с приближенным вычислением функций весьма больших чисел» результаты были продекларированы, а доказательство он предложил в последующие годы. Некрасов доказал ЦПТ для некоторых случайных величин. Но его условия были трудно проверяемы в общем случае, а его оценками нельзя пользоваться для численных расчетов. Но он первым обнаружил ошибку Чебышева и первым после него доказал частные случаи теоремы. Здесь он получил результаты, которыми заинтересовались только в середине XX в. Некрасов был сильным аналитиком и выбрал аналитический, а не вероятностный подход, что предредило его неудачу. К тому же он излагал идеи в высокопарном стиле, что делало рассуждения малопонятными. В итоге его работа не была принята, а ее результаты не были своевременно оценены по достоинству.

Дискуссия Маркова и Некрасова 1911–1912 гг. началась из мирного обсуждения конкретного научного вопроса в частной переписке, но постепенно перестала соответствовать нормам научной дискуссии и вежливого общения. Это объяснимо темпераментами спорщиков и растущими доктринальными противоречиями. Некрасов опубликовал статью с ответом Маркову [Некрасов, 1911]. Он обвинил Маркова в невнимании к своим результатам. Некрасов полагал, что Марков не понял изложенного и раздувает допущенные Некрасовым огрехи. В следующем номере «Математического сборника» появился ответ Маркова. Он обвинял Некрасова в нарушении правил научной дискуссии, в подмене аргумента: «Как в последней, так и в предшествующих полемических статьях П. А. Некрасов широко пользуется одним очень удобным приемом: изменением своих утверждений и произвольным толкованием чужих. Это обстоятельство заставляет меня сопоставить ряд выдержек из нескольких статей П. А. Некрасова» [Марков, 1912]. Марков отрицал наличие эвристического плана в исследованиях Некрасова. Он полностью отвергал результат Некрасова. Многие математики считали, что полемика перешла границы разумного научного спора, что уже случилось в других дебатах с участием Маркова.

Следующее столкновение Маркова и Некрасова возникло из попытки воплощения религиозно-математических идей Некрасова, опиравшегося на свое административное положение члена Ученого совета Министерства народного просвещения. На Втором всероссийском съезде преподавателей математики в январе 1915 г. Б. К. Млодзеевский предложил обсудить возможность преподавания в школе теории вероятностей. Его инициатива вызвала острую полемику. Некрасов хотел использовать теорию вероятностей для поддержки охранительных идей. Вместе с профессором Дерптского университета В. Г. Алексеевым он добивался включения в курс гимназии теории вероятностей, принципы которой излагал в идеалистическом духе. Они считали, что введение этой дисциплины открывает возможность распространения нового идеалистического мировоззрения, которое сможет противостоять материалистическому мировоззрению, упрочившемуся, в том числе, благодаря математическому анализу и основанной на нем механике.

Против Некрасова и его плана выступили несколько математиков во главе с академиком А. А. Марковым (А. М. Ляпунов, В. А. Стеклов, А. Н. Крылов, Н. Я. Цингер, Д. К. Бобылёв и К. А. Поссе). В «Журнале Министерства народного просвещения» в 1915 г. прошел резкий спор между поборниками «клеиновского» варианта математического образования (Марков и его сторонники), предложенного Международной математической комиссией, и охранителями (Некрасов и его соратники).

В октябре по предложению Маркова Академия наук создала комиссию, через месяц осудившую злоупотребление теорией вероятностей и математикой с предвзятой целью превратить науку в религиозное и политическое орудие. Некрасов не смог переубедить математическое сообщество. К. А. Поссе так сформулировал мнение оппонентов некрасовской инициативы: «П. А. Некрасов делает попытку дискредитировать в глазах учителей и учеников средней школы целую школу математиков, представителями которой являются петроградские профессора (да и не только петроградские) и направить преподавание математики в средней школе на ложный путь. Обойти молчанием эту попытку я не считаю возможным, тем более что она сделана на страницах официального органа министерства народного просвещения...» [Поссе, 1915, 72]. В ответе критикам Некрасов указывал на идеологический характер борьбы. Некрасов писал: «Неужели должно научно готовить учителей согласно ошибочным принципам панфизизма, угашающего духовные ценности и неизбежно ведущего к узкоматериалистическому миросозерцанию? Нет, нет, нет... Научная подготовка учителей, думаем мы, должна быть согласована с принципами классической математической школы, насажденной в России Петром Великим и пользующейся дидактическими и методологическими приемами классиков научной педагогики: Коменского, Л. Ф. Магницкого, Ломоносова, Песталоцци, Гербарта, Фребеля, Гурьева, М. В. Остроградского, Н. И. Лобачевского, В. Я. Буняковского, Ушинского, Пирогова,

Н. В. Бугаева, В. Г. Имшенецкого, С. А. Рачинского, Д. И. Менделеева и других» [Некрасов, 1916, 20].

Некрасов искренно желал улучшения преподавания математических дисциплин — в 1898 г. он предлагал ввести математику в учебный план юридического факультета Московского университета, на съездах преподавателей математики выступал с предложениями по специализации математических дисциплин для экономических и механико-технических специальностей, ратовал за организацию математических кабинетов и использование кино, в 1916 г. рекомендовал введение начал аналитической геометрии в школьную программу. Почему он не нашел поддержки коллег, а Марков, несмотря на свой скверный характер и резкость, все-таки получил их одобрение? Вероятно, дело в том, что Марков держался новых тенденций в науке и мире, и потому казался привлекательнее Некрасова — администратора и крупного чиновника, пытавшегося совместить религиозно-воспитательные задачи с преподаванием математики. Для университетских коллег было очевидно, что Некрасов нарушает этим базовые правила научного сообщества — «допускает смешения математики с религией и политикой» (как это точно выразил Марков в письме в редакцию газеты «День» от 28 окт. 1915 г). Помимо этого, с 1900 г. работы Некрасова по теории вероятностей и статистике стали носить все более темный характер, в них встречались многочисленные ошибки, и к тому же он стал публиковать религиозно-философские сочинения, написанные туманным и вычурным стилем. В пользу Маркова было то, что он находился на активном пике научного творчества и был весьма скрупулезен в изложении своих результатов. Очевидно, что религиозные и идеологические убеждения участников этого образовательно-методического спора оказывали большее значение, чем собственно научные аргументы. Этот эпизод столкновения консервативно-православных и либерально-атеистических позиций участников математического конфликта показывает, что при реконструкции истории научных идей необходимо учитывать не только логику их развития, но религиозные, идеологические и доктринальные предпочтения ученых.

## Источники и литература

1. Бернулли (1913) — *Бернулли Я.* Четвертая часть «Ars conjectandi» / Пер. В. Я. Успенского. СПб., 1913.
2. Лаплас (1908) — *Лаплас П. С.* Опыт философии теории вероятностей. М., 1908.
3. Лаплас (1982) — *Лаплас П. С.* Изложение системы мира. Л.: Наука, 1982.
4. Марков (1912) — *Марков А. А.* Отповедь П. А. Некрасову // Математический сборник. 1912. Т. 28. № 2. С. 215–227.
5. Некрасов (1911) — *Некрасов П. А.* К основам закона больших чисел, способы наименьших квадратов и статистики // Математический сборник. 1911. Т. 27. № 4. С. 433–451.
6. Некрасов (1916) — *Некрасов П. А.* Средняя школа, математика и научная подготовка учителей. По поводу Доклада Комиссии при Физико-Математическом Отделении Императорской Академии Наук по обсуждению некоторых вопросов, касающихся преподавания математики в средней школе. Пг.: Сенатская тип., 1916.
7. Отрадных (1953) — *Отрадных Ф. П.* Эпизод из жизни академика А. А. Маркова // Историко-математические исследования. 1953. Вып. VI. С. 495–508.
8. Поссе (1915) — *Поссе А. К.* Несколько слов о статье П. А. Некрасова «По поводу статьи академика А. А. Маркова» // Журнал министерства народного просвещения. Отд. «Современная летопись». 1915. Т. 59. № 8. С. 71–76.
9. Шейнин (1977) — *Шейнин О. Б.* Теория вероятностей П. С. Лапласа // Историко-математические исследования. Вып. 22. М.: Наука, 1977. С. 212–224.
10. Шейнин (2006) — Хрестоматия по истории теории вероятностей и статистике / Сост. и пер. О. Б. Шейнин. Берлин, 2006.

*К. М. Мацан*

## Гендерная теория в свете православного персонализма: единство непохожих?

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10010

*Аннотация:* В статье предпринимается попытка рассмотреть современную гендерную теорию в свете основных положений православного персонализма. Автор ставит проблему сходства отдельных методологических ценностей двух концепций на фоне их принципиальной мировоззренческой противоположности. В рамках статьи показано, что категории «принадлежности к полу» и «создания гендера в процессе межличностной коммуникации» могут быть рассмотрены как отражения персоналистского дискурса о «самоопределении личности по отношению к своей природе» и о «соотносительном характере бытия личности». Рассмотрены исследования, в которых дискурс о личности, будучи совмещенным с дискурсом о гендере, служит методологическим основанием для спорных богословских концепций. Автор отмечает, что в рамках гендерной теории понимание личности претерпевает философскую и психологическую редукцию, отрывается от своих богословских истоков — православной триадологии и христологии — и, таким образом, обращается в собственную противоположность, несовместимую с христианским мирозерцанием.

*Ключевые слова:* гендерная теория, пол, гендер, личность, персонализм, митрополит Антоний (Блум), митрополит Иоанн (Зизиулас), В. Н. Лосский, Э. Мунье, митрополит Каллист (Уэр), Х. Яннарас.

*Об авторе:* **Константин Михайлович Мацан**

Студент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.  
E-mail: kmatsan@gmail.com

*Ссылка на статью:* Мацан К. М. Гендерная теория в свете православного персонализма: единство непохожих? // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 119–126.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Konstantin M. Matsan*

**Gender Theory in the Light of Orthodox Personalism:  
a Unity of Unlikes?**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10010

*Abstract:* The article attempts to look at modern gender theory in the light of the main tenets of Orthodox personalism. The author poses the problem of the similarity between some of methodological values of the two concepts considering their fundamental ideological opposition. The article shows that the categories of “gender identity” and “creating gender in the process of interpersonal communication” can be viewed as reflections of the personalistic discourse on “self-determination of a person in relation to its nature” and on the “relational being of a person”. The article indicates the studies in which the discourse on personality, being combined with the discourse on gender, serves as a methodological basis for controversial theological concepts. The author notes that within the framework of the gender theory, the understanding of personhood undergoes philosophical and psychological reduction, divorces from its theological origins – Orthodox triadology and Christology – and thus turns into its own opposite, incompatible with the Christian worldview.

*Keywords:* gender theory, sex, gender, person, personalism, metropolitan Anthony (Bloom), metropolitan John (Zizioulas), V. N. Losskiy, E. Mounier, metropolitan Kallistos (Ware), C. Yannaras.

*About the author:* **Konstantin Mikhailovich Matsan**

Student at the St. Tikhon’s Orthodox University.

E-mail: kmatsan@gmail.com

*Article link:* Matsan K. M. Gender Theory in the Light of Orthodox Personalism: a Unity of Unlikes? *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 119–126.



На гендерную теорию справедливо указывают как на вызов христианскому мирозерцанию. Концепция, по которой пол — не эссенциалистская (сущностно неизменная) [Здравомыслова, Темкина, 1998, 171], Богом данная характеристика человека, а «социальный конструктор» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 171], генерируемый самим человеком в процессе социальной жизни, несовместима с тем, что Библия со всей определенностью говорит об изначальном творении Богом двух полов: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1:27). Однако при подробном рассмотрении дискурс гендерного конструирования *на уровне метода* обнаруживает некоторое сходство с «методологическими ценностями» [Чурсанов, 2014, 9] такого важнейшего направления теологической мысли XX в., как богословский персонализм.

В 1960–70-х годах в гендерной теории доминировало разделение на «пол» и «гендер»: «Пол — это анатомическая физиологическая данность, константа, иными словами, приписанный (аскриптивный) статус. В отличие от пола, гендер — это достигаемый статус, конструируемый психологическими, культурными и социальными средствами» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 175]. Однако в современных гендерных (в первую очередь феминистских) исследованиях наряду с понятием «пол» введено новое понятие «принадлежности к полу». И это последнее понятие, в свою очередь, реинтерпретирует первое и уточняет контуры гендерной теории в целом. Гендерные теоретики отныне предлагают различать «биологический пол и категоризацию по признаку пола как социальное отношение. Пол — это совокупность биологических признаков, которые являются *лишь предпосылкой* (курсив мой. — К. М.) отнесения индивида к биологическому полу. Категория пола является социальной идентификацией. Наличие или отсутствие соответствующих первичных половых признаков еще не гарантирует отнесение индивида к определенной категории по полу. Категоризация по признаку пола может совпадать, но может и не совпадать с биологическим полом индивида»<sup>1</sup> [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176]. При этом «если биологический пол определяется через наличие физиолого-анатомических признаков, то приписывание половой категории происходит в ситуации межличностного взаимодействия» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176]. Современные гендерные социологи вводят понятие «гендерный дисплей» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177] — те телесные, поведенческие и социальные признаки, по которым в процессе коммуникации человек может определить, мужчина перед ним или женщина, и, следовательно, как себя с ним/ней следует вести. Признаки эти — никогда не исчерпывающие, всегда относительные: ни один из признаков — голос, прическа, телесное сложение и т. д. — нельзя строго и во всех случаях соотносить с тем или иным полом. По замечанию гендерных социологов, «не существует достаточного количества внешних признаков, которые могут *однозначно* (курсив мой. — К. М.) показать, к какому полу принадлежит человек» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. Следовательно, всегда остается пространство для выбора индивида — для самоопределения, к какому полу он/она принадлежит. Таким образом, с точки зрения гендерной теории, гендерный дисплей напрямую связан с процессом межличностной коммуникации. «Когда пол того, с кем взаимодействуешь, известен, коммуникация работает. Если возникает проблема идентификации, коммуникация дает сбой» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. Следовательно, «приписывание пола (категоризация принадлежности по полу)... становится необходимым нерелексируемым фоном для социальной коммуникации», «фоновым процессом создания гендера» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. Приписывание пола и межличностная коммуникация взаимно обуславливают друг друга. «Гендер — это концепт, который выходит за пределы разделения на мужское

<sup>1</sup> Идея «принадлежности к полу» наряду с самим наличием биологического пола возникла у гендерных социологов на фоне обсуждения проблем гомосексуалистов и транссексуалов. В качестве одного из релевантных примеров этой проблемы также указывают на резонансный «случай Агнес» — мальчика, в восемнадцать лет решившего стать девочкой и перенесшего операцию по смене пола [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176].

и женское. Он выявляет разделение ролей, дифференциацию и ожидания в отношениях между полами» [Amzat, Grandi, 2011, 138].

Итак, с точки зрения современной теории, приписывание пола (осознание само-принадлежности к полу) как нечто отличное от наличия биологического пола (первичных анатомических признаков), во-первых, существует, во-вторых, осуществляется в процессе межличностной коммуникации.

Что же касается богословского персонализма, то среди характерных особенностей понимания личности православные авторы выделяют «несводимость личности к природе» [Чурсанов, 2014, 134]. В «Богословском понятии человеческой личности» Владимир Лосский пишет: «Личность есть несводимость человека к природе» [Чурсанов, 2014, 134], а в «Догматическом богословии» говорит о личности как о «ни к какой природе не сводимом остатке» [Лосский, 2006, 471]. Протоиерей Олег Давыденков, в свою очередь, указывает на способность личности «самоопределяться по отношению к природе» [Чурсанов, 2014, 135].

Другой существенной богословской характеристикой личности персоналисты признают то, что митрополит Каллист (Уэр) назвал «соотносительным бытием»: «Поскольку мы сотворены по образу Бога Троицы, всё, что... сказано о Боге, может и должно быть приложено с соответствующими оговорками к нам самим как человеческим личностям... Бытие Божие — это соотносительное бытие; это относится также и к нашему бытию, к человеческой природе. Невозможно говорить о бытии Бога помимо понятия об общении — и так же невозможно выразить истину о бытии человека помимо понятия об общении» [Уэр, 2002, 121]. Как отмечает Христос Яннарас, «личность предполагает встречу лицом к лицу с другим бытием, вступление в отношение» [Яннарас, 1992, 66]. Митрополит Иоанн (Зизиулас) пишет: «Личность есть инаковость в общности и общность в инаковости. Личность есть подлинность, которая выявляется в отношениях... она представляет собой „Я“, которое существует постольку, поскольку оно связано с неким „Ты“, которое подтверждает одновременно и само существование личности, и ее инаковость. Если мы изолируем это „Я“ от „Ты“, мы потеряем не только инаковость „Я“, но также и само его бытие. „Я“ просто не может существовать без другого» (Цит. по: [Чурсанов, 2014, 144]). «Тринитарный образ, в соответствии с которым мы сотворены, не принадлежит никому из нас отдельно, в отделенности от нашего ближнего. Этот образ исполняется только в „промежуточном пространстве“ любви, только в том „и“, которое соединяет „Я“ с „Ты“» [Уэр, 2002, 121]. Основоположник философии персонализма Эмманюэль Мунье пишет, что «специфической чертой личности является не восприятие себя в качестве изолированного *Cogito*, не эгоцентричная забота о собственном „Я“, а коммуникация сознаний („взаимность сознаний“ — как сказал Морис Недонсель)... коммуникация существований, существование с другим, сосуществование» [Мунье, 1994, 56]. Личность живет «своей открытостью „другому“, и даже в „другом“» [Мунье, 1994, 56]. Личность может быть понятой только как «вовлеченная в опыт общения» [Мунье, 1994, 56].

Как и в каких областях можем мы увидеть пересечение концептов, присутствующих в гендерной теории и персоналистском богословии?

Если существенной характеристикой личности, с точки зрения богословского персонализма, является способность «самоопределяться по отношению к своей природе» [Чурсанов, 2014, 135], то тогда, с точки зрения теории гендерной, оправданной может показаться и возможность человека самоопределиваться по отношению к своей биологической природе, к своему биологическому полу, сама возможность «приписывания к полу», возможность того, что «наличие или отсутствие соответствующих первичных половых признаков еще не гарантирует отнесение индивида к определенной категории по полу» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176] и «категоризация по признаку пола может совпадать, но может и не совпадать с биологическим полом индивида» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176].

Другим существенным моментом гендерной теории является, как уже было показано, утверждение, что приписывание к полу и конструирование гендера происходит

в процессе «межличностной коммуникации» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 177]. «Гендерный дисплей представляет собой механизм создания гендера» [Здравомыслова, Темкина, 1998, 176]. Следовательно, нет коммуникации с другим — нет и возможности создания гендера. Здесь мы вправе провести параллель с персоналистским утверждением, что бытие личности — обязательно соотносительное, и что личность «представляет собой „Я“, которое существует постольку, поскольку оно связано с неким „Ты“, которое подтверждает одновременно и само существование личности, и ее инаковость» [Чурсанов, 2014, 144], и «если мы изолируем это „Я“ от „Ты“, мы потеряем не только инаковость „Я“, но также и само его бытие» [Чурсанов, 2014, 144].

На этом фоне приходится констатировать близость отдельных положений двух мировоззренчески несовместимых концепций и всерьез отнестись к мнениям исследователей, что «православные богословы (персоналисты. — К.М.) пересекаются не только с многими представителями постмодернистской теологии, но и с философами феминизма» [McDowell, 2013, 82]. Так, например, опираясь на православный персонализм, феминистски настроенная Мария Гвин Макдауэлл поднимает вопрос о возможности рукоположения женщин в Православной Церкви [McDowell, 2013]. В задачи настоящей статьи не входит рассмотрение этого более чем дискуссионного вопроса по существу. Отметим другое: один из параграфов своей статьи Макдауэлл посвящает специально православному персонализму, показывая, что именно это направление мысли открывает дорогу ее выводам [McDowell, 2013, 81–87], а основанием аргументации становятся в том числе «методологические ценности» [Чурсанов, 2014, 9] персонализма<sup>2</sup>. Макдауэлл подчеркивает разницу между понятиями «индивидуальности» и «личности» — персоналистский мотив, идущий еще от Мунье<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Этот момент видится особенно показательным, если сравнить, как о вопросе женского священства размышляет несомненный представитель православного персонализма митрополит Каллист (Уэр) в статье «Мужчина, женщина и священство Христово» [Уэр, 2000]. Его позиция здесь «либеральная» в том смысле, что вопрос рукоположения женщин он удостоивает рассмотрения («В 1978 году я считал рукоположение женщин невозможным. Теперь я в этом не уверен. Меня далеко не убеждают доводы сторонников женского священства. Но в то же время возражения противников кажутся мне сейчас куда менее убедительными, чем тогда» [Уэр, 2000, 46]). При этом митрополит Каллист воздерживается от однозначных выводов и стремится к тому предельно проблематизировать, а не решить («На этот вопрос нет простых ответов... Попробуем подойти к вопросу о женском священстве с открытым умом и сердцем. Православная Церковь не намерена в ближайшем будущем менять существующий обычай и, вероятно, никогда от него не отступит. Но православные христиане должны... уяснить со всей строгостью и смирением, что мы еще не представили глубоко основания существующей ныне практики» [Уэр, 2000, 80–81]). Однако примечательно, что аргументация этой «не строгой» позиции идет у персоналистского автора не по линии богословия личности, как можно было бы ожидать, но в контексте осмысления природы предания и литургического символизма [Уэр, 2000, 59–81]. Персоналистский же дискурс митрополит Каллист словно намеренно выводит за скобки: «Поскольку мы очень смутно представляем себе, что такое человеческая личность, было бы глупо немедленно переходить к рукоположению женщин в священники. Но именно по этой причине неразумно утверждать, что всякое рукоположение женщин невозможно» [Уэр, 2000, 71]. Впрочем, приходится отметить, что, хотя персоналистский дискурс и вынесен в этой статье за скобки, именно богословие личности, как следует из приведенной цитаты, может стать, по мысли владыки Каллиста, тем основанием, на котором однажды могла бы быть выстроена аргументация в пользу женского священства. «Необходимо тщательнее разобрать богословие человека. Вероятно, именно с этим столкнется православное (и не православное) богословие грядущего столетия... В XXI веке вопросом номер один станет вопрос о смысле человеческой личности» [Уэр, 1998, 71].

<sup>3</sup> «Индивидуализм рассматривает „Я“ как изолированную реальность, изначально отделенную от мира и от других „Я“» [Мунье, 1994, 56]. Персонализм же, напротив, говорит, что «специфической чертой личности является не восприятие себя в качестве изолированного *Cogito*, не эгоцентричная забота о собственном „Я“, а коммуникация сознаний, коммуникация существования, существование с другим, сосуществование...» [Мунье, 1994, 56]. И значит, «когда мы произносим слово „персонализм“, мы имеем в виду не изолированного индивида» [Мунье,

В богословском плане, по Макдауэлл, индивидуальность есть то, что «складывается из ипостасных свойств (биологических, социальных и моральных), которые буквально „стоят под“ личностью» [McDowell, 2013, 81], которые существуют в каждой личности, но «к которым личность не сводится» [McDowell, 2013, 81]. Здесь Макдауэлл вторит Владимиру Лосскому с его апофатическим определением личности как «ни к какой природе не сводимого остатка» [Лосский, 2006, 471]. Исследователь, таким образом, подчеркивает, что личность есть «кто», а не «что», не набор ипостасных свойств [McDowell, 2013]. И значит, если женщина спрашивает: «Кто я?», неверно будет ответить через эти свойства: «Ты женщина». Макдауэлл привлекает аргументацию митрополита Иоанна (Зизиуласа): «Это ответ на вопрос „что“, а не „кто“» [Harrison, 1998]. «Целостная человеческая личность должна воплощать в себе все характеристики, которые стереотипно ассоциируются с одним или другим гендером» [McDowell, 2013, 74]. «Речь не только о взаимоотношениях людей применительно к богослужебной практике, но и в целом об отношениях между личностями любого пола и гендера» [McDowell, 2013, 74]. Заметим, что разделение на «пол» и «гендер» вводится автором как естественное и не требующее дополнительных обоснований.

Такую же «естественность» соседства дискурса гендера и дискурса личности можно встретить, например, в современных исследованиях по биоэтике. Авторы указывают не просто на значение персонализма для биоэтики<sup>4</sup>, но на то, что персонализм в биоэтике имеет «гендерный контекст»: «Концепция персонализма нуждается в том, чтобы принимать во внимание центральную роль проблемы гендера в вопросе человеческой личности» [Amzat, Grandi, 2011, 137]. Статья «Гендерный контекст персонализма в биоэтике» открывается изложением персоналистской концепции бельгийского католического богослова Луи Янсенса, далее авторы говорят о необходимости подлинно равного отношения к мужчинам и женщинам в плане медицины, указывают, что такое равенство зиждется на равенстве всех людей как личности, но делают существенное уточнение, что личность являет себя через гендер и, следовательно, к дискурсу о личности необходимо добавить дискурс о гендере [Amzat, Grandi, 2011]. По ходу статьи, как бы заочно отзываясь на богословское представление о бытии личности как бытии «соотносительном» [Уэр, 2002, 121], исследователи пишут, что «люди входят в различные формы взаимоотношений, привнося в них свою гендерную идентичность» [Amzat, Grandi, 2011, 139]; «гендерная идентичность лежит в глубине человеческих взаимоотношений, что придает ценность идее личности, гендерное измерение не ограничивает представление о человеческой личности, а создает возможности и дальше открывать различные измерения того, что такое личность» [Amzat, Grandi, 2011, 139].

Как можно оценить методологическое сближение таких мировоззренчески несовместимых явлений, как гендерная теория и православный персонализм? Здесь, с нашей точки зрения, можно выделить два вектора.

Во-первых, православные персоналисты указывают на понятие личности как на *универсальный* ключ к решению не только богословских, но и светских гуманитарных задач. Митрополит Иоанн (Зизиулас) пишет, что «богословию есть что предложить социологам» [Чурсанов, 2014, 177]. «Богословское понимание личности имеет прямое отношение к проблемам социологии» [Чурсанов, 2014, 177]. «Под влиянием православных авторов... проблема человека как личности вышла в XX веке на первый план в ряде влиятельных направлений светских философских и собственно гуманитарных исследований» [Чурсанов, 2014, 9]. В этом смысле можно признать, что гендерные

---

1994, 56], а личность. Митрополит Антоний Сурожский различал «индивидуума» как того, самоопределяется через противопоставление и разделенность с другим, и «личность» как того, кто, напротив, самоопределяется через любовь, устремленность и открытость к другому [Блум, 1994].

<sup>4</sup> «Персонализм в биоэтике заключается в признании, что человеческая личность является неотъемлемой ценностью и центральным моментом любых размышлений на тему биоэтики» [Amzat, Grandi, 2011, 137].

исследования возникают в XX в. на фоне развития дискурса о человеке как личности, сам же этот дискурс, в свою очередь, во многом уходит корнями в христианское богословие. Как отмечает Кристина Штёкль, корень персонализма в XX в. — учение святителя Григория Паламы с его различием Божественной сущности и Божественных энергий: «Богословие Паламы являлось апофатическим в том смысле, что признавало Бога недоступным по Своей сущности, но утверждало возможность приобщения к Божественным энергиям посредством жизни в Церкви, посредством причастия» [Stöckl, 2006, 252]. Из паламизма вырастает богословие личности, где «концепция индивидуальности как замкнутой единицы, как „сущности“, противопоставлялась понятию личности, бытия... которое выявляется только через соотношение» [Stöckl, 2006, 252]. В историко-философском отношении оформление персонализма в организованное направление связывают с «левокатолическим» [Вдовина, 1994, 5] мыслителем Эммануэлем Мунье и его журналом «Эспри», однако интеллектуальные корни Мунье восходят в том числе к исповедующему православию Николаю Бердяеву<sup>5</sup>.

Однако — и это второй вектор в попытке осмыслить сближение таких мировоззренческих несовместимых явлений, как гендерная теория и православный персонализм, — приходится констатировать, что светский исследователь — в частности, гендерный теоретик, — питаясь от персонализма как методологического источника, не имеет в виду богословские корни понимания личности и входит в противоречие с самим этим пониманием. С одной стороны, митрополит Иоанн (Зизиюлас) пишет, что «богословию есть что предложить социологам» [Чурсанов, 2014, 177], а с другой, он же отмечает, что «современное понятие личности в социологии... основывается главным образом на индивидуализме и психологии... и не совпадает с тем, которое может быть выведено из троичного богословия» [Чурсанов, 2014, 177]. Православный персонализм как направление мысли в центр решения гуманитарных задач ставит представление о личностном «образе бытия» [Чурсанов, 2014, 50] Бога-Троицы и, следовательно, «личностном образ бытия» [Чурсанов, 2014, 169] человека как образа Божьего. В основе этого представления лежат православная триадология и христология, постулирующие «онтологическую первичность или онтологический приоритет личности и ипостаси по отношению к природе и сущности» [Чурсанов, 2014, 56]. Как пишет митрополит Иоанн (Зизиюлас), «основополагающее онтологическое представление греческих святых отцов может быть кратко изложено следующим образом. Никакая сущность или природа не существуют без личности или ипостаси или способа существования. Никакая личность не существует без сущности или природы, но онтологическим „началом“ или „причиной“ бытия (то есть тем, что делает предмет существующим) является не сущность или природа, а личность или ипостась. Поэтому бытие коренится не в сущности, а в личности» [Чурсанов, 2014, 56]. Отсюда выводится и «учение о личности как о предельно глубоком выражении образа Божьего в человеке» [Чурсанов, 2014, 133]. «Богословие и жизнь Церкви подразумевают определенную концепцию человеческого существа. Эта концепция может быть выражена одним словом: личность», — говорит митрополит Иоанн (Зизиюлас) [Чурсанов, 2014, 133]. Владимир Лосский, в свою очередь, пишет: «Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали» [Лосский, 2006, 206]. Христос Яннарас замечает: «Мы сформулировали бы православное церковное понимание „образа Божия“ в человеке так: Бог одарил человека способностью быть личностью, то есть реализовать свою жизнь согласно модулю Божественного бытия» [Яннарас, 1992, 101].

Причина радикального расхождения богословского персонализма и гендерной теории — при рассмотренном выше сближении их отдельных концептов и «методологических ценностей» [Чурсанов, 2014, 9] — в том, что в случае светских гуманитарных

<sup>5</sup> «Журнал „Эспри“ и кружок вокруг него представляли направление наиболее близкое моим идеям, — писал Бердяев. — Что это течение среди французской молодежи многим было件обязано мне, это не раз заявляли его представители» [Бердяев, 1991, 272].

исследований и, в частности, гендерной теории понимание личности претерпевает «философскую и психологическую редукцию» [Чурсанов, 2014, 127], берется в отрыве от своих богословских истоков — православной триадологии и христологии — и, таким образом, обращается в собственную противоположность, несовместимую с христианским мирозерцанием.

## Источники и литература

1. Бердяев (1991) — *Бердяев Н. А.* Самопознание. М.: 1991.
2. Блум (1994) — *Антоний Блум, митр. Сурожский.* Самопознание // Вопросы психологии. М., 1994. № 5. С. 97–100.
3. Вдовина (1994) — *Вдовина И. С.* Вступительная статья // *Мунье Э.* Что такое персонализм? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. С. 3–8.
4. Здравомыслова, Темкина (1998) — *Здравомыслова Е. А., Темкина А. А.* Социальное конструирование гендера // Социологический журнал. 1998. № 3–4. С. 171–182.
5. Лосский (2006) — *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // *Лосский В. Н.* Боговидение / Пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. С. 455–552.
6. Мунье (1994) — *Мунье Э.* Что такое персонализм? / Пер. с фр., примеч. И. В. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. 128 с.
7. Уэр (2000) — *Каллист (Уэр), митр.* Мужчина, женщина и священство Христово // Рукоположение женщин в Православной Церкви. М.: Библейско-богословский институт святого апостола Андрея, 2000. С. 45–81.
8. Уэр (2002) — *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица — парадигма человеческой личности / Пер. А. Кырлежева // Альфа и Омега. 2002. № 2(32). С. 110–132.
9. Чурсанов (2014) — *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014. 264 с.
10. Яннарас (1992) — *Яннарас Х.* Вера Церкви. М.: Центр по изучению религий, 1992. 230 с.
11. Amzat, Grandi (2011) — *Amzat J., Grandi G.* Gender context of personalism in bioethics // *Developing World Bioethics.* 2011. Vol. 11. № 3. P. 136–145.
12. Harrison (1998) — *Harrison N. V. Zizioulas on Communion and Otherness* // *St. Vladimir Theological Quarterly.* 1998. Vol. 42. № 3–4. P. 276–277.
13. McDowell (2013) — *McDowell M. G.* Seeing Gender: Orthodox Liturgy, Orthodox Personhood, Unorthodox Exclusion // *Journal of the Society of Christian Ethics.* 2013 (Fall/Winter). Vol. 33. № 2. P. 73–92.
14. Stöckl (2006) — *Stöckl K.* Modernity and its critique in 20<sup>th</sup> century Russian orthodox thought // *Studies in East European Thought.* 2006 (December; Orthodox Christianity). Vol. 58. № 4. P. 243–269.

*Митрополит Ферапонт (Кашин)*

## **Костромская епархия в начале Первой мировой войны (по материалам отчета о состоянии епархии за 1914 год)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10011

*Аннотация:* В статье на основании ранее не публиковавшегося источника по истории Костромской епархии — отчета о ее состоянии на 1914 г., направленного управляющим епархией в Святейший Синод, — описывается церковная жизнь Костромской губернии в год начала Первой мировой войны. Приводятся сведения о кадровых изменениях в руководстве епархии, о работе духовной консистории, епархиального попечительства о бедных духовного звания и благочинных; о деятельности монастырей, в том числе благотворительной и связанной непосредственно с нуждами военного времени; о храмах и клириках епархии; о духовно-нравственном состоянии населения губернии, старообрядчестве и сектантстве. Особое внимание уделено влиянию военного времени на события церковно-общественной жизни. Отмечаются как положительное воздействие на народную нравственность запрещения торговли спиртными напитками, так и низкий религиозно-нравственный уровень населения городов и фабричных районов (по сравнению с сельскими жителями). Приводятся статистические сведения о церковных школах Костромской епархии. Другие источники о событиях в Костромской губернии первых лет войны, динамика настроений различных слоев населения позволяют выделить позицию Костромской епархии в столь сложный период, оценить как объективность отчета, так и роль епархии в жизни губернии.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, Костромская епархия, Святейший Синод, Первая мировая война, православное духовенство, церковная благотворительность, монастыри, приходы, старообрядчество, сектантство.

*Об авторе:* **Митрополит Ферапонт (Кашин Дмитрий Витольдович)**

Митрополит Костромской и Нерехтский, глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви, кандидат богословия.

E-mail: feparontk@ya.ru

*Ссылка на статью:* *Ферапонт (Кашин), митр.* Костромская епархия в начале Первой мировой войны (по материалам отчета о состоянии епархии за 1914 год) // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 127–140.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Metropolitan Ferapont (Kashin)*

**Kostroma Diocese at the Beginning of the First World War**  
**(based on the status report of the diocese for 1914)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10011

*Abstract:* The article is based on a previously unpublished source on the history of the Kostroma diocese (a report on its status for 1914, sent by the head of the diocese to the Holy Synod), the church life of the Kostroma province is described in the year of the beginning of World War I. It provides information on personnel changes in the authority of the diocese, on the work of spiritual consistory, diocesan guardianship of the poor clergy, about the activities of the monasteries, including charitable and directly related to the needs of wartime; about the churches and clergy of the diocese; about spiritual and moral condition of the population of the province, Old Believers and sectarianism. Particular attention is paid to the influence of wartime on the events of church and public life. It is recognized that prohibition of trade in alcoholic beverages made a positive impact on people's morality. But it is stated that religious and moral level of the population in cities and industrial areas is low compared to rural residents. Provided is statistical information about church schools of the Kostroma diocese. Other sources about events in Kostroma province of the first years of war, dynamics of moods of various layers of the population allow to allocate a position of the Kostroma diocese in so difficult period, as well as to estimate, both objectivity of the Report, and a role of the diocese in life of province.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Kostroma diocese, Holy Synod, World War I, Orthodox clergy, church charity, monasteries, parishes, Old Believers, sectarianism.

*About the author:* **Metropolitan Ferapont (Kashin Dmitry Vitoldovitch)**

The Metropolitan of Kostroma and Nerekhta, Governor of the Kostroma Metropolis of the Russian Orthodox Church, Candidate of Theology.

E-mail: ferapontk@yandex.ru

*Article link:* Ferapont (Kashin), metr. Kostroma Diocese at the Beginning of the First World War (based on the status report of the diocese for 1914). *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 127–140.



Совсем недавно минула дата столетия окончания Первой мировой войны, совершенно перекроившей политическую карту Европы. Вместо того чтобы заслуженно стать одной из победительниц в кровавой пятилетней битве, Россия пережила две революции, беславленную капитуляцию и гражданскую войну. Тяжелая трансформация мировоззрения российского общества поколебала вековые устои культурно-общественного уклада: самодержавие, веру, культурные и сословные традиции.

Могут ли епархиальные отчеты, другие документальные свидетельства жизни глубинки центральной России, сохранившиеся в архивах со времени начала Первой мировой войны (1914–1915 гг.), дать нам ответ о наличии каких-либо внутренних предпосылок разыгравшейся трагедии, изменившей судьбу державы? Тем более что многие авторы, сторонники советской идеологии, в своих трудах обосновывали революционные события тяжелейшим положением народных масс, что в определенной мере указывает на предвзятость таких оценок.

Среди документальных материалов по истории Русской Православной Церкви синодального периода интересным, но пока еще мало изученным источником являются отчеты о состоянии епархий, подававшиеся епархиальными архиереями в Святейший Синод. Обязательность подачи подобных отчетов — «рапортов» — была определена Духовным регламентом 1721 г. (полное название — Регламент, или Устав духовной коллегии) и указом Святейшего Синода от 25 ноября 1737 г., присылать рапорты следовало дважды в год. Указом Святейшего Синода от 31 августа 1832 г. периодичность донесения была изменена с двух до одного раза в год [Спичак, 2016, 45]. В настоящее время такие документы за 1853–1916 гг. хранятся в фонде канцелярии Святейшего Синода Российского государственного исторического архива (РГИА. Ф. 796. Оп. 442). Наряду со сведениями церковно-статистического характера епархиальные отчеты зачастую содержали любопытную информацию о религиозно-нравственной жизни населения региона (губернии) как в целом, так и по специфическим социальным группам (духовенство, монашество).

В качестве примера в данной статье рассматривается отчет о состоянии Костромской епархии за 1914 г. — год начала Первой мировой войны, принципиально изменившей жизнь российского общества (Отчет о состоянии Костромской епархии за 1914 год. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645). Отчет подписан епископом Костромским и Галичским Евгением (Бережковым)<sup>1</sup>. Текст приводится в современной орфографии (это относится и к написанию прописных букв), но с сохранением отдельных существенных особенностей оригинала.

Первый раздел отчета — «Устройство и состояние управления» — открывается описанием важных кадровых решений, принятых Святейшим Синодом в 1914 г. в отношении Костромской епархии. В июле 1914 г. архиепископ Костромской и Галичский Тихон был перемещен в Курскую епархию<sup>2</sup>, вскоре на Омскую кафедру отправился и викарный епископ Кинешемский Арсений<sup>3</sup>. Епископом Костромским и Галичским стал пресвященный Евгений, а во епископа Кинешемского, викария Костромской епархии, был рукоположен ректор Донской духовной семинарии архимандрит Севастиан<sup>4</sup>.

Далее в отчете приводятся сведения об основном органе управления епархией — Костромской духовной консистории. Она состояла из пяти членов: четырех

<sup>1</sup> Епископ Евгений (Бережков; 1864–1924) перемещен на Костромскую кафедру из Приамурской епархии в 1914 г., управлял Костромской епархией до 23 августа 1918 г., когда был определен на покой.

<sup>2</sup> Архиепископ (до 1913 г. — епископ) Тихон (Василевский; 1867–1926) управлял Костромской епархией в 1905–1914 гг.

<sup>3</sup> Епископ Арсений (Тимофеев; 1865–1917) был епископом Кинешемским, викарием Костромской епархии, в 1911–1914 гг.

<sup>4</sup> Епископ (впоследствии архиепископ) Севастиан (Вести; 1870–1929 или, по другим сведениям, 1934) в 1923 и 1924–1929 гг. был управляющим Костромской епархией. Его хиротония во епископа Кинешемского, викария Костромской епархии, состоялась 8 сентября 1914 г.

штатных (то есть положенных по штатному расписанию) и одного сверхштатного. Штатными членами являлись кафедральный протоиерей Успенского кафедрального собора Костромы (то есть настоятель кафедрального собора) Павел Крутиков и настоятели церквей города Костромы: Успенской при реке Волге — протоиерей Петр Левашев, Покровской в Полянской слободе — священник Иоанн Соколов, Стефановской — священник Александр Невский; сверхштатным членом консистории состоял священник костромской Богородицкой в Кузнецях церкви Александр Горицкий. По штату Костромской духовной консистории полагалось четыре стола (так именовались участки делопроизводства<sup>5</sup>), но из-за обилия дел и их сложности с разрешения Святейшего Синода был открыт пятый, сверхштатный стол. Казенное содержание чиновников консистории было очень скромным (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 2 об). В отчете приводятся общие сведения о консисторском бумагообороте: «В течение отчетного года вступило в консисторию всего 22 270 бумаг, а исходящих в этом году было 23 025. По этим бумагам составлено 362 протокола и 1643 журнальных статьи» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 3)<sup>6</sup>.

Благотворительной деятельностью Костромской епархии среди клириков и членов их семей занималась епархиальное попечительство о бедных духовного звания. В его состав входили один протоиерей и пять священников церковью города Костромы<sup>7</sup>. О работе попечительства отчет сообщает: «Средства для благотворительной деятельности попечительства дают ему: 1) сборы, производимые по всем церквам епархии: а) кружечный, б) тарелочный, в) при икононошениях и г) по подписным листам; 2) проценты, которые получаются с капитала попечительства; 3) поступающие по праздным священно- и церковнослужительским местам доходы, половина коих отчисляется в попечительство, 4) куда также поступают и денежные штрафы, налагаемые епархиальным начальством на священно- и церковнослужителей за проступки. Все эти источники дали попечительству в отчетном году, не считая остатка от предыдущего, — 23 351 рубль 76 копеек. Из них попечительство в этом году выдало сиротствующим семействам священно- и церковнослужителей и бедным лицам духовного звания в пособие: а) единовременное — 113 лицам 1903 рубля 07 копеек и б) в ежегодное — 983 лицам 15 464 рубля 50 копеек, а сверх того отпустило в совет Костромского епархиального женского училища 3590 рублей на содержание в 1914/15 учебном году бедных воспитанниц, дочерей духовенства. За этими расходами у попечительства осталось на 1915 год наличных денег 230 рублей 76 копеек и в билетах 212 635 рублей» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 3–3 об).

В ведении попечительства состоял дом призрения бедных священно-церковнослужителей Костромской епархии имени высокопреосвященного митрополита Арсения<sup>8</sup>. В 1914 г. в этом доме содержалось семь заштатных священно-церковнослужителей. До описываемого в отчете времени дом призрения располагался в каменном двухэтажном здании на территории Нового города Ипатьевского мужского монастыря. Но с началом Первой мировой войны в этом здании разместился лазарет для больных и раненых воинов, устроенный на средства церковью и причтов епархии; поэтому обитателей дома призрения пришлось расселить в свободные кельи корпусов Старого города Ипатьевской обители.

---

<sup>5</sup> Первый стол занимался административными делами, второй — хозяйственными, третий — следственными (по проступкам и преступлениям духовных лиц), четвертый — денежными.

<sup>6</sup> Под журнальными статьями имеются в виду записи в журнале заседаний консистории о слушании тех или иных вопросов и о решениях, по ним принятых.

<sup>7</sup> Следует учитывать, что попечительство занималось именно благотворительной деятельностью, но не пенсионным обеспечением.

<sup>8</sup> Арсений (Москвин; 1795–1876), митрополит Киевский и Галицкий, родился в селе Воронье Костромского уезда, в 1819 г. окончил Костромскую духовную семинарию. Им был пожертвован капитал в 30 тысяч рублей на устройство и содержание в костромском Свято-Троицком Ипатьевском мужском монастыре дома призрения для бедного духовенства (1875 г.); в 1914 г. размер этого капитала составлял 73 тысячи рублей.

Ближайшими сотрудниками и помощниками архиерея в управлении епархией являлись благочинные — протоиереи и священники, руководившие церковной жизнью благочиннических округов (в Костромской епархии 1914 года таких округов насчитывалось 73). В каждом округе имелся благочиннический совет, состоявший из самого благочинного (председателя совета) и двух членов — священников, избравшихся на три года духовенством округа из своего числа и утверждавшихся епархиальным начальством. Отчет указывает: «Ведению этих советов подлежат разные мелкие дела, касающиеся духовенства, а также аттестация его в клировых ведомостях и представление достойных вниманию епархиального начальства на предмет награждения их» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 4 об. — 5).

Второй раздел отчета — «Обозрение епархии» — занимает менее двух машинописных страниц. В нем говорится о поездках по епархии, совершавшихся в отчетном 1914 г. архиепископом Тихоном и викарным епископом Арсением (епископ Евгений и епископ Севастиян, прибывшие в Кострому лишь осенью, таких поездок предпринять не успели).

Третий раздел епархиального отчета — «Монастыри» — содержит сведения об имевшихся в Костромской епархии обителях. В 1914 г. на территории Костромской губернии имелось десять мужских монастырей, десять женских и одна женская община — представлявшая собой «зачаток иночества в Варнавинском уезде, одном из трех уездов епархии, в которых нет монастырей» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 6 об.). Отчет приводит любопытные сведения о надзоре за епархиальными обителями. Оказывается, кроме традиционно исполнявших эти обязанности благочинных монастырей, обычно назначавшихся из числа наиболее авторитетных монастырских настоятелей, за порядком в обителях наблюдали и представители белого духовенства: «на этот год остался в епархии только один благочинный монастырей — настоятель Макариево-Унженской обители архимандрит Виссарион<sup>9</sup>. Но для неослабного надзора за обителями епархии, разбросанными по разным местам ее, иметь только одного монастырского благочинного епархиальное начальство признало недостаточным; между тем и лиц, пригодных для этой должности, среди наличных иноков епархии, за исключением упомянутого архимандрита Виссариона, не усматривало. Ввиду сего, кроме этого архимандрита Виссариона, правами и обязанностями благочинных монастырей облечены были епархиальным начальством по определению от 26–27 июня на время, впредь до изменения обстоятельств, еще 11 благонадежных протоиереев и священников с поручением их смотрению обителей, находящихся поблизости» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 6 об. — 7)<sup>10</sup>.

Описание внутренней жизни монастырей, приводимое в отчете, схематично и традиционно, но содержит интересные заметки критического характера: «Душевное же настроение и нравственное состояние самих обитателей монастырей выше и устойчивее в женских обителях, чем в мужских. По свидетельству одного из благочинных монастырских — архимандрита Виссариона, ему при обозрении женских обителей не приходилось слышать от настоятельниц их жалоб не только на пороки сестер, но даже и на недостатки, требующие исправления и вразумления. <...> Тем же похвалиться мужские монастыри не могут. Насельники их, по свидетельству того же благочинного монастырского, могут быть разделены на две не одинаковые в нравственном отношении, не равные и по численности группы. Из них одну, меньшую, составляют насельники монастырские, так сказать, оседлые. Эти и в нравственном отношении, за редкими исключениями, устойчивы. Прочно осев в обителях, где

<sup>9</sup> Архимандрит Виссарион (Ильинский; 1850 — не ранее 1923) пользовался большим уважением духовенства и мирян, в августе 1917 г. был избран членом Поместного Собора Православной Российской Церкви от Костромской епархии.

<sup>10</sup> Следует, впрочем, учитывать, что распоряжение о привлечении белого духовенства к надзору за монастырями отдал предшественник владыки Евгения архиепископ Тихон, не скрывавший своего скептического отношения к костромским монашествующим (а возможно, и к иночеству в целом).

поселились, они уже беспрекословно подчиняются установленному здесь режиму, живут тихо, скромно, сторонясь дурных сообществ и развлечений, являя нередко примеры послушания, смирения, воздержания, страха Божия. Этих оседлых, устойчивых и нравственно благонадежных насельников монастырских превышает числом другая половина их, которую в противоположность первой, оседлой, можно назвать переходной, бродячей. Прочно не осевшая эта часть монастырских насельников так же малоустойчива, ненадежна и в нравственном отношении, в особенности проживающие на испытании. Среди этих нередко оказываются лица с дурными привычками, порочными наклонностями. При обнаружении таковых, правда, пришельцы эти изгоняются из обителей, но здесь-то оставляют след после себя, внося временное частичное расстройство в монастырскую жизнь, соблазняя иногда, увлекая на путь порока и иноков более слабых» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 8–9).

В отчете достаточно подробно говорится об источниках материально-финансового обеспечения иноческих обителей и об их благотворительной деятельности — содержании больницы, богаделен, школ грамоты и одноклассных церковно-приходских школ. Богоявленско-Анастасийн женский монастырь в Костроме содержал «в зданиях упраздненного Крестовоздвиженского монастыря 7-классное женское училище, приготовляющее к установленным экзаменам на звание учительниц и сестер милосердия Красного Креста. Здесь учащихся в отчетном году было 121, из них 34 ученицы и проживали при училище в интернате, притом 13 беднейших — совершенно бесплатно, а 3 с платой в половинном размере против назначенной для остальных. Из 87 входящих воспитанниц сего училища 8 бедных пользовались тоже льготой, обучаясь бесплатно» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 11).

Целый ряд источников свидетельствует о социальной роли Церкви и братств на территории Костромской губернии. Александровское братство действовало в местах, связанных с царской фамилией Романовых. Один из отчетов за подписью товарища председателя Совета братства И. Студитского [Павлова, 1991] свидетельствует *общий итог деятельности братства* за 34-летний период существования (по изданию отчета на 1913 год): в ведении Братского управления — 7 школ и 4 учебных мастерских с четырьмя общежитиями при 34 лицах учебного персонала, из которых 14 получают содержание из средств братства. Общее число учащихся в братских школах и мастерских составляет 600 человек, в том числе 286 мальчиков и 314 девочек.

Впоследствии лечебницы, учебные учреждения и мастерские благотворителей Костромской земли — А. Н. Григорова, Ф. В. Чижова, В. Ф. Лугинина, Третьякова, братьев Черновых, многих других [Павлова, 1991], станут основой социальной и производственной сфер развития Костромской земли в советский период.

С началом Первой мировой войны костромские монастыри сконцентрировали свою благотворительную деятельность на задачах военного времени: «Дружно, общими силами и средствами обители сии оборудовали лазарет для раненых и больных воинов на 50 кроватей и содержат таковой на общие же средства свои, обложив себя определенными, по состоянию, ежемесячными денежными взносами на это. Помещается этот монастырский лазарет в уступленном под него Кинешемским Успенским женским монастырем особом здании, принадлежащем этому монастырю в городе Кинешме. Настоятельница сего монастыря по уполномочию от остальных и заведует этим лазаретом. Обслуживают его тоже сестры монастырские, для чего, между прочим, настоятельницами четырех других монастырей предложено 11 благонадежных инокинь, способных к уходу за больными и ранеными. Помимо этого общего монастырского лазарета, отдельный от него свой лазарет для больных и раненых воинов нашел возможным открыть на 20 кроватей и таковой, с увеличением по надобности числа коек до 35, содержит в городе Костроме местный Богоявленский женский монастырь в помещениях своих. Подобно этому самостоятельные же свои небольшие лазареты для раненых и больных воинов открыли и содержат в своих помещениях и еще два женских монастыря епархии: Решемский — на 5, с добавочной же на 6 кроватей, и Галичский Староторжский — на 8 кроватей» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 12–12 об.).

Другие документы подтверждают масштабную деятельность епархии в годы войны. Костромской епархиальный съезд духовенства и представителей церковных старост, состоявшийся в 1916 г. [Гулин, 2014, 17–19], носил характер чрезвычайного и решал, кроме других вопросов, проблему беженцев как следствия военных действий. А журнал комиссии Эмеритальной кассы утвердил доклад комитета при лаврете церкви и духовенства Костромской епархии: расходование средств с 1 ноября 1914 г. по 1 июля 1916 г. в размере 46461 рубль.

В четвертом разделе отчета — «Церкви» — излагаются общие сведения о храмах Костромской епархии. В 1914 г. на территории Костромской губернии строилось 12 церквей (9 каменных и 3 деревянных) и, кроме того, были завершены постройкой 6 церквей (1 каменная и 5 деревянных). Упразднению в 1914 г. подверглась лишь одна ветхая деревянная церковь в селе Бобушкино Макарьевского уезда, «так как служить в ней за ветхостью нельзя было; между тем в селе имеется недавно отстроенный пятипрестольный каменный храм, в виду сего по сношению с Археологической комиссией старая деревянная церковь, однако построенная лишь в 1846 [году], как не представляющая ничего примечательного в археологическом отношении была разобрана, а материал ее употреблен на отопление каменного храма» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 13 об.).

Отчет отмечает потребность в устройстве новых приходов: «Количество существующих в епархии церквей не превышает потребности и избытка их не ощущается. Напротив, с естественным ростом, увеличением православного населения в больших приходах существующие здесь церкви становятся тесными и является надобность их расширять или же строить новые в тех селениях, которые очень удалены от своих приходских церквей или испытывают большие затруднения в сообщении с ними по состоянию проселочных дорог» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 14). В документе представлены сведения, которые касаются решения многих социальных проблем того времени. В частности, содержатся сообщения о порядке ведения приходской документации, о наличии при церквях епархии десяти богаделен (где призревались 85 человек) и двух детских приютов на 17 детей<sup>11</sup>.

Сведения о положении и трудах священно- и церковнослужителей Костромской епархии содержатся в пятом разделе отчета — «Духовенство».

Образовательный уровень костромских клириков был достаточно скромным, и это не являлось чем-то экстраординарным для описываемого времени<sup>12</sup>: «Средний уровень школьного образования духовенства Костромской епархии не особенно высок. Среди него лица с высшим образованием встречаются как редкие единичные исключения. Так, в отчетном году по всей епархии на приходской службе состояло менее десятка протоиереев и священников, получивших высшее образование, а с таким же образованием диаконов и псаломщиков и совсем не было. Зато, по крайней мере, среди отцов протоиереев, коих на действительной службе по епархии состояло близ полусотни, не было ни одного и такого, который бы не получил богословского образования в духовной семинарии. Священников же на действительной службе в епархии состояло свыше 1100» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 15). Отчет указывает на прямую связь образованности духовенства с эффективностью его служения,

---

<sup>11</sup> Поскольку в Отчете общее число церквей не указано, приведем данные несколько более позднего времени. В октябре 1916 г. в Костромской епархии насчитывалось 944 самостоятельных прихода, церковное служение в епархии исполняли 1157 протоиереев и священников, 384 диакона и 1164 псаломщика [Распоряжения епархиального начальства, 1916, 475].

<sup>12</sup> Приведем для сравнения сведения по Смоленской епархии за 1916 г.: «Образовательный уровень духовенства оставлял желать лучшего — лишь 5 клириков имели высшее духовное образование, более 20% священников не имели и семинарского образования, из причта образование получили лишь 32 человека. Как видим, данные отчета о состоянии Смоленской епархии полностью подтверждают отмеченные в последние годы исследователями общероссийские тенденции: низкая грамотность священно- и церковнослужителей, нехватка священнических кадров» [Каиль, 2010, 105–106].

но при этом воздаёт должное и личным качествам костромских отцов: «Теперь, с развитием грамотности в народе, даже к сельским пастырям прихожане их все чаще начинают обращаться уже не только за исправлением треб, но и за разрешением своих недоумений и сомнений в религиозно-нравственных вопросах, притом иногда таких сложных и трудных, что дать ответы на них невозможно без соответствующего образования. Поэтому вполне естественно, что священники, получившие законченное богословское образование, пользуются среди прихожан большим авторитетом и имеют большее на них влияние, чем не обладающие таким образованием. Но и этим последним нельзя отказать в искреннем усердии и стремлении послужить по мере сил и разума на благо Церкви» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 15 об. — 16).

О богослужбной, требоисполнительской и духовно-просветительской деятельности духовенства сообщаются самые общие и только положительные сведения — содержащие, тем не менее, любопытные детали: «Богослужение совершается духовенством благочинно, по установленному порядку, лишь с незначительными сокращениями против устава, и в дни воскресные и праздничные во всех церквях епархии неопустительно, а в городских храмах и по будням почти ежедневно, с пропуском лишь иногда 1–2 дней в неделю. В сельских же приходах служба церковная по будням правится обычно уже только по просьбам прихожан. Воскресное и праздничное богослужение совершается в очень многих приходах епархии с участием в клиросном пении вместе с псаломщиками и прихожан, как взрослых, так и школьников. Из тех и других во многих местах организованы даже целые хоры. Конечно, такие приходские хоры церковные далеки от совершенства, но имеет значение уже и то, что поет на клиросе не один псаломщик. А местами делаются попытки к введению даже общенародного пения в храме, и бывает, не совсем безуспешно. Например, в Боготцовской церкви города Костромы общеизвестные церковные песнопения поют все молящиеся» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 16–16 об.). «Во многих приходах церковная проповедь стала почти постоянной принадлежностью, как бы составной частью воскресного и праздничного богослужения, и к этому сами прихожане здесь так привыкли, что, по свидетельству благочинных, если по какому-либо случаю проповеди за богослужением не бывает, то таковое считают как бы не доконченным. Проповеди же произносят священники и собственного сочинения, но в преобладающем большинстве пользуются готовыми печатными, приспособляя, однако, их к местным условиям, обстоятельствам и пониманию слушателей. <...> Не довольствуясь устным назиданием своих прихожан, ревностные пастыри предлагают своим пасомым и печатное душеполезное слово, для чего устраивают при церквях книжные склады недорогих книг, брошюр и листов церковно-исторического, религиозно-нравственного и обличительного содержания» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 16 об. — 17 об.).

Говоря о нравственном уровне духовенства, составители отчета указывают на дисциплинирующий фактор военного времени: «Нравственное состояние и поведение духовенства епархии в общем удовлетворительно. <...> Правда, в епархиальном управлении производилось в отчетном году около сотни дел о проступках священно- и церковнослужителей. Но такое число этих дел в отношении к общему числу духовенства в епархии не может быть признано большим, говорящим о порочности духовенства в общей массе его, о его неблагоповедении и низком уровне нравственности. О росте же, увеличении за истекший год числа проступков среди духовенства говорить не приходится. Напротив, должен быть отмечен ярко обозначившийся во второй половине года высокий нравственный подъем, который охватил духовенство епархии под влиянием начавшейся беспримерной войны с немцами и доселе поддерживается ею. Последовавшее же в связи с ней прекращение торговли спиртными напитками положило конец возникновению дел о нетрезвости священно- и церковнослужителей и связанном с ней, обусловленном ею неблагоповедении, чем главным образом и чаще всего прежде и грешили они» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 17 об. — 18). (Торговля спиртным в Российской империи была в 1914 г. полностью прекращена.)

Самой сложной стороной жизни костромских отцов являлось, как следует из отчета, их материальное обеспечение — и с этим была непосредственно связана кадровая проблема, обозначенная в начале раздела «Духовенство»: «жизнь с каждым годом становится все дороже и предъявляет все новые требования, вызывающие новые расходы. Поэтому не удивительно, что даже священники многие, имеющие детей учащихся, терпят настоящую нужду; семейные же диаконы и псаломщики живут не лучше рядовых крестьян. При таких условиях вполне понятно заветное желание духовенства иметь соответствующее казенное жалованье. Прямым последствием неудовлетворительного обеспечения духовенства епархии содержанием является ощущаемый здесь недостаток лиц с желательной подготовкой для замещения священно- и церковнослужительских должностей, так как неохотно идут на такие скудно обеспечивающие должности даже прямые кандидаты на них, дети духовенства, и многие из них, притом лучшие, более способные, избирают иной род службы и занятий, в материальном отношении более привлекательный, чем служба в клире» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 18 об. — 19).

В шестом разделе отчета — «Паства» — содержатся сведения о православном населении Костромской губернии: «К концу отчетного года в Костромской епархии православных по церковным документам значилось 1 587 018 обоего пола, в том числе естественное увеличение населения, вследствие преобладания числа родившихся над числом умерших, составляло 34 108 обоего пола, и присоединено к православию из раскола 264 души обоего пола, из инославных исповеданий 7 и из внехристианских 13, а всего 284 души обоего пола. Отпало от православия в раскол 68 душ и в сектантство 1, а всего 69 душ обоего пола» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 20).

Начавшаяся война оказала, по свидетельству отчета, в целом положительное влияние на духовно-нравственное состояние мирян: «Вспыхнувшая ныне великая война внесла в бытовую жизнь еще большее сознание необходимости обращения к Богу, непрестанной молитвы и поспешения на добрые дела. Народ стал усерднее к храму, больше жертвует на храм» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 20 об.). Впрочем, отчет описывает и негативные с религиозной точки зрения стороны народной жизни — и эти страницы документа заслуживают подробного изложения:

«Хотя на общественной и семейной жизни простого народа и лежит печать церковности, тем не менее фабричное население и часть молодого поколения, побывшего на фабриках и на промыслах в столицах и больших городах, является исключением в этом отношении. Фабричное население под влиянием социал-демократических идей, усердно распространяемых разными пришлыми агитаторами, иногда обнаруживает равнодушие к вере и даже презрительное отношение к некоторым православным обычаям и церковным установлениям. Некоторые из фабричной среды, даже сохраняя внешнее благочестие, намеренно уклоняются от исполнения долга исповеди и Святого Причастия и сознательно нарушают посты. Хотя такое отношение к религии является далеко не общим среди фабричного населения, тем не менее в его среде все чаще появляются отдельные лица, которые не только пренебрегают исполнением религиозных обязанностей, но даже ставят себя во враждебные отношения к Церкви и ее установлениям. Крестьянская молодежь, побывавшая на фабриках и на промыслах, под влиянием фабричной среды, а также вследствие чтения разных социалистических изданий возвращается в свои деревни развращенной религиозно и нравственно, и бесцеремонно нарушает христианские традиции своих дедов и отцов, производя этим соблазн в своих подростках и сверстниках, начинающих обнаруживать холодность к вере и пренебрежение религиозными обязанностями. Такое дурное влияние на молодое поколение в деревне находит для себя большую поддержку в сельской интеллигенции в лице земских фельдшеров, учителей, агрономов и лесничих, которые при удобном случае демонстрируют свое вольномыслие пред малограмотной крестьянской молодежью. Это тлетворное вольномыслие, подогреваемое социалистической и прочей неблагонамеренной литературой, наводняющей за последнее десятилетие деревню, создает в молодом

крестьянском поколении прямой распад духовной жизни с уклоном ее по житейскому руслу в сторону неверия, религиозного индифферентизма, нравственного разложения и даже нигилизма, доходящего порой до грубого проявления разнузданного озорства, именуемого ныне хулиганством. Впрочем, последний порок, резко бросающийся в глаза среди фабричного и крестьянского люда, когда вспыхнула вторая великая отечественная война<sup>13</sup>, потерял под собой почву и сам собой сократился. Свыше наказанные Господом хулители православия, видя тяжкие испытания, ниспосланные родине сначала засухой, затем неурожаем, а вслед за ними великой войной с жестокой и свирепым врагом, как-то сразу присмирели и заметно изменили свою жизнь. На мирный уклад жизни деревенского и фабричного населения много повлияло и закрытие со времени войны винной монополии. Соединенные с пьянством разнузданность, бесчинства и своеволие молодежи с запрещением продажи спиртных напитков сразу прекратились; все зачинщики безобразия и нарушители тишины и порядка сразу куда-то попрятались. Так трезвость населения повлияла на эту болящую сторону крестьянской жизни. Но, к сожалению, с прекращением винной торговли случилось нечто неожиданное: вместо прежнего пьянства широко развилась картежная игра. Не только молодежь, но и люди семейные, увлекшись этой азартной страстью, воскресные и праздничные дни проводят в этом пагубном развлечении. Объясняется это тем, что у населения нет других разумных и полезных развлечений, которые бы заполнили у них часы досуга и отдохновения, — и винная страсть населения, не будучи удовлетворена и как бы ища себе выхода, сменилась не менее пагубной для крестьянского кармана страстью к карточной игре» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 20 об. — 22).

Сразу несколько источников характеризуют настроения самых разных слоев населения губернии в военный период [Образцов, 2004; Бадьина, 2014; Пушкарев, 2007]. Так, А. О. Гулин [Гулин, 2014, 17–19] показывает динамику настроений в разные периоды войны. «В июне и августе 1914 года возникает видимость национального единства и гражданского мира. В августе 1914 года буйский уездный исправник в отчете перед губернатором о ситуации на местах сообщил, что „объявление России войны Германией и Австрией вызвало такой подъем духа и искреннее желание поддержать правительство, что приходится поражаться единодушием... населения“». В октябре Нерехсткий исправник докладывает о «всеобщем искреннем подъеме и всеобщем воодушевлении». Но уже затягивающиеся военные действия вызывают рост забастовочного движения в промышленно развитых районах с требованием повышения зарплаты и удешевления товаров. Кинешемский исправник отмечал в августе 1915 г. частые и досрочные призывы новобранцев на фоне отступления армии как отрицательный фактор общественной жизни.

Палитра губернских событий первых лет войны достаточно широка. С одной стороны, Г. Ю. Волков [Волков, 1993, 128–132] описывает решительные действия власти в столь сложный период. Губернатор П. П. Стремоухов в 1914 г. издает ряд постановлений о запрещении распространения ложных слухов, статей и докладов, очерняющих действия правительства по ограничению в продаже алкоголя, о контроле за множительной техникой. 18 июля закрываются все казенные винные лавки. В конце июля организуются торжественные проводы Юрьевецкого и Пултуского полков, активно идет обустройство госпиталя и лазаретов.

Однако уже в июне 1915 г. в Костроме, по описанию И. Н. Матвиевского [Матвиевский, 2014, 6–11], невозможность удержать рост цен и отказ в повышении зарплаты и выплаты квартирных денег со стороны директора Большой льняной мануфактуры и одновременно городского головы привели в совокупности к многотысячной стачке, при жестком подавлении которой погибло четыре человека.

<sup>13</sup> Выражения «великая отечественная война» или «вторая великая отечественная война» (вторая — сравнительно с Отечественной войной 1812 года) нередко употреблялись в то время применительно к войне, которую мы сейчас называем Первой мировой. См., напр.: [Великая Отечественная война и костромские семинаристы, 1914, 514].



Довольно критически отчет характеризует религиозность городского населения и, в частности, интеллигенции: «В городе состояние благочестия несколько иное, чем в деревнях. Горожане, составляющие так называемую интеллигенцию, в большинстве случаев ограничиваются внешним благочестием. Они посещают богослужение в воскресные и праздничные дни, принимают в свои дома священника с св[ятыми] крестом и водой, не уклоняются даже от исполнения долга исповеди и Святого Причастия, но все это делают больше по обязанности или принятому обыкновению, чем по внутреннему религиозному побуждению. В существе же многие из них совершенно равнодушны к вере и безразличны к церковным установлениям, хотя открытых вольнодумцев и явных безбожников между ними и нет. Часто случается, что интеллигент так бывает погружен в житейскую суету и так увлечен погоней за материальными благами, что ему некогда бывает подумать о своей душе. Конечно, не все интеллигенты таковы и между ними есть немало людей глубоковерующих и искренне-благочестивых, но так называемая передовая часть общества вообще усвоила пренебрежительное отношение к религиозным обязанностям. Посты, например, многие считают если не предрассудком, то во всяком случае ненужным стеснением нравственной свободы, и потому со спокойной совестью нарушают их. В этом отношении более отрицательное влияние производит на окружающих в семье и в обществе учащаяся, в особенности в высших учебных заведениях, молодежь, самолюбивая, авторитетно переоценивающая все ценности жизни и всегда склонная к эпикурейскому времяпровождению. Впрочем, нужно сказать и то, что в городах такое отношение к религиозным обязанностям иногда находит для себя поддержку в публичном оказательстве неуважительного отношения к Церкви и ее установлениям. Несоблюдение постов открыто практикуется в официальных пансионатах светских учебных заведений как воспитанниками, так и воспитателями. Естественно, что питомец этих пансионатов, не приобретающий в детстве христианских навыков, не обнаруживает их и в дальнейшей своей жизни. Нередко также публично нарушается святость праздников устройством накануне воскресных и праздничных дней концертов, вечеров, театральных зрелищ и проч[его]. Что бы ни говорили в защиту такой свободы, но остается несомненным тот факт, что все эти спектакли и зрелища в канун праздников отвлекают от исполнения религиозных обязанностей, охлаждают религиозное чувство и мало-помалу способствуют полному равнодушию к религии. К счастью, большая часть горожан, состоящая из мелкого купечества и рядового мещанства, в отношении благочестия не отличается от простого народа и так же, как последний, крепко держится религиозных устоев и предания Церкви» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 22–22 об.).

Ни уровень распространения в народе элементарных религиозных знаний, ни отношение прихожан к духовенству не вызывают у составителей отчета серьезных опасений — хотя по последнему показателю города и фабричные районы выглядят не слишком достойно: «В городах в большинстве случаев не идут дальше внешнего почтения, под которым иногда скрывается полуснисходительное или полупрезрительное отношение к духовенству, а в фабричных районах бывали случаи и явного неуважения к духовенству в виде насмешек над ними за производимые с них сборы. И действительно, существующие способы обеспечения духовенства, являясь по условиям данного времени анахронизмом, понижают авторитет духовенства» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 23).

Седьмой раздел отчета, названный «Катихизические поучения», кратко говорит о поучениях, произносившихся духовенством в церквях за богослужениями и во внебогослужбное время.

Восьмой раздел отчета именуется «Раскол и сектантство. Противорасколосектантская миссия». В начале раздела приводятся сведения о численности представителей различных течений старообрядчества на территории Костромской губернии:

«В 1914 году всех раскольников старообрядцев в Костромской епархии насчитывалось до 50 502, в том числе приемлющих священство белокриницкой иерархии — 11 181, беглопоповцев — 9 949, поморцев — 14 573, спасовцев — 10 760,

странников — 3 371, федосеевцев, филипповцев и других — 668. Приведенные цифры показывают, что самый многочисленный раскольнический толк в Костромской епархии — беспоповский с различными его разветвлениями. Расколом старообрядчества заражены 10 уездов епархии, хотя далеко не в одинаковой степени, судя по количеству проживающих в них раскольников. Первое место в этом отношении занимает уезд Варнавинский, где раскольников насчитывается до 27 225 человек. За ним следует Макарьевский уезд со своими 10 615 раскольниками. Довольно значительное число их имеется также в уездах: Костромском — 3 799, Кинешемском — 3 528, Нерехтском — 2 985 и Юрьевоком — 1 936. Но в Буйском уезде раскольников проживает уже только 352, а в Галичском еще меньше — 146; в Солигаличском же и Чухломском — совсем ничтожное количество: 11 — в первом и 5 — в последнем.

Раскольнических общин, зарегистрированных в порядке закона 17 октября 1906 года, числилось в отчетном году по всей епархии 15 австрийского толка, 4 беглопоповского и 3 беспоповщинские — всего 22. Наставников же раскольнических и духовных лиц с незарегистрированными насчитывалось свыше 100. Раскольники Костромской епархии имеют здесь более 110 молитвенных домов, 9 часовен и до 46 храмов. Кроме того, здесь есть 2 раскольнических скита, 4 богадельни и 2 школы» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 25 об. — 26).

Отчет приводит краткие сведения о сектантах, действовавших на территории Костромской епархии (немоляках, штундистах, евангеликах, хлыстах); особенно интересна информация об иоаннитах — почитателях отца Иоанна Кронштадтского, фактически обожествлявших его: «Неизвестно... точное количество иоаннитов, которые изредка встречаются в уезде Кинешемском. В Солигаличском уезде проживает известный, прославившийся в свое время составлением акафиста отцу Иоанну Кронштадтскому Пономарев<sup>14</sup>. Но он в настоящее время никакой пропаганды иоаннитства не ведет; многие смотрят уже на него как на ненормального в умственном отношении и сторонятся его. Отдельных зарегистрированных общин сектантских в Костромской епархии не имеется, и местные евангелики, например, все причислены к петроградской общине евангельских христиан» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 27). Отчет подробно описывает церковные силы и средства, употреблявшиеся для миссионерской работы среди старообрядцев и сектантов (подчеркнем, что — в отличие от современной терминологии — в те времена борьбу со старообрядцами и сектантами также именовали миссионерством, то же относится и к употреблению термина «миссионер»). Излагаются сведения о беседах, проводившихся епархиальными миссионерами.

Отчеты о деятельности Костромского Православного Федоровско-Сергиевского братства, занимавшегося в основном миссионерской деятельностью и противодействием сектам, за 1912 и 1915 гг., показывают рост сектанства в предвоенное и военное время (Отчет Федоровско-Сергиевского братства за 1915 год, 1916, 33; Отчет Федоровско-Сергиевского братства за 1912 год, 1913, 32–34). Так, в 1912 г. был особый наплыв миссионеров-иоаннитов: «В Кинешемском уезде вокруг фабрик (Вичуга и др.) под видом книгонош с бесплатными билетами проезда по железной дороге они распространяли литературу, кольца, кресты, пояса, покрова, уверяя, что все это освящено на могиле о. Иоанна Кронштадтского. Последователи данной секты прячутся под благочестивой личиной. Молитва иоаннитов ничего духовного не представляет, являя собой тяжелое самоистязание. По четкам они совершают 5–10 тысяч земных поклонов, детей заставляют делать до 1000 до изнеможения. Они проповедуют безбрачие, призывают ослеплять детей и жен» (Отчет Федоровско-Сергиевского братства за 1912 год, 1913, 32–34).

В девятом разделе отчета, названном «Училища при монастырях и церквах», содержатся сведения о церковных школах епархии. Поскольку подробный отчет о церковных школах предоставлялся священноначалию отдельно, в епархиальном отчете такая информация подавалась лаконично: «Всех же школ церковных в Костромской епархии

<sup>14</sup> Подробнее об Иване Артамоновиче Пономареве и его сектантской деятельности см.: [Иванов, 1902].

в отчетном году было 377, в том числе: 1 — церковно-учительская, 11 второклассных, 5 двухклассных, 355 одноклассных и 5 школ грамоты<sup>15</sup>. В них учащихся в том же году было 10 505 мальчиков и 6 943 девочки, всего 17 448. О состоянии этих школ за истекший год подробный отчет представляется особо. Поэтому здесь достаточно отметить, что церковная школа была первым, после храма, центром религиозного влияния в приходе и религиозного воспитания его» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 29).

Последний, десятый раздел отчета именуется «Общий взгляд на состояние епархии». Он резюмирует все изложенное ранее и заключается собственноручной подписью владыки Евгения:

«В заключение считаю долгом отметить, что церковная жизнь в Костромской епархии за минувший год протекла нормально, обычным порядком, без каких-либо осложнений. Пастыри Церкви, за малыми исключениями, стояли на высоте своего положения, усердно исполняя вверенное им приходское дело; низшие члены клира содействовали своим настоятелям в их пастырском служении. Прекращение продажи вина много способствовало возвышению духовного строя как духовенства, так, в особенности, пасомых. Вследствие невозможности упиваться вином сократились многие пороки и преступность как в духовной среде, так и среди мирян. В то же время вспыхнувшая великая война наложила печать серьезности на жизнь всего населения епархии, обращая взоры людей к Богу и пробуждая лучшие чувства человеческой души. <...> Чувствуется особый духовный подъем и в пастырях, и в пасомых, и тесная духовная связь оставшихся дома и отправившихся на войну — большая, чем когда-либо, заботливость об облегчении тягости и страданий несущих ратный подвиг. Евгений, епископ Костромской и Галичский» (РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645. Л. 30–30 об.).

Епархиальный отчет о состоянии Костромской епархии за 1914 г., другие исторические документы времени начала Первой мировой войны позволяют нам сделать определенные выводы. Ослабление основ православной веры вызывает несколько волн роста раскола и многочисленных сект в самых разных слоях общества, и прежде всего — в промышленно развитых районах. Ускорение миграции между городом и деревней возвращает в последнюю охлаждение к православной вере, а в Костроме и других городах к началу Первой мировой войны небрежение к церковной жизни распространяется даже на образовательные учреждения. С ходом военных действий меняется и настроение в самых разных слоях населения. Воодушевление первых месяцев войны сменяет усталость и недовольство. Если в глубинке губернии рост цен и внеплановый призыв в армию проходит более спокойно, то в Костроме и Кинешме трудности вкупе с невниманием части городского чиновничества вызывают масштабное стачечное движение.

Однако даже при всей сложности духовно-нравственного состояния костромской глубинки на фоне лишений военного времени мы видим значительную деятельность по комплектованию полков и требуемого дополнительного призыва, приема беженцев и раненых в лазареты и госпиталя, обустройство жизни губернии в военный период. Епархиальный отчет отличается спокойным и деловым тоном изложения проблем. Он, как и другие документы по деятельности Церкви и православных общественных организаций, свидетельствует о значимой роли Церкви в поддержании единства общества в непростой момент истории. Прежде всего, документы, использованные в качестве источников статьи, правдиво и обоснованно рассказывают о помощи в приеме беженцев и организации лечения, о сборе средств, планомерном противодействии расколу и сектам на территории епархии, о строительстве храмов и социальных учреждений, об образовании и поддержании духовно-нравственного состояния священства, о воспитании паствы, детей и других важных вопросах.

<sup>15</sup> Непосредственно обучением детей занимались школы грамоты, одно- и двухклассные церковно-приходские школы. Второклассные школы и единственная в Костромской епархии церковно-учительская школа (в селе Хреново Кинешемского уезда) готовили учителей для школ грамоты и церковно-приходских школ.

## Источники и литература

### Источники

1. Отчет о состоянии Костромской епархии за 1914 год. РГИА. Ф. 796. Оп. 442. Д. 2645.
2. Отчет Феодоровско-Сергиевского братства за 1912 год (1913) — Отчет о состоянии и деятельности православного Костромского Феодоровско-Сергиевского братства за 1912 год. Кострома: Губернская типография, 1913.
3. Отчет Феодоровско-Сергиевского братства за 1915 год (1916) — Отчет о состоянии и деятельности православного Костромского Феодоровско-Сергиевского братства за 1915 год. Кострома: Губернская типография, 1916. 52 с.
4. Распоряжения епархиального начальства (1916) — Распоряжения епархиального начальства // Костромские епархиальные ведомости. 1916. 1 ноября. № 21. Отдел официальный.
5. Каиль (2000) — Смоленская епархия накануне революции. Документы из отчета о состоянии Смоленской епархии за 1916 г. / Вступ. статья, подг. текста к публикации и комм. М. В. Каиля // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. Вып. II: 3 (36).
6. Великая Отечественная война и костромские семинаристы (1914) — Великая Отечественная война и костромские семинаристы // Костромские епархиальные ведомости. 1914. 1 декабря. № 23. Отдел неофициальный.

### Литература

7. Бадьина (2014) — *Бадьина И. В.* По обстоятельствам военного времени // Губернский дом. 2014. № 1. С. 60–66.
8. Волков (1993) — *Волков Г. Ю.* Костромская губерния в начале Первой мировой войны // Российская государственность: этапы становления: тезисы и материалы научной конференции. Кострома, 1993. Ч. III. С. 128–132.
9. Гулин (2014) — *Гулин А. О.* Трансформация общественных настроений населения Костромской губернии в годы Первой мировой войны // Костромская земля в жизни великой России: материалы межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 70-й годовщине образования Костромской области / Сост. и отв. ред. А. Р. Наумов. Кострома: КГУ им Н. А. Некрасова, 2014. С. 17–19.
10. Иванов (1902) — *Иванов И., свящ.* Новое проявление религиозного невежества // Костромские епархиальные ведомости. 1902. 15 сентября. № 18. Отдел II, часть неофициальная. С. 491–495; 1 октября. № 19. Отдел II, часть неофициальная. С. 519–525; 15 октября. № 20. Отдел II, часть неофициальная. С. 542–545.
11. Матвиевский (2014) — *Матвиевский И. Н.* Музейный хронограф 2014: сборник статей и материалов сотрудников Костромского музея-заповедника. Кострома: ДиАР, 2014. С. 6–11.
12. Образцов (2004) — *Образцов И. В.* Деревне война не принесла ничего, кроме слез неутошенных и убытков сильных // Военно-исторический журнал. 2004. № 8. С. 39–44.
13. Павлова (1991) — *Павлова Т. В.* Благотворители. Альманах Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры «Памятники отечества». 1991. № 1(23). С. 85–86.
14. Пушкарев (2007) — *Пушкарев А.* Костромская духовная семинария в годы Первой мировой войны // Светочъ: альманах. Кострома, 2007. Вып. II. С. 33–37.
15. Спичак (2016) — *Спичак А. В.* Отчеты о состоянии Тобольской епархии 1856–1915 годов: общее и особенное в содержании и оформлении // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2016. № 4 (255).

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*М. В. Медоваров*

## **В. В. Розанов как сотрудник журнала «Русское обозрение»**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10012

*Аннотация:* Статья посвящена рассмотрению истории сотрудничества В. В. Розанова в журнале «Русское обозрение» в 1892–1898 гг. Целью исследования является выяснение роли журнала в становлении Розанова как публициста, а также его места в истории самого «Русского обозрения» при редакторе А. А. Александрове. В результате анализа неопубликованных материалов выявлены причины и особенности сотрудничества Розанова с Александровым. На основе базы данных содержания журнала произведены расчеты, позволяющие определить степень публикационной активности Розанова в «Русском обозрении» по годам и по темам. Рассмотрены его позиции по отношению к русской литературе и критике, к общим вопросам философии, к системе образования в России. Особое внимание уделено эволюции консервативных взглядов Розанова и его отношению к монархии. Продемонстрировано участие Розанова в борьбе за влияние в редакции журнала. Проанализированы причины его отказа принять участие в возрождении «Русского обозрения» А. Ф. Филипповым в 1899–1901 гг. и отхода мыслителя от «журнального консерватизма» как такового.

*Ключевые слова:* Василий Розанов, «Русское обозрение», консерватизм, русская периодическая печать, Лев Тихомиров, Алексей Филиппов, Анатолий Александров, монархизм.

*Об авторе:* **Максим Викторович Медоваров**

Кандидат исторических наук, доцент Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

*Ссылка на статью:* Медоваров М. В. В. В. Розанов как сотрудник журнала «Русское обозрение» // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 141–152.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*M. V. Medovarov*

**Vasily Rozanov As An Employee**  
**Of The “Russkoe Obozrenie” Journal**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10012

*Abstract:* The article is devoted to the consideration of the history of Vasily Rozanov’s cooperation in the “Russkoe Obozrenie” (“Russian Review”) journal in 1892–1898. The aim of our study is to clarify the role of the journal in the development of Rozanov as a publicist, as well as his place in the history of “Russkoe Obozrenie” itself under the editor Anatoliy Alexandrov. As a result of the analysis of unpublished materials, the causes and peculiarities of Rozanov’s cooperation with Alexandrov were revealed. On the basis of the journal content database, calculations were made to determine the degree of Rozanov’s publication activity in “Russkoe Obozrenie” by years and topics. His positions in relation to Russian literature and criticism, to general questions of philosophy, to the education system in Russia are considered. Particular attention is paid to the evolution of the conservative views of Rozanov and his attitude towards the monarchy. The participation of Rozanov in the struggle for influence in the journal’s editorial office is demonstrated. There are analyzed also the reasons for his refusal to take part in the revival of “Russkoe Obozrenie” by Alexey Filippov in 1899–1901 and the thinker’s departure from “journal conservatism” as such.

*Keywords:* Vasily Rozanov, “Russkoe Obozrenie”, Conservatism, Monarchism, Russian periodicals, Lev Tikhomirov, Alexey Filippov, Anatoliy Alexandrov.

*About the author:* **Maksim Viktorovich Medovarov**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University.

E-mail: mmedovarov@yandex.ru

*Article link:* Medovarov M. V. Vasily Rozanov As An Employee Of The “Russkoe Obozrenie” Journal. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 141–152.

Журнал «Русское обозрение» как феномен общественно-политической жизни России до сих пор остается крайне мало изученным [Тарасова, 1982, 238–243; Ведерников, 2010, 432–436; Котов, 2010, 110–112]. Одним из его ведущих сотрудников, определявших сам облик издания, был В. В. Розанов. В очерке истории журнала А. Ф. Филиппов лишь вскользь упомянул Розанова (Филиппов, 1901, XIV). В. А. Фатеев уделил определенное внимание месту Розанова в «Русском обозрении» [Фатеев, 2013], однако остальные исследователи не обращались к истории его сотрудничества в журнале. Между тем 28 напечатанных в «Русском обозрении» работ Розанова, восемь из которых никогда не переиздавались, представляют собой значимый источниковый комплекс, который следует рассматривать в контексте истории «Русского обозрения» как журнала с определенной программой и направлением.

Нами были произведены некоторые расчеты в созданной нами базе данных содержания «Русского обозрения» [Медоваров, 2019]. В результате было выявлено, что всего в журнале было напечатано 28 произведений Розанова, пять из них — в нескольких номерах подряд. Распределение статей по годам показано в таблице 1, а тематика статей — в таблице 2.

Табл. 1. Статьи В. В. Розанова в «Русском обозрении»

Год	Количество статей	Объем в страницах
1892	1	19
1893	4	74
1894	1	65
1895	7	136
1896	8	141
1897	4	21
1898	3	72

Табл. 2. Тематика статей В. В. Розанова в «Русском обозрении»

Тема	Количество статей	Объем в страницах	Объем в процентах
Публицистика	13	212	40%
Философия	7	169	32%
История	2	62	12%
Литературная критика	4	54	10%
Религия	2	31	6%

Впервые имя Розанова прозвучало на страницах «Русского обозрения» еще в 1890 г., когда В. С. Соловьев написал рецензию на его книгу (Русское обозрение. 1890. № 9. С. 475–476). При этом следует учитывать, что до 1892 г. Розанов был еще неизвестен как публицист и только начинал приобретать себе имя в консервативной прессе. В письме Т. И. Филиппову он высказывал наивные и восторженные представления о высокой миссии публициста (РГИА. Ф. 728. Д. 50. Л. 3).

Именно в этот момент для учеников К. Н. Леонтьева и Т. И. Филиппова открылось новое поприще — журнал «Русское обозрение». После мая 1892 г. его первый редактор Д. Н. Цертелев отошел от дел, фактическое руководство журналом попало в руки Н. М. Боборыкина (душеприказчика К. Н. Леонтьева), который привлек к сотрудничеству таких молодых «леонтьевцев», как А. А. Александров, И. И. Фудель и В. В. Розанов. После того как с октября 1892 г. Боборыкина сменил Александров, Розанов превратился в постоянного и второго по значимости (после Л. А. Тихомирова) сотрудника журнала.

С Александровым Розанов был знаком по переписке с января 1892 г. (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 6 об.), а 5 августа Александров сообщил, что ему неожиданно предложено

стать новым редактором «Русского обозрения». Поэт выражал желание посвятить журнал «памяти нашего общего друга К. Н. Леонтьева» и просил Розанова о помощи «как единомышленника и брата по оружию» (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 15 об.). В итоге статья «О трех фазисах в развитии нашей критики», опубликованная формально под редакцией Боборыкина, в действительности была сдана на печать уже Александровым. 13 октября 1892 г. он был утвержден в должности редактора, о чем немедленно на официальном бланке известил Розанова (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 17). 17 ноября он писал более подробно: «Жажду ваших статей для „Русского обозрения“. Журнал наш, разумеется, будет вам высылаться бесплатно. <...> Крепко жму вашу руку за обещание деятельного участия в „Русском обозрении“» (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 19). В ответном письме Розанов выражал восторг по поводу случившегося и выражал надежду, что журнал станет «солидным охранительным органом» и будет пропагандировать идеи Леонтьева (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 10–11).

С августа 1892 по май 1893 гг. в «Русском обозрении» появилось четыре произведения Розанова. В первой статье (Русское обозрение. 1892. № 8. С. 234–245) публицист выделял три этапа в развитии русской литературной критики XIX в., связанные соответственно с именами Белинского, Добролюбова и почвенников. Его следующая статья, «О монархии (Размышления по поводу Панамских дел)» (Русское обозрение. 1893. № 2. С. 682–700), соответствовала направлению «Русского обозрения» и начиналась с заявления, что «естественный вид политического быта для новых народов есть монархия» (в противовес республиканской античности). Текст был перегружен сложными и непонятными для читателей философскими отступлениями, а о «панамских делах», вопреки заголовку, в нем ничего не было сказано.

Статья «О монархии» вызвала отрицательный отклик у Н. Н. Страхова, который, однако, Розанов отверг. Отрицая бюрократию, он считал, что «нужно внушить монархам их смысл и миссию — милостивого Самарянина», и заключал: «Поистине не могу отказаться от счастливой мечты, что „Монархию“ мне внушил Бог» (Розанов, 2001, 294).

В марте и апреле 1893 г. в журнале была опубликована статья Розанова «О трех принципах человеческой деятельности», посвященная философскому анализу понятий права, нравственности и политики (Русское обозрение. 1893. № 3. С. 106–121; № 4. С. 593–610). В данной статье выражались консервативные взгляды автора, однако ее перегруженность сложными философскими вопросами и чертежом не могла быть понята читателями.

Ввиду того, что с критикой Розанова выступил Д. И. Иловайский, свой ответ ему под названием «Три главных принципа образования» мыслитель опубликовал именно в Александровском журнале (Русское обозрение. 1893. № 5. С. 35–49). В. В. Розанов сформулировал три принципа, которым, на его взгляд, школьное образование в России пока не соответствовало: индивидуальности, цельности, единства типа. В сущности, эти принципы сводились автором к требованию концентрировать внимание школьников и гимназистов на детальном изучении немногих обширных материалов и источников, на отказе от разнообразия дисциплин и тем. Данная позиция носила в принципе консервативный характер, хотя, в отличие от других авторов «Русского обозрения», Розанов отвергал многие положения классической системы.

Письма Александрова Розанову в 1893 г. носили очень теплый характер. «Участие Ваше в „Русском обозрении“ — необходимо и существенно», — подчеркивал редактор (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 21). В ответных письмах Розанова затрагиваются такие вопросы, как восторженные отзывы о журнале известных лиц и чрезмерный объем его номеров (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 15–23). Признаки размолвки между двумя мыслителями проявились в конце года. Во втором полугодии 1893 г. Розанов опубликовал в «Русском обозрении» только небольшой некролог О. И. Каблицу (И. Юзову) с восхвалением крестьянской общины (Русское обозрение. 1893. № 11. С. 513–518). В период с декабря 1893 по сентябрь 1894 гг. Розанов ничего не печатал в журнале и начал негативно отзываться о его редакции [Фатеев, 2013, 215–216].



Александров полагал, что Розанов просил фактического владельца и спонсора «Русского обозрения» Д. И. Морозова назначить его соредктором журнала, в чем было отказано на уровне МВД (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 25). В начале 1894 г. Розанов ответил, что вовсе не собирался этого делать, и конфликт был исчерпан (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 24). В. А. Фатеев связывает переезд Розанова из Белого в Москву в октябре 1893 г. именно с желанием Т. И. Филиппова выдвинуть его в соредкторы в противовес «московской группе консерваторов» [Фатеев, 2013, 214–215]. Как известно, в конечном счете Т. И. Филиппов был вынужден отступить, а Розанов испытал чувство, что ему пришлось «окунуться в помой» [Фатеев, 2013, 217].

В сентябре 1894 г. в «Русском обозрении» появилась статья Л. А. Тихомирова (Русское обозрение. 1894. № 9. С. 397–411), подводившая итог полемике с Розановым и Соловьевым о свободе вероисповедания. Подчеркивая свое уважительное отношение к Розанову, Тихомиров настаивал на том, что его оппонент не понимает христианского смысла свободы и терпимости, что он судит о религии с позиций позитивистского рационализма и впадает в путаницу мыслей.

Единственным произведением Розанова в «Русском обозрении» за 1894 г. стали обширные «Афоризмы и наблюдения» (Русское обозрение. 1894. № 10. С. 726–744; № 11. С. 334–364; № 12. С. 819–845), которыми восхищались А. А. Александров и Н. Н. Страхов (ОР РГБ. Ф. 249. К. М3820. Д. 3. Л. 18; Розанов, 2001, 134, 136, 298–303). В трех номерах подряд на страницах журнала, отстаивавшего жесткую систему классических гимназий, публиковалось настоящее обвинительное заключение и приговор всей российской системе образования: «Непонятна, не нужна школа, которая не сохраняет нации лучших ее даров, пренебрегая безупречным сердцем, которое так часто, волею какого-то каприза, соединяется с изъяном то в одних, то в других умственных способностях» (Розанов, 2009, 705). Розанов требовал перестроить гимназическое образование на основе принципов переменяемости и разнородности впечатлений, усилить воспитательную работу, прямо выступал против циркуляра о «кухаркиных детях». С другой стороны, он выступал за телесные наказания в гимназии. Со всей остротой Розанов ставил проблему эмоционального выгорания учителей, писал о непосильности для учащихся одолеть учебную программу в положенные восемь лет, о насквозь фальшивой системе оценок и экзаменов и т. д.

Вошедшие позже в сборник «Сумерки просвещения» (1899), «Афоризмы и наблюдения» уже в конце 1894 г. стали значимой вехой в эволюции самого В. В. Розанова, получившего карт-бланш на выражение своих идей в «Русском обозрении». С этих пор количество публикуемых в журнале его работ резко возрастает. На протяжении 1895 г. их было семь. Первая из них (Русское обозрение. 1895. № 3. С. 279–289) носила натурфилософский характер и была посвящена рассмотрению избранных физических и биологических феноменов. Здесь Розанов предвосхитил некоторые открытия науки XX в.

Философский характер носила и восторженная рецензия публициста на «Философские очерки» Н. Н. Страхова (Русское обозрение. 1895. № 7. С. 193–207), содержащая критику позитивизма. Всю вторую половину XIX в. Розанов объявлял временем сна мысли, «компиляций и бессвязности», вынудивших Страхова всю жизнь посвящать терпеливому разъяснению своим примитивным современникам простейших истин. «Полувековой сон наук и философии заканчивается», — провозглашал Розанов (Русское обозрение. 1895. № 7. С. 205).

Против позитивизма была направлена и следующая короткая заметка Розанова в «Русском обозрении» (Русское обозрение. 1895. № 8. С. 596–603). Критикуя мнение журнала «Врач» о физиологических причинах предсмертной эйфории у людей, публицист обвинял позитивистов, этих «кухмистеров природы» и «уборщиков нечистот», в вульгарно-материалистическом подходе к миру. Кроме того, в июне 1895 г. В. В. Розанов поместил в «Русском обозрении» краткий ответ Н. П. Аксакову в продолжение давнего спора о свободе и вере (Русское обозрение. 1895. № 6. С. 933–934).

В последних трех номерах «Русского обозрения» за 1895 г. печаталась крупная работа Розанова о красоте природы (Русское обозрение. 1895. № 10. С. 601–623; № 11.

С. 132–159; № 12. С. 639–670), являвшаяся критическим ответом на «Красоту в природе» В. С. Соловьева и сразу же выпущенная и отдельным изданием (Розанов, 1895). Отвергая теорию полового подбора, Розанов утверждал, что красота организмов растет по мере увеличения в них жизненной энергии. Такая органицистская философия напоминала «Мир как целое» Страхова. В то же время в данном трактате прозорливые предвидения будущих открытий генетики сочетались с крайним европоцентризмом, вульгарным учением о неравенстве рас и даже о затонувшей Атлантиде.

Одновременно с «Красотой в природе» на страницах тех же самых выпусков «Русского обозрения» появились еще две критические заметки Розанова. В первой из них (Русское обозрение. 1895. № 11. С. 501–508) он дал ответ на критику В. П. Бурениным и В. В. Чуйко его статьи «По поводу одной тревоги гр. Л. Н. Толстого» в «Русском вестнике». Поскольку редакция этого журнала сократила ответ Розанова, он опубликовал полный вариант вместе с пояснительным письмом в «Русском обозрении». Это был не последний случай конфликта публициста с «Русским вестником». Он сетовал: «С Бергом невозможно вести дела — с голоду подохнешь» (Розанов, 2001, 303). Вторая критическая заметка Розанова в конце 1895 г. была обращена к А. Н. Веселовскому и посвящена критике оппозиционных литераторов, которые, по мнению автора, обрекают на репрессии и страдания тысячи юношей и девушек, не понимая, что печатное слово напрямую влияет на жизнь и судьбы людей (Русское обозрение. 1895. № 12. С. 905–913).

Письма Розанова Александрову за 1894–1895 гг. наполнены просьбами о гонораре и отзывами о статьях других авторов (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 28–45). Ответные письма Александрова за 1896 г. полны самого теплого участия, хотя редактор в то же время отклонил несколько статей Розанова (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 28–28 об.). 27 августа 1896 г. Александров писал ему: «Не мучайте себя и насильуйте сотрудничеством в несимпатичных вам изданиях. Сотрудничеством вашим я *очень дорожу*. Нас остается всё меньше и меньше, и сплотиться *теснее*, плечом к плечу необходимо» (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 29). В то же время Розанов уже начал высказывать недовольство идейным наследием Леонтьева и Филиппова (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 38–39, 48–53).

В первом полугодии 1896 г. публицист разместил в «Русском обозрении» лишь одну статью (Русское обозрение. 1896. № 4. С. 862–871), посвященную, прежде всего, одному случаю благотворительности в Москве, который стал результатом прочтения розановской статьи (Розанов, 2001, 316).

В августе 1896 г. в «Русском обозрении» появились еще две статьи Розанова. Первая из них открывала дискуссию о Ходынской трагедии. Публицист утверждал, что «народ наш не имеет ничего общего с мирозерцанием „верхнего“ образованного класса» (Русское обозрение. 1896. № 8. С. 767). По мнению Розанова, западная интеллигенция постоянно ищет, кого бы объявить виновным, а русский народ в своих бедах винит только себя: «Блаженны голодные и не спрашивающие: почему я голоден? раздавливаемые и не спрашивающие: зачем я раздавлен? побитые и не задающиеся вопросом: в силу каких причин я побит?» (Русское обозрение. 1896. № 8. С. 768–769). Публицист восторгался сочувствием народа к Николаю II после «Ходынки».

Вторая статья В. В. Розанова в том же номере журнала (Русское обозрение. 1896. № 8. С. 640–655) была посвящена всплеску армянской революционной деятельности и угрозе русско-армянских столкновений в Тифлисе. По мнению автора, русское правительство и русская система образования портили кавказскую молодежь, превращая ее в атеистов и нигилистов. Розанов полагал, что российские чиновники, разрушая вековые обычаи народов окраин, пробуждали в них страсти политического национализма, стремление к созданию своих национальных государств — на фоне запустения и бедности центральной России. С горечью вспоминая о гонениях на консерваторов в России и абсолютное господство революционеров в общественном мнении, Розанов восклицал: «Быть предателем в России — это значит всего достигнуть, во всем успеть,

быть православным не по метрике только, монархистом — и притом вслух, это значит быть выброшенным за борт текущей жизни, остаться без приюта, в нужде и чуть не на голодную смерть (Достоевский, К. Леонтьев, Н. Страхов)» (Русское обозрение. 1896. № 8. С. 651–652).

В апреле 1896 г. Розанов опубликовал в «Русском вестнике» статью против символистов, которую, однако, редакция вновь изменила и сократила. Возмущенный этим, он отдал ее полный текст в редакцию «Русского обозрения» (Русское обозрение. 1896. № 9. С. 318–334) наряду со своим письмом, где он отстаивал свое право ничего не менять в своих статьях. Розанов утверждал, что в Средневековье на протяжении тысячи лет европейцы вырабатывали «в молчании» великие духовные сокровища, которые затем, начиная с эпохи Возрождения, стали открывать и тратить, поставив вместо Бога в центр мироздания субъект, «я», которое распалось в символизме и вообще декадансе (Русское обозрение. 1896. № 9. С. 332–333).

В том же и следующем номерах «Русского обозрения» были помещены розановские некрологи недавно ушедшим из жизни Ю. Н. Говорухе-Отроку и Н. Н. Страхову под общим заглавием «Вечная память» (Русское обозрение. 1896. № 9. С. 386–396; № 10. С. 629–664). Розанов, с одной стороны, делал лейтмотивом своих некрологов характер религиозности усопших, с другой стороны, раскрывал перед читателями немало сугубо личной информации об их частной жизни и о смерти.

В том же самом номере «Русского обозрения» с некрологом Страхову перекликалась другая розановская статья (Русское обозрение. 1896. № 10. С. 497–507), направленная на критику религиозных построений Толстого (учения о «непротивлении») как книжных, безжизненных, оторванных от контекста Евангелия и даже от жизни самого писателя. Розанов вновь возвращался к идее о том, что истинная любовь и вера требуют насыщенных действий.

В следующем выпуске журнала появилась большая статья Розанова о духоборах (Русское обозрение. 1896. № 11. С. 387–415). По мнению мыслителя, наряду с официальной Российской империей существует потаенная Святая Русь, консервативный полюс которой представлен старообрядцами, а радикальный — хлыстами, молоканами и прочими экстремистскими сектами. Розанов утверждал, что недалёковидная политика российских властей спровоцировала сначала образование белокрыницкой иерархии, а затем и усиление беспоповщины. Розанов защищал телесность и особенно брак как основу истинной религии в противовес скопческим сектам: «Не святая и не истинна всякая церковь, которая не понимает этого акта именно как религиозного таинства» (Русское обозрение. 1896. № 11. С. 396). Призывая применить силу против скопцов, автор в то же время был как будто заморожен личностью Кондратия Селиванова и детально, с многочисленными цитатами, рассматривал его учение, не боясь церковной цензуры.

В. В. Розанов ставил обычных старообрядцев по праведности жизни гораздо выше большинства русских крестьян. Он призывал соборно отменить «клятвы» 1667 г., прийти к полному уврачеванию раскола и объединению старообрядцев (поповцев и беспоповцев) с господствующей Церковью. Тем самым Розанов по праву может считаться одним из ранних провозвестников и защитников единоверия. Проблему духоборческих сект публицист призывал решить оживлением мистической, этической и эстетической жизни внутри Православной Церкви. Протест Розанова против тотальной бюрократизации Церкви и государства, загубившей все стихийные народные движения в сторону православия, в данной статье был очень ярок. Выход из ситуации Розанов усматривал в полном слиянии старообрядцев с Церковью, причем все их привычки, вся их духовность должна была, по его мнению, быть «разлита по всем формам нашего бытия» и преобразить всю Русскую Церковь изнутри (Русское обозрение. 1896. № 11. С. 415).

В декабрьском номере «Русского обозрения» Розанов опять, как и в сентябре, вернулся к теме декадентов и символистов из круга «Северного вестника» (Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1112–1120). Считая декадентов «сатанаилами» и «отвратительными

эротоманами», Розанов вместе с тем подчеркивал, что с ними приходит новая духовная эпоха. Споря с «нигилистом» В. П. Бурениным, Розанов возражал: «Приходило ли на мысль когда-нибудь г. Буренину, что декадентство глубочайшим образом связуемо с упадком всякой *традиции* в нашем обществе? Традиции бытовой, культурной, но главным образом *церковной*?..» (Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1115). Декаденты, по мнению Розанова, — «общечеловеки» без национальности, воспитанные в стерильной атмосфере российских университетов и лишенные бытовой связи с почвой, прямые наследники «шестидесятников»: «В декадентах 60-е годы только не *узнают* себя; точные и неподвижные представители той эпохи отрицаются, но бессильно, от собственных порождений, продвинувшихся далее, к „новой мозговой линии“, открытой именно их усилиями. Когда же, как не в *эти* годы сброшена была „традиция“ русским человеком с себя?» (Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1118). Розанов бросал страшное пророчество о будущих судьбах литераторов Серебряного века: «Они захотят поклониться Богу — и не сумеют назвать Его по имени; захотят пойти в храм — и не найдут к нему дорог; они затеплили бы лампаду, но, вот, старое искусство этого потеряно! Они проклянут свою жизнь; не найдя Бога — они поклонятся демону; они воспоют *ему* гимны; они воспоют гимны смерти» (Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1119).

Таким образом, на последние пять месяцев 1896 г. приходится пик сотрудничества В. В. Розанова с «Русским обозрением». В 1897 г. он опубликует там лишь четыре статьи. В первой из них (Русское обозрение. 1897. № 4. С. 776–782) Розанов отмечал, что Витте попал во власть лишь благодаря случайной встрече со своим предшественником И. А. Вышнеградским, а тот, в свою очередь, стал министром лишь благодаря частной инициативе М. Н. Каткова. В целом же российская бюрократическая система, по мнению Розанова, душит частную инициативу и способствует продвижению бездарностей и взяточников. Чувство бессилия перед петербургской бюрократией приводило Розанова к неутешительному выводу: «Мир христианский есть по существу своему мир неудач, разочарования и слез, и вытекающей отсюда молитвы. Если бы мы имели хороших чиновников — мы разучились бы молиться» (Русское обозрение. 1897. № 4. С. 781).

Следующая статья Розанова в майском номере «Русского обозрения» была приурочена к первой годовщине Ходынской трагедии и вызвала негодование общественности (Русское обозрение. 1897. № 5. С. 328–332). В ней мыслитель утверждал, что пролитая 1 марта 1881 г. кровь Александра II привела к охлаждению отношений его преемника Александра III с народом. Искупить грех царубийства, по мысли Розанова, смогло только массовое пролитие народной крови в давке на Ходынке 15 лет спустя: «Да будет же благословенно 18 мая 1896 г.! Да будет благословенна пролившаяся там кровь! Бог спас нас. <...> Полная аналогия первому марта: так же неожиданно, там и здесь смерть в радостную, по существу, минуту. <...> Но там в основе ее — ошибка ненависти, здесь — истина любви. Великое искупление совершилось» (Розанов, 2009, 602–603). Заключительная часть этой короткой статьи буквально повторяла учение Ж. де Местра о необходимости принесения невинных в жертву ради искупления социальных грехов. Однако Розанов усматривал в этом причину для светлой радости и братской любви. Возмущение либеральной и левой прессы статьей о Ходынке вынудило публициста в сентябре 1897 г. опубликовать пояснительное письмо (Русское обозрение. 1897. № 9. С. 406–407), в котором он оправдывал свой провиденциализм.

7 октября 1897 г. умер ближайший друг Розанова молодой публицист «Нового времени» Ф. Э. Шперк. Некролог ему появился в ноябрьской книжке «Русского обозрения» и был выдержан в духе православия и славянофильства (Русское обозрение. 1897. № 11. С. 459–465).

Вместе с тем на протяжении 1897 г. «Русское обозрение» оказалось в состоянии кризиса. Молодой сотрудник А. Ф. Филиппов интриговал, настраивая Розанова против Александрова и Грингмута: «Хорошо, что Александров пока относится к благоговением к каждой Вашей строчке. А вдруг настанет (и она настанет!) пора, когда

он начнет под давлением о. Фуделя, Льва Тихомирова, газетных отзывов и всеобщего шума — отсылать статьи обратно. Ради Бога, подумайте об этом!» (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 39). Розанов оставил очень нелестную запись о поведении Александра и Филиппова (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 36 об.).

В апреле 1897 г., одновременно с публикацией своих очередных статей в «Русском обозрении», Розанов поместил в «Северном вестнике» письмо, в котором анализировал свои статьи прошлых лет в александровском журнале и отрекался от некоторых консервативных идей (Розанов, 2009, 577–583). Такие свои работы, как «О монархии» и «Свобода и вера», Розанов называл примером радикального консерватизма, противостоящего безыдейному охранительству.

Прекращение правительственной субсидии «Русскому обозрению» в 1898 г. привело к краху журнала. В. В. Розанов спрашивал Александра о дальнейшей судьбе «Русского обозрения»: «Будете ли Вы его продолжать? Ликвидируете ли за невозможность держаться? Я не из рядовых сотрудников, и не отвечая на сотни писем, Вы мне могли бы набросать „ситуацию“ дел» (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 70). Редактор скрывал истинное положение дел и до последнего обнадёживал Розанова (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 32), хотя чаще месяцами не отвечал на письма и не выплачивал гонорар (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 56–65). Однако Розанов защищал Александра от обвинений в растрате казенной субсидии (ОР РГБ. Ф. 249. К. М4208. Д. 3. Л. 1–6 об.).

Весной 1898 г. Розанов написал несколько писем с тезисом о полной дискредитации русского консерватизма (РГАЛИ. Ф. 2. Оп. 2. Д. 15. Л. 70; ГАРФ. Ф. 634. Д. 116. Л. 3, 5–7 об.). Он предлагал из последних сил отстаивать «свободный, не связанный, не обязанный консерватизм», «сражаться совершенно вразброд, в одиночку» (ГАРФ. Ф. 634. Д. 116. Л. 3 об.). Разочарование Розанова в консерватизме нарастало еще с 1894 г., однако именно банкротство Александра окончательно совпало с переходом Розанова в оппозиционный лагерь [Фатеев, 2013, 255–258, 275–277].

Тем не менее, В. В. Розанов сотрудничал в «Русском обозрении» вплоть до последнего номера. В январе 1898 г. была помещена его заметка о вспыхнувших в российских университетах беспорядках (Русское обозрение. 1898. № 1. С. 411–420). Розанов поэтизировал студенческую вольницу, изображал ее в виде «духовного казачества». Вместе с тем он выражал обеспокоенность тем, что за полвека в России сложилась студенческая субкультура со своими героями и правилами поведения, и университет как формальная структура со случайным подбором профессоров на кафедры, с отсутствием всякой преемственности между ними, был не в силах повлиять на «странный мирок» революционного студенчества. В итоге, считал он, «русский юноша каким вошел в университет, таким из него и выходит» (Русское обозрение. 1898. № 1. С. 415).

В последних номерах «Русского обозрения» публиковалась большая рецензия Розанова на русское издание Г. Т. Бокля (Русское обозрение. 1898. № 3. С. 155–179; № 4. С. 557–573; № 5. С. 138–147), направленная против бессвязности, хаотичности, отвлеченности позитивистской мысли. В связи с прекращением «Русского обозрения» публикация данной статьи не была завершена сразу — полностью она появится лишь в сборнике «Природа и история» (1900).

В последнем номере «Русского обозрения» также была перепечатана (из «Нового времени») заметка Розанова о В. Г. Белинском к 50-летию его кончины (Русское обозрение. 1898. № 5. С. 273–282). Автор рисовал фигуру критика Белинского как искреннего идеалиста, «соучастника нашей жизни как нравственного лица», призывал дать право бесплатного образования его потомкам. Словами о нем публицист начинал свою первую статью в «Русском обозрении» 1892 г., такими же словами он завершил свою последнюю статью в этом журнале шесть лет спустя. Это знаменовало окончание целого периода в жизни Розанова — периода активного сотрудничества с московскими консерваторами.

Правда, А. Ф. Филиппов приобрел права на «Русское обозрение» и попытался его возродить [Медоваров, 2018]. 15 апреля 1899 г. он выслал Розанову программу журнала и просил похлопотать перед М. П. Соловьевым, чтобы журнал остался

в руках Филиппова (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 44–49). Из письма Филиппова Розанову от 21 января 1900 г. следует, что план нового номера был уже готов, в связи с чем редактор просил Розанова побыстрее прислать статью «Юдаизм». Дальнейшее сотрудничество, однако, не сложилось. Грубые требования Филиппова кардинально переделать статью (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 53–59) были неприемлемы для Розанова. В отместку он опубликовал в «Новом времени» от 30 июня фельетон «Судьбы русского журнального консерватизма», в котором уничижительно высмеял неудачи «Русского обозрения» и «Русского вестника» (Новое время. 1900. № 8742. 30 июня (12 июля). С. 2–3). В итоге Филиппов заказал аналогичную статью «Дом Иакова» другому автору, Н. П. Розанову (Розанов Н. П., 2004, 205–206). Номер возобновленного «Русского обозрения» с этой статьей вышел в июне 1901 г. и, по словам В. А. Фатеева, стал «позором журнального консерватизма» [Фатеев, 2013, 280].

В сотрудничестве В. В. Розанова с консервативным лагерем, казалось, была поставлена точка. Судя по позднейшей записи (РГАЛИ. Ф. 419. Д. 727. Л. 36 об.), о многом в «Русском обозрении» он вспоминал с ужасом. Однако свою жизнь Розанов окончил буквально на руках у Александрова. Попытки мыслителя отделить свое имя от «Русского обозрения» не увенчались успехом. Именно этот журнал по преимуществу превратил Розанова в известного публициста, но и он сам внес большую лепту в популярность журнала.

Публикационная активность Розанова в «Русском обозрении» не была стабильной ни по времени, ни по тематике. Две трети всех его статей в этом журнале появились в короткие периоды: весна 1893 г., второе полугодие 1895 г., второе полугодие 1896 г. Сугубо философские и литературоведческие статьи чередовались с острой публицистикой и полемикой на религиозные темы. Особый интерес представляют четыре розановских некролога, уникальных своей беспрецедентной откровенностью.

Непосредственное сотрудничество Розанова в журнале продолжалось шесть лет и стало возможным благодаря его принадлежности к кругу последователей К. Н. Леонтьева и покровительству сначала Т. И. Филиппова, а затем К. П. Победоносцева. За это время мыслитель сумел завоевать себе прочную репутацию яркого журналиста, что затем позволило ему перейти в другой идейный лагерь.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАРФ — Государственный архив РФ. Ф. 634. Д. 116. Письма В. В. Розанова Л. А. Тихомирову.
2. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 249. Кн. М3820. Д. 3. Письма Н. Н. Страхова В. В. Розанову 1894–1896 гг.; Ф. 249. Кн. М4208. Д. 3. Письма М. П. Соловьева В. В. Розанову 1898 г.
3. РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 2 (А. А. Александров). Оп. 2. Д. 15. Письма В. В. Розанова А. А. Александрову; Ф. 419. Д. 727. Письма редакторов журналов и газет В. В. Розанову.
4. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 728. Д. 50. Письмо В. В. Розанова Т. И. Филиппову 1892 г.
5. Новое время. 1900. 30 июня (12 июля). № 8742. С. 2–3 — *Розанов В. В.* Судьбы русского журнального консерватизма // Новое время. 1900. 30 июня (12 июля). № 8742. С. 2–3.
6. Розанов (1895) — *Розанов В. В.* Красота в природе и ее смысл. М.: Университетская типография, 1895. 83 с.
7. Розанов (2001) — *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 13: Литературные изгнанники. Н. Н. Страхов. К. Н. Леонтьев. М.: Республика, 2001. 477 с.

8. Розанов (2009) — *Розанов В. В. Собрание сочинений. Т. 28: Эстетическое понимание истории (Статьи и очерки 1889–1897 гг.). — Сумерки просвещения. М.: Республика; СПб.: Росток, 2009. 878 с.*
9. Розанов Н. П. (2004) — *Розанов Н. П. Воспоминания старого москвича. М.: Русский миръ, 2004. 431 с.*
10. Русское обозрение. 1890. № 9. С. 475–476 — *Соловьев В. С. «Место христианства в истории»*. В. Розанова. М., 1890 // Русское обозрение. 1890. № 9. С. 475–476.
11. Русское обозрение. 1892. № 8. С. 576–594 — *Розанов В. В. О трех фазисах в развитии нашей критики* // Русское обозрение. 1892. № 8. С. 576–594.
12. Русское обозрение. 1893. № 2. С. 682–700 — *Розанов В. В. О монархии (Размышления по поводу Панамских дел)* // Русское обозрение. 1893. № 2. С. 682–700.
13. Русское обозрение. 1893. № 3. С. 106–121; № 4. С. 593–610 — *Розанов В. В. О трех принципах человеческой деятельности* // Русское обозрение. 1893. № 3. С. 106–121; № 4. С. 593–610.
14. Русское обозрение. 1893. № 5. С. 35–49 — *Розанов В. В. Три главных принципа образования (по поводу замечаний Д. И. Иловайского)* // Русское обозрение. 1893. № 5. С. 35–49.
15. Русское обозрение. 1894. № 9. С. 397–411 — *Тихомиров Л. А. В чем ошибка г. В. Розанова?* // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 397–411.
16. Русское обозрение. 1893. № 11. С. 513–518 — *Розанов В. В. Памяти Осипа Ивановича Каблицы* // Русское обозрение. 1893. № 11. С. 513–518.
17. Русское обозрение. 1894. № 10. С. 726–744; № 11. С. 334–364; № 12. С. 819–845 — *Розанов В. В. Афоризмы и наблюдения* // Русское обозрение. 1894. № 10. С. 726–744; № 11. С. 334–364; № 12. С. 819–845.
18. Русское обозрение. 1895. № 3. С. 279–289 — *Розанов В. В. О так называемом «действии на расстоянии»* // Русское обозрение. 1895. № 3. С. 279–289.
19. Русское обозрение. 1895. № 6. С. 933–934 — *Розанов В. В. Критическая заметка* // Русское обозрение. 1895. № 6. С. 933–934.
20. Русское обозрение. 1895. № 7. С. 193–207 — *Розанов В. В. Смена мировоззрений* // Русское обозрение. 1895. № 7. С. 193–207.
21. Русское обозрение. 1895. № 10. С. 601–623; № 11. С. 132–159; № 12. С. 639–670 — *Розанов В. В. Что выражает собою красота природы?* // Русское обозрение. 1895. № 10. С. 601–623; № 11. С. 132–159; № 12. С. 639–670.
22. Русское обозрение. 1895. № 11. С. 501–508 — *Розанов В. В. Письмо в редакцию. Необходимое разъяснение* // Русское обозрение. 1895. № 11. С. 501–508.
23. Русское обозрение. 1895. № 12. С. 905–913 — *Розанов В. В. Открытое письмо к г. Алексею Веселовскому* // Русское обозрение. 1895. № 12. С. 905–913.
24. Русское обозрение. 1896. № 4. С. 862–871 — *Розанов В. В. Еще доброе дело на Руси* // Русское обозрение. 1896. № 4. С. 862–871.
25. Русское обозрение. 1896. № 8. С. 640–655 — *Розанов В. В. Кто истинный виновник этого?* // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 640–655.
26. Русское обозрение. 1896. № 8. С. 767–769 — *Розанов В. В. Две гаммы человеческих чувств (По поводу Ходынской катастрофы)* // Русское обозрение. 1896. № 8. С. 767–769.
27. Русское обозрение. 1896. № 9. С. 318–334 — *Розанов В. В. О символистах. Письмо в редакцию* // Русское обозрение. 1896. № 9. С. 318–334.
28. Русское обозрение. 1896. № 9. С. 386–396; № 10. С. 629–664 — *Розанов В. В. Вечная память (24 января — 27 июля 1896 г.)* // Русское обозрение. 1896. № 9. С. 386–396; № 10. С. 629–664.
29. Русское обозрение. 1896. № 10. С. 497–507 — *Розанов В. В. Еще о графе Л. Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу* // Русское обозрение. 1896. № 10. С. 497–507.
30. Русское обозрение. 1896. № 11. С. 387–415 — *Розанов В. В. Несколько замечаний о духоборческом течении русского раскола* // Русское обозрение. 1896. № 11. С. 387–415.
31. Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1112–1120 — *Розанов В. В. Нечто о декадентах, «лампадном масле» и пронизательности наших критиков* // Русское обозрение. 1896. № 12. С. 1112–1120.

32. Русское обозрение. 1897. № 4. С. 776–782 — *Розанов В. В.* Отрывок (Из петербургских видений) // Русское обозрение. 1897. № 4. С. 776–782.
33. Русское обозрение. 1897. № 5. С. 328–332 — *Розанов В. В.* 1 марта 1881 г. — 18 мая 1896 г. // Русское обозрение. 1897. № 5. С. 328–332.
34. Русское обозрение. 1897. № 9. С. 406–407 — *Розанов В. В.* Письмо в редакцию // Русское обозрение. 1897. № 9. С. 406–407.
35. Русское обозрение. 1897. № 11. С. 459–465 — *Розанов В. В.* Памяти Федора Эдуардовича Шперка († 7 октября 1897 г.) // Русское обозрение. 1897. № 11. С. 459–465.
36. Русское обозрение. 1898. № 1. С. 411–420 — *Розанов В. В.* Несколько замечаний по поводу студенческих беспорядков // Русское обозрение. 1898. № 1. С. 411–420.
37. Русское обозрение. 1898. № 3. С. 155–179; № 4. С. 557–573; № 5. С. 138–147 — *Розанов В. В.* Книга особенно замечательной судьбы // Русское обозрение. 1898. № 3. С. 155–179; № 4. С. 557–573; № 5. С. 138–147.
38. Русское обозрение. 1898. № 5. С. 273–282 — *Розанов В. В.* 50 лет влияния (Памяти В. Г. Белинского) // Русское обозрение. 1898. № 5. С. 273–282.
39. Русское обозрение. 1895. № 8. С. 596–603 — *Розанов В. В.* Что иногда значит «научно объяснить» явление? // Русское обозрение. 1895. № 8. С. 596–603.
40. Русское обозрение. 1901. № 1. С. IV–XXIV — *Филлипов А. Ф.* Из истории журнала // Русское обозрение. 1901. № 1. С. IV–XXIV.

## Литература

41. Ведерников (2010) — *Ведерников В. В.* «Русское обозрение» // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2010. С. 432–436.
42. Котов (2010) — *Котов А. Э.* Русская консервативная журналистика 1870–1890-х годов: опыт ведения общественной дискуссии: монография. СПб.: СПБИГО, ООО «Книжный Дом», 2010. 224 с.
43. Медоваров (2018) — *Медоваров М. В.* А. Ф. Филиппов и возобновление журнала «Русское обозрение» (1898–1904 гг.) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2018. № 5. С. 27–33.
44. Медоваров (2019) — *Медоваров М. В.* О редакционной политике журнала «Русское обозрение» (по материалам базы данных содержания журнала) // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2019. № 1. С. 44–54.
45. Тарасова (1982) — *Тарасова А. А.* Реакционно-охранительная журналистика // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М.: Наука, 1982. С. 234–260.
46. Фатеев (2013) — *Фатеев В. А.* Жизнеописание Василия Розанова. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. 1056 с.



# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*М. В. Шкаровский*

## **Единоверческие общины Санкт-Петербурга (Ленинграда) в 1900-е — 1930-е гг.**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10013

*Аннотация:* Первые единоверческие общины возникли в России в 1780-х гг., а в Санкт-Петербурге — в 1799 г. В 1867 г. в столице насчитывалось около двух тысяч единоверцев, к началу XX в. их численность превысила три тысячи человек. Число же храмов в это время в Санкт-Петербургской епархии составляло около 20. Вскоре после Октябрьского переворота 1917 г. начались репрессии единоверцев и закрытие их церквей. При этом единоверцы активно участвовали в оппозиционном советской власти иосифлянском движении. Последний единоверческий храм в Ленинграде — Никольский собор — закрыли в 1932 г. В целом в советское время, в связи с массовыми гонениями на Церковь и на старый уклад жизни, единоверие почти исчезло. В начале 1990-х гг. в Санкт-Петербурге была возрождена единоверческая община, которой передали только одну часовню Никольского храма на ул. Марата. Еще одна община в 1990-е гг. была создана в поселке Павлово-на-Неве.

*Ключевые слова:* единоверцы, Санкт-Петербург (Ленинград), Русская Православная Церковь, репрессии.

*Об авторе:* **Михаил Витальевич Шкаровский**

Доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской Духовной академии, профессор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга.  
E-mail: shkarovs@mail.ru

*Ссылка на статью:* Шкаровский М. В. Единоверческие общины Санкт-Петербурга (Ленинграда) в 1900-е — 1930-е гг. // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 153–173.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Mikhail V. Shkarovskiy*

**Co-religionists Communities of St. Petersburg (Leningrad)**  
**in the 1900s – 1930s**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10013

*Abstract:* The first co-religionist communities (edinoverie) appeared in Russia in the 1780s, and in St. Petersburg – in 1799. In 1867 in the capital there were about two thousand co-religionists, by the beginning of the 20<sup>th</sup> century their number exceeded three thousand people. The number of churches at that time in the diocese of St. Petersburg was about 20. Soon after the October revolution of 1917, started were the persecution of believers and closure of their churches. The fellow actively participated in the opposition of Soviet power Iosiflianian movement. The last church of co-religionists in Leningrad – St. Nicholas Cathedral was closed in 1932. In General, in Soviet times, in connection with the mass persecution of the Church and the old way of life, the faith almost disappeared. In the early 1990s in St. Petersburg revived was the co-religionist community, which gave only one chapel of St. Nicholas Church on the Marata street. Another community in the 1990s was established in the village of Pavlovo-on-Neva.

*Keywords:* Co-religionists, St. Petersburg (Leningrad), Russian Orthodox Church, repressions.

*About the author:* **Mikhail Vitalievich Shkarovskiy**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the St. Petersburg Theological Academy, Professor of the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies, Chief archivist of the Central State Archive of St. Petersburg.

E-mail: shkarovs@mail.ru

*Article link:* Shkarovskiy M.V. Co-religionists Communities of St. Petersburg (Leningrad) in the 1900s – 1930s. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 153–173.

Первые единоверческие общины, прихожане которых при сохранении «старых» (донионовских) обрядов, богослужебных чинов и древнерусского бытового уклада признавали иерархическую юрисдикцию Российской Православной Церкви, возникли в 1780-х гг. Форма присоединения старообрядцев к Российской Церкви была подробно регламентирована «пунктами о единоверии», составленными митрополитом Московским Платоном (Левшиным), утвержденными императором Павлом I 27 октября 1800 г. Термин «единоверие» также был введен митрополитом Платоном [Саранча, Миролюбов, 2008, 42].

Петербургские единоверцы в большинстве состояли из мещан и купцов, в основном костромичей и ярославцев по происхождению. В 1867 г. в столице насчитывалось около двух тысяч единоверцев, к началу XX в. их численность превысила три тысячи человек. В 1798 г. купцу Ивану Ивановичу Милову было разрешено создать первый в столице единоверческий храм, который устроили в жилом доме купца на Захарьевской улице. Престол церкви был освящен 29 июня 1799 г. во имя свт. Николая Чудотворца — по просьбе императора Павла I. На освящении храма собралось значительное количество старообрядцев. Через год церковь лично посетил Павел I. Император отстоял Божественную литургию и по окончании ее преподнес приходу икону свт. Николая Чудотворца древнего письма. Процесс становления и развития первой единоверческой общины был сложен и неоднозначен. Выявились разные подходы в решении приходских проблем. В то же время приход расширялся, и в домовом храме стало тесно [Шульц, 1994, 325].

Летом 1817 г. прихожане Миловской церкви раскололись на две партии. Глава одной из них — купец Козьма Захарович Чурсинов, получив доверенность от общества столичных единоверцев, 29 апреля 1817 г. подал митрополиту Санкт-Петербургскому Амвросию прошение о разрешении построить новую церковь на принадлежавшем ему участке земли. 14 мая 1819 г. князь А. Н. Голицын объявил Святейшему Синоду о дозволении императора Александра I устроить в Санкт-Петербурге вблизи Московской Ямской слободы общую городскую единоверческую церковь. В том же году план церкви был утвержден императором. Проект здания с одноколонным дорическим портиком и угловыми часовнями в стиле позднего классицизма разработал известный петербургский архитектор А. И. Мельников [Антонов, Кобак, 2010, 394].

Постройка церкви началась 20 августа 1820 г. и была окончена вчерне в 1827 г. Здание церкви имеет крестообразную форму с большим куполом в центре и четырьмя малыми по бокам. Освященный многими окнами интерьер оформлен 32 коринфскими колоннами желтого стюка с золочеными капителями и выносным карнизом. Круглая в плане колоннада поддерживает обходную галерею верхнего яруса, где молились женщины. Первый (правый) престол во имя Тихвинской иконы Божией Матери был освящен 7 августа 1827 г. архим. Платоном, главный престол во имя Преображения Господня освящен 14 июня 1831 г., левый во имя Николая Чудотворца — 24 июля 1838 г. Таким образом, строительство церкви фактически велось 18 лет. В 1832 г. в ограде были построены две часовни в память избавления города от холеры. На хорах помещался придел во имя Сошествия Святого Духа, устроенный купцом В. Томилиным и освященный 27 мая 1828 г. Придел во имя прп. Антония Великого был сооружен на пожертвования Антона Халезова и освящен 15 января 1866 г. [Шульц, 1994, 325–326].

Колокольни при церкви не было. Десять колоколов помещались в двух малых куполах. В 1868 г. архитектор М. А. Щурупов отреставрировал интерьер, пристроил притвор и пробил дополнительные окна, а в 1889 г. создал проект придела ап. Иродиона. Для создания главного иконостаса церкви были приглашены известные московские иконописцы — сын и отец М. С. и В. М. Пешехоновы. В храме хранилось много икон древнерусского письма, в основном псковской и новгородской школ, старопечатных книг, в том числе Евангелия, напечатанные при патриархах Филарете и Иосифе, «Апостол» Ивана Федорова 1574 г., антиминсы, священнодействовавшие при патриархе Иосифе в 1644 г., а также образцы золотого шитья царских мастерских XVI–XVII вв.

В приходе не только совершались уставные службы, но активно велось благотворительное, просветительское и общественное служение. Так, в период эпидемии холеры в 1832 г. верующие добровольно ухаживали за больными, оказывая им приют в приходских помещениях. Невзирая на опасность заразиться, о болящих заботился лично староста прихода, который впоследствии стал одной из жертв эпидемии [Антонов, Кобак, 2010, 394].

Никольская церковь на Николаевской ул. (ныне ул. Марата, 24а) сразу стала главным единоверческим храмом Санкт-Петербурга. После ее постройки к ней приписали Миловскую церковь. Но в 1844 г. община последней была преобразована в приходскую и в связи с этим получила разрешение на постройку отдельного храма. Дочь И. И. Милова Мария Ивановна Морозова подарила землю для строительства. 8 июля 1845 г. состоялась закладка храма, и в 1845–1852 гг. архитектор Н. Е. Ефимов построил рядом с домом купца каменную Никольскую церковь (Захарьевская ул., 18), которая в народе также именовалась Миловской. Ее освящение произошло 6 мая 1853 г. Церковную ограду и сторожку со стороны Захарьевской ул. возвели в 1870 г. по проекту архитектора М. А. Шурупова [Антонов, Кобак, 2010, 393].

Другие единоверческие храмы столицы, в основном, находились на кладбищах. Так, в 1800 г. единоверцам передали участок Волкова поля, на котором была воздвигнута деревянная Сретенская церковь с колокольней, освященная 27 января 1801 г. Вокруг нее возникло Волковское (Волково) единоверческое кладбище, где в 1813–1818 гг. архитектор В. И. Беретти построил на средства прихожан каменную церковь во имя Благовещения Пресвятой Богородицы с колокольней, освященную 5 мая 1818 г. В 1835–1836 гг. здание храма расширили по проекту архитектора А. И. Мельникова, а 3 июня 1843 г. в нем был освящен второй придел — святого пророка Илии. В 1899 г. в совместном приходе Сретенской и Благовещенской церквей состояло 312 прихожан: 115 мужчин и 197 женщин. 25 февраля 1901 г. на втором этаже здания богадельни имени П. Ф. Филиппова на Волковом единоверческом кладбище была освящена небольшая домовая церковь святого пророка Илии (см.: [Простосердов, 1916]).

В 1803 г. купец И. И. Милов купил для единоверческой общины участок Большеохтинского кладбища. Здесь в 1808 г. возникло единоверческое кладбище (ныне пр. Металлистов, 5), где в 1845–1853 гг. была сооружена Димитровская церковь, в 1854 г. — Покровская церковь, а в 1896–1902 гг. — Мариинская церковь. В 1850 г. вблизи кладбища на Единоверческой (ныне Партизанской) ул., 13, появилась Анастасиинская богадельня Тарасовых, при которой 1 февраля 1868 г. была освящена церковь Алексея человека Божия. Главный жертвователь их создания Н. С. Тарасов являлся богатым строительным подрядчиком — выходцем из Костромской губернии [Шульц, 1994, 326; Антонов, Кобак, 2010, 392]. В 1907 г. прихожане трех церквей при кладбище — Покровской, Димитриевской и Мариинской избирали своим старостой известного единоверческого деятеля купца Ивана Григорьевича Сандина. При его участии был построен большой каменный дом для духовенства этих трех церквей и обновлен деревянный Покровский храм.

Единоверцы вели активную общественную и благотворительную деятельность: с 1850 г. существовала упоминавшаяся Анастасиинская богадельня для 50 престарелых уроженцев Охты, с 1891 г. — богадельня при Никольской (Миловской) церкви, с 1903 г. — мужская и женская богадельни имени П. Ф. Филиппова на Волковом единоверческом кладбище; при Никольской церкви работали богадельня для престарелых прихожан, лазарет, мужское реальное училище имени цесаревича Алексея (с 1907 г.) и женская гимназия (с 1913 г.), где обучались единоверцы, старообрядцы и православные.

В 1899 г. в Никольском приходе на Николаевской ул. состояло 2460 человек: 968 мужчин и 1492 женщины. 2 июня 1908 г. при этом храме было создано Петербургское единоверческое братство. В 1910 г. в нем состояло 106 членов (четыре почетных, 40 пожизненных, 62 действительных). Среди 63 первоначальных учредителей

братства были два священника, шесть дворян, 14 потомственных почетных граждан, 15 купцов, шесть ремесленников, два мещанина и 18 крестьян.

Братство имело пять регулярно собиравшихся комиссий (храмовую, благотворительную, школьную, книжную и кружечную), обладало крупным капиталом и руководило мужским реальным училищем, женской гимназией и изданием единоверческого журнала. Председателем совета братства был присяжный поверенный А. А. Папков. В совет также входили видный политический деятель, гласный городской думы, генерал-лейтенант Н. Ф. Гейден, известный ученый князь А. А. Ухтомский, но преобладали в братстве купцы.

В Никольском приходе были созданы оригинальные педагогические программы, в которых сочетались древнерусские традиции и современные научные достижения. Возглавлял эту работу староста церкви — выдающийся ученый-физиолог, академик (с 1935 г.) Алексей Алексеевич Ухтомский. При церкви также существовала единоверческая редакция, где печатались церковные книги и журнал «Голос Церкви», работало хранилище древнерусской книги. Приход поддерживал тесные связи с императорской династией Романовых. Так, единоверческий хор мужского реального училища ежегодно принимал участие в совершении Божественной литургии по древнему чину в храме Зимнего дворца. Само же училище патронировала императрица Александра Федоровна (см.: [Исторический очерк, 1867]).

Помимо столичных храмов, к началу XX в. в Санкт-Петербургской епархии было еще пять единоверческих церквей — две в Лужском уезде: Георгиевская в с. Болотское и Никольская в с. Кубасово, а также три в Новолadoжском уезде: Димитриевская в с. Бор, святых первоверховных апостолов Петра и Павла в с. Петропавловское и Никольская в с. Немятово. Общая численность их прихожан составляла около трех тысяч человек, в том числе в Георгиевской церкви 227 дворов, 568 мужчин и 646 женщин; в Никольской с. Кубасово — 57 дворов, 138 мужчин и 144 женщины; в Петропавловской — 98 дворов, 102 мужчины и 127 женщин; в Никольской с. Немятово — 132 двора, 352 мужчины и 384 женщины.

В начале XX в. единоверие Санкт-Петербурге и России в целом получило новый импульс, его развитие в первые два десятилетия было связано с деятельностью священномученика первого единоверческого епископа Симона (Шлеева; до монашеского пострига — Симеона). Родился будущий святитель в 1873 г. в селе Явлей Алатырского уезда Симбирской губернии в семье старообрядца-беспоповца Ивана Григорьевича Шлеева. 11 апреля 1876 г. он вместе с семьей был присоединен к Российской Православной Церкви на правах единоверия, и в том же году его отец стал единоверческим священником. В 1889 г. Семен окончил Лысковское духовное училище Нижегородской епархии, в 1895 г. — Нижегородскую духовную семинарию, а в 1899 г. — Казанскую духовную академию, и в том же году женился [Краткий очерк, 2014, 14].

17 января 1900 г. он был рукоположен во иерея к единоверческой церкви Четырех Евангелистов г. Казани. 7 февраля 1905 г. отец Симеон был переведен в главную единоверческую церковь Петрограда — храм свт. Николая Чудотворца на Николаевской улице. Священник возглавил движение за реформирование единоверия в России. Его проект заключался в том, что для выхода из кризиса предлагалось поставить самостоятельного единоверческого епископа, который должен был стать главой всех единоверцев России, представлять их интересы в Святейшем Синоде и находиться в его подчинении. Этот проект подавался дважды. В первый раз в мае 1905 г. три столичные единоверческие общины обратились к обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву с прошением о хиротонии единоверческого епископа, но тот посоветовал не торопиться. Второе обращение последовало в 1907 г. уже от 120 единоверческих приходов 31 епархии, но также закончилось неудачей [Бродский, 1906, 909–910; РГИА. Ф. 1276. Оп. 3. Д. 930].

Эта мысль проходила красной нитью через книги о. Симеона. По сути, он вернулся к чаяниям староверов конца XVIII в., искавших компромисса с Российской Церковью. Однако даже этот вариант казался многим представителям церковной

общественности неприемлемым. Некоторые из них считали данный проект проявлением сепаратизма и шагом к разрыву единоверцев с Российской Церковью, священника приравнивали к И. Т. Верховскому и даже называли «раскольником». И все же о. Симеон пользовался значительным уважением и авторитетом в делах, касающихся единоверия. В 1910-х гг. он стал лидером и выразителем интересов большей части «искренних» единоверцев в масштабах всей страны [Палкин, 2016, 264]. Показателем нарастающей сплоченности единоверцев и осознания ими своей идентичности может служить тот факт, что они довольно активно участвовали в общественно-политической жизни страны. Так, в ходе Первой русской революции единоверцы занимали консервативные позиции, а требование рукоположения епископа входило в их политический манифест [Голос православных старообрядцев-единоверцев, 1906].

В революционный 1906 год о. Симеон Шлеев участвовал в работе VI отдела Предсоборного Присутствия, рассматривавшего вопросы внутренней и внешней миссии: о единоверии, старообрядчестве и сектантстве. 8 октября 1907 г. он открыл реальное училище и в дальнейшем работал его директором и законоучителем. 22 ноября 1907 г., после избрания прихожанами, о. Симеон был утвержден правящим архиереем в должности настоятеля Никольской церкви. В 1908 г. во многом именно он создал Петербургское единоверческое братство и был избран товарищем председателя братства. В том же году пастырь участвовал в работе IV Киевского миссионерского съезда, на котором был секретарем второго отдела, посвященного проблемам единоверия.

В 1912 г. мужскому реальному училищу было присвоено имя цесаревича Алексея. В газетах того времени отмечалось: «[14 октября] в 2 часа дня при торжественной обстановке состоялось освящение нового здания реального училища при Единоверческой Никольской церкви, с присвоением ему имени наследника цесаревича и великого князя Алексея Николаевича. Мысль об открытии светского учебного заведения при храме принадлежит настоятелю единоверческого храма о. С. Шлееву. Первоначально училище возникло в церковном доме, где четыре года назад обучались всего лишь десять учеников; ко дню освящения здания состоит 318 человек» [Новое время. 1912. 15 октября].

16 апреля 1913 г. воспитанники училища вместе со своим директором и другими членами причта Никольской церкви были приглашены «петь Пасху» у Николая II. В газетах об этом событии сообщалось так: «16 апреля, в третий день праздника Святой Пасхи Его величеству государю императору в Царскосельском Александровском дворце, в малой библиотеке в 2 часа дня имели счастье приносить поздравления единоверцы города Санкт-Петербурга. Настоятель единоверческой Никольской церкви о. Шлеев с причтом и певчими церкви и церковным старостой князем А. А. Ухтомским получил милостивое разрешение пропеть „Пасху“. Государь император изволил слушать единоверческое, совершенное по-гречески и славянски, песнопение вместе с наследником цесаревичем и великим князем Алексием Николаевичем и августейшими дочерьми великими княжнами Ольгой Николаевной, Татианой Николаевной, Марией Николаевной и Анастасией Николаевной. Затем государь император христосовался с членами депутации и принял новые печатные издания отца Шлеева, а великая княжна Ольга Николаевна изволила оделять приносивших поздравления пасхальными яйцами. В числе депутации, кроме членов причта и старосты, были два воспитанника Санкт-Петербургского единоверческого реального училища имени цесаревича Алексея. Государь император милостиво расспрашивал о названном училище, этом пока единственном в России при православном храме среднем учебном заведении, директора училища — настоятеля отца Шлеева» [Колокол. 1913. 18 апреля].

В ходе приема о. Симеон обратился к Николаю II со словами: «Ваше Величество! В истории многострадного единоверия нынешний день да будет записан золотыми буквами. Сегодня единоверцы в третий раз молились в присутствии своих венценосных царей. В первый раз при императоре Павле I, второй при прадеде Вашего величества Николае I. Первые два раза сопровождались благотворными последствиями

для православного старообрядчества. Существование единоверия в Санкт-Петербурге и Черниговской губернии обязано им. Милостивое внимание Вашего величества к старому чину и пению, а равно и к древнему церковному зодчеству, о чем свидетельствует вновь выстроенный храм Сводного полка Вашего величества, наполняет наши сердца неизреченною радостью и окрыляет надеждою, что единоверие, наконец, получит соответствующее своему назначению устройство и явится могучим средством к религиозному объединению русских людей. Аминь» [Колокол. 1913. 18 апреля]. В следующем 1913/1914 учебном году количество обучающихся в реальном училище достигло 400 человек.

Под руководством о. Симеона Никольский приход принял активное участие в движении за возвращение в русские святцы имени благоверной великой княгини инокини Анны Кашинской. После вторичного ее прославления в 1909 г. в благодарность приходу была подарена икона святой княгини с частицей ее мощей (в настоящее время мощи хранятся у настоятеля прихода священноиерея Петра Чубарова). В 1916 г. в храме был освящен шестой придел — святой благоверной княгини Анны Кашинской. В 1910 г. была предпринята неудачная попытка превратить Никольскую церковь в единоверческий собор, что удалось позднее — в 1919 г.

Важнейшим событием в жизни единоверцев Санкт-Петербурга и России начала XX в. стало проведение 22–30 января 1912 г. в столице Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев), организатором которого был о. Симеон Шлеев. Наряду с архиепископами Вольнским Антонием (Храповицким), Финляндским Сергием (Страгородским), заведующим единоверческими церквями Санкт-Петербургской епархии епископом Гдовским Вениамином (Казанским), некоторыми другими единоверческими священнослужителями Санкт-Петербурга, старостами и попечителями столичных храмов он был избран в состав подготовительной комиссии съезда, а затем и его почетным секретарем [Летопись: *Сандин*, 2013, 58].

Председательствовал на съезде архиеп. Антоний (Храповицкий). В повестку дня работы съезда входили следующие вопросы: пересмотр правил единоверия; богослужение в единоверческих церквях; организация общества единоверцев и общего управления единоверием в России; вопрос о клятвах Московских Соборов XVII в.; проблема привлечения в лоно Православной Церкви старообрядцев-поповцев и представителей других согласий. В своем обширном докладе о. Симеон Шлеев говорил о необходимости единоверцам иметь собственных епископов и, следовательно, получить большую самостоятельность, однако положительно этот вопрос был разрешен только в 1918 году. 31 января 1912 г. группа депутатов съезда была принята императором Николаем II. На этой встрече владыкой Антонием был поднят вопрос об официальном наименовании единоверцев «православными старообрядцами» [Саранча, Миролубов, 2008, 47].

По составу участников и обсуждаемым проблемам это собрание православных иерархов, единоверческого духовенства и мирян занимает особое место в истории всей Русской Церкви. И сегодня можно извлечь практическую пользу из многих докладов и проектов, которые были озвучены на съезде: о подготовке кандидатов на должности священнослужителей, о приходском устройстве и уставности богослужения, об организации обучения знаменному пению. В ходе заседаний были избраны члены проектируемого Совета Всероссийских съездов православных старообрядцев (единоверцев), который начал свою работу только в 1917 г. (см.: [Труды Первого съезда, 2012]).

После полемики, в ходе которой рассматривалась возможность четырехголосного пения в храмах, съезд вынес резолюцию, подтверждающую, что унисонное крюковое пение является единственно правильным для единоверческих церквей и певческих школ. Достаточно болезненным для единоверцев был вопрос архиерейского служения по старому чину. Для введения единообразия съездом было принято решение повсеместно за богослужением применять древний архиерейский чиновник, изданный типографией Московской Троице-Введенской единоверческой церкви в 1910 г. на основе рукописи XVI века [Краткий очерк, 2014, 22].

В единоверии имелось немало приходов, где богослужения отличались изысканной красотой совершения службы. В особенности это можно было сказать о петербургском Никольском храме на Николаевской ул. В статьях автора журнала «Правда православия» С. Григорьева имеется много ценных подробностей о совершении богослужения в этом храме в начале XX в. В них говорится, что в 1908 г. в Никольском храме неоднократно совершал богослужение священномученик еп. Кирилл (Смирнов), будущий митрополит Казанский, в то время викарий Санкт-Петербургской епархии, окормлявший единоверческие приходы. В частности, владыка Кирилл служил в Крещенскую ночь. Всенощное бдение на этот праздник началось нефимом — великой павечерницей в 10 часов вечера, и затем сразу же служилась заутреня, Божественная литургия, где сам еп. Кирилл совершил водоосвящение по древнему чину. По словам С. Григорьева, эта служба закончилась, когда город уже просыпался. 10 апреля, в Великий Четверток того же 1908 г., еп. Кирилл совершил здесь редкий обряд омовения Престола. Этот чин вместе с следовавшей литургией Василия Великого продолжался в течение десяти часов, с 4 утра до 14 часов дня. Владыка Кирилл служил в храме и на Духов день. Хор Никольского храма отличался многочисленностью и высоким исполнительским мастерством. Певчие разных поколений — юные воспитанники училища имени цесаревича Алексея, взрослые певцы и даже опытные старцы — украшали богослужение своим пением [Краткий очерк, 2014, 21–23].

Через полтора года после завершения работы Первого Всероссийского съезда, 27 августа 1913 г., отец Симеон Шлеев открыл полноправную женскую гимназию при Петербургском единоверческом братстве, став председателем ее педагогического совета и директором. В период участия России в Первой мировой войне (1914–1917 гг.) он также был председателем попечительского совета о войнах и их семьях. С 1916 г. отец Симеон еще более расширил круг своих образовательных программ и открыл при единоверческом реальном училище «частные общеобразовательные курсы для лиц обоего пола, христианского вероисповедания, для подготовки на аттестат зрелости, за курс реальных училищ и кадетских корпусов, за различные классы учебных заведений, на первый классный чин, аптекарского ученика и на разные учительские звания», проявляя заботу и о повышении образовательного уровня взрослых, прежде всего прихожан Никольского храма. Как и в случае с реальным училищем, основу педагогического состава курсов составили сами члены братства [Краткий очерк, 2014, 16].

В 1916 г. отец Симеон овдовел. После избрания единоверцами Петрограда и докладной записки епископа Ямбургского Анастасия (Александрова) от 17 января 1917 г. он был в феврале того же года утвержден митрополитом Петроградским и Ладожским Питиримом (Окновым) благочинным единоверческих церквей епархии, что стало признанием авторитета пастыря.

Отца Симеона Шлеева, в дальнейшем епископа Симона, можно с полным основанием назвать главным идеологом единоверия. Его труды «Единоверие и его столетнее организованное существование в Русской Церкви» (1901), «К вопросу: какой епископ нужен Единоверию?» (1905), «Единоверие в своем внутреннем развитии» (1910), более 70 статей в журнале «Правда православия», доклады и выступления на Всероссийских съездах православных старообрядцев (единоверцев) и Всероссийском Поместном Соборе 1917–1918 гг., статьи в периодических изданиях и сейчас являются важным источником сведений о единоверии (см.: Путь на Голгофу, 2005)].

В 1916 г. в Петроград из г. Вольска Саратовской губернии переехал двоюродный брат о. Симеона свящ. Григорий Степанович Шлеев (1862–1928). Летом этого года по избранию прихожан старшей в городе Никольской Миловской единоверческой церкви он был приглашен в столицу. 5 июля 1916 г. последовала резолюция епископа Ямбургского Анастасия (Александрова) о переводе о. Григория и определении его настоятелем этой церкви. В 1917 г. он был возведен в сан протоиерея [Правда Православия: Григорий Шлеев, 2012, 9].

В декабре 1916 г. остро встал вопрос о поиске кандидата на место законоучителя женской гимназии Петроградского единоверческого братства. Попечительский



совет гимназии, заслушав прошение окончившего Московскую Духовную семинарию и Московский археологический институт псаломщика Троицкой единоверческой церкви Москвы, одного из секретарей Первого Всероссийского единоверческого съезда Иоанна Григорьевича Шлеева (сына о. Григория, 1888–1937) о желании занять штатное законоучительское место в гимназии, постановил: «войти с ходатайством пред Епархиальным и Окружным начальством о предоставлении штатного законоучительского места Женской гимназии, в сане священника, просителю». В том же месяце директор гимназии прот. Симеон Шлеев обратился к епископу Ямбургскому Анастасию, заведовавшему единоверческими приходами в Петроградской епархии, с этой просьбой, на что было получено согласие в январе 1917 г. 15 апреля 1917 г. Иоанн Шлеев был рукоположен во диакона в Иоанновском женском монастыре епископом Нарвским Геннадием (Туберозовым), а на следующий день им же был поставлен во иерея к церкви епархиального Исидоровского женского училища [Правда Православия: *Иоанн Шлеев*, 2012, 12].

Деятельность по реформированию российского единоверия усилилась с началом Первой мировой войны. Инициатива в этом деле принадлежала сильным петроградским общинам, которые стремились стать во главе всех единоверцев страны, чтобы координировать их действия в это трудное время (см.: [Воззвание, 1914]).

После Февральской революции 1917 г. деятельность единоверцев еще больше активизировалась. Весной 1917 г. они обратились в Святейший Синод, чтобы возродить к жизни проект совета (комиссии) Всероссийских съездов православных старообрядцев, предложенный еще на Первом Всероссийском единоверческом съезде в 1912 г. Тогда этот совет был даже избран, но так и не начал функционировать. В мае 1917 г. с разрешения Святейшего Синода и при содействии епископа Уфимского и Мензелинского Андрея (Ухтомского) была разрешена деятельность подобного совета. В том же месяце он начал свою работу в Петрограде под председательством еп. Андрея. В совет среди других вошли и упоминавшиеся протоиереи Симеон и Григорий Шлеевы, Г. И. Сандин (в качестве казначея), а также священник Иоанн Шлеев, ставший помощником секретаря [Летопись: *Иоанн Шлеев*, 2013, 53–54].

С 11 мая по 23 июля прошло восемь заседаний совета, на которых были рассмотрены уставы Всероссийских православно-старообрядческих съездов, епархиальных съездов и приходских общин. Совет имел суждение о поднятии значения монастырей как религиозно-просветительных центров и мест пребывания будущих единоверческих епископов. Несколько заседаний он посвятил примирению со старообрядцами-поповцами. В этой связи члены совета встречались с представителями Белокрыницкой иерархии. С 23 по 29 июля 1917 г. под председательством еп. Андрея (Ухтомского) в Нижнем Новгороде состоялся Второй Всероссийский съезд православных старообрядцев, в котором активно участвовали петроградцы. На нем был переизбран состав совета, а также выбраны кандидаты для участия в работе Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг., в том числе отцы Симеон и Григорий Шлеевы [Летопись: *Сандин*, 2013, 59–60].

Таким образом, в ходе работы съездов 1912 и 1917 гг. победили сторонники взглядов прот. Симеона Шлеева, интеллектуальная элита единоверцев смогла окончательно консолидироваться, появилась единоверческая идентичность, что ярко проявилось в ходе работы Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. [Палкин, 2016, 264].

На Всероссийском Поместном Соборе 22 февраля (7 марта) 1918 г. единоверцы добились выполнения своего главного требования: были введены должности vicar-ных единоверческих епископов в большинстве епархий. Согласно решениям Собора, приходская община сама могла решить вопрос о своем присоединении к единоверию, если четыре пятых членов общины выразят желание принять старый обряд (это же правило распространялось на обратный переход). Тогда же окончательно утратил силу запрет на обращение новообрядцев без крайней необходимости к единоверческим священникам; теперь отсутствовали какие-либо препятствия при переходе прихожан Российской Церкви в единоверческие приходы и наоборот. Но, с другой

стороны, и по привилегиям единоверческого духовенства был нанесен определенный удар. Собор постановил, что единоверческие епископы в новообрядческих храмах и служить по новому чину [Саранча, Миролюбов, 2008, 48; Саранча и др., 2009].

Вскоре после принятия Собором постановления о единоверии были проведены собрания единоверческих приходов Петроградской епархии. Митрополит Петроградский и Гдовский Вениамин, рассмотрев ходатайства о проекте правил избрания кандидата на единоверческую Охтенскую кафедру, назначил выборы епископа на 31 мая 1918 г. В этот день после литургии, совершенной митрополитом Вениамином в Никольском храме, состоялись выборы кандидата в единоверческие епископы, по результатам которых прот. Симеон Шлеев получил 61 голос, епископ Кирилловский Варсонофий (Лебедев) — 8 голосов, прот. Василий Боголюбов — 1 голос.

Патр. Тихон и Священный Синод рассмотрели представление митр. Вениамина и 7 июня издали постановление: «Избранного Собранием представителей единоверческого клира и мирян Петроградской епархии на вновь открываемую кафедру Охтенского единоверческого епископа настоятеля Петроградской Никольской единоверческой церкви, протоиерея Симеона Шлеева, по пострижении его в монашество, назначить Охтенским единоверческим епископом с тем, чтобы наречение и хиротония его во епископа были произведены в Петрограде, и с поставлением Охтенского епископа, на основании статьи 2 определения Священного Собора об единоверии, в зависимость от преосвященного митрополита Петроградского...» (см.: [Летопись, 2013]). Вскоре прот. Симеон был пострижен в иночество с именем Симон и возведен в сан архимандрита.

Архиерейскую хиротонию первого единоверческого епископа должен был возглавить сам патриарх Тихон, прибывший в Петроград 14 июня. В тот же день он встретился с делегацией петроградских единоверцев, которые вручили ему благодарственный адрес. 3 (16) июня 1918 г. в Троицком соборе Александро-Невской лавры патр. Тихон совершил по старопечатным книгам хиротонию архим. Симона во епископа Охтенского для окормления православных старообрядцев Петроградской епархии. Вплоть до национализации учебных заведений, даже будучи в архиерейском сане, владыка Симон продолжал занимать должности директора реального училища и председателя педагогического совета женской гимназии. В мае 1920 г. он был назначен патриархом временно управляющим Уфимской епархией и навсегда покинул Петроград. 5 (18) августа 1921 г. епископ мученически погиб (оказался застрелен неизвестными) у своего дома при возвращении из Уфимского кафедрального собора со всенощной в канун Преображения Господня. Владыка Симон был прославлен в лике святых Собора новомучеников и исповедников Российских XX века на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 г.

К 1918 г. на территории России действовало около 600 единоверческих общин, объединявших более 400 тысяч прихожан, в том числе 13 общин было в Петроградской епархии. После Октябрьского переворота 1917 г. они пережили сложный и по-своему трагический период. Естественное развитие единоверия было прервано революционными потрясениями, а затем и начинавшейся Гражданской войной. 23 января 1918 г. в советских газетах был опубликован декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», первоначально называвшийся «О свободе совести, церковных и религиозных обществах». Именно он заложил основы будущего почти бесправного положения Церкви. В декрете были пункты, не связанные прямо с его основным смыслом: запрещение религиозным обществам владеть собственностью, лишение их прав юридического лица и национализация всего церковного имущества [Собрание узаконений РСФСР, 1918, № 18. Ст. 263]. Эти ограничения не вытекали из принципа, что религия есть частное дело граждан (частные общества имели соответствующие права), и были вызваны, прежде всего, политическими и идеологическими соображениями. Именно указанные запреты наиболее тяжело отразились на деятельности приходов.

В 1918 г. помимо национализации имущества и самих зданий единоверческих церквей Петрограда было национализировано реальное училище цесаревича Алексея. Фонд училища, насчитывающий 13 дел, в том числе по личному составу, за 1917–1918 гг. сохранился в Центральном государственном архиве Санкт-Петербурга [ЦГА СПб. Ф. 8664. Оп. 1. Д. 1–13]. Петроградское единоверческое братство также вскоре прекратило свою деятельность, перестал выходить журнал «Голос Церкви», Никольскому приходу запретили содержать богадельню и женскую гимназию.

Первоначально в защиту Никольской церкви на Николаевской ул. (переименованной в ул. Марата) выступило Общество ревнителей истории. В январе 1919 г. оно направило в Комиссариат юстиции Союза коммун Северной области заявление об оставлении части церковного имущества, в том числе единоверческой церкви свт. Николая Чудотворца, в его пользовании, приложив свой устав. Однако это ходатайство успеха не имело. Вскоре последовало требование властей представить в трех экземплярах полную опись церковного имущества, а также список выбранной прихожанами «двадцатки». Оно было выполнено. 12 января 1919 г. состоялось общее собрание прихожан для выборов комиссии по проверке имущества и заключения договора с представителем райисполкома об официальной передаче храма со всем инвентарем в «бесплатное и бессрочное» пользование коллективу верующих. Однако, как в дальнейшем оказалось, это использование не было ни бесплатным, ни бессрочным.

С начала 1919 г. стремление советских властей «поживиться» за счет церковного имущества особенно усилилось. Во второй половине 1919 — начале 1920 гг. дело дошло до реквизиции всех капиталов единоверческих общин. Вскоре по требованию советских властей приходской совет Никольской церкви представил справку о капиталах и недвижимом имуществе общины, а в мае 1919 г. — опись расписок Государственного банка на финансовые документы, принадлежавшие церкви, и опись процентных бумаг и сохранных расписок Петроградской конторы Государственного банка, принадлежавших храму. Через семь месяцев они были реквизированы, и 3 января 1920 г. общий подотдел Петроградского совета отправил в Государственную сберкассу извещение о перечислении всего капитала Никольского храма в доход казны.

Следует отметить, что 26 мая 1919 г. Священный Синод Русской Православной Церкви постановил: «Николаевскому единоверческому храму, что на Николаевской улице в Петрограде, присвоить наименование соборного храма с правами уездных городских соборов». 11 июня Никольская церковь была официально преобразована в единоверческий собор (первая такая попытка оказалась предпринята еще в 1910 г. и тогда закончилась неудачей) [Антонов, Кобак, 2010, 394].

При этом собор свт. Николая Чудотворца до мая 1920 г. был кафедральным храмом епископа Охтенского Симона. Настоятелем храма большую часть послереволюционного периода, впервые с 1919 по январь 1924 гг., служил священник Алексей Васильевич Шелепин. Он родился в 1877 г. в г. Холме Псковской губернии, там же окончил уездное училище и 2 июля 1911 г. был рукоположен в сан иерея. Отец Алексей имел хорошую благочестивую семью: жену Анастасию Петровну Шелепину, двух детей (сына и дочь), и пользовался уважением прихожан.

Помимо владыки Симона, в годы Гражданской войны Петроград по разным причинам покинули некоторые его ближайшие сподвижники. Так, Г. И. Сандин в 1919 г. эмигрировал в Финляндию, где принял сан священника; позднее он скончался в Хельсинки. Прот. Григорий Шлеев до начала 1920-х гг. служил настоятелем Никольской Милосердской церкви, затем переехал в Москву, где вскоре подвергся аресту. Отец Григорий был выслан на 101-й километр от Москвы, в село Никольское нынешнего Талдомского района, и скончался там в 1928 г. [Правда Православия: *Григорий Шлеев*, 2012, 9–10].

Весной 1922 г. на всю Русскую Православную Церковь обрушилась кампания по изъятию церковных ценностей. Лишь небольшая часть из них в дальнейшем пошла для нужд голодающих Поволжья, а остальное — на Красную армию, внешнеполитическую деятельность, создание «твердой» советской валюты и т. п. В Петроградском

Никольском соборе хранились церковные ценности, многие из которых имели большое художественно-историческое значение. В храме было много старинных образов в богатых серебряных ризах, украшенных драгоценными камнями, в главном приделе хранился искусной работы серебряный ковчег с изображением Голгофы, висевший 17,5 кг; антиминсы в основном датировались XVII в. Значительная часть из этих ценностей (несколько десятков серебряных предметов церковной утвари, риз, крестов и т. д.) была изъята в ходе двух акций, проведенных членами специальной комиссии, 26 апреля и 27 мая 1922 г. (акты изъятия и опись вывезенных ценностей сохранили в архиве) [ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 91. Д. 19. Л. 35–37]. Часть святых прихожане выкупили, внося равное по весу количество серебра.

Изъятие ценностей в храме прошло относительно спокойно, и поэтому никто из членов причта не был арестован и осужден по процессу священномученика митрополита Петроградского и Гдовского Вениамина (Казанского), расстрелянного в августе 1922 г. Но уже вскоре Никольский собор, как и другие единоверческие храмы Петрограда, временно был захвачен просоветским движением обновленцев.

В начале 1922 г. у советского руководства появились планы произвести раскол, создать более покорную церковную организацию. Назревавшее установление дипломатических отношений со странами Запада в перспективе требовало смягчения ситуации вокруг «религиозного вопроса». В результате дискуссий в ЦК РКП(б) и Совнарком пришли к выводу, что руководство Православной Церкви в довольно сжатые сроки должно взять в свои руки духовенство, целиком и полностью лояльное советской власти и правительству. Вскоре был организован так называемый обновленческий раскол. Не вызывает сомнений, что без прямого участия государственного аппарата никакого «переворота» в Русской Церкви не произошло бы.

В мае 1922 г., после ареста патр. Тихона, обновленцы при содействии государственных органов захватили церковное руководство в стране. Петрограду — важнейшему религиозному центру страны — как власти, так и обновленцы уделяли особое внимание. Спротивление здесь было подорвано весенними арестами, охватившими основную часть епархиального руководства. 28 июня приступило к своим действиям сформированное обновленцами Петроградское Епархиальное управление (ПЕУ). Пытаясь привести в повиновение духовенство, ПЕУ увольняло из храмов оппозиционных священников и назначало на их места своих сторонников, не считаясь с желаниями прихожан.

Одновременно усилился контроль за церковной жизнью. По требованию властей в сентябре 1922 г. им были предоставлены отчетная ведомость Никольского собора, список членов «двадцатки», в январе 1923 и 1924 гг. — инвентарные описи имущества, 15 января 1923 г. заключен новый договор о передаче храма в пользование верующим. Следует отметить, что в списке «двадцатки» от 7 сентября 1922 г. было указано, что в число членов президиума приходского совета входит профессор Петроградского государственного университета, упоминавшийся нами выше ученый-физиолог Алексей Алексеевич Ухтомский (брат известного новомученика епископа Уфимского Андрея). Уникальность Никольского собора была по достоинству оценена научной общественностью города, и 24 марта 1923 г. Петроградское управление Академического центра Наркомата просвещения прислало «двадцатке» извещение, что храм, «как представляющий особое художественно-историческое значение», находится под его охраной. В том же 1923 г. была закрыта церковь прп. Алексия Человека Божия при бывшей Анастасиинской богадельне на Единоверческой ул.

Николаевский собор оставался под контролем обновленцев около года — до лета 1923 г. В июне был освобожден из-под ареста патриарх Тихон, и единоверческие общины Петрограда сразу же вернулись в его юрисдикцию. В этом движении активно участвовал свящ. Алексей Шелепин, и обновленческое Петроградское Епархиальное управление попыталось устранить его, назначив новым настоятелем Никольского собора свящ. Иоанна Шлеева. 13 июня ПЕУ выдало удостоверение о том, что 12 июня оно постановило назначить указанного священника настоятелем храма

с возложением на него обязанностей благочинного всех единоверческих церквей Петроградской епархии. Однако прихожане Никольского собора его отвергли: 29 июня 1923 г. состоялось общее собрание приходской общины, принявшее решение об отклонении кандидатуры назначенного ПЕУ настоятелем священника Иоанна Шлеева.

В дальнейшем о. Иоанн уехал в Псковскую губернию и до начала 1930-х гг. служил настоятелем храма г. Дно Псковского округа Ленинградской области. В 1932 г. он был впервые арестован, осужден на 10 лет заключения в лагерь, но досрочно освобожден в 1934 г. После первого ареста о. Иоанн легально не служил. Последние годы его жизни прошли в г. Ржеве Калининской области, где он работал сторожем в школе. Там он был второй раз арестован в ноябре 1937 г. Согласно обвинительному заключению, пастырь обвинялся в контрреволюционной деятельности и антисоветской агитации. 27 ноября 1937 г. отец Иоанн Шлеев был расстрелян по приговору «тройки» Управления НКВД по Калининской области [Летопись: Иоанн Шлеев, 2013, 54–55].

Советские власти не простили о. Алексею Шелепину его активной деятельности по борьбе с обновленческим расколом. В конце 1923 г. пастырь был арестован и осужден, в связи с чем с января 1924 г. обязанности настоятеля Никольского собора стал исполнять священник Иоанн Ксенофонтович Крючков, служивший также в Сретенском и Благовещенском храмах на Волковом кладбище. Отбыв срок наказания, о. Алексей к 1928 г. вернулся в Ленинград и вновь приступил к исполнению обязанностей настоятеля Никольского собора.

В 1924 г. ленинградскими общинами единоверцев, вернувшимися из обновленческого раскола в Московский Патриархат, вновь стал управлять единоверческий епископ. Еще 30 июля 1922 г. на Керженскую единоверческую кафедру Нижегородской епархии был рукоположен священноинок Павел (Волков), окончивший в 1916 г. Московскую Духовную академию со степенью кандидата богословия. Поставление нового единоверческого епископа состоялось вскоре после ареста в мае 1922 г. Святейшего патриарха Тихона и возникновения обновленческого раскола. Керженский владыка сохранял верность патриарху и активно содействовал преодолению влияния обновленцев. В августе 1923 г. преосв. Павел был принят патриархом Тихоном, который признал законность хиротонии Керженского епископа. В октябре 1923 г. епископ Павел был назначен на Вологодскую кафедру, но его назначение вскоре отменили. По-видимому, Керженский владыка хотел объединить под своим управлением все российские единоверческие приходы. Во всяком случае, позднее он писал, что патр. Тихон не видел никакого препятствия для осуществления подобных планов. 20 февраля 1924 г. под управление еп. Павла были переведены все единоверческие приходы Нижегородской епархии, а также Никольский собор и некоторые другие единоверческие храмы Ленинграда [Краткий очерк, 2014, 26].

В резолюции патр. Тихона от 10 (23) августа 1924 г. говорилось: «Благословляется преосвященному Павлу епископу Керженскому иметь духовное попечение и управление единоверческими приходами, которые к нему обратятся, и для блага Церкви непосредственно сносятся с патриархом всея России, на правах ставропигиального, „ибо нуждою времени и препятствиями в соблюдении точности не должны стесняемы быть пределы управления“ (37 правило 6-го Вселенского Собора)» [Краткий очерк, 2014, 26].

Следует отметить, что в 1920-х гг. единоверческий епископат по своей воле перестал именоваться викарным, однако самостоятельной легальной иерархии он не образовал и в дальнейшем был почти полностью уничтожен. В июне 1927 г. под председательством еп. Павла (Волкова) состоялся последний — Третий Всероссийский — съезд православных старообрядцев (единоверцев) в Нижнем Новгороде, участниками которого были и некоторые ленинградские единоверцы.

Однако в этом году они потеряли два важных храма. 28 мая 1927 г. специальная комиссия осмотрела деревянную Сретенскую церковь на Волковом кладбище и вынесла заключение, что она «ветхая, в полуразрушенном состоянии», и поэтому «без работ по восстановлению не может служить для религиозных собраний».

Составленный акт технического осмотра здания был вынужден подписать и председатель «двадцатки» М. И. Иванов [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 1. Л. 3–3 об.]. С этого дня богослужения в церкви прекратились, и ее община вскоре распалась. 3 июня 1929 г. церковное здание было передано в пользование Покровской общине старообрядцам Белокриницкого согласия, которая после ремонта возобновила в нем богослужения [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 1. Л. 8–12]. К концу 1927 г. и Никольскую Миловскую церковь передали старообрядцам Белокриницкого согласия.

Осенью 1927 г. в Ленинградской епархии возникло так называемое иосифлянское движение (или Истинно-Православная Церковь), получившее свое название по имени Ленинградского митр. Иосифа (Петровых) и вскоре распространившееся на значительную часть страны. Иосифляне представляли наиболее сильную и сплоченную часть более широко движения «непоминающих», оппозиционного церковной политике советской власти и заместителю патриаршего местоблюстителя митр. Сергию (Страгородскому). Уже в декабре 1927 г. община Никольского собора (как и приходы других единоверческих храмов Ленинграда) во главе со своим настоятелем о. Алексием Шелепиным присоединилась к иосифлянам и вышла из подчинения митр. Сергия.

Первое время советские власти смотрели на это сквозь пальцы. 24 апреля 1928 г. был заключен новый договор о передаче храма в пользование верующих, 30 января 1929 г. составлена новая опись имущества. В это время при соборе по-прежнему действовали две часовни, в том числе Тихвинская, и имелись две жилые комнаты, в которых проживали две монахини: Евдокия (Панкеева) и Минодора (Мидякина), работавшие церковными сторожами. Это, в конце концов, вызвало раздражение у инспектора по делам культов Смольнинского района Е. Г. Михайловой, и 14 июня 1929 г. она написала заявление в районный коммунальный отдел о том, что в церкви при часовнях имеются две жилые комнаты, в которых бесплатно живут «бывшие монахини», и что их необходимо выселить или, если этого нельзя сделать, — взыскать плату за все время проживания [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 5]. В результате плата была взыскана.

Большую сложность для общины представляли дорогостоящие ремонты церковного здания, которые она проводила за свой счет. В частности, капитальные ремонты были проведены в 1924 и 1927 годах. 9 апреля 1928 г. специальная районная комиссия вновь провела технический осмотр здания и в составленном по его итогам акте предписала выполнить ряд ремонтных работ. Одновременно усиливался налоговый пресс. 22 июля 1929 г. «двадцатка» была вынуждена написать заявление властям с просьбой разрешить отложить некоторую часть предписанного ремонта до будущего года, так как «повышенный налог за аренду требует короткого срока погашения, что является причиной задержки работ» [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 7].

Епископ Керженский Павел до начала 1929 г. находился в молитвенно-каноническом общении с заместителем патриаршего местоблюстителя митр. Сергием (Страгородским). После присоединения Никольского собора и некоторых других единоверческих храмов Ленинграда к иосифлянскому движению еп. Павел написал послание на имя настоятеля единоверческой общины на Волковом кладбище прот. Иоанна Крючкова с увещанием отделившихся от митр. Сергия. Это архиастырское послание было оглашено перед прихожанами в начале 1929 г. Однако в конце того же года еп. Павел добровольно снял с себя сан. 31 января 1930 г. он был арестован ОГПУ и 16 марта приговорен к 10 годам концлагерей. После отбытия заключения и ссылки бывший епископ женился, говорил, что ушел из духовного звания, чтобы сохранить веру — боялся, что не выдержит в ссылке. Скончался он в начале 1950-х гг. Служение на единоверческой Керженской кафедре больше не возобновлялось [Краткий очерк, 2014, 26].

В связи с началом массового закрытия в СССР приходских храмов эта же судьба постигла и единоверческие церкви Ленинграда. В 1929 г. были закрыты все храмы на Большеохтинском единоверческом кладбище. Так, 24 августа президиум Ленсовета принял постановление о ликвидации Димитровской церкви, которая была закрыта

в сентябре. В том же году закрыли Покровскую и Мариинскую церкви. Все они оказались снесены [Шульц, 1994, 326].

Вскоре угроза закрытия нависла над церковью Благовещения Пресвятой Богородицы на Волковом единоверческом кладбище, настоятелем которой с 1901 г. служил прот. Иоанн Ксенофонтович Крючков. 29 июля 1930 г. инспектор по делам культа Московского района Добрынина приняла в свое ведение имущество этой церкви от Володарского райсовета, причем председатель «двадцатки» А. А. Матвеева не смогла представить часть указанных в описи бриллиантов. В дальнейшем выяснилось, что она заложила их в ломбарде. В конце августа Добрынина написала докладную записку в Уголовный розыск с просьбой привлечь Матвееву к ответственности [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 1. Л. 26]. В сентябре 1930 г. были проведены обыски на квартирах у А. А. Матвеевой и прот. Иоанна Крючкова (наб. р. Волковки, д. 5, кв. 1), у которого нашли крест в серебряной оправе и бисер. В том же месяце Добрынина написала об этом докладную записку в ОГПУ [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 1. Л. 42]. В результате последовали репрессии.

Благовещенская церковь была закрыта в 1931 г. и снесена в начале 1930-х гг. В том же году советские власти закрыли и находившуюся поблизости домовую церковь св. пророка Илии в здании бывшей богадельни имени П. Ф. Филиппова. Ее здание также снесли [Антонов, Кобак, 2010, 395].

Единственным действующим единоверческим храмом в городе оставался Никольский собор. В конце 1920-х — начале 1930-х гг. его настоятелем по-прежнему служил о. Алексей Шелепин, а председателем «двадцатки» (уполномоченным) был конторщик Василий Васильевич Потатуев. В 1914–1918 гг. он являлся банкиром, в 1918–1922 гг. работал секретарем волостного исполкома Рыбинского уезда Ярославской губернии, затем переехал в Петроград и с 1923 г. состоял в общине Никольского собора.

В ночь с 22 на 23 января 1930 г. в храме была совершена кража со взломом, в результате которой оказался похищен 21 серебряный предмет общим весом 9600 г и стоимостью 767 руб., в том числе Евангелие в серебряном окладе и ковчег с мощами святой благоверной княгини Анны Кашинской [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 12]. 31 января был составлен акт о краже с описью похищенного имущества, милиция начала уголовное расследование, однако поиски украденных ценностей зашли в тупик. При этом от членов «двадцатки» стали требовать оплатить всю стоимость похищенного. Между тем в 1930 г. приходской совет продолжал оплачивать ремонт храма.

20 апреля 1930 г. районный инспектор по делам культов Е. Г. Михайлова написала заявление в секцию внутреннего управления с просьбой обследовать часовню на углу Кузнечного пер. и ул. Марата для выяснения вопроса, не мешает ли она уличному движению, с приложением соответствующей заметки из редакции «Ленинградской правды». Вскоре Михайлова переслала материал по этому делу в президиум Смольнинского райсовета, указав, что считает целесообразным снос часовни, «как мешающей пешеходному движению» (в связи с прокладкой рядом трамвайной линии) [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 14].

В результате секретариат президиума Смольнинского райсовета 20 августа 1930 г. постановил предложить «двадцатке» Никольского храма перенести часовню, чтобы она не занимала тротуар и не мешала пешеходному движению, а в случае несогласия — разобрать ее. 28 августа это постановление было сообщено члену приходского совета Ивану Тяпкину, однако «двадцатка» обжаловала его в Ленинградском отделе И Главнауки. И 18 сентября Управление уполномоченного Наркомата просвещения написало в административный отдел Ленгорисполкома о необходимости сохранения часовни и ее ремонта, так как она «состоит под Госохраной вместе с церковью по первой категории (памятник архитектуры)». 21 сентября административный отдел известил Михайлову, что он согласен с заключением Управления уполномоченного Наркомата просвещения, и часовня была спасена от уничтожения [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 17–20].

Между тем ОГПУ начало массовые репрессии против иосифлян: всего за 1928 — первую половину 1930 гг. в Ленинграде было арестовано и осуждено по различным делам 130 представителей так называемой Истинно-Православной Церкви — священников и мирян. В рамках этой кампании в конце лета — осенью 1930 г. ОГПУ провело операцию по разгрому ленинградских единоверцев, арестовав несколько священнослужителей и мирян. Настоятель Никольского храма прот. Алексей Шеляпин был арестован 22 августа 1930 г. По постановлению Коллегии ОГПУ от 13 апреля 1931 г. он был приговорен к пяти годам заключения в лагере и отправлен отбывать срок в Вишлаг (Красную Вишеру) [АУФСБ СПб ЛО. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-63017. Т. 2; Осипова, 1998, 163].

До нашего времени сохранился его портрет, нарисованный на листе бумаги во время пребывания пастыря в Ленинградском Доме предварительного заключения на Шпалерной ул. одним из сокамерников. На листе имеется соответствующая надпись: «Шеляпин Алексей, протоиерей Никольской церкви. Зарисован одним из сидящих в ДПЗ арестованных. Портрет предназначался „для воли“ семье...» [Шкаровский, 2013, 21].

В это же время был репрессирован другой известный член причта Никольского храма. Активный член религиозно-философского кружка Иоанна Лествичника при Александро-Невском братстве, учащийся Высших Богословских курсов Иннокентий Петрович Астанин после их закрытия в 1928 г. увлекся старообрядчеством и стал читать и петь в единоверческом соборе свт. Николая Чудотворца. В конце 1929 г. его постригли в мантию с именем Игнатий и рукоположили во иеромонаха к этому храму. Вместе с другими членами причта Никольского собора о. Игнатий стал участником иосифлянского движения, а 23 декабря 1930 г. его арестовали по печально знаменитому «делу Академии наук» и приговорили к пяти годам лагерей. Скончался иеромонах Игнатий в 1940 г., уже после освобождения из лагеря, в Мурманской ссылке [АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П- 68567. Т. 2. Л. 166].

При аресте о. Алексия Шеляпина в ходе обысков агентами ОГПУ была обнаружена и изъята замурованная в стенах храма в специальном тайнике церковная серебряная утварь общим весом 650 кг, переплавленная в дальнейшем на металл [Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1994. Вып. 12. С. 4]. Вероятно, ее спрятали в 1917–1918 гг., еще до предоставления описи имущества советским властям, и это был крупнейший тайник, устроенный верующими в храмах Ленинграда. Эти события легли в основу сфабрикованного всесоюзного «дела единоверцев».

В соответствии с новыми требованиями советских властей после принятия постановления ВЦИК и Совнаркома РСФСР «О религиозных объединениях» (от 8 апреля 1929 г.) учредители Никольской единоверческой общины 14 сентября 1930 г. обратились в стол регистрации обществ и союзов Смольнинского района с прошением зарегистрировать религиозное общество их храма. Район деятельности общины в этом заявлении был обозначен очень широко: Ленинград и прилегающие селения. К прошению были приложен список учредителей из 25 человек, справки об их проживании в Ленинграде и несудимости в прошлом [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 23–25].

По правилам регистрации также требовалось представить анкеты членов причта, но к заявлению была приложена только анкета псаломщика Николая Леонидовича Юферова (1907 г. рожд.), служившего в храме с 1929 г. На уточняющий запрос районных властей уполномоченный «двадцатки» сообщил, что свящ. А. В. Шелепин арестован, а диакон Н. И. Кольшшкин находится в больнице, поэтому их анкеты «последуют дополнительно» [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 28–29]. Правда, в дальнейшем они так и не «последовали».

В ответ на другой запрос приходской совет 30 ноября сообщил, что на колокольне храма находится 11 колоколов, которые вместе весят 405 пудов (около семи тонн), в том числе большой колокол 205 пудов. 8 декабря 1930 г. власти выдали удостоверение о перерегистрации религиозного общества, и на следующий день был заключен



новый договор о передаче храма и двух часовен в пользование верующих. Договор подписали 22 члена приходского совета во главе с председателем В. В. Потатуевым [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 82–83].

В 1931 г. в Ленинграде прошел второй массовый процесс «контрреволюционной монархической церковной организации „Истинно-православных“». Аресты продолжались с 19 сентября 1930 по 22 апреля 1931 г., пик их пришелся на конец декабря. Кроме епископов Сергия (Дружинина) и Василия (Докторова), арестованных 7 декабря, в камеры Дома предварительного заключения были отправлены 17 священнослужителей и миряне, всего 89 человек, в том числе некоторые единоверцы [Шкаровский, 1999, 163–164]. Это сильно подорвало позиции оставшихся без архиереев истинно-православных, и в конце 1930 г. в единоверческом храме свт. Николая Чудотворца иосифлянскую «двадцатку», по некоторым сведениям, сменила сергианская, то есть состоявшая из сторонников митр. Сергия (Страгородского).

Последние регулярные богослужения в Никольском храме состоялись весной 1931 г. В частности, по заявлению «двадцатки» от 7 апреля был разрешен колокольный звон и крестный ход вокруг собора в пасхальные дни [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 93]. Однако затем — из-за отсутствия членов причта в результате арестов — богослужения почти прекратились. В мае на членов «двадцатки» было оказано сильное давление, и большинство из них вышло из ее состава. При этом все же нашлись желающие вступить в приходской совет. 17 июня администрация Театра рабочей молодежи (ТРАМ) даже написала ходатайство о передаче здания якобы уже закрытой Никольской церкви под театральные мастерские. 31 июля 1931 г. двери храма были временно опечатаны в присутствии жены бывшего настоятеля Анастасии Петровны Шелепиной [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 100, 106].

Однако единоверческий собор все-таки еще не был закрыт, и члены общины боролись за его сохранение. В ответ власти прибегли к новым репрессиям. 23 октября 1931 г. были арестованы работавшие церковными сторожами и проживавшие при храме монахини Евдокия (Панкеева) и Минодора (Мидякина). По обвинению в антисоветской деятельности они были 17 июня 1932 г. приговорены Коллегией ОГПУ к трем годам ссылки и отправлены отбывать ее в Казахстан [Санкт-Петербургский мартиролог, 2002, 164, 184].

Одновременно с арестами Смольнинский районный совет Союза воинствующих безбожников стал проводить сбор подписей по предприятиям и организациям о закрытии Никольской «церкви, предназначенной под мастерские театра ТРАМ». 16 ноября 1931 г. он передал в президиум райсовета собранные 118 листов с 2918 подписями [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 107].

10 апреля 1932 г. президиум Леноблисполкома принял постановление о ликвидации храма (в качестве действующего) и передаче здания под театральные мастерские ТРАМ, отметив, что на переоборудование для этих целей областным Политическо-просветительным центром уже отпущено 45 тысяч рублей. Однако прихожане опротестовали данное постановление во ВЦИК. При этом с членов «двадцатки» районные власти 13 апреля 1932 г. все еще требовали уплаты денег за украденную в январе 1930 г. из храма серебряную утварь [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 111, 112].

Акция закрытия Никольского храма проходила в условиях новой волны репрессий. В трагическую ночь с 13 на 14 апреля 1932 г. агенты ОГПУ нанесли страшный удар по старообрядцам Ленинграда, подвергнув тем или иным формам репрессий более 160 человек: все духовенство Епархиального центра Белокриницкого согласия в Ленинграде, в том числе еп. Геронтия (Лакомкина), большинство певчих, постоянных прихожан храмов Громовского старообрядческого кладбища, а также почти всех членов братства имени протопопы Аввакума, в которое, помимо старообрядцев Белокриницкого согласия, входили единоверцы. В эту ночь началось следствие по делу «Всероссийского союза старообрядческих братств» (уже давно не существовавшего) и «Ленинградского братства имени протопопы Аввакума», по которому прошло в качестве обвиняемых 67 человек. Все они были приговорены 22 и 28 ноября 1932 г.

Особым совещанием Коллегии ОГПУ к различным срокам заключения в лагерь или ссылки [АУФСБ СПб ЛО. Ф. арх.-след. дел. Д. П-79521. Т. 4. Л. 364].

Протесты прихожан Никольского собора не помогли, и 10 июня ВЦИК принял решение утвердить постановление президиума Леноблисполкома о ликвидации храма. 7 июля Комиссия по вопросам культа Леноблисполкома известила об этом президиум Смольнинского райсовета и предложила объявить принятое решение верующим. На следующий день, 8 июля 1932 г., Николаевский храм был закрыт и передан вместе с ключами и всем инвентарем приходским советом представителям районных властей [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 114, 116].

При этом некоторые прихожане даже не смогли забрать из храма находившиеся там личные вещи. Так, 21 июля бывшие члены «двадцатки» ходатайствовали перед районным инспектором Е. Г. Михайловой о возвращении предметов домашнего обихода, принадлежащих семье священника Алексея Шелепина, которая «страшно нуждается»: полотенце, кресла, детских санок и т. п., а также двух ватных пальто арестованных монахинь Евдокии (Панкеевой) и Минодоры (Мидякиной). В это же время В. В. Потатув просил вернуть ему переданные в храм на хранение о. Алексею Шелепину художественные книги, в основном собрания сочинений русских классиков. Кроме того, бывшие члены «двадцатки» просили Е. Г. Михайлову выдать им из храма шесть икон, антиминс, богослужебные книги, плащаницу, свечи и воск [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 117, 118]. Удовлетворили ли эти просьбы — неизвестно.

4 августа 1932 г. здание Никольского храма передали Театру рабочей молодежи, но оказалось, что оно ему в действительности не нужно. Проведенная почти через девять месяцев (25 апреля 1933 г.) проверка показала, что ТРАМ так и не приступил к ремонту и переоборудованию храма, и никаких театральных мастерских там нет [ЦГА СПб. Ф. 7384. Оп. 33. Д. 224. Л. 124, 127]. В результате здание было передано и перестроено в 1934 г. под Музей Арктики, который после начала интенсивного освоения Антарктиды был переименован в 1958 г. в Музей Арктики и Антарктики. Этот музей находится в церковном здании и в настоящее время.

Дальнейшие судьбы членов причта и прихожан Николаевского собора сложились в основном трагически. 11 января 1933 г. была арестована Анастасия Петровна Шелепина, ее приговорили к 10 годам лагерей и отправили отбывать срок в страшный Соловецкий лагерь особого назначения. 16 февраля того же года агенты ОГПУ арестовали сына отца А. Шелепина Михаила Алексеевича, он был приговорен к пяти годам лагерей и отправлен отбывать срок в Коми АССР [Санкт-Петербургский мартиролог, 2002, 256–257].

Сам священник Алексей Шелепин после освобождения из Красновишерских лагерей вернуться в Ленинград не мог и в 1935 г. поселился с дочерью в деревне Горыни Ордежского района Ленинградской области (за 101-м километром). Однако через два года, после пожара в деревне, случившегося по неосторожности, он был арестован 3 мая 1937 г. по обвинению в умышленном поджоге. Постановлением Военного трибунала войск НКВД Ленинградского округа от 4 августа 1937 г. последнего настоятеля Никольского храма приговорили к высшей мере наказания. Расстрелян отец Алексей был в Ленинграде 4 октября 1937 г. и, вероятно, похоронен на Левашовской пустоши [Шкаровский, 1999, 323]. В период «большого террора» 1937–1938 гг. погибла и значительная часть бывших прихожан Никольского собора.

Таким образом, к 1933 г. были закрыты все единоверческие храмы Ленинграда. Лишь Сретенская церковь на Волковском кладбище, переданная в конце 1920-х гг. старообрядцам Белокриницкого согласия, оказалась закрыта в 1939 г. При этом все единоверческие храмы города, кроме одного — Никольского на ул. Марата, были снесены [Антонов, Кобак, 2010, 392–395]. Никольскую Миловскую церковь, также переданную старообрядцам Белокриницкого согласия, закрыли и снесли в 1932 г. На ее месте было построено одно из зданий Высшего инженерно-строительного училища имени А. Н. Комаровского. Лишенные своих храмов единоверцы собирались на тайные богослужения по частным квартирам.

В 1930-е гг. были закрыты и все пять единоверческих церквей в Волховском и Лужском районах Ленинградской области. После смягчения советской религиозной политики в годы Великой Отечественной войны бывшая прихожанка одной из них — Никольской церкви с.Немятово Волховского района — И. Д. Воронина в июне 1944 г. от имени односельчан обратилась к митрополиту Ленинградскому Алексию (Симанскому) с прошением открыть храм и помочь вернуть осужденного священника Николая Александровича Прокофьева: «Высокопреосвященнейший Владыко, простите и благословите нас грешных овец за наши грехи и за нашу отсталость от Св. Христ[овой] Единоверческой Церкви. Мы грешны: временно уснули крепким сном и, пробудившись, слышим Ваши светлые слова о Св. Христовой Церкви, которые нас ободряют от сна, и просим Вас и повторяем: за наше заявление не откажите в нашей просьбе, а мы, миряне все нашей Единоверческой Христовой Церкви и в нашей жертве помочь нашему благодетелю т. Сталину и его трудящейся Красной Армии. И еще высяняем Вам, Высокопреосвященнейший Владыко, о нашей Един[оверческой] Св. Христовой Церкви: в настоящее время в ней находится склад и нет того, что было, даже нет ни одного образа, но мы, прихожане, миримся с этой обстановкой и согласны навести в ней чистый порядок и принести образа, у кого какие есть. У нас сохранились служебные книги и прочее, а остального ничего нет, не имеем, но это наше личное мнение и желание ко всему будущему, а как Ваше благословение и закон, — просим Вас Высокопреосвященнейший Владыка, если что возможно, не откажите. Еще просим Вас, если благословите нас грешных молиться в нашей Единоверческой Церкви Христовой, то не откажите и духовного пастыря священника единоверческого [вернуть], — наш бывший священник отец Николай» [ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24. Л. 29].

Однако прошение не помогло, Никольская церковь открыта не была. Свящ. Николай Прокофьев позднее вышел на свободу, но служил в Новгородской епархии. Он был настоятелем Ильинского собора в г. Сольцы и безрезультатно пытался спасти его от закрытия во время новых антирелигиозных гонений — в 1960 г.

В целом в советское время, в связи с массовыми гонениями на Церковь и на старый уклад жизни, единоверие почти исчезло. К концу существования СССР (в 1990 г.) сохранились только три единоверческих прихода. В постсоветское время единоверие начало возрождаться, но в несколько ином виде, помимо верующих, имеющих исторические корни, единоверческие общины пополняют представители традиционалистски ориентированной части Русской Православной Церкви, не приемлющие обрядовые нововведения патриарха Никона. Среди них заметную долю составляют представители гуманитарной интеллигенции: иконописцы, реставраторы, музыковеды, психологи и т. п. В 2000 г. число единоверческих приходов достигло 12, а к 2007 г. — 20 [Саранча, Миролубов, 2008, 50].

В начале 1990-х гг. в Санкт-Петербурге была возрождена единоверческая община, и в 1992 г. начались переговоры по возвращению Никольского храма на ул. Марата верующим. 3 сентября 1992 г. даже было принято соответствующее решение, однако 23 февраля 1993 г. общине передали только одну южную часовню собора, в которой начались богослужения (во второй часовне до сих пор размещена трансформаторная будка). О возвращении же здания самого храма уже почти 30 лет продолжают переговоры с властями города. В 2013 г. правительство Санкт-Петербурга передало общине, насчитывавшей тогда около 150 человек, помещения, которые до революции принадлежали ей и использовались для приходской школы. В них был оборудован класс для воскресной школы и начали проводиться богослужения. Еще одна единоверческая община Тихвинской иконы Божией Матери в 1990-е гг. была создана вблизи Санкт-Петербурга — в поселке Павлово-на-Неве Ленинградской области. На Северо-Западе России новая по происхождению единоверческая община действует также в г. Пскове.

В настоящее время в России единоверческие общины организационно подчиняются управляющим епархиями Русской Православной Церкви. Согласно данным

Патриаршего центра древнерусской богослужебной традиции, таких приходов насчитывается 37, и еще в четырех старый обряд используется как дополнительный. В России служат несколько десятков единоверческих священников, монашество малочисленно (не более 10 иноков и инокинь). В структуре Русской Православной Церкви за границей на территории США существует специальная викарная единоверческая кафедра.

Термин «единоверие» многими его представителями расценивается как неудачный. В связи с этим в официальных документах Московского Патриархата в начале XXI в. вместо термина «единоверческие приходы» обычно используется новое понятие «старообрядные приходы Русской Православной Церкви». Однако часть общин не принимают этот неологизм, предпочитая использовать исторически сложившееся наименование «единоверческие приходы» или утвержденное на Всероссийском съезде 1912 г. определение «православные старообрядцы».

## Источники и литература

1. Антонов, Кобак (2010) — Антонов В. В., Кобак А. В. Святые Санкт-Петербурга. Энциклопедия христианских храмов. СПб., 2010.
2. АУ ФСБ по СПб и ЛО — Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Ф. архивно-следственных дел. Д. П-63017. Т. 2; Д. П-68567. Т. 2; Д. П-79521. Т. 4.
3. Бродский (1906) — Бродский Л. К вопросу об единоверческом епископе (историческая справка) // Христианское чтение. 1906. № 6. С. 909–912.
4. Воззвание (1914) — Воззвание ко всем единоверческим приходам христороливой Руси. Пг., 1914.
5. Голос православных старообрядцев-единоверцев (1906) — Голос православных старообрядцев-единоверцев. СПб., 1906.
6. Исторический очерк (1867) — Исторический очерк единоверия. СПб., 1867.
7. Колокол. 1913. 18 апреля.
8. Краткий очерк (2014) — Краткий очерк истории Единоверия. 325-летие единоверческого храма Архангела Михаила. М., 2014.
9. Летопись: Иоанн Шлеев (2013) — Священноиерей Иоанн Шлеев // Летопись единоверческой жизни единоверческого храма Архангела Михаила села Михайловская Слобода Московской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата за 7520/2012 год. М., 2013. С. 53–55.
10. Летопись: Сандин (2013) — Священноиерей Григорий Иванович Сандин // Летопись единоверческой жизни единоверческого храма Архангела Михаила села Михайловская Слобода Московской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата за 7520/2012 год. М., 2013. С. 58–60.
11. Новое время. 1912. 15 октября.
12. Осипова (1998) — Осипова И. И. Сквозь огонь мучений и воды слез. М., 1998.
13. Палкин (2016) — Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург, 2016.
14. Правда Православия: Григорий Шлеев (2012) — Священноиерей Григорий Шлеев // Правда Православия. 2012. № 21 (73). С. 9–11.
15. Правда Православия: Иоанн Шлеев (2012) — Священноиерей Иоанн Шлеев // Правда Православия. 2012. № 21 (73). С. 11–14.
16. Простосердов (1916) — Простосердов А. И. Волковское единоверческое кладбище. Пг., 1916.
17. Путь на Голгофу (2005) — Путь на Голгофу: в 2 т. М., 2005. Т. 1: Зими́на Н. П. Жизнеописание священномученика Симона, епископа Охтенского; Т. 2: Духовное наследие

священномученика Симона, епископа Охтенского / Сост., ред., коммент., справ.-библиогр. материалы Н. П. Зиминной.

18. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 1276. Оп. 3. Д. 930.

19. Санкт-Петербургские епархиальные ведомости. 1994. Вып. 12. С. 4.

20. Санкт-Петербургский мартиролог (2002) — Санкт-Петербургский мартиролог. СПб., 2002.

21. Саранча, Мирюлюбов (2008) — *Саранча Е., Мирюлюбов И.* Единоверие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 18. С. 42–48.

22. Саранча и др. (2009) — *Саранча Е., Мирюлюбов И., Зимина Н. П.* Краткий очерк истории единоверия. М., 2009.

23. Собрание узаконений РСФСР (1918) — Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и крестьянского правительства РСФСР. 1918. № 18. Ст. 263.

24. Труды Первого съезда (2012) — Труды Первого Всероссийского съезда православных старообрядцев (единоверцев). М., 2012.

25. Шкаровский (2013) — *Шкаровский М. В.* Община Никольской единоверческой церкви Петрограда в 1920-е — начале 1930-х годов // Правда Православия. 2013. № 1 (74). С. 19–23.

26. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999.

27. Шульц (1994) — *Шульц С. С.* Храмы Санкт-Петербурга. История и современность. СПб., 1994.

28. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 1000. Оп. 91. Д. 19; Ф. 7384. Оп. 33. Д. 1; Д. 224; Ф. 8664. Оп. 1. Д. 1-13; Ф. 9324. Оп. 1. Д. 24.

*А. Н. Кашеваров*

## Становление периодической печати обновленческого раскола

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10014

*Аннотация:* Статья посвящена характеристике периодических изданий обновленческих групп периода оформления этого движения — до первого обновленческого собора. Особо здесь следует выделить региональные периодические издания. Как правило, в какой-либо епархии выходил один журнал, издававшийся местным епархиальным управлением или инициативной группой обновленцев. Одно из центральных мест занимала полемика с Патриаршей Церковью и обсуждение актуальных проблем и событий, связанных с обновленческим движением. Периодические издания на местах основывались по единым образцам или циркулярам из центра обновленческого движения, в большинстве своем испытывали значительные финансовые трудности, издавались сравнительно небольшим тиражом и нередко прекращали существование уже после выхода в свет нескольких номеров. К моменту организационного оформления обновленческого раскола, т. е. к весне 1922 г., его будущие деятели уже имели опыт выпуска периодических изданий, в которых нашли отражение их идеи, получившие впоследствии развитие и утверждение в программных документах основных обновленческих групп, а также на так называемом Втором поместном соборе Российской Православной Церкви 29 апреля — 9 мая 1923 г. Становление периодической печати обновленческого раскола завершилось, таким образом, уже в начальный период его существования, то есть до собора 1923 г.

*Ключевые слова:* обновленческий раскол, группа Петроградского «прогрессивного духовенства», кооперативное издательство духовных писателей «Соборный разум», священник А. И. Введенский, священник С. В. Калиновский, священник В. Д. Красницкий, профессор Б. В. Титлинов, журнал «Живая Церковь», обновленческие периодические издания, первый обновленческий Собор 1923 г.

*Об авторе:* **Анатолий Николаевич Кашеваров**

Доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, профессор Гуманитарного института Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого, профессор кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: [kashevar12@mail.ru](mailto:kashevar12@mail.ru)

*Ссылка на статью:* Кашеваров А. Н. Становление периодической печати обновленческого раскола // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 174–181.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2020

---

*Anatoliy N. Kashevarov*

## The Formation of the Renovatist Periodical Press

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10014

*Abstract:* The article is devoted to the analysis of periodicals of renewal groups of the period of registration of this movement. Characterizing the typology of the Renovatist periodicals published before the first Renovatist Council, it is necessary to distinguish regional periodicals. As a rule, in any diocese there was one magazine published by local diocesan management or initiative group of Renovatists. One of the Central places was occupied by the controversy with the Patriarchal Church and discussion of topical issues and events related to the Renovatist movement. Periodicals in the field were based on uniform models or circulars from the center of the renewal movement, most of them experienced significant financial difficulties, were published in a relatively small circulation and often ceased to exist after the publication of several issues. By the time of the organizational formalization of the Renovatist split, i.e. by the Spring 1922. Its future leaders already had the experience of issuing periodicals, which reflected their Church reform ideas, which were subsequently developed and approved in the program documents of the main Renovatist groups, as well as at the so – called Second local Council of the Russian Orthodox on April 29 – may 9, 1923. Thus, already in the initial period of existence of the Renovatist schism, the formation of its periodical press was completed, that is, before the Council 1923.

*Keywords:* Renovatist schism, group of Petrograd “progressive” clergy, cooperative publishing house of spiritual writers “Cathedral mind”, priest A. I. Vvedensky, priest S. V. Kalinovsky, priest V. D. Krasnitsky, Professor B. V. Titlinov, journal “Living Church”, Renovatist periodicals, The First Renovatist Council 1923.

*About the author:* **Anatoliy Nikolaevich Kashevarov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of Higher School of the Russian Federation, Professor at Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Professor at St. Petersburg State University.

E-mail: kashevar12@mail.ru

*Article link:* Kashevarov A. N. The Formation of the Renovatist Periodical Press. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 174–181.

История обновленческого раскола в Русской Православной Церкви в XX в. стала предметом основательного изучения в вышедших в постсоветский период работах церковных и светских историков. События тех лет описаны ими на основе богатого архивного материала, ставшего доступным для исследователей лишь в конце XX — начале текущего века [Алексеев, 1991; Одинцов, 1991; Шкаровский, 1999; Кривова, 1997; Петров, 2002; Голоушкин, 2002; Степанов, 2005; Сафонов, 2004]. Однако специального комплексного изучения периодических изданий обновленческих групп в этих работах не проводилось. Между тем изучение обновленческой периодики в сочетании с данными архивных материалов дает возможность более взвешенно и полно осветить методы действия и пропаганды обновленческих деятелей, раскрыть новые факты истории обновленческого раскола.

Зарождение обновленческой периодики связано с Петроградом. С одной стороны, он был «колыбелью» церковно-реформаторского движения, с другой — к 1917 г. являлся своеобразным центром церковной журналистики. В Петрограде были представлены все существовавшие типы изданий — как по форме принадлежности, так и по тематической направленности. В период с 1821 г., когда вышел первый православный журнал «Христианское чтение», по 1917 г. в столице Российской империи существовало одновременно 90 церковных периодических изданий — 24,8% общего количества периодики Русской Православной Церкви [Нетужилов, 2009, 244]. Поэтому неудивительно, что именно здесь в период революционных потрясений и Гражданской войны появились периодические издания, явившиеся своеобразными предтечами будущих обновленческих журналов и газет.

Определенная часть реформаторски настроенного столичного духовенства стремилась в то время посредством печати выразить свои надежды на преобразование в структуре Церкви. Наиболее активно в этом направлении действовал основанный 7 марта 1917 г. в Петрограде «Всероссийский союз демократического православного духовенства и мирян», секретарем которого стал будущий обновленческий митрополит, а в описываемое время священник церкви свв. Захарии и Елизаветы на Фурштатской ул. А. И. Введенский. «Союз» получил свое печатное издание при содействии назначенного Временным правительством обер-прокурора Св. Синода В. Н. Львова. 8 марта один из руководителей союза профессор Петроградской духовной академии Б. В. Титлинов обратился к обер-прокурору с запиской о необходимости иметь «свободный печатный орган». 24 марта было решено передать редактирование выходившей с 26 февраля 1917 г. под эгидой Издательского совета при Св. Синоде ежедневной газеты «Всероссийский церковно-общественный вестник» (редактор — профессор М. А. Остроумов) совету профессоров Петроградской духовной академии, предоставив последнему право самостоятельно выбрать редактора. Им стал Б. В. Титлинов. Первый номер обновленной газеты вышел 7 апреля [Титлинов, 1924, 56–57].

Издание выступало за проведение широких внутрицерковных реформ: отделение Церкви от государства, демократизацию церковного управления и восстановление в нем соборных начал, переход на григорианский календарь, перевод богослужения на современный русский язык, введение брачного епископата. Газета также выступала против идеи восстановления патриаршества, полагая, что патриаршество противоречит соборным началам и приведет к абсолютизму в Церкви [Титлинов, 1924, 57].

Такая позиция газеты и ее редактора вызвала недовольство многих членов Поместного Собора, который открылся 15 августа 1917 г. в Москве. Некоторые его члены даже потребовали исключить Б. В. Титлинова из состава Собора ввиду «доносительского» характера его публикаций: профессор резко критиковал консерватизм церковной иерархии и обвинял ее в сговоре с самодержавием. Кроме того, на первой соборной сессии в декабре 1917 г. было принято решение сделать «Всероссийский церковно-общественный вестник» официальным органом Поместного Собора. Это закономерно имело следствием увольнение Б. В. Титлинова



с должности редактора. Редактором газеты стал прот. П. Н. Лахостский, которому удалось выпустить два ее последних номера уже в условиях советской власти [Кашеваров, 2017, 261–262].

Приход большевиков к власти, издание декрета 23 января 1918 г. об отделении Церкви от государства, национализация церковных типографий создали крайне неблагоприятные условия для легального существования в советском государстве любых периодических печатных органов, за исключением контролируемых новой властью. На фоне почти повсеместного прекращения церковной издательской деятельности в Петрограде в конце февраля 1918 г. вышел единственный номер воскресной газеты «Правда Божия»; редактором-издателем ее был профессор Духовной академии Б. В. Титлинов (Прибавления к Церковным ведомостям, 1918, № 7–8, 319). В этой газете он пытался найти компромисс с советской властью и не поддерживал официальную позицию Высшего церковного управления по отношению к первым мероприятиям советского государства в религиозной сфере. Так, например, в декрете об отделении Церкви от государства и школы от Церкви газета усматривала прежде всего положительные стороны, ускорявшие «дело внутреннего церковного освобождения», хотя с рядом положений его также выражала несогласие. Критически оценивалось воззвание патриарха Тихона от 19 января 1918 г., впервые подвергавшее суровому осуждению конкретные шаги церковной политики новой власти: «Кто хочет вести борьбу за права духовенства, тот должен не отвергать революции, не отталкивать, не анафематствовать, а просветлять, одухотворять, претворять ее» [Шкаровский, 1995, 37]. Позже, в 1920-е гг., Б. В. Титлинов активно выступал в обновленческой печати. Его литературная деятельность была посвящена по преимуществу обоснованию идеологии обновленческого движения.

Ранее, осенью 1917 г., священ. Е. Х. Белковым — активным членом группы так называемого Петроградского прогрессивного духовенства, было основано кооперативное издательство товарищества духовных писателей «Соборный разум» на Лиговке. В 1918 г. там печатались левоцерковные брошюры и журналы «Голос Христа», «Божья нива», «Соборный разум», «Вестник труда», в которых члены этой группы (священ. А. И. Введенский, А. И. Боярский, И. Ф. Егоров и др.), в основном будущие деятели обновленческого раскола, выступали за необходимость изменения церковной политики, примирения с новой властью. Так, священ. А. И. Введенский со страниц «Вестника труда» провозгласил Октябрьскую революцию завершающим этапом борьбы всего прогрессивного человечества за добро и правду на земле, а священник И. Ф. Егоров осудил нейтралитет духовенства в развернувшейся классовой борьбе [Вестник труда, 1918, № 1, 1]. Будущие лидеры обновленчества также ополчались в своих публикациях на традиционные формы обрядового благочестия и канонический строй церковного управления.

Под руководством священ. А. И. Введенского в 1918 г. в издательстве «Соборный разум» выходила серия брошюр «Библиотеки по вопросам религии и жизни», рассчитанная на массового читателя. Священники А. И. Введенский в брошюре «Социализм и религия» и А. И. Боярский в брошюре «Церковь и демократия (спутник христианского демократа)» пропагандировали идеи «христианского социализма» и ратовали за создание христианско-социалистической партии. Священ. А. И. Боярский — настоятель Никольского собора в Колпине, имевший определенный авторитет у рабочих Обуховского и Ижорского заводов, — писал и о том, что истинный христианин не может быть богатым (см.: [Краснов-Левитин, 1977, 128–130]).

По воспоминаниям священ. А. И. Введенского, в результате такой публицистическо-пропагандистской деятельности в группе «прогрессивного» духовенства в 1918 г. стало созревать решение «самостоятельно вести церковное дело, не считаясь с правящей иерархией», то есть фактически отделиться от патриарха и создать новую церковь. Однако «переворота не произошло, так как его сторонников оказалось еще мало» [Введенский, 1923, 109–110, 215].

Выпуск перечисленных выше православных изданий был скорее исключением из правил, в известной степени обусловленным тем, что митр. Вениамину (Казанскому) на некоторое время удалось наладить в целом нормальные отношения с местной властью, возглавляемой Г. Е. Зиновьевым, а также и тем, что деятели петроградской группы «демократического духовенства» постепенно устанавливали контакт с официальными властями. Так, например, в 1919 г. священник А. И. Введенский был принят председателем Петросовета Г. Е. Зиновьевым и предложил тому заключить «конкордат — соглашение между советским правительством и реформированной Церковью. По воспоминаниям Введенского, Зиновьев ответил ему: «Конкордат в настоящее время вряд ли возможен, но я не исключаю его в будущем... Что касается вашей группы, то мне кажется, что она могла бы быть зачинателем большого движения в международном масштабе. Если вы сумеете организовать нечто в этом плане, то, я думаю, мы вас поддержим» [Левитин, Шавров, 1996, 54]. Однако, несмотря на эту будто бы обещанную поддержку, указанные выше печатные органы смогли просуществовать лишь весьма короткий срок.

Таким образом, к моменту организационного оформления обновленческого раскола, т. е. к весне 1922 г., его будущие деятели уже имели опыт выпуска периодических изданий. Именно в них первоначально нашли отражение их церковно-реформаторские идеи, впоследствии развитые и утвержденные в программных документах основных обновленческих групп, а также на так называемом Втором поместном соборе Российской Православной Церкви 29 апреля — 9 мая 1923 г. Уже в начальный период существования обновленческого раскола, то есть до Собора 1923 г., завершилось становление его периодической печати.

Среди ряда обновленческих периодических изданий, выходивших в этот период, наиболее значимым является журнал «Живая Церковь». Он выходил под редакцией сначала священника С. Калиновского, а затем Е. Белкова. Название журналу придумал о. С. Калиновский, на квартире которого (по адресу: Москва, угол Лубянской пл. и Мясницкой ул., д. 2/4) помещалась редакция [Левитин А., Шавров В., 1996, 100]. В журнале печатались статьи обновленческих лидеров священников А. И. Введенского, В. Красницкого, профессора Б. В. Титлинова, а также В. Н. Львова и других деятелей. Журнал может быть охарактеризован как первый программный печатный орган обновленческого движения. Следует особо отметить, что существование этого журнала являлось частью плана советских властей и одним из действенных способов организации и поддержания ими обновленческого раскола в Русской Православной Церкви. Это подтверждается тем, что вопрос о его издании неоднократно рассматривался на совещаниях органов ГПУ по подготовке обновленческого раскола (Архивы, 1998, 184). Первый номер вышел 10-тысячным тиражом 8 мая 1922 г. — накануне «церковной революции», начавшейся 12 мая, по сути, захватом церковной власти группой обновленческих деятелей, и в тот же самый день на стол Троцкого легло два экземпляра журнала [Иванов, 2014, 34].

Издание открывалось передовой статьей самого редактора, выдержанной в весьма воинственном тоне: «Довольно молчать! Наступил момент, когда православный русский народ ждет решающего голоса Церкви. По вине старого бюрократического строя взаимоотношения между ставленниками бывших правящих классов и Советским государством стали абсолютно невозможными. Обнаружено моральное банкротство церковных ныне существующих порядков. Всякий дальновзоркий сын Церкви должен собственными усилиями иметь гражданское мужество и решительность принять меры к торжеству и спасению Православной Церкви» (Живая Церковь. 1922. № 1. С. 1).

Второй номер, вышедший 23 мая 1922 г., то есть почти сразу же после этого события, имел передовицей текст под названием «Временное самоустранение патриарха Тихона от управления». Последний номер был выпущен 1 февраля 1923 г., незадолго до первого обновленческого собора. Примечательно, что с первого номера и вплоть до середины июля 1922 г. журнал отражал мнение основных обновленческих группировок, которые, еще не оформившись официально, заявили о себе

в идейном отношении. После издание приобрело характер пропагандистского органа отдельной обновленческой группы «Живая Церковь». Однако все это время журнал издавался в основном за счет финансирования органами ГПУ, которые поощряли раскол — как в Русской Церкви, так и в рядах обновленцев.

Характеризуя типологию обновленческой периодики, выходявшей до первого обновленческого собора, следует выделить региональные периодические издания. Выпуск этих журналов являлся важной частью деятельности обновленческих групп. Как правило, в какой-либо епархии выходил один журнал, издававшийся местным епархиальным управлением или инициативной группой обновленцев. Например, «Церковная заря» (Вологда), «Жизнь и религия» (Казань), «Голос живой веры» (Тамбов), «Гульский церковный вестник», «За Христом» (Пермь), «Церковный рассвет» (Уфа). Все они издавались от имени обновленческого епархиального управления, в состав которого входил уполномоченный Высшего церковного управления (далее — ВЦУ). Зачастую уполномоченный ВЦУ был главным редактором журнала, определявшим судьбы материалов, поступавших в редакцию.

Обновленческая журналистика 1922–1923 гг., то есть завершающего периода ее становления, весьма тенденциозно освещала события в стране, и прежде всего государственно-церковные отношения. Одно из центральных мест занимала полемика с Патриаршей Церковью и обсуждение актуальных проблем и событий, связанных с обновленческим движением. Крайне интересно отметить совпадение структуры и общей смысловой последовательности в построении вступительных статей региональных обновленческих журналов. Это обстоятельство дает основание предполагать, что периодические издания на местах открывались согласно единым образцам или циркулярам из центра обновленческого движения.

Большинство журналов, выходявших в этот период, испытывало значительные финансовые трудности, издавалось сравнительно небольшим тиражом — в среднем около 1000 экземпляров; нередко они прекращали существование после выхода в свет нескольких номеров. К таким изданиям относится, например, журнал «Голос православного христианина», выпускавшийся в Курской епархии, где обновленческое движение было крайне слабо поддержано местным духовенством. Журнал этот вышел единственным номером в 1923 г., после чего издание было прекращено (очевидно, из-за нехватки финансирования и отсутствия должной поддержки со стороны епархиального духовенства). Все содержание вышедшего номера, кроме вступительной статьи, составили перепечатки официальных документов обновленческого ВЦУ (Голос православного христианина. 1923. № 1. С. 3–9).

Но были и иные примеры. Обновленческие деятели придавали особое значение распространению своих идей и влияния в обширной Казанской епархии, возглавлявшейся одним из выдающихся иерархов Патриаршей Церкви митр. Кириллом (Смирновым). В Казани обновленческим протоиереем Евгением Сосунцовым был налажен выпуск журнала «Жизнь и религия», который издавался с 1 сентября 1922 г. до 15 апреля 1923 г. Редакция его занимала относительно умеренную позицию по отношению к реформам, предлагавшимся лидерами обновленцев (Жизнь и религия. 1932. № 6. С. 7).

Обновленческие журналы, выходявшие с весны 1922 г. до первого Собора 1923 г., представляют значительный интерес как для понимания и уточнения многих исторических фактов начального этапа обновленческого раскола, так и для изучения методов пропаганды обновленчества и полемики его лидеров с Патриаршей Церковью. При изучении обновленческой печати следует иметь в виду неполную сохранность номеров, особенно региональных изданий, в центральных российских библиотеках. На эту проблему еще в 1948 г. обращал внимание митр. Мануил (Лемешевский): «Большая часть краевой и обновленческой печати погибла от времени и небрежения» (Лемешевский, 2002, 610).

Обновленческие периодические издания, прекратившие существование накануне собора 1923 г., отнюдь не подвели черту под обновленческой издательской

деятельностью. Завершился лишь период становления периодики обновленческого раскола. С 1924 г. начался значительный рост издательской деятельности в рамках обновленческой церковной организации. С учетом опыта, накопленного в этот период, в различных регионах страны было открыто еще большее количество периодических изданий, которые развернули пропаганду обновленческой идей и информационную борьбу с не признававшими юрисдикцию обновленческого синода церковными течениями.

## Источники и литература

### Источники

1. Архивы (1998) — Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925 гг. Кн. 2. М.; Новосибирск: Российская политическая энциклопедия, 1998. 647 с.
2. Вестник труда. 1918. № 2.
3. Голос православной христианина. 1923. № 1.
4. Живая Церковь. 1922. № 1.
5. Жизнь и религия. 1932. № 6.

### Литература

6. Алексеев (1991) — Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. М.: Политиздат, 1991. 398 с.
7. Введенский (1923) — Введенский А. И. Церковь и государство. М.: Мосполиграф, 1923. 252 с.
8. Голоушкин (2002) — Голоушкин Д. А. Обновленческое движение в Русской Православной Церкви в 1905–1925 гг. Дисс. ... канд. ист. наук. Ярославль, 2002. 255 с.
9. Иванов (2014) — Иванов С. Н. Хронология обновленческого «переворота» по новым архивным документам // Вестник ПСТГУ. Сер. 2. История. 2014. № 58 (3). С. 24–60.
10. Кашеваров (2017) — Кашеваров А. Н. Православная журналистика Петрограда в 1917–1919 гг. // «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». Материалы VIII международной научно-богословской конференции, посвященной 70-летию возрождения Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 2017. С. 260–269.
11. Краснов-Левитин (1977) — Краснов-Левитин А. Лихие годы 1925–1941. Париж: YMKA-PRESS, 1977. 460 с.
12. Кривова (1997) — Кривова Н. А. Власть и Церковь в 1922–1925 гг. Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М.: АИРО-XX, 1997. 248 с.
13. Левитин, Шавров (1996) — Левитин А. Э., Шавров В. М. Очерки по истории русской церковной смуты. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. 672 с.
14. Лемешевский (2002) — Мануил (Лемешевский), митр. Каталог русских архиереев-обновленцев. Материал для «словаря русских архиереев-обновленцев» (1922–1944 гг.) // «Обновленческий» раскол. Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики. М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2002. С. 607–981.
15. Нетужилов (2009) — Нетужилов К. Е. История церковной журналистики в России XIX–XX века. СПб.: Изд-во РХГА, 2009. 352 с.
16. Одинцов (1991) — Одинцов М. И. Государство и церковь (история взаимоотношений 1917–1938 гг.). М.: Знание, 1991. 64 с.
17. Петров (2002) — Петров С. Г. Новые данные об обновленческом Поместном Соборе 1923 г. // Материалы конференции «История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933 гг.)» (г. Сэнтендре, 13–16 ноября 2001 г.). М., 2002. С. 259–284.

18. Сафонов (2004) — *Сафонов В. Д.* Патриаршая Церковь и обновленческий раскол. 1923–1924 гг. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. М., 2004. С. 390–403.
19. Степанов (2005) — *Степанов А. С.* Обновленческий раскол как средство антицерковной политики советской власти в 1922–1925 гг. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2005. 241 с.
20. Титлинов (1924) ) — *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг.: Былое, 1924. 192 с.
21. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М. В.* Обновленческое движение в Русской Православной Церкви XX века. СПб.: Нестор, 1999. 100 с.
22. Шкаровский (1995) — *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат 1917–1945. СПб.: Лики России, 1995. 206 с.

*А. В. Слесарев*

## **Церковная жизнь белорусской эмиграции на территории Бельгии в 1950 — начале 1970-х гг.**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10015

*Аннотация:* Послевоенная жизнь белорусской эмиграции характеризовалась обостренным противостоянием двух политических центров — Рады Белорусской Народной Республики (БНР) и Белорусской Центральной Рады (БЦР). В конкуренции за влияние на белорусских беженцев они предлагали каждая свой сценарий разрешения церковно-юрисдикционного вопроса. Руководство БЦР вначале призывало белорусов к переходу в Русскую Православную Церковь Заграницей, а с 1950 г. стало содействовать открытию белорусских приходов в составе Константинопольского Патриархата. Рада БНР содействовала формированию в 1948–1949 гг. неканоничной Белорусской автокефальной православной церкви (БАПЦ). Установление представителями БНР тесных контактов с Католическим университетом Лёвена обеспечило многим белорусам возможность получения высшего образования в Бельгии. Это обстоятельство не только существенно укрепило позиции БНР в среде бельгийских белорусов, но и позволило сформировать церковную структуру БАПЦ на территории Бельгии. Настоящая статья посвящена истории организации церковной жизни белорусской диаспоры в Бельгии со времени открытия первого белорусского прихода в 1950 г. до полного прекращения деятельности белорусских церковных структур на территории страны в начале 1970-х гг.

*Ключевые слова:* белорусская диаспора, Белорусская митрополия, Белорусская Православная Церковь, Белорусская Народная Республика, Союз белорусов Бельгии, Бельгия, Константинопольский Патриархат, Католический университет Лёвена, православие, Православная Церковь, церковный раскол, схизма, эмиграция.

*Об авторе:* **Александр Валерьевич Слесарев**

Кандидат богословия, проректор по научной работе, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии.

E-mail: a-slesarev@yandex.ru

*Ссылка на статью:* Слесарев А. В. Церковная жизнь белорусской эмиграции на территории Бельгии в 1950 — начале 1970-х гг. // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 182–189.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Alexander V. Slesarev*

**Church Life of the Belarusian Emigration  
in Belgium in 1950 – Early 1970s**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10015

*Abstract:* The post-war life of the Belarusian emigration was characterized by a sharp confrontation between two political centers, which were the Rada of the Belarusian People's Republic (BPR) and the Belarusian Central Rada (BCR). Competing for influence on Belarusian refugees, the organizations proposed their own scenarios for resolving the Church-jurisdictional issue. Initially, the leadership of the BCR called on Belarusians to move to the Russian Orthodox Church Abroad, and since 1950 it was reoriented to promote the opening of Belarusian parishes as part of the Patriarchate of Constantinople. In turn, the Rada of the BPR contributed to the formation of the non-canonical Belarusian Autocephalous Orthodox Church (BAOC) in 1948–1949. The establishment of close contacts with the Catholic University of Leuven by representatives of the BPR allowed many Belarusians to obtain higher education in Belgium. This circumstance not only significantly strengthened the position of the BPR among the Belgian Belarusians, but also allowed to form the Church structure of the BAOC in Belgium. This article is devoted to the history of the organization of the Church life of the Belarusian Diaspora in Belgium from the opening of the first Belarusian parish in 1950 to the complete cessation of the activities of the Belarusian church structures in the country in the early 1970s.

*Keywords:* Belarusian Diaspora, Belarusian Metropolis, Belarusian Orthodox Church, Belarusian People's Republic, Congress of the Belarusians in Belgium, Belgium, Patriarchate of Constantinople, Catholic University of Leuven, Orthodox, Orthodox Church, schism, emigration.

*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

*Article link:* Slesarev A. V. Church Life of the Belarusian Emigration in Belgium in 1950 – Early 1970s. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 182–189.

В результате потрясений Второй мировой войны на территории Западной Европы оказалось значительное число православных белорусов, вынужденно покинувших родную землю и впоследствии не пожелавших возвращаться в Советский Союз. Заметную роль в организации послевоенной жизни белорусских эмигрантов сыграла Рада Белорусской Народной Республики (БНР), позиционировавшая себя в качестве пребывающего в изгнании белорусского политического центра. Основными направлениями деятельности Рады БНР являлись репрезентация интересов белорусского народа перед правительствами и представительствами иностранных государств, борьба за восстановление белорусской государственной независимости, проведение всесторонней общественно-политической и национальной работы, всемерная поддержка и консолидация соотечественников в странах белорусского рассеяния, содействие открытию и координация деятельности белорусских организаций различной направленности (ветеранских, культурных, научных, молодежных) и т. д. (Дэкларацыя, 2013, 396; Пастанова, 1948, 2; Рэзалюцыя, 1948, 43; Статут, 2013, 392–395) [Гардзіенка, Юрэвіч, 2013, 29]. Прямым следствием реализации конфессиональной политики Рады БНР явилось произошедшее в 1948–1949 гг. формирование неканоничной Белорусской автокефальной православной церкви (БАПЦ) [Слесарев, 2017, 83–110].

Инициатива организации церковной структуры БАПЦ на территории Бельгии принадлежала президенту БНР Н. Абрамчику. В своем письме председателю Совета министров БНР Е. Кохановскому от 7 февраля 1949 г. он указывал на то, что при поддержке Римско-Католической Церкви в этой стране существуют большие возможности для получения белорусской молодежью высшего и среднего технического образования. Признавая необходимым усиление религиозной работы в студенческой среде, Н. Абрамчик предлагал направить в Бельгию священника БАПЦ. При этом отмечалось наличие возможности материального обеспечения священнослужителя посредством его трудоустройства на необременительную светскую работу, доходы от которой могли позволить содержать его семью. Белорусскому клирику также представлялась возможность обучения в Католическом университете Лёвена на отделениях философии или истории. Обращаясь к личным качествам кандидата на приходское служение в Бельгии, президент БНР писал: «Просил бы Вас быть очень осторожным в выборе, и если бы не нашлось настолько соответствующего из уже рукоположенных священников, то лучше подыскать кого-то из новых, подготовить его немного и рукоположить. Потому что главное требование для этого священника — это чтобы он был общественно-активный человек, и человек если со слабым образованием, так по крайней мере с культурными задатками. Какого-то примитивного „попика“ нет смысла отправлять, потому что вместо пользы будем иметь обузу, а может, и еще хуже — компрометацию» (Ліст Абрамчыка, 2013, 451–452).

Проводником политики Рады БНР на территории Королевства Бельгия стал основанный в 1947 г. Союз белорусов в Бельгии (Саюз Беларусаў у Бэльгіі, СББ), получивший официальную регистрацию в 1948 г. [Беларусы, 1950, 7]. Следуя общей линии конфессиональной политики БНР, направленной на содействие в организации приходов БАПЦ в странах белорусского рассеяния, проходившее 5 марта 1950 г. в Льеже общее собрание СББ приняло решение об открытии Церковного братства. В состав новообразованной организации, призванной подготовить условия для открытия белорусского прихода в Бельгии, вошли П. Скок (председатель), А. Стречень и Марчук [3 працы, 1950, 2].

Укреплению позиций БАПЦ в среде белорусских эмигрантов, проживавших на территории Бельгии, способствовало проходившее с 19 апреля по 4 мая 1950 г. посещение этой страны епископом Виленским Василием (Томашиком), секретарем Синода БАПЦ. При содействии главного управления Союза белорусов Бельгии иерарх посетил города Лёвен, Шалеруа, Льеж, Жемеп, Серен, Ромзе, Мишеру, Батис, Мильмор, Хаутхален, области угольных бассейнов Лимбург и Винтершлаг, а также лагерь для перемещенных лиц в Монс. Встречаясь со своими соотечественниками, епископ Василий призывал их верить в неизбежность будущей независимости Беларуси,



отказываться от духовного окормления священников Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) и поддерживать БАПЦ. Завершающей частью программы визита стало посещение Католического университета Лёвена и встреча с его ректором монсеньором В. Вайенбергом, вице-ректором монсеньором Литом, профессорами и белорусскими студентами [Праневіч, 1950, 2–4]. Прямая поддержка Белорусской автокефальной православной церкви, оказанная Союзом белорусов Бельгии, Белорусским студенческим объединением и Комитетом помощи белорусским студентам, позволила укрепить влияние БАПЦ в белорусских общинах Бельгии и в среде белорусского студенчества Лёвена. Одним из средств такой поддержки стало регулярное размещение соответствующих публицистических материалов на страницах журнала «Инфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгii» («Информационный бюллетень Союза Белорусов в Бельгии») (Архіпастырскае Каляднае Пасланьне, 1951, 1–2; Архіпастырскае Пасланьне Васілія, 1950, 1; Вялікоднае Пасланьне, 1953, 1–3) [Бэльгійская газета, 1950, 4; Смаршчок Я., 1951, 3–4; У. С., 1950а, 5–6; У. С., 1950b, 6–7].

В сентябре 1950 г. состоялась хиротония выпускника факультета философии и филологии Марбургского университета Евгения Сморщца, который был направлен для окормления общины БАПЦ в г. Лёвен [Новы Сьвятар, 1950, 2]. Весьма примечательно, что свящ. Евгений приходился родным дядей известной белорусской поэтессе Ларисе Гениуш (1910–1983) [Смаршчок П., 2007, 543]. Его назначение привело к формированию церковного прихода БАПЦ при Католическом университете Лёвена, который в последующие годы активно развивался. Следует отметить, что уже в 1951 г. богослужения в храме БАПЦ посещали не только обучавшиеся в Лёвене белорусы, численность которых составляла 32 человека, но и большинство православных студентов других национальностей [Гадавіна, 1951, 4; Першыя кадры, 1951, 4].

Помимо пастырского окормления белорусской общины в Лёвене, свящ. Евгений Сморщек начал проявлять попечение о белорусах, проживавших в других бельгийских городах и посещавших храмы Русской Православной Церкви Заграницей и Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ). По прошествии непродолжительного времени это привело к переходу в юрисдикцию БАПЦ белорусских эмигрантов из городов Льеж, Хасселт, Монс, Цвартберг, Хаутален и др. При этом администратор приходов УАПЦ в Бельгии архиеп. Михаил (Хороший) благословил украинцев, проживавших в белорусском окружении, посещать богослужения в общинах БАПЦ [Хроніка, 1955а, 16].

Содействие белорусским эмигрантам, оказывавшееся руководством Римско-Католической Церкви в Бельгии при посредстве Рады БНР, вызывало резкую критику сторонников альтернативного политического центра белорусской эмиграции — Белорусской Центральной Рады (БЦР). В этой связи наиболее часто звучали обвинения руководства БНР в стремлении окатоличить православных белорусов посредством предоставления им возможности обучаться в Католическом университете Лёвена [Касяк, 1956, 148–150]. Однако убедительных подтверждений этим обвинениям не имеется. Большинство выпускников Лёвенского университета сохраняло православное исповедание. В своих воспоминаниях один из таких выпускников В. Шчэцько (1923–2011) писал по этому поводу следующее: «За все время обучения никто нам не предлагал (даже не делал намеков), чтобы переходили в католицизм. В Германии на фоне ссор между „кривичами“ и „зарубежниками“<sup>1</sup> кто-то выдумал, что в Лёвене есть какое-то наступление на „зарубежничких“ студентов. Никогда такого не было!» [Шчэцька, 2007, 443].

На протяжении ряда лет свящ. Евгений Сморщек принимал активное участие в деятельности Союза белорусов Бельгии. После состоявшегося в 1951 г. назначения на должность референта по социальным вопросам он многократно совершал поездки в провинциальные отделения СББ, проводил встречи с белорусскими эмигрантами

<sup>1</sup> Во второй пол. 1940-х гг. в белорусской диаспоре за сторонниками Рады БНР закрепилось наименование «кривичей», а за приверженцами БЦР наименование «зарубежников».

и представителями бельгийских властей, занимался решением различных вопросов социального характера. Высоко оценив результаты проведенной им работы, проходивший 3 февраля 1952 г. Общий Съезд членов СББ выразил свящ. Евгению персональную благодарность и избрал его председателем организации. Продолжавший активную работу священнослужитель ежегодно вплоть до 1953 г. избирался председателем СББ. Заместителем свящ. Евгения в этот период являлся известный деятель белорусской эмиграции Витовт Кипель [Агульны зьезд, 1952, 8; Агульны Зьезд СББ, 1953, 4; Агульны сход, 1954, 4; П. У., 1952b, 3–4; Праца, 1952, 4; Шацько, 1953, 4].

Одним из направлений деятельности свящ. Евгения Сморщца являлось духовное попечение о бывших белорусских военнослужащих, объединенных в Союз белорусских ветеранов в Бельгии (Згуртаваньне беларускіх камбатантаў у Бэльгіі). Оказывая непосредственное содействие ветеранской организации и ее членам, он укреплял влияние БАПЦ в среде бывших военнослужащих [П. У., 1952a, 7].

Важнейшим этапом организационного оформления церковной жизни белорусской диаспоры стало произошедшее 26 января 1954 г. утверждение еп. Василием (Томашком) Устава Церковного комитета БАПЦ в Бельгии, а также персонального состава его управления, ревизионной комиссии и рядовых членов. Согласно принятому Уставу, в состав Церковного комитета входили от одного до трех представителей наиболее крупных белорусских общин, находившихся в городах Лёвен, Льеж, Звартберг, Зольдер и Монс. Делегаты избирались на два года на общем приходском собрании. Дополнительно в состав Церковного комитета вводились по должности председатель или член СББ, являющийся мирянином БАПЦ, а также церковные старосты каждого белорусского храма или часовни в Бельгии. Члены Церковного комитета избирали из своего состава правление, включавшее председателя, секретаря и казначея. Настоятель бельгийского прихода, имевший попечение о всех вышеперечисленных белорусских общинах, занимал должность секретаря Церковного комитета. В случае возникновения спорных вопросов и необходимости изменения состава Церковного комитета рассмотрение сложившейся ситуации передавалось правящему архиерею. В обязанности Церковного комитета входило попечение о материальном обеспечении прихода и его настоятеля, формирование приходского бюджета, организация богослужений, религиозное воспитание детей и молодежи. Первым председателем Церковного комитета БАПЦ в Бельгии стал В. Кислый, секретарем свящ. Евгений Сморщек, а казначеем М. Шуст (Кіслы, 1954, 4–5) [Царкоўныя справы, 1954, 3–4].

Решением общего приходского собрания БАПЦ в Бельгии, проходившего 20 декабря 1953 г., вводилась обязательная для всех трудоустроенных членов белорусских православных общин сумма церковного налога, составлявшая 1% от общего заработка. Желая активизировать процесс формирования приходского бюджета, новизбранный председатель Церковного комитета В. Кислый в марте 1954 г. опубликовал обращение к проживавшим в Бельгии белорусам с разъяснением важности уплаты церковного налога (Кіслы, 1954, 5) [Ухвала, 1954, 4].

По просьбе руководства УАПЦ к 1955 г. свящ. Евгений Сморщек окормлял православных украинцев, а с 1955 г. и православных греков. В 1955–1956 гг. в часовне БАПЦ в г. Лёвене регулярно совершал служение епископ Сиракузский Георгий (Тарасов), викарий Русского Западно-Европейского экзархата Константинопольского Патриархата в Бельгии, Германии и Дании. Возглавив Западно-Европейский экзархат в 1960 г., еп. Георгий передал фактическое руководство русским приходом в Брюсселе прот. Евгению. Несмотря на неканоничный статус последнего, с ним также активно взаимодействовали бельгийские клирики Константинопольского Патриархата, в числе которых необходимо отметить архим. Емилиана (Тимиадиса), впоследствии епископа и представителя Вселенского патриарха при Всемирном Совете Церквей [10-цігадовы, 1961, 8–10; Сьцяблевіч, 1956, 4; Хроніка, 1955b, 14]. Выразительным свидетельством ориентации данного белорусского прихода на распространение своей деятельности в отношении представителей других национальностей является статистика метрических книг БАПЦ. Согласно имеющимся сведениям, в период с 1950 по 1960 гг.

свящ. Евгений совершил таинство Крещения над 43 детьми, среди которых 16 являлись этническими белорусами, 17 украинцами, 10 — русскими, греками и сербами. При этом крещенные свящ. Евгением дети и члены их семей продолжали посещать приход БАПЦ, несмотря на его неканоничный статус и собственную принадлежность к иным национальностям [Сьв. Беларуская, 1967, 102–103; Сьвята, 1961, 10].

В январе 1957 г. свящ. Евгений Сморгач успешно защитил в Лёвенском университете докторскую диссертацию по психологии, что в значительной степени укрепило позиции БАПЦ в среде белорусского студенчества, проживавшего и обучавшегося в Бельгии [Беларускі святар, 1957, 4].

Следуя общему курсу Белорусской автокефальной православной церкви, свящ. Евгений Сморгач ориентировался на включение национального элемента в церковную жизнь белорусской диаспоры. Подобно приходам БАПЦ в других странах, белорусские церковные общины Бельгии ежегодно торжественно отмечали память Слуцкого антибольшевистского восстания (ноябрь–декабрь 1920 г.) и день провозглашения независимости БНР (25 марта 1918 г.). Традиционно празднования начинались совершением литургии и панихиды о погибших в борьбе за независимость Беларуси, после чего следовала торжественная актовая часть и выступления докладчиков [Сьвяткаваньне, 1952, 7–8].

В начале 1970-х гг. приход БАПЦ в Лёвене прекратил свое существование по причине сокращения белорусской общины. Пребывая с 1969 г. на должности преподавателя Католического фламандского института переводчиков, прот. Евгений Сморгач после закрытия белорусского прихода перешел под юрисдикцию архиепископии православных русских церквей в Западной Европе Константинопольского Патриархата [Смаршчок П., 2007, 545].

В 1980 г. протопресв. Евгений Сморгач вышел на пенсию и переехал в муниципалитет Гавере (провинция Западная Фландрия), где продолжал священническое служение вплоть до своей кончины 5 октября 1984 г. Несмотря на пребывание протопресвитера в юрисдикции Константинопольского Патриархата, его отпевание совершили клирики БАПЦ прот. Иоанн Абабурко и прот. Иоанн Пекарский в присутствии значительного числа белорусов из разных стран. Среди прочих на похоронах присутствовал также казначей Рады БАПЦ в Великобритании В. Гинько. По прошествии девяти дней панихиды по почившему совершил иерарх БАПЦ архиеп. Николай (Мацукевич) [Жучка, Арэшка, 1984, 4; Паніхіда, 1984, 4; Сьв. пам. а. Смаршчок, 1984, 4; Сьв. пам. айцец Смаршчок, 1984, 7]. Со смертью прот. Евгения Сморгача на территории Бельгии окончательно прекратилась религиозная деятельность, ассоциированная с белорусской православной традицией.

Подводя итог рассмотрению церковной жизни белорусской диаспоры на территории Бельгии в 1950 — начале 1970-х гг., необходимо отметить, что наблюдавшееся в данный период развитие приходских структур БАПЦ было тесно сопряжено с реализацией религиозной политики Рады Белорусской Народной Республики. Находясь в конкурентном противостоянии с Белорусской Центральной Радой за влияние на белорусских эмигрантов, функционеры БНР сумели прочно утвердить свои позиции в Бельгии посредством предоставления белорусской молодежи возможности получать высшее образование в Католическом университете Лёвена. Усилению данного влияния на бельгийских белорусов способствовала деятельность БАПЦ, созданной в 1948–1949 гг. при самом непосредственном участии президента и Рады БНР. Возникновение приходской структуры БАПЦ в Бельгии также явилось следствием реализации прямого указания президента БНР Н. Абрамчика. На протяжении ряда лет духовное попечение о белорусских эмигрантах в этой стране имел прот. Евгений Сморгач. Несмотря на неканоничный статус, он пользовался высокой степенью доверия со стороны православных различных национальностей. Произошедшие к началу 1970-х гг. выезд значительной части православных белорусов за пределы Бельгии и резкое сокращение числа белорусских студентов в Католическом университете Лёвена привели к прекращению деятельности лёвенской общины БАПЦ.

## Істочнікі і літаратура

### Істочнікі

1. Архіпастырскае Каляднае Пасланьне (1951) — Архіпастырскае Каляднае Пасланьне Сьвяшчэннага Сабору Япіскапаў Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы на Чужыне. Сьнежань, 1951 г. // *Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі*. 1951. № 13. С. 1–2.
2. Архіпастырскае Пасланьне Васілія (1950) — Архіпастырскае Пасланьне Васілія, Япіскапа Віленскага, Сакратара Сьвяшчэннага Сабору Япіскапаў Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы на Чужыне, да Работнікаў і Студэнтаў у Бэльгіі. Травень, 1950 г. // *Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі*. 1950. № 5. С. 1–2.
3. Вялікоднае Пасланьне (1953) — Вялікоднае Архіпастырскае Пасланьне Сьвяшчэннага Сабору Япіскапаў Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы на Чужыне. Красавік, 1953 г. // *Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі*. 1953. № 17. С. 1–3.
4. Дэкларацыя (2013) — Дэкларацыя Рады Беларускае Народнае Рэспублікі (БНР) // *Гардзіенка Н., Юрэвіч Л.* Рада БНР (1947–1970): Падзеі. Дакументы. Асобы. Мінск: Кнігазбор, 2013. С. 396.
5. Ліст Абрамчыка (2013) — Ліст Міколы Абрамчыка, адрасаваны Аўгену Каханоўскаму ад 07.02.1949 // *Гардзіенка Н., Юрэвіч Л.* Рада БНР (1947–1970): Падзеі. Дакументы. Асобы. Мінск: Кнігазбор, 2013. С. 451–453.
6. Кіслы (1954) — *Кіслы К.* Адозва Старшыні Царкоўнага Камітэту БАПЦ у Бэльгіі // *Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі*. 1954. № 20. С. 4–5.
7. Пастанова (1948) — Пастанова Сэсіі Рады Беларускае Народнае Рэспублікі ў справе беларускае вонкавае палітыкі // *Бацькаўшчына*. 1948. № 23 (26). С. 2.
8. Рэзалюцыя (1948) — Рэзалюцыя ў сувязі з дакладамі з месцаў // *Бацькаўшчына*. 1948. № 39 (42). С. 3.
9. Статут (2013) — Статут Рады Беларускай Народнай Рэспублікі // *Гардзіенка Н., Юрэвіч Л.* Рада БНР (1947–1970): Падзеі. Дакументы. Асобы. Мінск: Кнігазбор, 2013. С. 392–395.

### Літаратура

10. 10-цігадовы (1961) — 10-цігадовы Юбілей Сьв. БАПЦарквы ў Бэльгіі // *Голас Царквы*. 1961. № 13. С. 8–10.
11. Агульны зьезд (1952) — Агульны гадавы зьезд беларусаў у Бэльгіі // *Бацькаўшчына*. 1952. № 7–8 (86–87). С. 8.
12. Агульны сход (1954) — Агульны гадавы сход СББ // *Бацькаўшчына*. 1954. № 45 (227). С. 4.
13. Агульны Зьезд СББ (1953) — Агульны Зьезд Саюзу Беларусаў у Бэльгіі // *Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі*. 1953. № 17. С. 4.
14. Беларускі святар (1957) — Беларускі святар доктарам педагагічных навук // *Бацькаўшчына*. 1957. № 7 (341). С. 4.
15. Беларусы (1950) — Беларусы на эміграцыі // *Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі*. 1950. № 3. С. 7–8.
16. Бэльгійская газета (1950) — Бэльгійская газета аб візіце уладыкі Васілія // *Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі*. 1950. № 5. С. 4.
17. Гадавіна (1951) — Гадавіна сьвятарства а. Смаршчка // *Бацькаўшчына*. 1951. № 70. С. 4.
18. Гардзіенка, Юрэвіч (2013) — *Гардзіенка Н., Юрэвіч Л.* Рада БНР (1947–1970): Падзеі. Дакументы. Асобы. Мінск: Кнігазбор, 2013. 648 с.
19. Жучка, Арэшка (1984) — *Жучка Я., Арэшка А.* Сьв. пам. Аўген Смаршчок // *Беларус*. 1984. № 323. С. 4.

20. 3 працы (1950) — 3 працы аддзелаў // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1950. № 3. С. 2.
21. Касяк (1956) — *Касяк І.* 3 гісторыі Праваслаўнай Царквы беларускага народу. Нью-Йорк, 1956. 191 с.
22. Новы Сьвятар (1950) — Новы Беларускі Сьвятар // Бацькаўшчына. 1950. № 63. С. 2.
23. П. У. (1952a) — П. У. Агульны Зьезд З. Б. К. // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1952. № 15. С. 7.
24. П. У. (1952b) — П. У. Агульны Зьезд Саюзу Беларусаў у Бэльгіі // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1952. № 14. С. 3–4.
25. Паніхіда (1984) — Паніхіда па айцу Смаршчку // Беларус. 1984. № 323. С. 4.
26. Першыя кадры (1951) — Першыя беларускія навуковыя кадры // Бацькаўшчына. 1951. № 73. С. 4.
27. Праневіч (1950) — *Праневіч А.* Візыта Япіскапа БАПЦ Уладыкі Васіля ў Бэльгіі // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1950. № 5. С. 2–4.
28. Праца (1952) — Праца беларусоў Бэльгіі // Беларус. 1952. № 1 (7). С. 4.
29. Слесарев (2017) — *Слесарев А. В.* Исторические обстоятельства и политические предпосылки церковного раскола белорусской эмиграции в 1948–1949 гг. // ХРОНОС. Церковно-исторический альманах. 2017. № 5. С. 83–110.
30. Смаршчок П. (2007) — *Смаршчок П.* Трэба было бачыць, колькі ў таты было кніг // *Адзінец А.* Паваенная эміграцыя: скрыжаваньні лёсаў: зборнік успамінаў. Мінск: Медисонт, 2007. С. 543–545.
31. Смаршчок Я. (1951) — *Смаршчок Яўген, а.* Дарагія браты і сёстры ў Хрысьце! // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1951. № 13. С. 3–4.
32. Сьв. Беларуская (1967) — Сьв. Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква ў Бэльгіі // Беларускі Праваслаўны Каляндар на 1968 год. Нью-Ёрк: Выданьне Епархіяльнае Управы Сьв. Б. А. П. Ц. у Амэрыцы, 1967. С. 102–104.
33. Сьв. пам. а. Смаршчок (1984) — Сьв. пам. а. др. Аўген Смаршчок // Беларускі голас. 1984. № 318. С. 8.
34. Сьв. пам. айцец Смаршчок (1984) — Сьв. пам. айцец Аўген Смаршчок // Беларус. 1984. № 322. С. 7.
35. Сьвята (1961) — Сьвята 10-х угодкаў БАПЦ у Бэльгіі // Голас Царквы. 1961. № 13. С. 10–12.
36. Сьвяткаваньне (1952) — Сьвяткаваньне 32-х угодкаў Слуцкага Паўстаньня // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1952. № 16. С. 7–8.
37. Сьцяблевіч (1956) — *Сьцяблевіч У.* Усіх Сьвятых у Лювэне // Бацькаўшчына. 1956. № 46 (328). С. 4.
38. У. С. (1950a) — У. С. Наша Аўтакефальная Царква // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1950. № 5. С. 5–6.
39. У. С. (1950b) — У. С. Наша Аўтакефальная Царква (працяг) // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1950. № 6. С. 6–7.
40. Ухвала (1954) — Ухвала Агульнага Парафіяльнага Сходу // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1954. № 20. С. 4.
41. Хроніка (1955a) — Хроніка // Голас Царквы. 1955. № 1. С. 14–16.
42. Хроніка (1955b) — Хроніка // Голас Царквы. 1955. № 2. С. 12–15.
43. Царкоўныя справы (1954) — Царкоўныя справы БАПЦ // Інфармацыйны бюлетэнь Саюзу Беларусаў у Бэльгіі. 1954. № 20. С. 3–4.
44. Шацько (1953) — *Шацько А.* Агульны зьезд СББ // Бацькаўшчына. 1953. № 16 (47). С. 4.
45. Шчэцька (2007) — *Шчэцька В.* Гартаючы старонкі біяграфіі // *Адзінец А.* Паваенная эміграцыя: скрыжаваньні лёсаў: зборнік успамінаў. Мінск: Медисонт, 2007. С. 435–446.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*Протоиерей Константин Костромин*

## **Павел Кульбуш (будущий священномученик Платон, епископ Ревельский) как студент Санкт-Петербургской Духовной Академии**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10016

*Аннотация:* Изучая жизнь и труды священномученика Платона, епископа Ревельского, биографы отмечали факт окончания им Рижского духовного училища и Рижской духовной семинарии, поступление на казенный кошт в 1890 г. в Санкт-Петербургскую духовную академию и окончание ее в 1894 г. со степенью кандидата богословия. Помимо этих общих данных, иногда приводится небольшая выдержка оценочного характера из отзыва профессора И. Е. Троицкого на кандидатское сочинение Павла Кульбуша. Обучение Павла Кульбуша в Академии, в значительной степени сформировавшее его как личность, не подвергалось изучению и, как и отношение к учебе других студентов Академии, ставших крупными историческими фигурами, практически не поставлено в исторической науке как проблема. В статье на основе изучения архивных дел, касающихся жизни и деятельности священника Павла Кульбуша и его обучения в СПбДА, а также анализа отзыва на его кандидатское сочинение, сделана попытка представить комплексный обзор его обучения в Рижской семинарии и Санкт-Петербургской духовной Академии. Этот обзор позволяет заключить, что начало жизненного пути будущего яркого священника Петербурга и эстонского епископа, мученически окончившего жизнь в 1919 г., было весьма многообещающим. Анализ аттестата об окончании семинарии, обстоятельств поступления в Академию и оценок за некоторые экзаменационные сессии дает представление о талантах и интересах Павла Кульбуша, которые впоследствии были им весьма успешно реализованы. Так, он преподавал в основном вопросы, касающиеся литургики и церковной истории в Обществе распространения духовно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви.

*Ключевые слова:* Платон Ревельский, Павел Кульбуш, священномученик, Рижская духовная семинария, Санкт-Петербургская духовная академия, история Эстонии, история Русской Православной Церкви, Санкт-Петербургская епархия, кандидат богословия.

*Об авторе:* **протоиерей Константин Александрович Костромин**

Кандидат исторических наук, кандидат богословия, проректор по научно-богословской работе, доцент кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.  
E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

*Ссылка на статью:* Костромин К., прот. Павел Кульбуш (будущий священномученик Платон, епископ Ревельский) как студент Санкт-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 190–199.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Archpriest Konstantin Kostromin*

**Pavel Kulbush (Holy Martyr Platon,  
Bishop of Revel) as a Student  
of the St. Petersburg Theological Academy**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10016

*Abstract:* Writing about the life and works of the holy martyr Platon, Bishop of Revel, the biographers noted the fact that he graduated from the Riga Theological College and Riga Theological Seminary, entered 1890 on the state maintenance at the St. Petersburg Theological Academy and graduated 1894 with the degree the candidate of theology. In addition to the general information sometimes is given a small excerpt of an evaluative character from the commentary by Professor I. E. Troitsky on the candidate's work by Pavel Kulbush. Pavel Kulbush's studying at the Academy, which largely shaped him as a person, was not explored and, like the attitude of other students of the Academy, who became large historical figures, was not posed as a problem in historical science. Based on the research of archival matters relating to the life and work of priest Pavel Kulbush and his studies at the academy, as well as the analysis of the response to his candidate's work, an attempt is made to present a comprehensive review of his studies at the Riga Seminary and the St. Petersburg Theological Academy. This review allows us to conclude that the beginning of the life path of the future bright priest of St. Petersburg and the Estonian bishop who martyred ended his life in 1919 was very promising. An analysis of the seminary graduate certificate, the circumstances of academy admission and grades for some examination sessions gives an idea of the talents and interests of Pavel Kulbush, which were subsequently very successfully implemented by him. So, he taught mainly issues related to liturgics and church history in the Society for the Distribution of Spiritual and Moral Education in the spirit of the Orthodox Church.

*Keywords:* Platon bishop of Revel, archpriest Pavel Kulbush, New Martyrs, Riga Seminary, St. Petersburg Theological Academy, Estonian history, history of Russian Church, St. Petersburg diocese, Candidate of theology.

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

Candidate of Historical Sciences, Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Church History, Vice-rector for Theological Researches at the St. Petersburg Theological Academy.  
E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

*Article link:* Kostromin K., archpriest. Pavel Kulbush (Holy Martyr Platon, Bishop of Revel) as a Student of the St. Petersburg Theological Academy. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 190–199.

Изучая жизнь и труды священномученика Платона, епископа Ревельского, биографы отмечали факт окончания им Рижского духовного училища и Рижской духовной семинарии, поступление на казенный кошт в 1890 году в Санкт-Петербургскую духовную академию и окончание ее в 1894 г. со степенью кандидата богословия. Помимо этих общих данных, иногда приводится небольшая выдержка оценочного характера из отзыва профессора И. Е. Троицкого на кандидатское сочинение Павла Кульбуша [Кумыш, 2003, 90; Карпук, 2018, 88; Sõtšov, 2019, 32]. Обучение Павла Кульбуша в Академии, в значительной степени сформировавшее его как личность, не подвергалось изучению и, как и отношение к учебе других студентов Академии, ставших крупными историческими фигурами, практически не поставлено в исторической науке как проблема.

Павел Петрович Кульбуш родился на хуторе Поотси (на немецких дореволюционных картах называвшемся Подис) недалеко от Пярну, на берегу Рижского залива. К моменту поступления в Рижское духовное училище (1880) семья уже переехала в деревню Аруссааре (Арросар), к северу от Вильянди (Феллин), где Петр Кульбуш занял место второго псаломщика местного храма (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 315. Л. 238; Справочная книга, 1889, 25). Семья была бедной, и сыну Павлу нужно было прилежанием пробивать себе дорогу.

Об учебе в Рижском духовном училище и в духовной семинарии практически никаких сведений нет, поэтому будущее Павла Кульбуша можно прочертить, только бросив общий взгляд на историю и состояние этих учебных заведений. Общее состояние Рижской епархии в годы обучения будущего священномученика в Рижском духовном училище и Рижской духовной семинарии было далеким от желаемого, однако активная деятельность еп. Доната (Соколова-Бабинского) и особенно еп. Арсения (Брянцева) помогли православию в западном крае встать на ноги. После лифляндской глубинки сама по себе Рига, а также активная деятельность архипастырей Павлу Кульбушу должны были казаться центром православной жизни [Гаврилин, 1999, 286–316]. Особенно яркой была деятельность архиеп. Арсения (Брянцева), появление которого в семинарии на третий день по прибытии в Ригу Павел Кульбуш не мог не запомнить [Левицкий, Плисс, 1897, 366–367]. Основное внимание архиерея он должен был испытать в течение последних лет учебы в семинарии, когда еп. Арсений посещал экзамены в семинарии, а это казалось ему крайне важным делом [Левицкий, Плисс, 1897, 373]. Еще на предпоследнем курсе семинарии Павел Кульбуш получил из рук архиерея 70 рублей на разные нужды, выхлопотанные в Синоде правящим архиереем. Это был беспрецедентный подарок для семинариста [Левицкий, Плисс, 1897, 377]. Правда, основные преобразования в семинарии, сильно повысившие уровень качества преподавания в ней, прошли сразу после его отъезда в Петербург [Левицкий, Плисс, 1897, 370–373, 378–379].

В Рижской духовной семинарии из 18 выпускников Павел Кульбуш оказался лучшим, и ему оказалась открыта дорога в столицу, поскольку одного студента из Рижской семинарии академия готова была принять, при условии сдачи вступительных испытаний, на казенный кошт (т. е. на бюджетное место) (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3196. Л. 5 об.)<sup>1</sup>. Аттестат Павла Кульбуша, выданный по окончании семинарии, содержит только отличные оценки, за исключением церковного пения (очень хорошо)<sup>2</sup>. В аттестате обращают на себя внимание несколько деталей. В учебной программе Рижской духовной семинарии предлагался выбор по языковым и факультативным

<sup>1</sup> В Журналах Совета академии, являющихся публикацией данного дела, фамилия Кульбуша случайно пропущена (ЖС СПбДА 1890/91, 19–21).

<sup>2</sup> Воспитанник Рижской духовной семинарии, сын псаломщика Арросарской церкви Феллинского уезда, Лифляндской губернии Петра Кульбуша Павел Кульбуш, родившийся в тринадцатый день месяца июля тысяча восемьсот шестьдесят девятого года, по окончании курса учения в Рижском Духовном Училище, поступил в месяце августе 1884 года в Рижскую духовную семинарию, в коей обучался по 20 июня 1890 года и при поведении отличном (5) оказал (так. — прот. К. К.) следующие успехи:



предметам. Факультативами были иконописание и история и обличение раскола (последний предмет не был впечатан в типографский бланк аттестата и добавлен в аттестат Кульбуша от руки). Павел Кульбуш еще со школьной (в данном случае — семинарской) скамьи имел склонность к полемическому курсу (впоследствии это проявил себя в выборе темы кандидатского сочинения, отчасти нацеленного на практическое применение в православно-лютеранском противостоянии, в особенности эстляндского региона) (Кульбуш, 1900, 66–73). В то же время будущий настоятель столичного прихода не имел тонкого эстетического вкуса, который подтверждался бы на практике. Отсюда — уход от обсуждений стиля и художественного оформления Свято-Исидоровского храма архитектором А. А. Полещуком на заседаниях строительной комиссии (ЦГИА СПб. Ф. 156. Оп. 1. Д. 1. Л. 54 об.–55 об.), вторичность и эстетическая невзрачность первого проекта внутреннего убранства храма (Отчет 1901, врезка между С. 25 и 26; ЦГИА СПб. Ф. 513. Оп. 102. Д. 3547. Л. 22, 24) и резкий стилистический контраст между псевдорусским стилем архитектурного решения и внутренним убранством, где доминировал барочный иконостас и впоследствии появилась алтарная роспись на потолке апсиды, где были написаны Саваоф и Святой Дух в виде голубя (фреска не документирована и в литературе не отражена, была вскрыта при реставрационных работах в Свято-Исидоровском храме в начале 2000-х гг.). Очевидно, так же было поставлено у о. Павла Кульбуша и отношение к эстонскому хору, который пел безвозмездно и управлялся самостоятельно, хотя общее попечение над его деятельностью он, как настоятель и «душа» братства священномученика Исидора Юрьевского, осуществлял (Отчет 1898-9, 23)<sup>3</sup>.

Вторая характерная черта семинарского аттестата — языковая. При том, что в семинарии большое значение придавалось изучению и культивированию в учащихся русской словесной культуры, проявлявшееся в применении русского языка

---

По изъяснению Священного Писания *отлично* (5) Библейской истории *отлично* (5) Общей церковной истории *отлично* (5) Истории Русской церкви *отлично* (5) Богословию основному *отлично* (5) Богословию догматическому *отлично* (5) Богословию сравнительному *отлично* (5) Богословию нравственному *отлично* (5) Практическому руководству для пастырей *отлично* (5) Гомилетике *отлично* (5) Литургии *отлично* (5) Русской словесности *отлично* (5) История Русской литературы *отлично* (5) Всеобщей гражданской истории *отлично* (5) Русской гражданской истории *отлично* (5) Алгебре *отлично* (5) Геометрии с Пасхалией *отлично* (5) Физике *отлично* (5) Логике *отлично* (5) Психологии *отлично* (5) Начальным основаниям и краткой истории философии *отлично* (5) Дидактике *отлично* (5) Языкам: Греческому *отлично* (5) Латинскому *отлично* (5) Немецкому *отлично* (5) Еврейскому *отлично* (5) Эстскому *отлично* (5) Латышскому — Церковному пению *очень хорошо* (4) Иконописанию — *Истории и обличению раскола отлично* (5)

По окончании полного курса учения в Семинарии Павел Кульбуш причислен Педагогическим Собранием Семинарского Правления, с утверждения Епархиального Архиерея, к *первому* разряду воспитанников оной со всеми преимуществами, присвоенными окончившим полный курс учения в Семинарии §178 Высочайше утвержденного 22 Августа 1884 года устава православных духовных семинарий.

По отправлению воинской повинности он пользуется льготами, предоставленными воспитанникам учебных заведений 2-го разряда (Устав о воинской повинности § 56 п. 2).

В удостоверение чего и дан ему Павлу Кульбушу сей аттестат от Правления Рижской Духовной Семинарии за надлежащим подписанием и с приложением Печати Правления.

(ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 315. Л. 238. Оригинал аттестата Рижской духовной семинарии. Аттестат № 314).

<sup>3</sup> Есть сведения, что на одном из первых эстонских богослужений в Петербурге, когда Павел Кульбуш был еще студентом Академии, он руководил эстонским хором (Кульбуш, 1895, 103), но это было, очевидно, связано с тем, что никто из эстонцев Петербурга не имел даже начального духовного образования, дававшего основы церковного пения, и, следовательно, не мог управлять хором на сложном богослужении. Иными словами, этот опыт в жизни священномученика Платона скорее говорит о том, сколь слабо была православная традиция вне Эстонии у православных эстонцев, чем о музыкальных талантах будущего эстонского священника и епископа.

в преподавании (с связи с этим нелишним будет напомнить, что Рижская семинария находилась буквально на стыке двух культур — доминировавшей в Прибалтике немецкой культуры и национальных (латышской и эстонской), с учетом того, что состав учащихся был смешанным (в зависимости от курса, на нем преобладали то русские, как на курсе Павла Кульбуша, то прибалты, как на курс раньше; немцев среди них были единицы [Бовкало]), а в светском образовании переход от немецкого языка к русскому произошел достаточно поздно), полиэтническая среда вызывала потребность в изучении языков. В итоге по окончании обучения в семинарии Павел Кульбуш свободно владел русским, эстонским и немецким языками, а также был знаком с основами латинского, греческого и еврейского. Если судить по его дальнейшим успехам в Академии, еврейский язык был для него в некоторой степени обузой: впоследствии о. Павел Кульбуш никак не проявил знание его ни в годы учебы в Академии, ни в деятельности на приходе, ни в административной работе (где он не стеснялся применять латинские выражения<sup>4</sup>).

Латышскому языку Павел Кульбуш не учился. Возможно, это игнорирование было преднамеренным [Костромин, 2017а, 21]. Латышская диаспора в Петербурге была меньше эстонской, была значительно менее активной, равно как националистические настроения в самой Лифляндии [Костромин, 2017б, 182–185], хотя попытка проведения латышского богослужения в Санкт-Петербурге в 1893 г. оказалась почти синхронной с аналогичными попытками эстонцев (ЖС СПбДА 1893/94, 215) [Чижов, Алексеев, 1989, 133–134]. С начала 1890-х и вплоть до революционного 1917 года для латышей столицы богослужения совершал священник Кронштадтского Андреевского собора (затем Гатчинского и, наконец, петербургского латышского прихода) Адам Симо (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 109. Д. 42) [Симо]. Между ними были сложные отношения [Костромин, 2009, 51–66], что не мешало потом уже протоиерею Павлу Кульбушу регулярно пытаться добиться для него церковных наград (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 106. Д. 47. Л. 1; Ф. 19. Оп. 100. Д. 44. Л. 1). Нежелание знать латышский язык тем более удивительно, что Павел Кульбуш, очевидно, имел талант и интерес к изучению языков.

Однако поступление в Академию для бывшего отличника окраинной семинарии, где значительно более сильным было лютеранское образование (при Дерптском университете был даже лютеранский теологический факультет), оказалось делом непростым. Вступительные испытания, проводившиеся 28, 30 и 31 августа, включали в себя написание сочинения по нравственному богословию на тему «Внутренние проявления совести на основании Слова Божия и опыта» и по философии на тему «Какое может иметь значение для богослова изучение истории философских систем». Доцент Ф. Тихомиров, в целом отметив неплохие результаты написания сочинений, оценил работу Павла Кульбуша оценкой 4,25, а профессор М. Каринский — на 3,5 (хотя среди троечников выпускника Рижской семинарии не упомянул) (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3196. Л. 8, 9, 34 об.). Оценки по устным предметам оказались также средними — 4 по общей церковной истории, которую принимали профессора И. Троицкий, В. Болотов и А. Садов, 4,75 до догматическому богословию, 4,5 по греческому и 4,75 по латинскому языку. Лучшее всего Павлу удалось экзамен по немецкому языку — его знания были оценены на «отлично» (он вошел в десятку отличников из общего числа абитуриентов в 43 человека, еще 26 человек сдавали французский язык) (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3196. Л. 15, 34 об.).

О результатах экзаменов Санкт-Петербургский митрополит Исидор написал рапорт в Синод. Там, помимо прочего, указывалось, что Павел Кульбуш сдал испытания хорошо и рекомендован к зачислению (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3196. Л. 4–7 об.). При среднем балле 4,45 за вступительные экзамены Кульбуш стал в списке студентов

<sup>4</sup> Например: «...при молодости своей и важности вопроса осмеливаюсь высказать лишь некоторые *piadesideria*» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 93, Д. 7. Л. 87); «...одним поводом — *veni, vidi, vici* — хотели по-видимому достигнуть того, что само собою оказалось бы в итоге трудов по истечении 4–5 лет...» (ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 95. Д. 32. Л. 412 об.) и др.

16-м, т. е. курс был достаточно сильным (всего поступило 53 человека) (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3196. Л. 30). Одновременно в Академию пытался поступить еще один эстонец из того же города Пернова (Пярну), откуда родом был и Кульбуш, мещанин Антон Андреевич Мартинсон, однако, получив самый низкий балл, он не прошел по конкурсу (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3196. Л. Л. 36 об.). С другим эстонцем Мартинсоном, будущим ректором Санкт-Петербургской семинарии, священник Павел Кульбуш будет поддерживать дружеские контакты. Он будет посещать Свято-Исидоровский храм, станет членом Исидоровского братства и по торжественным дням участвовать в соборном богослужении (Отчет 1908, 5, 44).

Вместе с Павлом Кульбушем в Академию поступили два студента, впоследствии ставшие для него близкими людьми. Один — петербуржец Иван Лабутин, выпускник Второй Санкт-Петербургской гимназии, станет настоятелем церкви Воскресения Христова при Обществе распространения духовно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, будет бок о бок трудиться с Кульбушем, священником эстонского прихода в Петербурге, в Обществе (Санкт-Петербургский Духовный вестник. 1895. № 17. 28 апреля. 384). Другой — также петербуржец Кирилл Булычев, кандидат императорского Санкт-Петербургского университета по математическому разряду физико-математического факультета, в студенческие годы принявший монашеский постриг с именем Константин, в епископском сане на Гдовской викариной петербургской кафедре станет председателем Русско-эстонского православного братства священномученика Исидора Юрьевского, которое в 1898 г. создаст священник Павел Кульбуш (Отчет 1901, 6–8).

С учебой у Павла Кульбуша проблем не было. Ведомость успеваемости студентов 2 курса Академии за 1891–1892 годы дает такую картину его успехов: отличный балл он получил по Ветхому Завету, общецерковной истории, истории философии, латинскому языку, русской гражданской истории, за сочинение по латинскому языку и за поведение. 4,75 ему поставили за библейскую историю и психологию. Поскольку немецкий язык Кульбуш уже хорошо знал, в Академии он решил изучать французский, и по нему, а также по общей гражданской истории и истории и обличению раскола он получил балл 4,5. По логике (метафизике) он получил 4,25, по Новому Завету и за сочинение по логике — 4, и за сочинение по Ветхому Завету — 3,75. Второй курс Духовной академии Павел Кульбуш закончил со средним баллом 4,544, став 14-м по успеваемости студентом (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3222. Л. 4 об.–5). Все сочинения Павла Кульбуша оценивались баллами, близкими к 4,5 (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3263. Л. 5).

Согласно ведомости успеваемости за 4 курс, Павел Кульбуш на «отлично» знал догматику, педагогику, церковную археологию и литургику, историю Русской Церкви, историю и разбор западных исповеданий, почти на «отлично» (с баллом 4,75) — патристику, на 4,594 — гомилетику и на 3,75 — церковное право (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3263. Л. 4 об.). Подводя итог, можно отметить, что Кульбушу лучше всего давались языки и исторические предметы, если он имел к ним интерес (предмет «история и обличение раскола» был ему куда менее интересен и актуален, чем «разбор западных исповеданий», кроме того, он не изучал этот предмет в семинарии). Хуже дело обстояло с библейскими дисциплинами и системно-логическими (логика и церковное право). Академию Павел Кульбуш закончил очень хорошо, со средним баллом 4,512, заняв девятую строчку в рейтинге по успеваемости среди сокурсников (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3263. Л. 5). Можно видеть постоянный прогресс успеваемости эстонского студента: поступив в Академию с не самым блестящим результатом, он смог закончить ее в десятке лучших.

Несколько слов нужно сказать о проповеди. Священник Павел Кульбуш считался в Петербурге хорошим проповедником, хотя, конечно, далеко не таким знаменитым, как священник Григорий Петров (см.: [Костромин, 2016, 105–136]). Становление проповедника проходит всегда непросто. Проповеди за первые три курса обучения демонстрировали стабильный рост — от 4 к 4,5 и затем к 4,75. Сказанная на втором курсе

проповедь была четвертой после проповедей Ивана Бриллиантова (младшего брата профессора Александра Ивановича Бриллиантова), Константина Синева и Николая Благовещенского (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3222. Л. 4 об.–5). Однако последняя его проповедь, сказанная в Академии, была оценена очень невысоко — на 3,5. При этом теорию он знал хорошо — его знания гомилетики были оценены на «отлично» (ЦГИА СПб. Ф. 277 Оп. 1. Д. 3263. Л. 5).

Представления о Павле Кульбуше как студенте Санкт-Петербургской духовной академии венчают сведения о защите им кандидатской диссертации. К сожалению, сама диссертация не сохранилась [Карпук, 2018, 88], имеется только отзыв на нее. Отзыв подготовил инспектор Академии ординарный профессор Н. В. Покровский. Он же писал отзыв на выпускную работу сокурсника Павла Кульбуша — иеромонаха Константина (Бульчева), будущего епископа Гдовского и соратника священника Павла Кульбуша в деле окормления православных эстонцев.

Диссертация Павла Кульбуша была посвящена теме «История вопроса о покаянии и исповеди у лютеран». Работа состояла из введения, пяти глав и заключения. При этом концептуально пятая глава являлась некоторой ретроспекцией сказанного в предыдущих главах (ЖС СПбДА 1893/94, 236) наряду с умозрительным (свойственным более православной богословской традиции синодальной эпохи) отделением покаяния как практики внутреннего аскетико-молитвенного делания и исповеди как церковно-литургического таинства, чего нет в лютеранстве из-за приниженного значения аскетики (имеющей исключительно прикладное значение) и упрощенного (при некотором усилении схоластико-структурного обоснования) учения о таинствах (с исключением из числа таинств исповеди [Колб, 2000, 199]).

Во введении был приведен полный (на тот момент) и качественный историографический обзор. Тема оказалась неизученной (ЖС СПбДА 1893/94, 235–236). В центре внимания диссертанта оказались труды основоположников лютеранства — М. Лютера и Ф. Меланхтона. В отзыве оговорено, что в работе Павел Кульбуш дошел до «Формулы согласия», не успев рассмотреть этот памятник и богословские взгляды преемников Меланхтона. Такая особенность работы явно вызвала сожаление рецензента (ЖС СПбДА 1893/94, 237). Это и понятно. «Формула согласия» была документом, который смог примирить протестантских богословов, погрязших в богословских спорах после смерти Лютера. Именно поэтому «Книга согласия», появившаяся как «символическая книга» лютеранства в 1580 г., стала основным вероучительным документом лютеранской церкви, поставив своеобразную точку в развитии «канонического» лютеранства [Произ, 2000, 5–7; Аранд, 2001, 17]. Не дойдя до рассмотрения этого документа, диссертант остановился на полуслове. При этом ссылаясь на успешное применение диссертантом знаний латинского и немецкого языков указывает, что источники он использовал в оригинале.

В диссертации Павла Кульбуша было показано, что вопрос об индульгенциях, ставший отправным пунктом в появлении лютеранства как такового, был прямо связан с покаянной практикой Католической Церкви. Категорическое несогласие Лютера с нею не было системным и глубоко осмысленным, что привело к значительным изменениям его же представлений о покаянии и исповеди, т. е. на начальном этапе развития лютеранства учение о покаянии сильно эволюционировало (ЖС СПбДА 1893/94, 236). Это признают и современные протестантские теологи [Колб, 2000, 199]. Основной мыслью диссертации было, что Лютер сначала «решил вопрос о покаянии теоретически в смысле *metánoia*, где преобладал психический элемент, и при котором исповедь оказывалась совершенно ненужной и действительно была отвергнута Лютером. Но потом под влиянием отчасти радикальных выводов, которые сделали из его теории Карлштадт и Цвиккаузские пророки, отчасти под влиянием Меланхтона, он возвратился к типу *roenitentia*, где дано было подобающее место и практическому элементу, и снова ведет речь об исповеди, стараясь приладить ее к новому своему учению о покаянии» (ЖС СПбДА 1893/94, 236–237). Этот вывод прямо противоположен тому, который делает современный теолог Р. Колб.

Обзор развития мнений Лютера и Меланхтона сопровождался в диссертации анализом дошедших текстов с выявлением причин происхождения изменений в лютеранской доктрине на раннем этапе ее существования, а также на хорошо подобранном историческом фоне. Обнаружение психологических причин изменения отношения к покаянной практике лютеранства сделало Павла Кульбуша предтечей известного психолога и социолога Э. Фромма, который, выявляя психологические причины Реформации и появления лютеранства и кальвинизма [Фромм, 2004, 79–130], опирался на работы М. Вебера, написавшего свою знаменитую книгу «Протестантская этика и дух капитализма» спустя 10 лет после защиты Павлом Кульбушем своей диссертации.

Н. В. Покровский в своей рецензии отмечал, что Павел Кульбуш «шаг за шагом следит за развитием мысли Лютера... от начала до конца, не опуская ни одной мелочи, ни одного внешнего влияния на ее метаморфозу, а стараясь всему отвести подобающее место, все оценить в меру его действительного значения. В результате получается совершенно ясная картина развития мысли Лютера о покаянии и исповеди... причем вполне разъясняющая и причины ее колебания и конечный результат, на котором он остановился» (ЖС СПбДА 1893/94, 236–237).

Сожаление, высказанное рецензентом о том, что изучение предмета — исповеди и покаяния — было ограничено эпохой Лютера и Меланхтона, резонно хотя бы потому, что мнения основателей лютеранства, хотя и сами по себе изменчивые и порой несколько противоречивые, оказались переосмыслены в последующем развитии лютеранского богословия. Так, один из крупнейших лютеранских богословов конца XVI в. Мартин Хемниц, опубликовавший фундаментальный труд *Loci Theologici* и не решившийся при этом «переписывать» лютеранскую доктрину, положил в основу тексты Меланхтона, снабдив их только своим комментарием [Мюллер, 1998, 7]. В тексте Меланхтона, в главе о таинствах, которую дословно воспроизвел Хемниц, говорится о семи таинствах, хотя и не древнейшем обычае Церкви, но вполне согласующемся с учением протестантов, среди которых упоминается и отпущение грехов, на котором сделан акцент: «Когда же слово „таинство“ понимается в отношении церемоний, учрежденных в проповеди Христа, тогда мы насчитываем следующие таинства: Крещение, Вечеря Господня [и] отпущение грехов, которые являются внешними ритуалами и знаками всецелого Евангелия и фактически представляют собой свидетельства отпущения грехов или примирения...» [Хемниц, 2003, 1036]. В комментарии Хемница отпущение грехов в числе таинств не фигурирует, и объяснений этому не дано [Хемниц, 2003, 1042]. Впоследствии ряд лютеранских богословов защищал лютерову концепцию отпущения грехов как «индивидуального применения Божественного спасения ради Иисуса» [Мюллер, 1998, 544. Ср.: Колб, 2000, 223–226; Произ, 2000, 78–81]. Впрочем, различные варианты учения (или отсутствия оно) о покаянии и отпущении грехов объясняются в современном лютеранском богословии как совокупность «локальных богословий» (см.: [Шрайтер, 2005, 12–35]), изучение которых затруднительно в наши дни, и уж тем более было бы затруднительно в конце XIX в., когда религиозные партии характеризовались большей четкостью формулировок и структурной обособленностью.

Таким образом, начало жизненного пути будущего яркого священника Петербурга и эстонского епископа, мученически окончившего жизнь в 1919 г., было весьма многообещающим. Анализ аттестата об окончании семинарии, обстоятельства поступления и оценок за некоторые экзаменационные сессии дает представление о талантах и интересах Павла Кульбуша. Впоследствии, как это нетрудно заметить, предпочтения, которые Кульбуш обнаружил в годы учебы в Рижской семинарии и углубил в Санкт-Петербургской академии, реализовались в его жизни и деятельности в Петербурге. Так, он преподавал в основном вопросы, касающиеся литургики и церковной истории в Обществе распространения духовно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви (Санкт-Петербургский Духовный вестник. 1895. № 9. 3 марта. 206; № 10. 10 марта. 226; № 11. 17 марта. 250 и далее).

## Источники и литература

### Источники

1. ЦГИА СПб — Центральный Государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 93. Д. 7; Ф. 19. Оп. 95. Д. 32; Ф. 19. Оп. 100. Д. 44; Ф. 19. Оп. 106. Д. 47; Ф. 19. Оп. 109. Д. 42; Ф. 156. Оп. 1. Д. 1; Ф. 277. Оп. 1. Д. 315; Ф. 277. Оп. 1. Д. 3196; Ф. 277. Оп. 1. Д. 3222; Ф. 277. Оп. 1. Д. 3263; Ф. 513. Оп. 102. Д. 3547.
2. ЖС СПбДА 1890/91 — Журналы совета Санкт-Петербургской Духовной Академии. 1890/91 учебный год. СПб., 1896.
3. ЖС СПбДА 1893/94 — Журналы совета Санкт-Петербургской Духовной Академии. 1893/94 учебный год. СПб., 1894.
4. Кульбуш (1900) — *Кульбуш П., свящ.* Православие и православные эстонцы в Прибалтийском крае и в столице // Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–9 год. СПб., 1900. С. 66–73.
5. Кульбуш (1895) — *Кульбуш П., свящ.* На заре новой жизни православных эстонцев // Санкт-Петербургский Духовный вестник. 1895. № 5. 3 февраля. С. 102–108.
6. Санкт-Петербургский Духовный вестник (1895) — Санкт-Петербургский Духовный вестник. 1895. № 9, 3 марта; № 10, 10 марта; № 11, 17 марта; № 17, 28 апреля.
7. Отчет 1898-9 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1898–9 год. СПб., 1900.
8. Отчет 1901 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1901 год. СПб., 1902.
9. Отчет 1908 — Санкт-Петербургское православное эстонское братство во имя священномученика Исидора Юрьевского. Отчет о деятельности братства за 1908 год. СПб., 1909.
10. Справочная книга (1889) — Справочная книга Лифляндской губернии на 1889 год. Рига, 1889.

### Литература

11. Аранд (2001) — *Аранд Ч. П.* Исповедание упования / Пер. Е. Терехина. Duncanville, [Минск]: World wide printing, Фонд Лютеранское наследие», 2001.
12. Бовкало — *Бовкало А. А.* Выпускники Рижской духовной семинарии 1888–1904, 1906, 1911, 1912, 1914 гг. URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/rigasem.html> (дата обращения: 16.01.2020).
13. Гаврилин (1999) — *Гаврилин А. В.* Очерки истории Рижской епархии (19 век). Рига: Филокалия, 1999.
14. Левицкий, Плисс (1897) — *Иоаким (Левицкий), архим., Плисс В., свящ.* Высокопреосвященнейший Арсений (Брянцев), Архиепископ Рижский и Митавский, и десятилетнее управление его Рижской епархией. Рига, 1897.
15. Карпук (2018) — *Карпук Д. А.* Кандидатские диссертации выпускников Санкт-Петербургской Духовной Академии, причисленных Русской Православной Церковью к лику новомучеников и исповедников // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 1. С. 75–93.
16. Колб (2000) — *Колб Р.* Христианская вера / пер. А. Иншакова. Duncanville; Минск: World wide printing, Фонд «Лютеранское наследие», 2000.
17. Костромин (2009) — *Костромин К. А.* Свято-Исидоровская церковь сегодня и сто лет назад // Коломенские чтения — 2008. Альманах № 3 / Под ред. В. В. Антонова. СПб.: Арденн, 2009. С. 51–66.
18. Костромин (2016) — *Костромин К. А.* Слово — оружие литератора: священник Григорий Петров // Коломенские чтения. 2015: Сб. ст. / Под ред. Е. И. Жерихиной. СПб.: Лики России, 2016. С. 105–136.

19. Костромин (2017а) — *Костромин К., прот.* Свято-Исидоровский приход и его причт в 1917 году // Православные эстонцы Петербурга. 1917: до и после (Материалы научно-просветительской конференции Санкт-Петербург, 8 октября 2017 года); Житие священномученика Платона, епископа Ревельского; Житие священномученика Карпа, пресвитера Петроградского / Сост. и ред. прот. К. Костромин. СПб., 2017. С. 18–32.
20. Костромин (2017б) — *Костромин К., прот.* Священномученик Платон, епископ Ревельский: проблема сохранения православия на постимперской территории // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2017. Вып. 26–27. С. 179–195.
21. Мюллер (1998) — *Мюллер Д. Т.* Христианская догматика / Пер. К. Комарова. Duncanville; [Минск]: World wide printing, Фонд «Лютеранское наследие», 1998.
22. Кумыш (2003) — *Нестор (Кумыш), иером.* Новомученики Санкт-Петербургской епархии. СПб.: Сатись, Держава, 2003.
23. Произ (2000) — *Произ Р.* Введение в Формулу согласия / Пер. К. Комарова. Duncanville; Минск: World wide printing, Фонд «Лютеранское наследие», 2000.
24. Симо — Адам Петрович Симо. URL: <https://www.geni.com/people/Адам-Симо/6000000053050871167> (дата обращения: 16.01.2020).
25. Фромм (2004) — *Фромм Э.* Бегство от свободы. Минск: Харвест, 2004.
26. Хемниц (2003) — *Хемниц М.* Ключевые вопросы богословия / Пер. с англ. В. Байдак и А. Байдак. [Минск]: Фонд «Лютеранское наследие», World wide printing, 2003. Т. 2.
27. Чижов, Алексеев (1989) — *Чижов А., диак., Алексеев А. А.* Русско-эстонский Исидоровский приход в Петербурге–Петрограде–Ленинграде // Из истории православия к северу и западу от Великого Новгорода. Л., 1989. С. 133–142.
28. Шрайтер (2005) — *Шрайтер Р. Д.* Формирование локальных богословий / Пер. с англ. О. А. Рыбаковой. СПб.: Orbis books, Библия для всех, 2005.
29. Sõtšov (2019) — *Sõtšov A., preester.* Piiskopmärter Platoni elu ja tegevus // Eesti märter Piiskop Platon. Konverentsi materjale. Tallinn, 2019.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*Священник Николай Корниенко*

## **Христианство и конфуцианство в Восточной Азии: проблема диалога**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10017

*Аннотация:* Статья посвящена анализу цивилизационных проблем рецепции христианства в Восточной Азии. Цель нашего исследования состоит в выявлении проблем диалога христианства и конфуцианства с учетом социально-исторических контекстов, в которых действовали западнохристианские миссионеры в странах Восточной Азии. Работа построена на использовании сравнительно-исторического метода исследования, позволившего сравнить деятельность миссионеров западноевропейских государств в странах восточноазиатского региона (Китай, Корея, Япония и Монголия) с учетом трудностей христианско-конфуцианского диалога в целом. «Встреча» конфуцианства и христианства представляется как «вызов» христианских проповедников восточноазиатским традиционным религиям и «ответ» народов Восточной Азии на него. Установлено, что деятельность западнохристианских миссионеров в странах восточноазиатского региона стала новым явлением в истории христианских церквей. Местное население усваивало все то полезное от западной культуры, что может пригодиться для дальнейшего процветания государства, оставив при этом конфуцианские ценности доминирующими в духовной жизни. В статье содержится характеристика конфуцианства, особенностей его восприятия в Китае, Японии, Корее и Монголии. Сделан вывод о том, что основными доктринальными проблемами христианско-конфуцианского диалога стало отсутствие в конфуцианской традиции главных категорий христианской религии, невозможность их адекватного перевода на местные языки, укорененность конфуцианского культа предков и др.

*Ключевые слова:* конфуцианство, Конфуций, христианство, миссионерство, Восточная Азия, Китай, Япония, Корея, Монголия.

*Об авторе:* **Священник Николай Николаевич Корниенко**

Кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший преподаватель Бурятского государственного университета.

E-mail: [niknik-84@mail.ru](mailto:niknik-84@mail.ru)

*Ссылка на статью:* Корниенко Н., священник. Христианство и конфуцианство в Восточной Азии: проблема диалога // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 200–209.



# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2020

---

*Priest Nikolay Kornienko*

## **Christianity and Confucianism in East Asia: the Problem of Dialogue**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10017

*Annotation:* The article is devoted to the analysis of the reception of Christianity in East Asia as the civilization problems. The purpose of our study is to identify the problems in the dialogue between Christianity and Confucianism, taking into account the socio-historical contexts. In that context the West Christian missionaries operated in the countries of East Asia. The work is based on the using of a comparative historical method of research, which made it possible to compare the activities of the missionaries of Western European states in the countries of the East Asian region (China, Korea, Japan and Mongolia), taking into consideration the difficulties of the Christian-Confucian dialogue in general. The “meeting” of Confucianism and Christianity is presented as the “challenge” of Christian preachers to East Asian traditional religions and the “response” of East Asia peoples to it. It was found that the activity of the West Christian missionaries in the countries of the East Asian region has become a new phenomenon in the history of Christian churches. The local population learned valuable things from the Western culture that could be useful for the further prosperity of the state, while living Confucian values dominant in the spiritual life. The article presents the description of Confucianism, its particular perception in China, Japan, Korea and Mongolia. It was concluded that the main doctrinal problems of the Christian-Confucian dialogue have become the absence of the main categories of the Christian religion in the Confucian tradition, the impossibility of their adequate translation into local languages, the rootedness of the Confucian ancestral cult, etc.

*Keywords:* Confucianism, Confucius, Christianity, missionary work, East Asia, China, Japan, Korea, Mongolia.

*About the author:* **Priest Nikolay Nikolayevich Kornienko**

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the Buryat State University.  
E-mail: [niknik-84@mail.ru](mailto:niknik-84@mail.ru)

*Article link:* Kornienko N., priest. Christianity and Confucianism in East Asia: the Problem of Dialogue. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 200–209.

Осознание сакраментальности миссионерской деятельности является фундаментальным понятием для христианской традиции, хотя соответствующие концепции стали популярными именно как новаторские и приспособлены к эпохе постмодерна. Дэвид Бош в своей книге «Преобразования миссионерства», которая стала фундаментом для теоретических обоснований христианской миссионерской работы различных конфессиональных групп, напоминает, что до XIV в. слово «миссия» применялось исключительно к учению о Троице. Проповедники из иезуитских орденов первыми использовали его в смысле распространения христианской веры среди людей (в том числе протестантов), не принадлежащих к Католической Церкви» [Бош, 1997, 9]. В XIX в. под миссией стали понимать пропаганду веры и деятельность, направленную на распространение христианства. В современном религиоведении утвердилось мнение, что этим термином следует обозначать «деятельность религиозной организации по вербовке в свои ряды инаковерующих» [Иванов, 2003, 9]. Такое понимание христианской миссии бытует и в повседневном общественном сознании. Именно поэтому существует определенное опасение по отношению к слову «миссия», много говорится об опасности прозелитизма и межконфессиональной розни, которая зачастую возникала (и продолжает возникать) при активной миссионерской деятельности. Христианство (католицизм, протестантизм и православие) сумело распространить свое влияние в той или иной мере на все континенты Земли. Результаты активной миссионерской деятельности стали очевидными только в третьем тысячелетии, когда Африка и Азия стали более христианскими регионами, чем Европа и Америка. Одним из обширных районов мира, где уже несколько столетий назад появились христианские миссионеры, является Восточная Азия.

Миссионерская деятельность проповедников в данном регионе — многоаспектный объект для изучения, который нельзя рассматривать исключительно с богословской и религиозной точек зрения. Без рассмотрения исторического контекста миссионерского опыта и учета влияния на него ряда факторов (цивилизационного, государственного, церковного, личностного) невозможно в полной мере охарактеризовать проблему диалога христианства и конфуцианства в восточноазиатском регионе в целом.

Исследователи признали тесную связь христианского миссионерства с колониальной политикой ведущих стран Запада в XIX — первой половине XX вв. и акцентировали свое внимание на изучении взаимоотношений духовных культур Востока и Запада, а также на выявлении особенностей восприятия христианской доктрины в странах Востока. В связи с действием такой установки принципиально новым явлением в истории христианства в этот период стала миссионерская деятельность среди народов Восточной Азии, имеющих принципиальную несхожесть с западноевропейской цивилизацией и ее представителями. По классификации Х. Морье, это был наиболее трудный тип миссионерского контакта с местной культурно-религиозной средой, поскольку «миссионеры посылались к народам с развитой цивилизацией» и необходимо было приложить огромные усилия, чтобы успешно функционировать в их среде [Lee, 1988, 84].

Изучение истории христианства в Восточной Азии давно привлекает к себе внимание отечественных [Васильев, 1988; Маркарян, Молодякова, 1994; Ким, 2001; Иванов, 2003] и зарубежных [Gundry, 1895; Takahashi, 1968; Cohen, 1961; Ch'oe, 1984; Lee, 1988; Maurier, 1997; Standaert, 1997; Chung, 1998; Kim, 2006; Grayson, 2009] ученых. Анализ историографического наследия показал, что была осуществлена тщательная научно-исследовательская работа, однако остался в тени целый спектр еще замалчиваемых или недостаточно освещенных сюжетов и проблем в истории миссионерской деятельности в восточноазиатском регионе.

Особенностью исследования данной проблематики с последней четверти XX в. стало критическое переосмысление методов и практик западноевропейских миссионеров и, как следствие, переориентация внимания с институциональной миссиологии (рассматривающей миссионерство как одно из проявлений христианской

веры) на миссиологию культурологическую (воспринимающую христианскую миссию как построение сообщества людей, разделяющих общую судьбу) [Арзуманов, 2004, 3]. Философское осмысление европейскими миссионерами последствий воздействия учения Христа на страны Восточной Азии обусловило у них уверенность в своем культурном и цивилизационном превосходстве. В эпоху ширококомасштабной европейской колониальной политики западнохристианские проповедники уже не осознавали того факта, что их богословие было культурно детерминировано, а полагали, что оно «надкультурно», имеет общечеловеческую важность и будет полезно всем народам [Бош, 1997, 315–324].

Миссионерство в Восточной Азии в XVI — начале XX вв. представляло особую модель взаимодействия христианства с местной культурно-религиозной системой региона, так как являлось чисто внешним стимулом, исходящим исключительно от европейских миссионеров. В этом регионе западнохристианские проповедники столкнулись с высоким уровнем общественного развития, с цивилизацией, существующей не одну тысячу лет, ориентированной на прошлое наследие лишь в рамках собственной культурной традиции и ревностно ее сохраняющей.

Стержневым элементом культурно-религиозной системы Восточной Азии, своеобразным ключом к пониманию ее цивилизации является конфуцианская традиция. «Титульным» представителем этого философско-этического течения является Китай, где конфуцианство зародилось и эволюционировало. Его основателем считается Конфуций (Кун-цзы), положивший в основу доктрины своего учения развитие идеальной модели государственного устройства на лучших образцах китайского прошлого, о чем свидетельствует цитата из канона «Лунь юй»: «Я восстанавливаю прошлое, а не придумываю; преклоняюсь перед природой и люблю ее» (Конфуций, 2005, 54).

Кун-цзы родился и жил в эпоху больших социальных и политических потрясений, когда чжоуский Китай находился в положении тяжелого внутреннего кризиса. Власть правителей династии Чжоу ослабла, стали разрушаться патриархально-родовые нормы, в междоусобицах гибла родовая аристократия, продажность и корысть чиновников достигли апогея. Все это имело непосредственное влияние на развитие конфуцианской философии. Именно конфуцианство более двух тысяч лет формировало ментальность китайцев, влияло на их убеждения, психологию, поведение, мышление, речь, мировосприятие, на их быт и уклад жизни. «Не будучи религией в полном смысле слова, конфуцианство стало большим, нежели просто религия», — считает известный востоковед Л. С. Васильев, добавляя, что конфуцианство стало «основой всего китайского образа жизни, принципом организации китайского общества, квинтэссенцией китайской цивилизации» [Васильев, 1988, 308–309]. Восприятие конфуцианства в каждой из восточноазиатских стран были присущи свои особенности, поскольку конфуцианские идеи ложились на уже существующую культурную основу: в Китае это был симбиоз с буддизмом и даосизмом, в Японии — с синтоизмом и буддизмом, в Корее большой отпечаток наложил шаманизм.

Довольно сильными позиции конфуцианства были в Корее. Конфуцианские классические произведения распространились на полуострове вместе с ранними образцами китайской письменной литературы задолго до нашей эры, окончательно утвердившись в неоконфуцианском варианте. Как отмечает исследователь Г. Н. Ким, конфуцианское учение в Корее принималось с такой готовностью и в такой строгой форме, что сами китайцы считали корейских приверженцев этой религии более конфуцианцами, нежели они сами [Ким, 2001, 43].

Если Корея практически целиком наследовала китайскую конфуцианскую традицию, то Япония заимствовала ее лишь частично. Причиной послужило существование собственной религиозной традиции под названием синтоизм («путь богов»), который в духе китайской традиции утверждал божественность императора, священность Японской империи, божественное превосходство Японии и японцев над другими странами и народами [Маркарян, Молодякова, 1994, 158–160]. Тем не менее, именно

конфуцианство имело статус государственной религии Японии в период сёгуната Токугава (1603–1867), развиваясь в дальнейшем не в соперничестве с синтоизмом или буддизмом, а в качестве необходимого дополнения национальной культуры, прежде всего — в вопросах политики и морали [Takahashi, 1968, 289; 292].

Таким образом, конфуцианство, оставаясь институциональной основой ментальности существенной части населения Восточной Азии, имело свои особенности в этом регионе. Местные жители в Китае (а частично — в Корее и Японии), исповедовавшие даосизм или буддизм, были одновременно конфуцианцами: конфуцианцами не по вере, а по воспитанию и манере поведения, по образу повседневной жизни и стереотипам жизненного обихода.

Христианство в Китае, Японии и Корее не рассматривалось местными жителями как уникальная религия, не похожая на все остальные. История христианской миссии в Китае начинается с 635 г., когда несторианские монахи под руководством Олобяня принесли в Китай весть о Христе и создали первые монастыри и храмы в Сиане — столице династии Тан. Христианские общины, которые появились в результате миссионерских усилий несториан, просуществовали до X в. и исчезли после свержения династии Тан. Активизация проповеди христианского учения в Китае берет новое начало в 1294 г., во время правления монгольской династии Юань, когда францисканские и доминиканские миссионеры достигли Ханбалыка (Пекина). В Японию христианство впервые попало в середине XVI в. С переменным успехом процесс христианизации продолжался до начала XX в. В 1914 г. общенациональная евангелизационная кампания в стране была приостановлена. Необращенные японцы поддались растущему национализму, который предполагал замещение христианства синтоизмом. История христианства в Корее является менее проблемной, чем в Китае или Японии. Уникальность ее в том, что появление христианства в Корее не было результатом иностранных миссий. Первая католическая община была образована в среде корейских литераторов, которые стали христианами в результате изучения христианской литературы на китайском языке, обнаруженной ими во время посещения Китая в 1784 г. После чего они пригласили священников-миссионеров, которые стали им проповедовать.

Христианство по своей природе является миссионерской религией. Одними из главных признаков Церкви, согласно христианскому Символу веры, являются «кафоличность» (вселенскость) и «апостольство». Примечателен тот факт, что в разные исторические периоды одно из главных поручений Иисуса Христа — «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28:18) — воспринималось последователями христианства по-разному: об обращении язычников до особого служения, направленного на углубление и расширение христианской веры. По мнению миссиолога Х. Морье, прочтение этого призыва зависело от особенностей «исторической конъюнктуры», которая определяла направление развития миссионерского сознания в ту или иную эпоху, поскольку сама по себе «религия не создает собственных средств экспансии, а только лишь заимствует их от происходящих социальных изменений, которые также требуют религиозного оживления» [Maurier, 1997, 51; 75].

Известно, что вплоть до периода Нового времени не существовало самого понятия «миссия». Для определения своей проповеднической деятельности Церковь использовала выражения «распространение веры», «возвещение Евангелия», «создание Церкви», «просвещение народов» и т. д. Новое значение слова «миссия» (missio) появилось в связи с началом «охвата» новых территорий европейскими державами и неразрывно связано с колониальной эпохой и идеей об обладании чрезвычайными полномочиями, в связи с чем владение колониями влекло за собой обязанность их христианизировать. Право «посылать» церковных представителей в далекие колонии было настолько важным, что отразилось на названии этих посланников и на обозначении предпринимаемой ими деятельности: работа проповедников стала называться «миссией», а сами они — «миссионерами» [Бош, 1997, 244].

В XVI в. в среде западнохристианских миссионеров появился метод «культурной адаптации», который стал принципиально важным явлением периода Нового времени и был связан с деятельностью созданного в 1540 г. ордена иезуитов, сыгравшего большую роль в межкультурном взаимодействии Востока и Запада в середине XVI — начале XVIII вв. После тщательного изучения культурных и религиозных основ конфуцианской цивилизации иезуиты решили не применять в своей миссионерской практике традиционный метод христианизации *tabula rasa*, базировавшийся на убеждении в необходимости полного отбрасывания нехристианской философии и религии в процессе евангелизации. Именно в Японии и Китае миссионеры-иезуиты пошли на кардинальный разрыв с существующей миссионерской стратегией, взяв на вооружение методы культурной адаптации и аккомодации, которые заключались в приспособлении формы проповеди Евангелия к местным традициям и обычаям.

Для новообращенных восточноазиатских христиан конфуцианство являлось «онтологически данной исторической реальностью», по причине чего оно попросту не могло рассматриваться как «чужая религия», что активно стремились доказать западнохристианские миссионеры. «Для представителя Восточной Азии представляется вполне возможным оставаться „полноценным христианином“ и „полноценным конфуцианцем“ в обоих этических и культурных контекстах в одно и то же время», — замечает по этому поводу корейский исследователь Э. Чанг [Chung, 1998, 224]. Главным вопросом в этой связи становится так называемая проблема «двойного гражданства», суть которой состоит в том, что народы Восточной Азии могут исповедовать синтоизм, даосизм, буддизм, ислам или же христианство, но, объявив о своей религиозной принадлежности, они редко перестают быть конфуцианцами [Васильев, 1994, 169; Kim, 2006, 267]. По мнению С. Ю. Лепехова, конфуцианство выступало отнюдь не в роли «клапана для сброса лишнего балласта», а как мощная интегрирующая и стабилизирующая сила, культурная и политическая основа для зарождения принципиально новой цивилизации [Лепехов, 1999, 24].

Истоки подобной ситуации лежат в специфическом отношении к религии в восточноазиатском обществе, главной особенностью которого является бесконфликтное сосуществование религиозных традиций и практик, воспринимаемых как различные дороги к единой цели. В странах Восточной Азии никогда не создавалось сильной централизованной «церкви», которая была «единоверной» и пыталась доминировать в вопросе формирования общественного сознания нации. Религия здесь традиционно представляла собой смесь местных верований и своеобразных церемоний, объединенных в единое целое универсальными теоретическими построениями ученых мужей.

Подобное отношение к религии было непонятно европейцу-христианину, принадлежавшему, как правило, лишь к одной конфессии. «Едва ли существует область, в которой христианский и конфуцианский дискурсы так принципиально отличаются друг от друга, как в определении ортодоксальности — комплекса верований и обычаев, которые официально установлены как истинные, правильные и обязательные», — замечает по этому поводу Э. Зюрхер, исследователь проблем христианско-конфуцианского диалога [Zürher, 1997, 615]. По его мнению, в конфуцианстве акцент делается на социальной морали, политической легитимности и правильном исполнении ритуала, в то время как «вера» в христианском смысле — как беспрекословное принятие сверхъестественного откровения, изложенного в божественном писании — не играет никакой роли в социально-культурных процессах. В этой связи в метафизике конфуцианства отсутствуют «какие-либо правила для частного религиозного опыта» и, как следствие, остается «множество возможностей для различных толкований и домыслов» [Zürher, 1997, 616–620]. Иными словами, конфуцианская ортодоксальность не стоит на пути какого-либо дополнения, если оно не затрагивает его основных мировоззренческих установок.

Христианство напрямую не следовало традициям и проповедям конфуцианства, а только претендовало на свою интерпретацию конфуцианской доктрины, подчеркивая собственные уникальность и превосходство. Претензии христианства

на исключительность способствовали формированию негативного к нему отношения в Восточноазиатском регионе. В антихристианских работах XVII в. представителей китайской и японской элит (а с XVIII в. и корейской) христианство зачастую рассматривалось как реальная угроза для местного образа жизни. С момента своего появления в Восточной Азии христианство осмыслилось его восточноазиатскими оппонентами в категориях «ереси» и «злого учения», подобно еретическим неортодоксальным сектам и культам, отклонявшимся от установленной нормы и шедших «вопреки пути мудрецов» («пути богов» в японском варианте) [Cohen, 1961, 170–171].

Особенностью конфуцианства является его концентрация на сиюминутных проблемах, антропоцентрических идеях и ценностях. Ф. Бродель в «Грамматике цивилизаций» отмечал, что в противовес Западу, который четко разделяет человеческое и Божественное, Восточная Азия этого разделения не знает. «Религиозный аспект пронизывает все формы человеческой жизни: государство есть религия, философия есть религия, мораль есть религия, социальные отношения есть религия. Все эти формы имеют отношение к сакральному. Отсюда их тенденция к неизменяемости, вечности», — считает он [Бродель, 2008, 183]. В этой связи становится понятным, почему у жителя Запада, привыкшего к тому, что религия относится исключительно к духовной сфере, это слияние Божественного и повседневного создает впечатление отсутствия религиозного чувства, замененного на ритуальный формализм. Ф. И. Щербатской, размышляя о конфуцианстве как о философско-религиозной системе, указывал на его цивилизационное влияние на народы Азии: «Существует религия, которая ярким пламенем живой веры горит в сердцах миллионов своих последователей, которая воплощает в себе высочайшие идеалы добра, любви к ближнему, духовной свободы и нравственного совершенства, которая облагородила и вместе с тем внесла цивилизацию в жизнь народов Азии, — и эта религия тем не менее не знает ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли» [Щербатской, 1988, 3–4].

Основанная на относительном безразличии к религии с ее догматами, верой, мистикой, метафизикой, конфуцианская традиция характеризуется подчеркнутым вниманием к сфере социальной этики и политики, ориентацией на духовное и коллективистское начало, строго контролируемое государством [Иванов, 2003, 145–146]. Ввиду сверхценности государства в восточноазиатском менталитете, где обязательства перед бюрократической, военной и семейной иерархией на протяжении столетий являлись главными, столь важные для любого христианина обязательства перед Богом не находили в нем отклика. Христианство требовало абсолютной преданности Богу, что входило в противоречие с традиционной установкой на преданность императору. Именно по этой причине «западное учение» нередко осуждалось конфуцианскими правительствами как «еретическая религия без короля и родителей» [Lee, 1988, 19].

Особой проблемой в христианско-конфуцианском диалоге стали ключевые концепты конфуцианской культуры — принцип сыновней почтительности и его ритуальное выражение в культе предков. Конфуций говорил: «Если управляешь, опираясь на правила, а порядок поддерживаешь наказаниями, народ будет чувствовать себя вольготно, но без стыда. Когда управляешь, опираясь на силу духа, а порядок поддерживаешь обрядами, тогда у людей будет и стыд, и порядочность» (Конфуций, 2013, 16). Обрядовость и, особенно, культ предков, несмотря на то, что являлся краеугольным камнем тысячелетней конфуцианской традиции, был отнесен христианами миссионерами (за исключением миссионеров-иезуитов) к идолопоклоннической практике, несовместимой с христианским вероучением и моралью. Отказ христиан от участия в обрядах почитания предков воспринимался элитой местного общества как посягательство на моральные основы нации, что проявилось в многочисленных антихристианских кампаниях и гонениях на христиан в разные годы, повлекших за собой многочисленные жертвы не только среди местных христиан, но и среди западных миссионеров.

Большой проблемой являлось также отсутствие в конфуцианской традиции как на доктринальном, так и на практическом уровнях важнейших категорий

христианской религии («Бог», «Троица», «Божественное творение», «Божественное Откровение», «спасение», «Церковь» и др.), что препятствовало их адекватному переводу на языки восточноазиатских народов и затрудняло рецепцию христианства в регионе в целом. Так, например, корейские конфуцианские ученые XVIII–XIX вв. пришли к выводу, что христианский «Небесный Господь» совпадает с конфуцианским «Верховным правителем», но подвергли жесткой критике креационизм, учение о бессмертии души, учение о рае и аде после земной смерти, догматы о воплощении и искуплении, первородном грехе и проч. [Ch'oe, 1984, 45]. Образ Иисуса Христа, по мнению Н. Г. Пчелина, вообще не был понят в Китае, так как не имел аналогов среди китайских божеств и, как следствие, воспринимался как чуждый феномен [Пчелин, 1990, 75]. С подобными культурологическими и лингвистическими проблемами сталкивались миссионеры и в Монголии, долгое время входившей в состав Цинской империи, где главенствующую роль в жизни народа играл буддизм, «не знающий Творца наподобие человека... не знающий сотворения мира в пределах истории, не знающий исторического Спасителя и отрицающий познаваемость того Высшего, которое у соседних народов называется мировым духом» [Розенберг, 1991, 40].

Отсутствие лингвистических терминов, которые бы в полной мере отражали суть ключевых понятий христианской религии, нередко приводило к курьезным случаям. Так, например, первый христианский миссионер в Японии Франциск Ксавье (1506–1552) в самом начале своей миссионерской кампании для обозначения христианского Бога пользовался термином буддистов «Дайнити». Следовательно, в своих поучениях Ф. Ксавье призывал к вере в Будду Махавайрочану. По истечении некоторого времени проповедники, осознав свою оплошность, вынуждены были ввести в использование латинский термин «Deus» при описании Бога христиан. Несмотря на это, до конца проблему решить не удалось. Слово «Deus», произносимое жителями Японии как «дэусо», фонетически созвучно выражению «дай усо», что по-японски значит «великая ложь». Вышеописанную филологическую ситуацию активно использовали буддийские монахи в своей антихристианской пропаганде [Ким, 1998, 121]. Подобная игра слов обнаружилась и в названии Католической Церкви на китайском языке — «Тянь-чжу-цзяо» («Религия Небесного Господа»), которое для многих жителей было созвучно выражению «визг небесной свиньи», что часто использовалось китайцами в антихристианских листовках и особенно — карикатурах [Gundry, 1895, 233–234].

Главной культурно-цивилизационной причиной непонимания, возникшего между миссионерами и представителями восточноазиатских народов, являлось признание друг друга «варварами» вследствие осознания обеими сторонами своего культурного и цивилизационного превосходства. Они были друг для друга одновременно и цивилизаторами, и цивилизуемыми, что затрудняло развитие христианско-конфуцианского диалога и в результате принесло европейским миссионерам незначительный успех, несоизмеримый с затраченными на христианизацию Восточной Азии средствами, человеческими ресурсами и временем.

Единственным успешным примером контакта христианских миссионеров с представителями конфуцианской цивилизации была деятельность иезуитских миссионеров. Проводимая ими политика «культурной адаптации» стала одной из немногочисленных альтернатив этноцентризму западной миссионерской экспансии. Многие исследователи считают, что это была «встреча равных», поскольку миссионеры-иезуиты хотя и зависели от материальной поддержки со стороны духовных институтов и колониальной администрации, в большинстве своем были отделены от колонистов и торговцев, а установленный ими контакт прочно влиял на два общества [Standaert, 1997, 602].

Иезуитским миссионерам пришлось решать первоначальные трудности, связанные с разработкой механизма и стратегии передачи религиозной традиции от одной культуры к другой. По мнению английского антрополога и культуролога

Дж. Грейсона, именно первая фаза культурного контакта является наиболее трудной, поскольку предполагает решение основополагающих задач, связанных с изучением местного языка и толкованием христианских концептов, разрешением конфликтов между основными ценностями конфуцианской и христианской цивилизаций, а также достижением терпимости в отношении христианства со стороны политической элиты восточноазиатского общества [Grayson, 2009, 163–164]. Решение вышеуказанных задач миссионерами на протяжении XVI–XX вв. как раз и выявило основные проблемы рецепции христианства в восточноазиатском регионе.

Таким образом, основные причины конфликта между конфуцианством и христианством, на наш взгляд, лежали в самодостаточности каждой из этих религий. Диалог между ними усложняли как теологические аспекты, так и политические, культурные и идеологические, с которыми две традиции были связаны неразрывно. Именно по этой причине считаем, что христианское миссионерство в Восточной Азии стало уникальным феноменом в истории христианских миссий: в роли христианизированного выступала древнейшая цивилизация, главной характеристикой которой была ориентация на преемственность и традицию — цивилизационный фактор, ставший одной из главных причин низких результатов деятельности всех без исключения христианских миссий в Восточной Азии в период XVI — начала XX вв.

## Источники и литература

### Источники

1. Конфуций (2005) — *Конфуций. Суждения и беседы* / [Пер. с кит. П. С. Попова]. СПб.: Азбука-классика, 2005. 224 с.
2. Конфуций (2013) — *Конфуций. Рассуждения в изречениях* / Пер. и комм. Б. Виноградского. М.: Эксмо, 2013. 224 с.

### Литература

3. Арзуманов (2004) — *Арзуманов И. А. Трансформация конфессионального поля Забайкалья в свете религиозных инноваций (XX–XXI вв.)*. Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13. Чита, 2004. 30 с.
4. Бош (1997) — *Бош Д. Преобразования миссионерства. Сдвиги парадигмы в богословии миссионерской деятельности*. СПб.: Библия для всех, 1997. 636 с.
5. Бродель (2008) — *Бродель Ф. Грамматика цивилизаций*. М.: Весь мир, 2008. 552 с.
6. Васильев (1988) — *Васильев Л. С. История религий Востока*. М.: Высшая школа, 1988. 416 с.
7. Васильев (1994) — *Васильев Л. С. Конфуцианские традиции и современный Дальний Восток // Общественные науки и современность*. 1994. № 6. С. 107–171.
8. Васильев (1995) — *Васильев Л. С. Цивилизации Востока: специфика, тенденции, перспективы // Цивилизации*. 1995. Вып. 3. С. 141–151.
9. Иванов (2003) — *Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 376 с.*
10. Ким (2001) — *Ким Г. Н. История религий Кореи*. Алматы: Изд-во КазГУ, 2001. 229 с.
11. Ким (1998) — *Ким Э. Г. Трактат А. Валиньяно «Церемониал для миссионеров „Предупреждения и предостережения по поводу обычаев и катаги (нравов), распространенных в Японии“» // Восток*. 1998. № 4. С. 117–133.
12. Лепехов (1999) — *Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации*. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. 238 с.



13. Маркарян, Молодякова (1994) — *Маркарян С., Молодякова Э.* Истоки и корни японского национального характера // Проблемы Дальнего Востока. 1994. № 3. С. 155–163.
14. Пчелин (1990) — *Пчелин Н. Г.* Антуан Гобиль: Миссионер, ученый и дипломат // Общество и государство в Китае: XXI науч. конф. М., 1990. Ч. 2. С. 75–76.
15. Розенберг (1991) — *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М.: ГРВЛ «Наука», 1991. 295 с.
16. Щербатской (1988) — *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М.: ГРВЛ «Наука», 1988. 426 с.
17. Ch'oe (1984) — *Ch'oe Ki-bok.* The Abolition of Ancestral and Tablets by Catholicism in the Choson Dynasty and the Basic Meaning of Confucian Ancestral Rites // Korea Journal. 1984. Vol. 24. № 8. P. 41–52.
18. Chung (1998) — *Chung E.* Confucian-Christian Dialog Revisited: a Comparative Study // Chonggyo-wa munwha (Religion and Culture). 1998. Vol. IV. № 12. P. 221–249.
19. Cohen (1961) — *Cohen P.* The Anti-Christian Tradition in China // The Journal of Asian Studies. 1961. Vol. 20. № 2. P. 169–180.
20. Grayson (2009) — *Grayson J.* The Emplantation of Christianity: An Anthropological Examination of the Korean Church // Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies. 2009. Vol. 26. № 2. P. 161–173.
21. Gundry (1895) — *Gundry R. S.* China. Present and Past. Foreign Intercourse Progress and Resources the Missionary Question. London: Chapman and Hall, 1895. 414 p.
22. Kim (2006) — *Kim H.* Christianity's Views of Confucianism: An east Asian Theology of Religion // Religions view religions: explorations in pursuit of understanding / [Ed. by Jerald D. Gort, Henry Jansen, H. M. Vroom]. Amsterdam-New York: Rodopi, 2006. P. 265–282.
23. Lee (1988) — *Lee G.* Persecution and Success of Roman Catholic Church in Korea // Korea Journal. 1988. Vol. 28. № 1. P. 16–27.
24. Maurier (1997) — *Maurier H.* Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Warszawa: Verbinum, 1997. 211 s.
25. Standaert (1997) — *Standaert N.* New Trends in Historiography of Christianity in China // The Catholic Historical Review. 1997. Vol. 83. № 10. P. 573–613.
26. Takahashi (1968) — *Takahashi M.* From Confucianism to Christianity // Kirisutokyo Kenkyu (Studies in the Christian Religion). 1968. Vol. 35. № 4. P. 289–297.
27. Zürher (1997) — *Zürher E.* Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China // The Catholic Historical Review. 1997. Vol. 83. № 4. P. 614–654.

# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*Священник Виктор Вытнов*

## **Отчеты о ревизии духовных учебных заведений как исторический источник (на примере Донской епархии)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10018

*Аннотация:* В статье рассматриваются отчеты о ревизиях духовных учебных заведений, которые проводились по назначению Святейшего Синода во второй половине XIX — начале XX в., как исторический источник. В Российском государственном историческом архиве материалы этих отчетов сосредоточены прежде всего в фонде Учебного комитета при Св. Синоде (РГИА. Ф. 802). Они отличаются от ежегодных отчетов о состоянии духовных учебных заведений епархии, которые предоставлялись правящими архиереями в Св. Синод, своей полнотой и свежестью взгляда. Автор рассматривает историю возникновения отчетов о ревизиях, их назначение, структуру, особенности составления и значимость для исследователя. На конкретных примерах продемонстрировано, что материалы отчетов о ревизиях учебных заведений являются важным источником по истории духовного образования в регионах. Изучение материалов ревизий за разные годы и разных ревизоров дает возможность проследить динамику развития духовных учебных заведений, особенности методики преподавания, уточнить сведения об административно-педагогическом составе.

*Ключевые слова:* Учебный комитет, Св. Синод, отчеты о ревизии, Донская епархия, Донская духовная семинария, С. Ф. Сергиевский, Д. И. Тихомиров, М. И. Савваитский, С. В. Керский, епархиальные училища.

*Об авторе:* **Священник Виктор Константинович Вытнов**

Магистр богословия, аспирант кафедры церковной истории Санкт-Петербургской Духовной Академии.

E-mail: viktorvytnov@mail.ru

*Ссылка на статью:* Вытнов В., *свящ.* Отчеты о ревизии духовных учебных заведений как исторический источник (на примере Донской епархии) // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 210–216.

# KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 1

2020

---

*Priest Victor Vytnov*

## Reports on the Revision of Religious Schools as a Historical Source

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10018

*Abstract:* The article discusses as a historical source the reports on revisions of religious schools, which were conducted by appointment of the Holy Synod in the second half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. In the Russian State Historical Archive materials of these reports are concentrated primarily in the fund of the Training Committee at the St. Synod (RSHA. F. 802). They differ from the annual reports on the state of the ecclesiastical educational institutions of the diocese, which were provided by the ruling bishops in the Holy Synod, by their fullness and freshness of their gaze. The author considers the history of the appearance of audit reports, their purpose, structure, particularities of compilation and significance for the researcher. With concrete examples, it was demonstrated that the materials of the audit reports of educational institutions are an important source on the history of religious education in the regions. The study of audit materials for different years and different auditors provides an opportunity to trace the dynamics of the development of religious schools, the specifics of teaching methods, to clarify the information of the administrative and pedagogical staff.

*Keywords:* Training Committee, St. Synod, audit reports, Don Diocese, Don Theological Seminary, S. F. Sergievsky, D. I. Tikhomirov, M. I. Savvaitsky, S. V. Kersky, Diocesan Schools.

*About the author:* **Priest Victor Konstantinovich Vytnov**

Master of Theology, graduate student of the Department of Church History of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: viktorvytnov@mail.ru

*Article link:* Vytnov V., priest. Reports on the Revision of Religious Schools as a Historical Source. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 210–216.

Для правильной оценки информационного потенциала исторического источника необходимо проведение источниковедческого анализа, который традиционно включает в себя два этапа — анализ происхождения исторического источника и анализ его содержания [Данилевский и др., 2015, 564–565].

14 мая 1867 г. император Александр II утвердил представленный обер-прокурором Св. Синода Д. А. Толстым проект духовно-учебной реформы. Вместо Духовно-учебного управления был создан на коллегиальных началах Учебный комитет при Св. Синоде. Первоначально в его состав входили председатель, делопроизводитель и девять членов, из которых шесть постоянно присутствовали в комитете, а трое посылались для ревизий духовно-учебных заведений епархий Русской Церкви [Болдовский, Кузнецов, 1911, 465].

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковский при характеристике деятельности ревизоров от Учебного комитета выделяет два периода: первый — с 1867 до 1884 г., второй — с 1884 г. по настоящее время (1907 г.). В течение первого периода, по его мнению, ревизоры были «отечески внимательные, способные и готовые помогать добрым советом и авторитетным указанием». Их отчеты были «настоящими педагогическими трактатами или томами, в которых отражалась подлинная духовно-школьная жизнь» [Глубоковский, 1907, 83]. Во второй период, считает Николай Никанорович, ревизоры «заботились больше о критике, разносах и уязвлениях и вовсе не доставляли живых наблюдений и реальных педагогических указаний» [Глубоковский, 1907, 83].

Д. И. Тихомиров, который сам занимал должность ревизора Св. Синода, в книге «Об Учебном комитете при Св. Синоде и о ревизии духовно-учебных заведений» критикует вышеизложенную позицию Н. Н. Глубоковского [Тихомиров, 1908]. По его мнению, такая периодизация является совершенно необоснованной, так как ревизии в первый и во второй периоды проводились одними и теми же лицами. Полемика о состоянии духовных школ и Учебном комитете между Глубоковским и Тихомировым продолжилась в 1909 г. [Богданова, 2010, 484].

В среднем за год ревизиям подвергалось около 10–12 епархий. Периодичность посещения той или иной епархии проследить достаточно сложно. В одни епархии ревизоры навещались с периодичностью раз в три года, в другие с перерывом в пять и более лет. Епархии, в которых в течение года проводились ревизии, выбирались обер-прокурором и предлагались на рассмотрение Св. Синоду. Так, например, обер-прокурор В. К. Саблер 15 ноября 1912 г. предложил Св. Синоду отправить с ревизией коллежского советника Ф. М. Белявского в Ардонскую семинарию. Причиной этой ревизии послужил отчет архиепископа Владикавказского Питирима (Окнова), в котором он упомянул о беспорядках по отношению к инспектору семинарии, вызванных увольнением преподавателя Василия Фролова. Телеграмма ректора Кишиневской семинарии, сообщающая о том, что в семинарии «волнуются ученики общежития, желают ужинать в 7 ч. вместо 9» стала поводом для ревизии Ф. Н. Орнатского (РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1912. Д. 445. Л. 1–1 об.).

Имеющиеся в фонде Учебного комитета при Св. Синоде (РГИА. Ф. 802) документы показывают, что ревизию своего учебного заведения могли «вызывать» и сами учащиеся. Так, в октябре 1917 г. воспитанники третьего класса Ардонской духовной семинарии в своей телеграмме в Учебный комитет пишут: «Безответственные лица ведут семинарию к полному развалу. Атмосфера для занятий невыносимая. Умоляем немедленно о ревизии и удалении преподавателя Беляева» (РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1917. Д. 164. Л. 8).

О результатах проверки ревизор в устной форме сообщал правящему архиерею, а для Учебного комитета составлял письменный отчет. Его предоставлял ревизор во время своей встречи с обер-прокурором после возвращения с ревизии. Примечательно, что обер-прокурор лично знакомился с письменным отчетом о ревизии, вносил свои замечания и лишь затем отправлял для рассмотрения в Учебный комитет, который выносил предписания для устранения нарушений.

В период с 1877 до 1884 гг. отчеты о ревизии печатали и рассылали для прочтения в духовные семинарии. Делопроизводитель Учебного комитета Св. Синода направлял до 580 экземпляров в первое отделение Св. Синода, по два экземпляра отчетов обер-прокурору Св. Синода Д. А. Толстому, а также в хозяйственное управление шесть экземпляров (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1877. Д. 86. Л. 1–20 об.). Определением Св. Синода от 14–24 декабря 1883 г. печать полных отчетов о ревизиях духовно-учебных заведений по предложению обер-прокурора была отменена. Ее заменили печатью общих указаний и распоряжений духовно-учебной власти в соответствии с результатами ревизий (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1877. Д. 86. Л. 21–22).

Долгое время единого шаблона для составления отчета о ревизии не было. При его составлении ревизоры руководствовались прежде всего сложившейся традицией, причинами ревизии и устными указаниями, полученными от обер-прокурора. В зависимости от ревизора могли меняться порядок и содержание отчета. Так, например, одни ревизоры в заключении отчета говорили о мерах, которые необходимо было принять для устранения недостатков в жизни учебного заведения. У других ревизоров об этом упоминалось непосредственно после замечания. Некоторые ревизоры ограничивались лишь только одним перечислением всех замеченных недостатков (РГИА. Ф. 802. Оп. 10-1909. Д. 269. Л. 7 об.).

Назначенный в феврале 1909 г. на пост обер-прокурора Св. Синода С. М. Лукьянов при ознакомлении с отчетами о ревизиях духовно-учебных заведений пришел к мысли о необходимости ввести единообразие в отчетах. Он полагал целесообразным ввести обязательное указание причины ревизии, а также выводов в отношении отдельных лиц и сторон учебного заведения. По его предложению 31 декабря 1910 г. на заседании Учебного комитета была разработана программа для составления отчетов о ревизиях. Св. Синод на заседаниях 11–24 января 1911 г., рассмотрев предложенный обер-прокурором журнал Учебного комитета, утвердил все его пункты. Теперь отчет о ревизии должен был составляться по определенному шаблону. Первый пункт в отчете был посвящен общим сведениям об учебном заведении. В нем указывалось время открытия учебного заведения, количество учащихся, состояние учебного корпуса и данные о денежном капитале заведения. Вторым и наиболее важным был пункт «Учебная часть». Здесь ревизор давал сведения о составе преподавателей, о постановке преподавания, об особых предметах в учебном плане, успеваемости учащихся и их сочинениях. Отдельное внимание уделялось состоянию библиотеки и организации внеклассного чтения учащихся, занятиям в образцовой школе, а также научно-литературной деятельности преподавателей. В следующем пункте отчета указывалось состояние воспитательной деятельности в учебном заведении. Далее следовали сведения о состоянии административной и хозяйственной частей. Завершался отчет заключением, в котором ревизор делал общие выводы о состоянии учебного заведения, предлагал меры для исправления недостатков, ходатайствовал о повышении по службе и наградах для отличившихся преподавателей (РГИА. Ф. 802. Оп. 10-1909. Д. 269. Л. 8–9).

Н. К. Гуркина при характеристике деятельности ревизоров отмечает их «пристальный и придирчивый (и в тоже время достаточно доброжелательный) взгляд» [Гуркина, 2013, 9]. С такой характеристикой можно согласиться лишь отчасти, потому как основной задачей ревизора было выявить как можно больше нарушений, в связи с чем ни о какой доброжелательности не могло быть и речи.

Так, например, в период с 1867 по 1918 гг. в Донской епархии было произведено 11 ревизий духовных учебных заведений. Эти ревизии проводили: С. Ф. Сергиевский, С. И. Лебедев, Д. И. Тихомиров, М. И. Савваитский, С. В. Керский, П. И. Нечаев, С. И. Миропольский, М. Х. Григорьевский. Кроме Лебедева, который после окончания семинарии учился в Санкт-Петербургском педагогическом институте, все эти ревизоры имели степень кандидата или магистра богословия.

Первая ревизия духовных учебных заведений Донской епархии была проведена на действительным статским советником С. Ф. Сергиевским в период с 11 августа по 4 сентября 1869 г. В первую очередь ее целью была проверка деятельности учебных

заведений в соответствии с новыми уставами. Основное внимание ревизор уделил учебной части духовной семинарии. Так, по его замечанию, на начало второго учебного года существования Донской семинарии ее преподавательский состав был полностью укомплектован — за исключением преподавателя греческого языка, который был назначен, но не успел приехать, и преподавателя догматического и основного богословия, еще не избранного Санкт-Петербургской духовной академией. Оценивая педагогические навыки преподавателей, Сергиевский выделяет из общего числа шесть наставников с наиболее интересными методами преподавания и хорошим знанием своего предмета. В то же время он обращает внимание ректора семинарии и правящего архиерея на слабый уровень преподавания уроков словесности, истории литературы, логики и всеобщей истории (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1869. Д. 6. Л. 34–36 об.). Проводивший ревизию в 1877 г. Миропольский, говоря о том же преподавателе словесности и логики, отмечает: «Херасков — опытный педагог и ведет свое дело по установленной программе с усердием и надлежащим успехом» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9. 1877. Д. 78. Л. 12–12 об.).

Наибольший интерес представляют ревизии разных лет, проводимые одним и тем же ревизором. В этом случае удастся его глазами отчетливо увидеть те изменения, которые произошли с момента предыдущей проверки. Так, по замечанию С. В. Керского, проводившего ревизию в 1884 г., «после ревизии 1881 г., произведенной мною же, во внешнем положении Донской духовной семинарии произошла значительная перемена к лучшему: вдобавок к прежним семинарским зданиям сооружен новый обширный трехэтажный корпус, с благолепною домовою церковью в нем, с квартирами для должностных лиц, актовой залой, шестью классами и приспособлениями для общежития, в котором можно поместить до 150 воспитанников (ныне помещается только 60)» (РГИА. Ф. 802. Оп. 9-1884. Д. 40. Л. 28).

Исследование отчетов о ревизиях духовных учебных заведений позволяет более узнать о внутренней стороне жизни духовных школ. В январе 1908 г. в Донскую епархию по направлению от Учебного комитета при Св. Синоде прибыл действительный статский советник Д. И. Тихомиров. Главной причиной ревизии послужило рассмотрение жалобы ректора семинарии протоиерея Александра Замятина на инспектора А. А. Кириллова. Отчет об этой ревизии состоит из двух отдельных томов, первый из которых полностью посвящен проблеме конфликта. Его суть заключалась в том, что ректор обвинял инспектора Кириллова «во вредной для Донской духовной семинарии деморализующей ее деятельности и в связи с этим в крайне злобных к нему (ректору) отношениях». Д. И. Тихомиров подробным образом разобрался во всех обвинениях со стороны ректора, опросил всю административно-преподавательскую корпорацию, изучил дела семинарского правления. Для большей объективности и полноты в рассмотрении дела ревизор попросил каждого члена корпорации составить письменный отзыв по данному вопросу (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 591а. Л. 3–35 об.) Эти отзывы представляют интерес для исследователя как содержащие характеристики личностей ректора и инспектора семинарии.

Последняя ревизия в Донской епархии была проведена в 1911 г. Говоря о состоянии семинарии, М. И. Саввайтский в своем отчете писал: «многие воспитанники старших классов мало дорожат семинарским образованием самим по себе, пользуясь им только для поступления в высшие светские учебные заведения, и семинарское правление оказывало таким воспитанникам, особенно до прошлого 1909/10 учебного года, свое содействие с превышением даже прав своей компетенции» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1911. Д. 786. Л. 65 об. — 66). Как оказалось, семинарское правление разрешало сдавать дополнительные экзамены в гимназию вместе с переводными или выпускными экзаменами в семинарии. Такую практику с нового 1910/11 учебного года отменил новый ректор семинарии архимандрит Севастиан (Вести), потому что воспитанники семинарии не успевали успешно подготавливаться к выпускным испытаниям.

Немаловажное значение в ревизиях уделялось воспитательной части. Практически в каждом отчете среди упоминания различных пороков, лени, грубости, встречались сообщения о пьянстве воспитанников. «Нетрезвость, по словам одного

из помощников инспектора, была в 1882/3 г. заурядным явлением; она продолжалась и в 1883/4 году (однажды изобличены в нетрезвости 6 учеников одновременно). Попадались ученики в ночном шатании, дебоширстве по увеселительным местам, трактирам или же в безобразном поведении на квартирах», — писал в своем отчете С. В. Керский (РГИА. Ф. 802. Оп. 9-1884. Д. 40. Л. 29 об.). По мнению ревизора, на такое нравственное состояние в семинарии большое влияние оказали действия ректора, который, при всех своих положительных качествах, позволял себе грубость и резкость по отношению к другим, единолично принимал решения, требующие обсуждения в семинарском правлении.

Критике была подвергнута деятельность надзирателей, дежурных помощников и классных наставников. По замечанию ревизора, классные наставники не молились вместе с воспитанниками за богослужением, а дежурные помощники не наблюдали за учащимися в свободное время. Так, в один из первых дней ревизии, когда ревизор вместе с ректором зашли в зал, в котором находилось несколько учеников, на полу были замечены окурки, свидетельствующие о том, что ученики во время уроков здесь курят, пользуясь слабым надзором (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. 1911. Д. 786. Л. 65 об. — 66).

Помимо духовных семинарий, ревизоры проводили проверки в духовных и епархиальных женских училищах. Структура этих отчетов полностью повторяла отчет о ревизии семинарии. Ревизор пристально изучал методику преподавания предметов, обращал внимание на содержание учебного заведения, хозяйственную и воспитательную часть, а затем писал свое видение решения проблемы. На момент ревизии 1911 г. в Донском епархиальном женском училище обучалось 617 учениц, хотя первоначально здание училища строили на 250 учениц. Несмотря на всевозможные расширения, помещение было очень тесным. Дальнейшее увеличение числа учениц отрицательным образом могло сказаться на учебно-воспитательной работе. По результатам этой ревизии Св. Синод указом от 24 июня 1911 г. «поручил временно управляющему Донской епархией епископу Аксайскому Гермогену повлиять на епархиальное духовенство с целью скорейшего устройства второго епархиального училища» (ГАРО. Ф. 362. Оп. 1. Д. 156. Л. 1).

Значение данного вида источников трудно переоценить. Все ревизии, проходившие в Донской епархии, венчались подробными и содержательными отчетами ревизоров. Они включали в себя детальную оценку деятельности преподавателей, администрации, успехов воспитанников, хозяйственно-материальной базы учебного заведения. Сохранившиеся материалы о ревизиях духовных учебных заведений являются для исследователя очень ценным историческим источником, сведения которого порой носят чрезвычайно важное и уникальное значение для изучения духовно-образовательной деятельности Русской Церкви в той или иной епархии во второй половине XIX — начале XX вв.

## Источники и литература

### Источники

1. ГАРО — Государственный архив Ростовской области. Ф. 362. Оп. 1. Д. 156. Л. 1.
2. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 802. Оп. 9. 1877. Д. 86; Оп. 11. 1912. Д. 445; Оп. 11. 1917. Д. 164; Оп. 10. 1909. Д. 269; Оп. 9. 1869. Д. 6; Оп. 9. 1877. Д. 78; Оп. 9. 1884. Д. 40; Оп. 10. Д. 591а; Оп. 10. 1911. Д. 786.

### Литература

3. Богданова (2010) — *Богданова Т. А.* Н. Н. Глубоковский: Судьба христианского ученого. М.; СПб., 2010. 1008 с.

4. Болдовский, Кузнецов (1911) — *Болдовский А., Кузнецов А.* Комитет Учебный при Св. Синоде. Православная богословская энциклопедия. СПб., 1911. Т. 12. С. 464–477.
5. Глубоковский (1907) — *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы и об Учебном комитете при Св. Синоде. СПб., 1907.
6. Тихомиров (1908) — *Тихомиров Д. И.* Об Учебном комитете при Св. Синоде и о ревизии духовно-учебных заведений. СПб.: Синодальная типография, 1908.
7. Гуркина (2013) — *Гуркина Н. К.* Ревизионные отчеты Учебного комитета Святейшего Синода как источник по истории провинциальных духовных учебных заведений начала XX в. // Научные Труды Северо-Западного института управления РАНХиГС. 2013. № 2. С. 8–16.
8. Данилевский и др. (2015) — *Данилевский И. Н., Добровольский Д. А., Казаков Р. Б. и др.* Источниковедение / Отв. ред. М. Ф. Румянцева. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2015.



# ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
Русской Православной Церкви

№ 1

2020

---

*И. А. Трофимов*

## **Образ законоучителя средней светской школы в воспоминаниях священников конца XIX — начала XX вв.**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10019

*Аннотация:* В историографии можно выделить две линии изучения образа законоучителя: советская и современная. Основываясь на известиях периодической печати и воспоминаниях учащихся, исследователи делают противоположенные выводы. Одни считают, что система школьного религиозного образования в Российской империи была непродуктивной и оказывала в целом негативное влияние. Другие пытаются указать на необоснованность данной оценки. Однако воспоминания законоучителей и их переписка с государственными деятелями остаются невостребованными как источники. На основе анализа журнала «Законоучитель», где публиковались воспоминания законоучителей, а также материалов РГИА, впервые вводимых в научный оборот, автор делает вывод, что восприятие законоучителями своего положения было двойственным. С одной стороны, мы видим жалобы на учащихся, на общественное восприятие предмета и критику государственной системы образования Российской империи. С другой стороны, автор приходит к выводу о том, что переписка с государственными деятелями давала им не только возможность дополнительного заработка, но и возможность карьерного роста. Введение в научный оборот мемуарных источников и переписки сможет, по мнению автора, содействовать адекватному пониманию положения законоучителей в системе образования конца XIX — начала XX вв., а также положения учебного предмета «Закон Божий» в системе образования Российской империи.

*Ключевые слова:* законоучитель, «Закон Божий», история образования, исторический опыт, воспоминания, методика преподавания, среднее образование, светская школа, гимназия, религиозное образование, священник.

Об авторе: **Игорь Андреевич Трофимов**

Магистрант кафедры русской истории РГПУ им. А. И. Герцена.

E-mail: igor53377@gmail.com

*Ссылка на статью:* Трофимов И. А. Образ законоучителя средней светской школы в воспоминаниях священников конца XIX — начала XX вв. // Христианское чтение. 2020. № 1. С. 217–224.

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

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

**No. 1**

**2020**

---

*Igor A. Trofimov*

**The Image of the God's Law Teacher  
of the Secondary Secular School in the Memoirs of Priests  
of the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10019

*Abstract:* In historiography there are two lines of study of the image of the God's law teacher: Soviet one and modern one. According to the sources of the periodical press and the memory of the students, the researchers make the opposite conclusions. On the one hand, the system of Church education in the Russian Empire was negative. Another direction is trying to point to the groundlessness of this assessment. However, the researchers do not use as a source of memories of God's law teachers, and their correspondence with government officials. On the basis of the analysis of the journal "God's law teacher", which presents their memories, as well as the materials of the RGIA, which are introduced for the first time in scientific use, the author concludes that the perception of the position of God's law teachers was ambivalent. On the one hand, we see complaints about students, public perception of the subject and criticism of the state education system of the Russian Empire. On the other hand, the author comes to the conclusion that correspondence with statesmen gave not only an opportunity of additional earnings, but also an opportunity to make career. The content of the article is intended to promote an adequate understanding of the position of God's law teacher in the education system of the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries, as well as to approach an objective understanding of the Law of God in the education system of the Russian Empire.

*Keywords:* God's law teacher, "Law of God", history of education, historical experience, memories, teaching methods, secondary education, secular school, gymnasium, religious education, priest.

*About the author:* **Igor Andreevich Trofimov**

Master's student of the Department of Russian history of the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: igor53377@gmail.com

*Article link:* Trofimov I. A. The Image of the God's Law Teacher of the Secondary Secular School in the Memoirs of Priests of the Late 19<sup>th</sup> – Early 20<sup>th</sup> Centuries. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 1, pp. 217–224.

Прежде всего стоит сказать несколько слов об определении термина «Закон Божий» как учебного предмета, а также напомнить, с какого года он становится обязательным предметом во всех учебных заведениях Российской империи. Начнем с того, что же понималось в дореволюционной литературе под Законом Божиим. С одной стороны, это основные принципы и идеи христианского вероучения, учения религиозно-нравственных правил жизни и деятельности. В духе такой концепции определение Закону Божию дает прот. И. Н. Бухарев в своем труде «Книга для начального обучения Закону Божию дома и в начальных училищах». Бухарев пишет, что «Законом Божиим называется учение, которое дано людям Самим Богом. Это учение называется Законом Божиим потому, что от Бога узаконено, т. е. предписано людям знать и исполнять его, — для угождения Ему и для собственного спасения» [Бухарев, 1909, 1]. Современное определение выглядит следующим образом: «Это учебный общеобразовательный предмет, обучающий истинам православного вероисповедования и включающий в себя — предварительные понятия о Боге, о вере и молитве, о богослужении и т. п.» [Бычкова, 2009, 7].

Как учебный предмет Закон Божий вводится 16 ноября 1811 г., когда вышло постановление «О обучении во всех учебных заведениях Закону Божию и о приглашении почетного духовенства на экзамены» (ПСЗ-I, Т. XXXI, 1830, № 24874). Данная мера была вызвана личной просьбой обер-прокурора Синода А. Н. Голицына и митр. Амвросия. Именно после данного указа Закон Божий становился обязательным предметом: «...отныне навсегда постановлено было коренным и неизменным правилом во всех учебных заведениях Военного и Гражданского ведомства... обучать юношество Закону Божию» (ПСЗ-I, Т. XXXI, 1830, № 24874). Как школьный предмет Закон Божий ликвидируется советской властью декретом «О свободе совести, церковных и религиозных организаций» 20 января 1918 г. и постановлением Народного комиссариата по просвещению, опубликованным в газете рабочего и крестьянского правительства № 26 от 17 февраля 1918 г. [Житенев, 2015, 211].

Большинство исследовательских трудов, посвященных законоучителю и Закону Божию, можно разделить на два периода: советский и современный. В связи с этим имеет смысл говорить об двух линиях, которые до сих пор можно встретить при изучении данного предмета. Советская историография писала о Законе Божиим и о законоучителях в отрицательном свете, выставляя священников как «государственных контролеров над образованием», «гонителей народного просвещения» и т. п. Стоит отметить, что данная традиция сохраняется и на современном этапе изучения темы, с опорой на воспоминания учащихся и материалы периодической печати [Десницкий (Строев), 1923, 12–13, 15–16, 20, 36–38; Грекулов, 1962, 3–4, 15–17, 52–53, 56–59, 62; Андреева, 2008, 114–124; Грехов, 1996, 289–292]. Большинство современных исследователей истории образования обращают внимание на положительные примеры влияния законоучителей в деле просвещения народа. Однако их источниковой базой также является периодическая печать и воспоминания учащихся [Синельников, 2011, 119–125; Титова, Дивногорцева, 2017, 234–240].

Представляется, что воспоминания законоучителей — малоизученный пласт источников (особенно тех, что хранятся в Российском государственном историческом архиве). В основном, это воспоминания законоучителей, напечатанные в журнале «Законоучитель» за 1914–1917 гг. Не менее важными источниками являются и материалы РГИА. Это фонд 696 — Материалы графа Дмитрия Ивановича Толстого и фонд 934 — материалы Петра Павловича Дурново. Однако, на наш взгляд, данный вид источников требует детальной проверки и следует критически относиться к выводам источников личного происхождения, однако их изучение может приблизить нас к реальному пониманию роли Закона Божия как учебного предмета в Российской империи. Отдавая себе отчет в том, что в воспоминаниях и дневниках описывалось многое, мы постарались выделить три главные линии, которых касались в своих заметках законоучителя.

Критику государственной политики в области церковного образования мы можем свести к трем важным аспектам. Первый из них — наличие устаревшей программы

преподавания. Известный церковный деятель конца XIX в. Иоанн Покровский отмечал: «Дело не в количестве (годов), а в качестве учения. Остается вечная надежда на какие-то хорошие методы преподавания. Всю жизнь ищем, ищем, обкладываемся книгами, учебниками, которых за время реформы школьной с половины прошедшего столетия вышло более 400» (Законоучитель. 1914. № 31. С. 587). Далее, это критика «Толстовской» системы гимназий. Архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий) писал о учителях Пятой Санкт-Петербургской гимназии: «Сами учителя были как бы придавленные инквизиторской системой Толстого... делались крайними формалистами... это было не преподаванием, а постоянным экзаменом. <...> Впрочем, вина в этом не на учителях — они сами жили под постоянным страхом» (Законоучитель. 1914. № 30. С. 561). В-третьих, критике подвергалось положение предмета в системе образования. Так, законоучитель Куплевский вспоминал: «Общий режим средней светской школы таков, что только, по-видимому, из какого-то снисхождения, из милости дается в ней место Закону Божию. И при этом с явной тенденцией, чтобы по этому предмету не было удовлетворительных отметок или было их как можно меньше» (Законоучитель. 1915. № 42. С. 767).

Исходя из этих воспоминаний, мы можем заключить, что критика не только самого предмета, но и школьной системы, в рамках которой находилось преподавание Закона Божия, проводилась и самими учителями данного предмета. Факт весьма показателен: становится очевидным, что законоучителя также видели недостатки в преподавании предмета и старались обратить на это внимание Синода и государства. Однако нам не удалось проследить, как св. Синод реагировал на данные воспоминания и высказывания.

Вторым важным аспектом образа законоучителя было восприятие им учеников. Здесь стоит привести два показательных примера. Во-первых — следующий эпизод из педагогической карьеры Евгения Фёдоровича Сосунцова. Законоучитель вызывает ученика. Тот встаёт, сердито заявляет отказ и тотчас садится. Законоучитель спрашивает о причине отказа. Ученик грубо обрывает законоучителя: «Что вы ко мне пристали? Сказал, отвечать не буду»... Е. Ф. Сосунцов не повысил голос на ученика. На другой день ученик подошёл с самыми искренними извинениями к законоучителю, кстати сказать, забывшему о вчерашней резкости ученика, и со слезами на глазах объяснил, что он всю ночь готовился по одному предмету... А тот учитель назвал его бездельником и категорически сказал, что ученик пропьянствовал всю последнюю ночь. С той поры ученик этот сделался самым прилежным слушателем законоучителя и самым преданным его другом (Законоучитель. 1917. № 83. С. 1259).

Важно отметить, что, несмотря на такой пример из своей карьеры, учитель этот делает в конце своих воспоминаний правильный вывод о роли педагога в деле воспитания учащихся: «Учеников нужно постоянно держать в руках, и на груди, чтобы они не избаловались, чтобы привитые им инстинкты не взяли перевеса над лучшими сторонами природы. Обидчивый учитель нуждается сам в воспитании, а потому ему в учительской корпорации не место. При отсутствии авторитета учителя каждому учителю лучше всего избрать себе другую профессию, где он может быть менее вреден» (Законоучитель. 1917. № 83. С. 1259–1260).

Весьма показательными являются и воспоминания архиепископа Волынского Антония о времени, когда он обучался в Пятой Санкт-Петербургской гимназии. В них мы можем найти не только оценку законоучителя Дмитрия Павловича Соколова. Стоит привести подробное описание его: «Говорил много, спрашивал мало, но перед выставкой оценок спрашивал всех по всему пройденному курсу за два месяца до окончания курса; сообщал больше сведений, чем содержали учебники, и большего не требовал, а если ученик плохо объяснял, Соколов изменял ответ по-своему. Его увлекательная речь лилась как река. Он ходил по классу, и лица учеников обращались за ним то в ту, то в другую сторону. <...> Приводил ещё законоучитель примеры из повседневной ученической жизни, чтобы пояснить заповеди Господни.

<...> Умел говорить и о грубости: блуде, онанизме, и так умело, не задевая самолюбия, раскрывалась нравственная и физическая пагубность этих пороков, и что ими хвалиться не надо» (Законоучитель. 1914. № 30. С. 562–564). Перед нами законоучитель, который не только беседой, но и примерами из повседневной жизни мог помочь ученикам понять христианские ценности, учит пониманию сути и борьбе с вечными пороками, которые встречаются у молодых людей: блудом, сквернословием, неуважением старших и т. д.

Задачей законоучителя являлось не только проведение уроков, но и проведение классных и внеклассных бесед о том, что подобные пороки не украшают юношей (Журналы и протоколы заседаний Всероссийского съезда законоучителей, 1909, 190–191, 204; Докладная записка Святейшему Синоду, 1909, 6–7).

Стоит привести пример еще одного законоучителя Пятой Санкт-Петербургской гимназии — Григория Спиридоновича Петрова. С 1900 по 1913 гг. он вел переписку с графом Дмитрием Ивановичем Толстым<sup>1</sup>. В письме от 5 марта 1901 г. мы можем увидеть совершенно другое отношение законоучителя к детям. Спиридонов вынужден оставить занятия с детьми графа, так как «Горло все хуже, а главное, я вообще так устал: нет огня, без которого я всегда в конце учебного года чувствую себя неспособным к работе». При этом просит назначить на свое место по рекомендации Василия Белогостецкого, законоучителя Пажеского корпуса. В конце письма Г. С. Петров добавляет: «Милых мальчиков я крепко целую и благословляю» (РГИА. Ф. 696. Оп. 1. Д. 455. Л. 2–3.). Такая же ситуация наблюдается в переписке законоучителя Пятой Санкт-Петербургской гимназии Василия Яковлевича Михайловского с Петром Павловичем Дурново<sup>2</sup>. В письме от 4 апреля 1892 г. законоучитель поздравляет П. П. Дурново с принятием Святых Даров и просит передать поклон его детям и жене Марии Васильевне. По нашему мнению, это была вынужденная необходимость, ведь именно жена Дурново пожертвовала деньги на строительство в 1882 г. церкви Происхождения Честных Древ<sup>3</sup> (РГИА. Ф. 934. Оп. 2. Д. 558. Л. 13).

Осмывая представленные выше отрывки воспоминаний, мы не только видим разное восприятие учеников разными учителями, но и фиксируем те же самые проблемы, с какими сталкиваются и современные учителя. Это нежелание учащегося отвечать на вопрос учителя, профессиональное выгорание, отсутствие авторитета среди учеников. Своеобразным итогом становятся уже цитированные нами слова Е. Ф. Сосунцова: «Обидчивый учитель нуждается сам в воспитании, а потому ему в учительской корпорации не место. При отсутствии авторитета учителя каждому учителю лучше всего избрать себе другую профессию, где он может быть менее вреден» (Законоучитель. 1917. № 83. С. 1259–1260). На наш взгляд, данный критерий актуален и в наши дни.

Несмотря на наличие столь позитивных замечаний, которые мы можем прочесть в воспоминаниях законоучителей, стоит добавить важное замечание. Из личной переписки священников с государственными деятелями мы можем не только отметить для себя качество их отношения к детям, но и заметить просьбы назначить на своё место другого законоучителя. Это может указывать на традиционную российскую просьбу — просьбу назначить на своё место знакомого или близкого человека<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Д. И. Толстой — русский коллекционер живописи, директор Императорского Эрмитажа в 1909–1918 гг.

<sup>2</sup> П. П. Дурново — русский государственный и военный деятель. Московский губернатор в 1872–1878 гг., управляющий Департаментом уделов в 1882–1884 гг.

<sup>3</sup> Требуется уточнения, на какой именно храм были пожертвованы деньги. Но по датировке, которая есть в письме, подходит именно данная церковь.

<sup>4</sup> Наиболее ярко это ситуация проявилась при назначении законоучителя Первой Санкт-Петербургской гимназии. В 1841 г. Павел Фёдорович Солярский просил назначить Александра Фёдоровича Орлова после личного знакомства и беседы с ним, а также имея положительную оценку своего тестя — протоиерея Павского. См. подр.: ЦГИА СПб. Ф. 139. Оп. 1. Д. 4712. Л. 1–3 об., 6–6 об.; РГИА. Ф. 733. Оп. 24. Д. 7. Л. 1–2.

Третий аспект — это отношение родителей и общества к предмету, каким его видели законоучителя. В своих воспоминаниях о периоде работы в земской школе свящ. Иоанн Покровский описывает следующий случай: «Выходит к столу ученик, отвечать приходится наизусть. Посему нередко ответ ученика начинается... долгим молчанием. Наводящие вопросы, ненаучные ответы, молчание — впечатление тяжёлое. Родители пришли и стоят в коридоре, пришли за назиданием, за родительским утешением... но утешительного мало» (Законоучитель. 1914. № 31. С. 586). Не менее интересными являются рассуждения священника Куплевского. Всё начинается с вопроса: «Неужели можно сказать, что родители „друзья нашей Церкви“?». Затем следует пояснение автора: «Родители простонародья (мещане, купцы, крестьяне) — люди или малосведущие в вопросах веры и Церкви, или полные невежды, для которых школа представляет интерес лишь постольку, поскольку она обещает материальную выгоду в смысле обеспечения их детей дипломами, дающими возможность как можно богаче, роскошнее устроиться с многотысячными окладами жалования. Общий режим средней светской школы таков, что только, по-видимому, из какого-то снисхождения, из милости дается в ней место Закону Божию. И при этом с явной тенденцией, чтобы по этому предмету не было удовлетворительных отметок или было их как можно меньше» (Законоучитель. 1915. № 42. С. 67).

Данные воспоминания показательны нам тем, что проблемы даже законоучителей — типичный случай проблем любого учителя. Интересно не только сравнение ситуации вековой давности с проблемами обучения юношества в современной школе. Не менее важными и интересными для исследователя являются свидетельства того, как родители воспринимали Закон Божий как учебный предмет и религиозное образование в целом. Знакомство и мемуарными источниками подтверждает мнение В. А. Веременко: в дворянско-интеллигентной среде распространяются нигилистические и атеистические идеи, и происходит это в связи с тем, что законоучителя не стремились развивать религиозное сознание учащихся, а в основном ставили баллы за выученные тексты [Веременко, 2016, 157–167]. В целом, законоучителя правильно описывали проблему отношения родителей к предмету. Однако, критикуя существующее положение вещей, законоучителя предлагали возвращение к старой системе обучения — катехизации; говорили о необходимости появления нового органа образования, о законоучителе, который, зная проблемы близко, начал бы их разрешать (Законоучитель. 1914. № 31. С. 587; Законоучитель. 1915. № 42. С. 767). Могло ли это изменить мнение общества и родителей по отношению к Закону Божию? Ответ на данный вопрос нам кажется дискуссионным.

Читая переписку законоучителя В. Я. Михайловского с П. П. Дурново, мы становимся свидетелями одной интересной ситуации. В письме от 3 апреля 1898 г. священник в 11 часов вечера увидел у своего дома юношу, который просил милостыню для себя и других детей. Как оказалось из расспросов, это была графиня (имя ее в письме не указано), несколько лет скрывающая свое бедственное положение. Интересна дальнейшая часть письма: «И вот мне приходится быть Иисусом и свидетельствовать её семейства голод... Но какой же я им кормилец и помощник?». И В. Я. Михайловский просит содействия П. П. Дурново «в посильной и благовременной помощи». Более того, если Петр Павлович согласится, он даст ему и адрес графини (РГИА. Ф. 934. Оп. 2. Д. 558. Л. 17–17 об.). Данный факт показывает нам, что священник не мог выполнить своей важной обязанности — помочь бедным и нуждающимся людям! И просил при этом помощи у государственного деятеля. С другой стороны, В. Я. Михайловский старался как мог исполнить именно свой долг священника. Чем закончилась данная история, нам не удалось установить.

Подводя итог, стоит отметить, что образ законоучителя в воспоминаниях самих учителей вырисовывается двойственным. С одной стороны, мы видим «типичных» представителей учительской корпорации, которые критикуют государственную систему образования, положение своего предмета, отношение к нему учеников. Но с другой стороны, мы видим также, что некоторые законоучителя были близки

с государственными деятелями, что позволяло не только рассчитывать на наличие связей, но и получить возможность обратиться за протекцией или способствовать продвижению по службе своих знакомых. Итак, в воспоминаниях самих законоучителей они предстают перед нами как педагоги, которые понимают положение своего предмета, понимают отношении родителей и учеников, но мало что могут сделать, надеясь на помощь государства. И некоторые из них обзаводились связями с государственными деятелями, чтобы добиться продвижения по службе. Тем не менее важно отметить, что данный вид источников показывает и человеческие качества учителей.

Представляется, что изучение воспоминаний, дневников и переписки законоучителей может повлиять на становление объективной оценки роли законоучителя в системе образования Российской империи.

## Источники и литература

### Источники

1. Докладная записка Святейшему Синоду (1909) — Докладная записка Святейшему Синоду бывшего председателя Всерос. съезда законоучителей светских средне-учеб. заведений в июле 1909 г. о результатах сего Съезда. СПб.: Синодальная типография, 1909.
2. Журналы и протоколы заседаний Всероссийского съезда законоучителей (1909) — Журналы и протоколы заседаний Всероссийского съезда законоучителей светских среднеучебных заведений, состоявшегося в 1909 году. СПб.: Синодальная типография, 1909.
3. Законоучитель (1914, № 30) — *Антоний (Храповицкий), архиеп.* Воспоминания ученика о законоучителе // Законоучитель. Церковно-пед. и обществ. журнал. 1914. № 30. С. 561–564.
4. Законоучитель (1914, № 31) — *Покровский И.* Из дневника законоучителя // Законоучитель. Церковно-пед. и обществ. журнал. 1914. № 31. С. 586–587.
5. Законоучитель (1915, № 42) — *Куплевский Вл.* Мысли законоучителя о средней школе // Законоучитель. Церковно-пед. и обществ. журнал. 1915. № 42. С. 785–787.
6. Законоучитель (1917, № 83) — *Сосунов Е.* Дерзкие ученики // Законоучитель. Церковно-пед. и обществ. журнал. 1917. № 83. С. 1258–1260.
7. ПСЗ-I — Полное Собрание Законов — I. Т. XXXI. СПб. 1830.
8. РГИА — Российский Государственный Исторический Архив. Фонд 733: Департамент Народного просвещения. Оп. 24. Д. 7; Фонд 934: Дурново Пётр Павлович (1835–1919). Оп. 2. Д. 558; Фонд 696: Толстые, графы: Иван Матвеевич (1806–1867), Иван Иванович (1856–1916), Дмитрий Иванович (р. 1860). Оп. 1. Д. 455.
9. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Фонд 139: Канцелярия попечителя Петроградского учебного округа, 1803–1918. Оп. 1. Д. 4712.

### Литература

10. Андреева (2008) — *Андреева Л. А.* Феномен религиозного индифферентизма в Российской империи // *Общественные науки и современность.* 2008. № 4. С. 114–124.
11. Бухарев (1909) — *Бухарев И. Н.* Книга для начального обучения Закону Божию дома и в начальных училищах. М., 1909. Ч. I.
12. Бычкова (2009) — *Бычкова В. М.* Некоторые моменты из истории преподавания закона Божия в России // *Вестник ПСТГУ. Сер. 4: Педагогика. Психология.* 2009. № 12. С. 7–20.
13. Веремченко, (2016) — *Веремченко В. А.* Преподавание «Закона Божия» в средней школе России во второй половине XIX — начале XX вв. // *Роман с Клио. Сб. научных статей*

и юбилейных материалов, посвященный 60-летию С. Н. Полторака / Науч. ред. А. Н. Еремеева, В. С. Измозик. СПб., 2016. С. 157–167.

14. Грекулов (1962) — *Грекулов Е. Ф.* Православная церковь — враг просвещения. М., 1962.

15. Грехов (1996) — *Грехов А. В.* Религиозное обучение в российских учебных заведениях на рубеже XIX–XX веков // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (К 450-летию Преподобного Трифона, Вятского Чудотворца). Материалы Международной научной конференции. Киров, 1996. Т. 2. С. 289–292.

16. Десницкий (Строев) — *Десницкий В. А. (В. Строев)*. Церковь и школа РСФСР. Берлин, 1923.

17. Житенев (2015) — *Житенев Т. Е.* Вопрос о преподавании Закона Божьего в контексте церковно-государственных отношений в 1917–1918 году // Вестник ВУиТ. 2015. № 4 (19). С. 205–213.

18. Синельников (2011) — *Синельников С. П.* Оценки личности и деятельности законоучителя дореволюционной школы в советской и постсоветской историографии // Роль личности в истории: реальность и проблемы изучения: науч. сб. (по материалам 1-й Международной научно-практической интернет-конференции) / Отв. ред. В. Н. Сидорцов [и др.]. Минск: БГУ, 2011. С. 119–125.

19. Титова, Дивногорцева (2017) — *Титова Е. Е., Дивногорцева С. Ю.* Личность законоучителя в истории России и его образ в мемуарной литературе // Духовно-нравственный опыт народа и православная педагогическая культура как основа воспитательного идеала. 2017. С. 234–240.





*Для заметок*

---

## **ВНИМАНИЮ АВТОРОВ**

В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —  
на официальном сайте журнала  
<http://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте научных журналов  
Санкт-Петербургской Духовной Академии  
<http://scientific-journals-spbda.ru>

Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 1, 2020

*Научный журнал*

ISSN 1814-5574

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 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 P20-002-0026

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор: священник Игорь Иванов,  
кандидат философских наук, доцент.  
Корректор: О. Б. Рыбакова.  
Верстка: Н. Н. Пимшина.  
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 05.02.2020. Дата выхода в свет: 28.02.2020.  
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.  
Объем журнала: 18,76 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.  
Заказ № 11. Тираж 250 экз.