

**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**

**CHRISTIAN  
READING**

**№ 2, 2017**

*Scientific Journal*

**Theology. Philosophy. History**

**Publishing House of Saint Petersburg  
Orthodox Theological Academy  
2017**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ  
ЧТЕНИЕ**

**№ 2, 2017**

*Научный журнал*

**Теология. Философия. История**

Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2017 год

UDC 281.93(051)

The journal is recommended by the Synodal Information Department  
of the Russian Orthodox Church for distribution in church bookstores  
License #46 since 20 January, 2011

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK  
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015  
Specializations: 26.00.00 Theology, 07.00.00 Historical Sciences and Archeology,  
09.00.00 Philosophical Sciences

### Editorial Board

President of the Editorial Board, Editor-in-Chief — **Archbishop Amvrosy of Peterhof**, Candidate of Theology, Assistant Professor, Rector of Saint Petersburg Theological Academy.

1. *P. Ye. Bukharkin*, Doctor of Philological Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
2. *Priest Zoran Devrnja*, Doctor of Theology, Assistant Professor at the Department of Canon Law at the Orthodox Theological Faculty of Belgrade University, Serbia.
3. *I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
4. *Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia.
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
7. *Priest Ermenegildo Manicardi*, Doctor of Theology, Rector of Capranica College, Professor at the Faculty of Theology of the Pontifical Gregorian University in Rome, Italy.
8. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
9. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.
10. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Russian Christian Academy for the Humanities.
11. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.
12. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece.
13. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg State University.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

X93

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах  
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.  
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 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: 26.00.00 теология, 07.00.00 исторические науки и археология,  
09.00.00 философские науки

#### **Редакционный совет**

Председатель Редакционного совета, главный редактор — **архиепископ Петергофский Амвросий**, кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

1. *П. Е. Бухаркин*, доктор филологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

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

3. *И. Б. Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

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

5. *А. Б. Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

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

7. *Священник Игорь Иванов*, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургская духовная академия.

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

9. *А. В. Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

10. *Р. В. Светлов*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет.

11. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

12. *М. В. Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

13. *Д. В. Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия.

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

№ 2 [март-апрель] : Теология. Философия. История. — 2017. — 432 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

# СОДЕРЖАНИЕ

## Теология

- М. Томасович.* Икона как метод толкования Священного Писания.....10
- Священник Игорь Иванов.* Югославский академик Г. А. Острогорский (1902–1976) и его работы о византийском иконопочитании (к 115-летней годовщине со дня рождения)..... 20
- С. А. Колесников.* Богословское искусствознание иконы священника Павла Флоренского: проблема лица и лика ..... 37
- Священник Михаил Легеев, иеромонах Мефодий (Зинковский), иеромонах Кирилл (Зинковский).*  
Путь Церкви: аскеза, таинства, католическая полнота ..... 57
- Священник Игорь Лысенко.* Благочестие императора стратотерпца Николая II как предмет исследования. Часть вторая: анализ жития императора..... 81
- Н. К. Антонов.* Категории становления священника в учении святителя Григория Богослова..... 98
- М. М. Смирнов.* Харизматическое движение как лик *aggiornamento* (некоторые заметки к юбилею Обновления в Римской Католической Церкви) .....112
- Л. В. Шуляков.* Апокрифическое «Завещание Иова» в контексте иудейской литературы Второго храма и в христианской перспективе ..... 127
- Диакон Антоний Молоток.* Особенности подбора лексических единиц при переводе текстов богослужений на жестовый язык и возможность предотвращения их богословского искажения ..... 140

## Философские науки

- М. М. Казаков.* Рецепция наследия Аристотеля в ранней христианской литературе .....149

<i>А. Ю. Минаков. М. Л. Магницкий как религиозный тип в царствования Александра I и Николая I.....</i>	174
<i>М. В. Медоваров. Этика и социальная философия в трудах А. А. Киреева .....</i>	203
<i>С. М. Телегина. Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии архимандрита Константина (Зайцева) .....</i>	234
<i>А. П. Соловьев. Философские исследования в научно-богословском журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник» (1855–1918).....</i>	252
<i>Н. Н. Лупарева. Роль православия в консервативной модели общественного устройства С. Н. Глинки .....</i>	276
<i>А. Э. Котов. «Народность» и «сословность»: два полюса русского консерватизма .....</i>	288
<i>И. В. Воронцова. Новое религиозное сознание и «неохристианство» (дискуссия в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907–1909 гг.).....</i>	307
<i>В. А. Фатеев. Лев Толстой и революция: «религиозная» философия с нигилистической подкладкой .....</i>	325
<i>И. Б. Гаврилов. Ф. А. Степун о России и русской философии .....</i>	345

### **Исторические науки**

<i>Иеромонах Никодим (Хмыров). Взгляд на «Живую церковь» из-за рубежа в 1920-е годы (по материалам журнала «Церковные ведомости») .....</i>	374
<i>Священник Димитрий Пономарев. О посольстве преподобного Антония Дымского в Царьград .....</i>	386
<i>Священник Владислав Малышев. «Церковно-общественный вестник» А. И. Поповицкого.....</i>	399
<i>И. С. Томилов. «Тобольские епархиальные ведомости» об институте Государственной думы в 1905–1906 гг. в период зарождения парламентаризма в России .....</i>	409

# CONTENTS

## Theology

- Mirko Tomasović.* The Icon as a Method of Interpreting Sacred Scripture..... 10
- Priest Igor Ivanov.* Yugoslavian Academician G. A. Ostrogorsky (1902–1976) and His Works about Byzantine Icon Veneration (on the Occasion of the 115<sup>th</sup> Anniversary of His Birth) .....20
- Sergey Kolesnikov.* The Theological Art History of Iconography in the Work of Priest Pavel Florensky: the Problem of the Face and its Iconographic Representation ..... 37
- Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky).* The Way of the Church: Ascetics, the Mysteries, and Catholic Fullness ..... 57
- Priest Igor Lysenko.* The Piety of Tsar-Martyr Nicholas II as a Subject of Scholarship. Part Two: an Analysis of the Emperor’s Life ..... 81
- Nikolay Antonov.* Categories of the Formation of Clergy in the Teachings of St. Gregory the Theologian ..... 98
- Mikhail Smirnov.* The Charismatic Movement as the Face of Aggiornamento: Some Notes for the Anniversary of the Renewal in the Roman Catholic Church ..... 112
- Leonid Shulyakov.* The Apocryphal Testament of Job in the Context of Jewish Literature of the Second Temple Period and from a Christian Perspective..... 127
- Deacon Antony Molotok.* Peculiarities of the selection of lexical units in the translation of texts of divine services into the sign language and the possibility of preventing their theological distortion..... 140

## Philosophical Sciences

- Mikhail Kazakov.* The Reception of the Writings of Aristotle in Early Christian Literature..... 149



<i>Arkady Minakov. Mikhail Magnitsky as a Religious Type during the Reigns of Alexander I and Nicholas I.....</i>	174
<i>Maksim Medovarov. Ethics and Social Philosophy in the Works of Aleksandr Kireyev.....</i>	203
<i>Svetlana Telegina. The Person and Work of Mikhail Lermontov as Perceived by Archimandrite Constantine (Zaitsev).....</i>	234
<i>Artyom Solovyov. Philosophical Studies in Pravoslavny Sobesednik, the Scholarly Journal of Kazan Theological Academy (1855–1918).....</i>	252
<i>Nadezhda Lupareva. The Role of Orthodoxy in Sergey Glinka’s Conservative Model of Social Organization.....</i>	276
<i>Aleksandr Kotov. Populism and the System of Estates: Two Poles of Russian Conservatism.....</i>	288
<i>Irina Vorontsova. New Religious Consciousness and Neo-Christianity (The St. Petersburg Religious and Philosophical Society in 1907–1909: Discussions on the Content of New Religious Consciousness).....</i>	307
<i>Valery Fateyev. Leo Tolstoy and the Revolution: Religious Philosophy with a Nihilist Lining.....</i>	325
<i>Igor Gavrilov. Fyodor Stepun on Russia and Russian Philosophy.....</i>	345

### **Historical Sciences**

<i>Hieromonk Nicodemus (Khmyrov). Perceptions of the Living Church from Abroad in the 1920’s: Based on Materials in the Journal Tserkovnye Vedomosti.....</i>	374
<i>Priest Dimitry Ponomaryov. On the Visit of Venerable Anthony of Dyma Lake to Constantinople.....</i>	386
<i>Priest Vladislav Malyshev. Aleksandr Popovitsky’s Tserkovno-Obshchestvenny Vestnik.....</i>	399
<i>Igor Tomilov. The Tobolsk Diocesan Vedomosti on the Institution of the State Duma in 1905–1906 during the Birth of the Russian Parliamentary System.....</i>	409

М. Томасович

## ИКОНА КАК МЕТОД ТОЛКОВАНИЯ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ\*

В статье рассматривается иконопочитание как органичное выражение христианского учения в согласии со Священным Писанием и Священным Преданием Православной Церкви. При этом речь идет об иконе как о методе толкования Священного Писания в тесной связи учения и жизни по Христу, о чем свидетельствует традиция выражения опыта церковной соборности в искусстве и письменности. Согласно толкованию многих святых отцов, церковная иконография христологична в своей основе. Автор ссылается на тексты свмч. Игнатия Богоносца, свмч. Иринея Лионского, блж. Августина, свт. Иоанна Златоуста, прп. Иоанна Дамаскина, прп. Феодора Студита, прп. Максима Исповедника, свт. Никифора Константинопольского и др. Иными словами, православная библейская герменевтика и православная иконография находятся в полном единстве и выражают одну и ту же Истину и Тайну Боговоплощения.

**Ключевые слова:** Священное Писание, Священное Предание, христология, иконопочитание, библейская герменевтика.

Существование Священного Писания и *святых икон* является естественным следствием воплощения Бога Слова, и именно поэтому святой Игнатий Богоносец говорит, что к Евангелию он прибегает, как к телу Христову<sup>1</sup>.

Общеизвестен тот факт, что существуют различные методы толкования Священного Писания. Однако здесь мы будем говорить об *иконе* как о святоотеческом, достоверном, безошибочном и проверенном методе толкования Священного Писания в Православной Церкви; будем говорить о методе, который из истории возводит нас к тайне, вводит в нее. По нашему скромному мнению, такой способ толкования Священного Писания относится к системе «*плетения*», или «*вязания*», как методу, который опирается на соборный и прожитый опыт одухотворенного

---

Мирко Томасович — доктор богословия, профессор кафедры Нового Завета Православного богословского факультета Университета г. Фоча (Республика Сербская) (mirkotomasovic53@gmail.com).

\* Статья оформлена в соответствии с требованиями сербской научной традиции и печатается в авторской редакции.

<sup>1</sup> Игњатије Богоносац, *Филаделфијцима*, 5.

человека при встрече с Живым Богом в Церкви Христовой. Говоря об иконе как о методе толкования Священного Писания и говоря про метод *плетения*, мы фактически говорим об общении, приобщении и опыте встречи со Святой Троицей. Связующим звеном в методе *плетения* является Христос — Который Собою исполняет все, поскольку Бог Отец «во Христе» создает новый *род* людей — христиан<sup>2</sup>.

Икона как метод толкования Священного Писания открывает нам истину о том, что книги Священного Писания написаны, чтобы передать одно событие и одно послание, то есть событие и послание искупления и спасения человеческого рода<sup>3</sup>. Поэтому с помощью данного метода ничего не *доказывается*, но *показывается* и внушается людям надежда на жизнь после смерти.

Святоотеческое мнение гласит, что «учит Господь»<sup>4</sup>, а не люди, а это значит, что духоносный человек не вносит ничего своего, но только то, что ему поручила благодать Святого Духа. *Святые иконы* свидетельствуют о том, что толкование Священного Писания, прежде всего, является событием любви, то есть оно становится живым и личным диалогом между Богом и человеком, который завершается выражением толкователя (иконописца) [своей] любви к священным писателям и общением с ними в Святом Духе<sup>5</sup>.

Библия является церковно-литургической Книгой, которой владеет и которую правильно толкует только Церковь, ибо «в ее руки в избытке вложено все, что относится к истине»<sup>6</sup>, в то время как вне Церкви Священное Писание является не священной, но обычной книгой, запечатанной *семью печатями*. Точно так же и *иконы* являются соборным плодом христианской общины, то есть Церкви, принадлежат Церкви и являются *святыми* только в святой Православной Церкви. В то время как вне Церкви и без Церкви *иконы* теряют смысл своего существования, они [уже] не святые иконы, а самые обыкновенные рисунки или портреты, которые для христиан ничем не служат.

<sup>2</sup> Мирко Ђ. Томасовић, *Библијска ерминеутика. Карактеристике и димензије православне библијске ерминеутике*, Београд 2006, 113.

<sup>3</sup> Ср. X. Βούλγαρη, *Βασικά τινές προϋποθέσεις έρμηνείας τής Κ. Δ. Χαριστήρια εις τιμήν του μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνος Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977, 183.

<sup>4</sup> Игњатије Богоносац, *Магнежанима*, 9, 1.

<sup>5</sup> Ср. Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Господ. Свето Писмо и Свето Предање као израз живе саборности Цркве*, Београд-Атина 2002, 132.

<sup>6</sup> Иринеј Лионски, *Против јереси*, III, 4, 1.

С православной точки зрения, Святой Дух вдохновлял не только библейских писателей и толкователей, которые таким образом стали «уста́ми Бога»<sup>7</sup>, но Он вдохновляет и церковных иконописцев, которые благодаря этому дару, если можно так выразиться, стали «глазами Бога». Согласно этому, через пророков и священнобиблейских писателей говорил Святой Дух и «побуждал» их к богоугодному делу, поэтому они и говорили в Духе. Точно так же и иконописцы исполнены Духом Святым и от Него принимают «знание»<sup>8</sup>. Таким образом, они имеют «библейский ум» и творят в Духе, но не как плененные Святым Духом, а как причастники Духа Божия, пропитанные, пронизанные Божественной благодатью. Это говорит о том, что без духовного опыта, то есть без дара Духа Святого и без Церкви, невозможно говорить о правильном понимании Священного Писания и *святых икон*, а таким образом — и тайны Домостроительства спасения.

Одним словом, Евангелие и *священные иконы* имеют общий принцип изучения и толкования и поэтому передают нам одно и то же священное послание и Богооткровенное учение<sup>9</sup>. Следовательно, священнобиблейские писатели и иконописцы, вооруженные благодатью Святого Духа, имеют одну и ту же задачу, цель, намерение и послушание, а именно — своей жизнью и поступками засвидетельствовать истинность Воплощения Бога Логоса, а также действительность исторических событий в Домостроительстве спасения<sup>10</sup>. Почитая *святые иконы*, мы видим, что истина не только проживается в Церкви, но и испытывается, поскольку *через испытания истина становится чище*. Кроме того, иконописцы под руководством Святого Духа мыслят «в духе Священного Предания» и языком иконописца представляют всеправославное церковное и богословское толкование Евангелия и всего, что произошло в истории Домостроительства спасения. Православные иконописцы ищут таинство не только в словах, но и в самом факте<sup>11</sup>. Таким образом *священные иконы* неперестанно поучают, говоря *неслышимым голосом*<sup>12</sup>.

---

<sup>7</sup> Јован Златоуст, *Беседа* 19. in Actan. 5.

<sup>8</sup> Ср. Јустин Философ, *Дијалог*, 29, 2. 86, 6; Климент Римски, *Коринћанима А'*, 16, 2.

<sup>9</sup> Јован Дамаскин, *Λόγος ἀποδεικτικός περί τῶν ἁγίων καί σεπτῶν εἰκόνων*, PG 95, 316.

<sup>10</sup> Ср. Патријарх цариградски Никифор, *Τὰ εὕρισκόμενα πάντα, Ἀντίρρησις Τρίτη*, PG 100, 384.

<sup>11</sup> Ср. Блажени Августин, *In ps.* 68, Sermo, 2, 6.

<sup>12</sup> Ср. Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, PG 94, 1168. Василије Велики, *Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας*, *Ὀμιλία* 19, 2, ВЕПЕС 54, 172.

Они представляют собой *живой мост* для передачи Богооткровенных и спасительных истин, описанных в Священном Писании, для которых, кроме глубокой веры, не нужно иметь специальное мирское образование (мудрость этого мира). Поэтому *святые иконы* и названы *книгой для неграмотных*<sup>13</sup>, *священными памятниками* (ἱερὰ ὑπομνήματα)<sup>14</sup>, «*оптическим Евангелием*», «*Евангелием в красках*» и «*богословием в красках*». Добавим сюда, что святые иконы еще могут быть названы *заветными, евангельскими и библейскими изображениями*, в которых человек может услышать молчание Бога<sup>15</sup>.

Итак, когда мы говорим об *иконе* как о методе толкования Священного Писания, то мы замечаем, что существует тесная связь между *словом, изображением и жизнью*.

Отцы Церкви и православные экзегеты особенно подчеркивают ту истину, что святая икона, с одной стороны, толкует конкретные исторические события, описанные в Библии. Это говорит о том, что для иконографического метода толкования Священного Писания историчность имеет особое значение. С другой стороны, икона показывает, что именно благодать Божия «отверзает очи нашего ума для понимания евангельской проповеди»<sup>16</sup>. Именно это откровение новой реальности в мире и Священной истории после Воплощения Бога Логоса в Священном Писании описывается словами, а в церковной иконографии — красками<sup>17</sup>. Иконографический метод подтверждает святоотеческую мысль, что нас «богословию учит Бог Логос, Который воплощается»<sup>18</sup>. Таким образом, посредством иконографического метода толкования Священного Писания мы узнаем, с одной стороны, что «событие Христа бесконечно больше, чем возвешение слова — чем послание»<sup>19</sup>, а с другой стороны, что в православной духовности «практика и теория встретились; практика просвещается добродетельными методами, а теория возвещается божественными мыслями»<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, PG 94, 124.

<sup>14</sup> Ср. Патријарх цариградски Никифор, *Авгир.* 2, 4, PG 100, 341А.

<sup>15</sup> Ср. Игњатије Богоносац, *Ефесцима* 15, 2.

<sup>16</sup> Молитва 9-ја, которую православный священник читает на утрени во время чтения Шестопсалмия.

<sup>17</sup> Ср. Теодор Студит, *Αἰρητικὸς πρῶτος κατὰ εἰκονομάχων*, PG 99, 340.

<sup>18</sup> Максим Исповедник, *Тумачење молитве Господње*, PG 90, 876.

<sup>19</sup> Стилијан Пападопулос, *Теологија и језик*, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен 1998, 13.

<sup>20</sup> Максим Исповедник, *О љубави, Филадельфија*, том 2., стр. 29.

Следует подчеркнуть, что духовное содержание, сообщение и цель Священного Писания отождествляется с духовным содержанием, сообщением и целью святых икон. Между ними, таким образом, есть духовное и благодатное единство, их пронизывает дыхание жизни и Дух животворящий. И Священное Писание, и святые иконы имеют традиционно-библейскую и церковную нить, которая передает людям и миру спасительное (евангельское) сообщение, согласно которому, «нет другого критерия истины, кроме самой истины. Эта истина есть откровение Святой Троицы»<sup>21</sup>. Осенённые Святым Духом, отцы Седьмого Вселенского Собора подчеркивают следующую истину. То, что описано в Евангелии языком Писания (сотворение мира и человека, жизнь ветхозаветной Церкви, Благовещение, Воплощение Бога Логоса, страдание Господа, Воскресение, Вознесение, Сошествие Святого Духа, учение святых апостолов, страдание христиан, чудеса, которые Бог совершает через Своих избранных, и многие другие темы), то же самое красками иконографично изображается на святых иконах, так что Библия и священные иконы по всему миру свидетельствуют, исповедуют и возвещают одну и ту же Истину<sup>22</sup>. Благодаря наличию живых внутренних связей и неразрывного взаимоотношения между Священным Писанием и святыми иконами иконописцы не только не противоречат Священному Писанию, но они есть *συνήγοροι τῶν γεγραμμένων*<sup>23</sup> — *заступники написанного*, то есть они являются исповедниками, хранителями и свидетелями *истин*, которые представлены в Священном Писании и Священном Предании. Св. Иоанн Дамаскин, опираясь на более древних отцов Церкви, говорит о том, что *икона* является *напоминанием*: иначе говоря, то, чем книга является для грамотных, тем же служит *икона* для неграмотных; и чем для слуха является слово, тем же для зрения является *икона*. Иконой мы мысленно соединяемся со Христом<sup>24</sup>. Одним словом, Богочеловек Иисус Христос есть та таинственная *Нить* — Нить христологическая, то есть «Таинство», — Которая органически, неразрывно связывает Священное Писание и священные иконы, так что между ними существует гармоничное единство, равное значение и Богодухновенная ценность.

---

<sup>21</sup> Владимир Лоски, *Саборност као треће својство Цркве*, в: «Саборност Цркве», књ. 1, Београд 1986, 106.

<sup>22</sup> Ср. Јован Дамаскин, *Тачно изложење православне вере*, PG 94, 1248CD.

<sup>23</sup> Mansi 13, 20D.

<sup>24</sup> Јован Дамаскин, *Апологетска слова против опадача светих икона*, 1, 17.

Таким образом, показывая, что Священное Писание это [лишь] изображение Истины, а не собственно сама Истина<sup>25</sup>, икона становится толкователем Евангелия и передает людям первоначальное послание, необходимое для спасения людей и всего Божия творения. *Святые иконы* находятся в таком неразрывном единстве с Евангелием, что они в своем толковании и духовном содержании отождествляются с Евангелием. Они также показывают, что Евангелия это не просто биографии Христа, но что они толкуют значение Богочеловеческой Личности Христа по отношению к конечной цели мира<sup>26</sup>. Благодаря этому иконографическому уникальному герменевтическому методу, которым обладают *священные иконы* в Православной Церкви и благодаря которому, в свою очередь, составляют верное и четкое толкование евангельских истин<sup>27</sup>, некоторые святые отцы даже считали, что *святым иконам* принадлежат те же достоинство и значимость, как и Священному Писанию<sup>28</sup>. В то же время другие святые отцы придерживались мнения, что, с педагогической точки зрения, оптический подход к истине, то есть с помощью чувства зрения, является гораздо более динамичным и плодотворным, нежели с помощью чувства слуха<sup>29</sup>.

Следует отметить, что, согласно Священному Преданию, евангелист Лука написал первую икону Пресвятой Богородицы. Это означает, что события и личности, описанные святым Лукой в его Евангелии и Деяниях апостолов, он теперь толкует иконографическим путем и очевидным образом отмечает то значение, которое данные события и личности, а в частности Дева Мария, имели и имеют в таинстве Домостроительства спасения.

Иконографический метод толкования Священного Писания, который духовное доказывает духовным (ср. 1 Кор 2:13), тесно (органически) связан с жизнью и богословием Христовой Церкви<sup>30</sup>. Это означает,

<sup>25</sup> Ср. Георгије Флоровски, *Католичност (саборност) Цркве*, в: „Саборност Цркве“, кн. 1, стр. 68.

<sup>26</sup> Ср. Σάββα Ἀγουρίδη, *Ἡ ἀναζήτηση τοῦ «ἱστορικοῦ Ἰησοῦ» ἀπὸ τὴν νεώτερη εὐρωπαϊκὴ σκέψη*, «Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν», 5(1986) 5.

<sup>27</sup> Ср. Јован Јерусалимски, *Ἀποδεικτικὸς* 3, PG 95, 316.

<sup>28</sup> Ср. Никифор патријарх Цариградски, *Τὰ εὕρισκόμενα πάντα, Ἀντίρρησις Τρίτη*, PG 100, 384.

<sup>29</sup> Ср. Никифор патријарх Цариградски, *Τὰ εὕρισκόμενα πάντα, Ἀντίρρησις Τρίτη*, PG 100, 316.

<sup>30</sup> Ср. Χρηστός Οἰκονόμου, *Ἡ εἰκονογραφικὴ Μέθοδος ἐρμηνείας τοῦ Εὐαγγελίου*, в: Θεολογία τῆς Καίνης Διαθήκης καὶ πατερικῆ/Ερμηνευτικῆ, Θεσσαλονίκη 2001, 368.

что иконографический метод неотделим от Церкви и только Церкви принадлежит, так как именно Церковь является тем местом, где Священное Писание и *иконы* живут под крылом Предания. Вне Православной Церкви вышеупомянутый метод теряет свою силу и в нем уже нет истины, поскольку вне Христовой Церкви нет герменевтического действия Святого Духа. Следовательно, иконографический метод иконографическим образом показывает, что поиск Богочеловека Иисуса Христа и общение с Ним являются не только конечной целью чтения Священного Писания и созерцания (почитания) *святых икон*, но это есть конечная цель [самой] человеческой жизни. *Священные иконы* свидетельствуют о необходимости отбросить всякую мысль о том, что первоначальное христианство, то есть православие, является религией одной книги — Библии. Точно так же мы познаем и то, что поклонение иконографически изображенным *лика*м на *святых иконах* ограничивает поклонение «Книге» — Библии<sup>31</sup>.

*Священные иконы* свидетельствуют, что Новый Завет является Новым именно потому, что «Сын Божий» стал «Сыном Человеческим», то есть Христос есть «Новый закон и Новый Завет»<sup>32</sup>; Он есть единственный истинный герменевтический *Метод, Путь и Ключ*, с помощью которого и в котором мы узнаём Богооткровенную истину. *Святые иконы* свидетельствуют о том, что Богочеловек не является ни книгой, ни написанным словом, но Он гораздо больше этого: Он есть Живая Ипостась — Живая Богочеловеческая Личность, Которая, давая людям «Духа усыновления» (Рим 8:15), оживляет, преображает, освящает и обоживает их в Своей Церкви, в которой Он есть «наша истинная жизнь»<sup>33</sup> и в которой Он продолжает открываться, то есть не только в Священном Писании<sup>34</sup>.

*Святые иконы* ясно показывают, что всё изображенное на них, как и всё написанное в Священном Писании, *для нашего наставления изображено и написано* (ср. Ин 5:39). Это означает, с одной стороны, что *священные иконы* удостоверяют Священное Писание, а с другой стороны — что Священное Писание и *святые иконы* — это Богом избранный и благословенный мост Святого Духа, через который Божия искупительная воля прокладывает себе путь к людям<sup>35</sup>. На *святых иконах*, таким

---

<sup>31</sup> Ср. Сергеј Аверинцев, *Поэтика рановизантијске књижевности*, Београд 1982, 233.

<sup>32</sup> Юстин Философ, *Дијалог* 11, 4.

<sup>33</sup> *Посланица Диогнету*, 1, 1.

<sup>34</sup> Мирко Ђ. Томасовић, *Говори Господ*, стр. 289.

<sup>35</sup> Ср. Н. Schreiner, *Die Verkündigung des Wortes Gottes*, Bohn 1936, 99.



образом, история представляется как Священная история, в которой Бог присутствует как Отец и Спаситель.

В заключение можно сказать, что в Православной Церкви существует тесная связь между Священным Писанием, *святыми иконами* и жизнью. Православное толкование Священного Писания это не «наука», «метод» или «учение», но «благодатствованная жизнь»<sup>36</sup>. Действительно, иконографический метод толкования Священного Писания есть служение Святого Духа. Это, в свою очередь, означает, что современные «методы» толкования Священного Писания представляют собой только «пособия» (вспомогательные средства. — *Прим. пер.*), а не «путь», которым достигается «Истина»<sup>37</sup>, и что они не могут противопоставить себя жизни<sup>38</sup>.

В завершение мы подчеркнем, что православная библейская герменевтика и православная иконография находятся в полном единстве и выражают одну и ту же Истину<sup>39</sup>. Они, таким образом, смотрят на всё из эсхатологической перспективы. Чтобы правильно понять эту истину, необходимо иметь «духовный слух», чтобы слышать, и «духовные очи», чтобы видеть.

### Источники и литература

1. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collection, cujus Johannes Dominicus Mansi... T. 13. Ab anno 787 usque ad annum 814 inclusive (сокр. Mansi 13).
2. Августин Блаженный, In Psalmos 68, PL 36.
3. Василије Велики, Εἰς τοὺς ἁγίους τεσσαράκοντα μάρτυρας, Ὀμιλία 19, 2, ВЕПЕС 54.
4. Григорије Палама, Тријаде у одбрану свештенохвалителя, PG 150.
5. Игњатије Богоносац, Ефесцима, ВЕПЕС 2.
6. Игњатије Богоносац, Посланице, PG 5.
7. Иринеј Лионски, Против јереси, PG 7.
8. Јован Дамаскин, Λόγος ἀποδεικτικός περὶ τῶν ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων, PG 95.
9. Јован Дамаскин, Апологетска слова против опадача светих икона, I, PG 94.
10. Јован Дамаскин, Тачно изложење православне вере, PG 94.
11. Јован Јерусалимски, Ἀποδεικτικός 3, PG 95.
12. Јован Златоуст, Беседе, PG 49.

---

<sup>36</sup> Мирко Ћ. Томасовић, *Библијска ерминевтика*, стр. 113.

<sup>37</sup> Мирко Ћ. Томасовић, *Библијска ерминевтика*, стр. 126.

<sup>38</sup> Ср. Григорије Палама, *Тријаде у одбрану свештенохвалителя*, 1, 1, 13, PG 150, 113С.

<sup>39</sup> Мирко Ћ. Томасовић, *Библијска ерминевтика*, стр. 118.

13. Јустин Философ, Дијалог са Трифуном, PG 6.
14. Климент Римски, Коринћанима А', PG 1.
15. Максим Исповедник, О љубави, Филокалија, том 2.
16. Максим Исповедник, Тумачење молитве Господње, PG 90.
17. Никифор Патријарх цариградски, Τὰ εὕρισκόμενα πάντα, Ἀντίρρησις Τρίτη, PG 100.
18. Посланица Диогнету, PG 2.
19. Теодор Студит, Ἀνιρρητικός πρῶτος κατὰ εἰκονομάχων, PG 99.
20. Ἀγουρίδη Σάββα, Ἡ ἀναζήτηση τοῦ «ἱστορικοῦ Ἰησοῦ» ἀπὸ τὴν νεώτερη εὐρωπαϊκὴ σκέψη, «Δελτίο Βιβλικῶν Μελετῶν», 5(1986).
21. Βούλγαρη Χ., Βασικαὶ τινὲς προϋποθέσεις ἐρμηνείας τῆς Κ. Δ. Χαριστήρια εἰς τιμὴν τοῦ μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνοϋ Μελίτωνος, Θεσσαλονίκη 1977.
22. Οἰκονόμου Χρηστὸς, Ἡ εἰκονογραφικὴ Μέθοδος ἐρμηνείας τοῦ Εὐαγγελίου, в: Θεολογία τῆς Καίνης Διαθήκης καὶ πατερικὴ Ἑρμηνευτικὴ, Θεσσαλονίκη 2001.
23. Schreiner H., Die Verkündigung des Wortes Gottes, Bohn 1936.
24. Аверинцев Сергеј, Поетика рановизантијске књижевности, Београд 1982.
25. Лоски Владимир, Саборност као треће својство Цркве, в: «Саборност Цркве», књига 1, Београд 1986.
26. Пападопулос Стилијан, Θεολοгија и језик, Србиње-Београд-Ваљево-Минхен 1998.
27. Томасовић Мирко Ћ., Библијска ерминевтика. — Карактер и димензије православне библијске ерминевтике, Београд 2006.
28. Томасовић Мирко Ћ., Говори Господ. — Свето Писмо и Свето Предање као израз живе саборности Цркве, Београд-Атина 2002.
29. Флоровски Георгије, Католичност (саборност) Цркве, в: „Саборност Цркве“, књига 1, Београд 1986.

***Mirko Tomasović. The Icon as a Method of Interpreting Sacred Scripture.***

The author of this article considers the veneration of icons as an organic expression of Christian doctrine in agreement with Sacred Scripture and the Sacred Tradition of the Orthodox Church. He discusses the icon as a method of interpreting Sacred Scripture, tightly connected with doctrine and the life in Christ, which is testified by the tradition of expressing the experience of the Church in iconography and literature. According to the interpretation of many Church Fathers, the iconography of the Church is christocentric. The author cites the works of St. Ignatius of Antioch, St. Irenaeus of Lyon, Blessed Augustine, St. John Chrysostom, St. John of Damascus, St. Theodore the Studite, St. Maximus the Confessor, St. Nicephorus of Constantinople, and others. He concludes that Orthodox biblical hermeneutics and Orthodox iconography are in completely unity with each other, since they reflect the same truth and mystery of the Incarnation.

**Keywords:** Sacred Scripture, Sacred Tradition, christology, veneration of icons, biblical hermeneutics.

*Mirko Tomasović* – Doctor of Theology, Professor of the Department of New Testament Studies at the Faculty of Orthodox Theology at the University of Foča, Republika Srpska (mirkotomasovic53@gmail.com).

*Священник Игорь Иванов*

## ЮГОСЛАВСКИЙ АКАДЕМИК Г. А. ОСТРОГОРСКИЙ (1902–1976) И ЕГО РАБОТЫ О ВИЗАНТИЙСКОМ ИКОНОПОЧИТАНИИ

(к 115-летней годовщине со дня рождения)

В статье говорится о том, как в сербскую, а затем югославскую, византинистику вошел русский эмигрант Георгий Острогорский, который избрал в свой научный арсенал как русскую дореволюционную школу в лице классической гимназии, где он учился, так и европейский образовательный и научный метод на примере университетов Сорбонны и Гейдельберга. Также, в силу своих близких контактов с пражским и белградским кругом русской научной эмиграции, он приобщился к общеславянским культурным и научным традициям, что позволило ему органично вписаться в сербскую научную жизнь. Концепт «византизм» раскрывается в его трудах в разнообразных ракурсах: социальном, политическом, экономическом, цивилизационном, при этом нужно отметить, что в межвоенный период Острогорский увлеченно исследовал проблематику византийского богословия и философии, особенно вопросы иконопочитания и иконоборчества. В данной статье приводятся некоторые биографические сведения, проливающие свет на неизвестные страницы из жизни ученого в первый период его научной карьеры, а также излагается его понимание сути иконоборческой полемики.

**Ключевые слова:** византистика, византийское богословие, философия, иконоборчество, иконопочитание, Г. А. Острогорский, А. В. Флоровский.

В начале 2017 года исполнилось 115 лет со дня рождения выдающегося югославского византолога русского происхождения Георгия Александровича Острогорского. Его имя носит основанный им Византологический институт в Белграде, а также одна из улиц сербской столицы.

Георгий Александрович Острогорский родился 6 (19) января 1902 г. в Санкт-Петербурге в семье известного российского педагога и общественного деятеля Александра Яковлевича Острогорского (1868–1908) и Александры Константиновны Острогорской, урожденной Леман (1871–1937): она была дочерью офицера русского флота, капитана фрегата

---

*Священник Игорь Анатольевич Иванов* — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков и доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igivan74@mail.ru).

Константина Павловича Лемана (1838–1891) и Марии Николаевны Бутеньевой (1846–1879).

Александр Яковлевич Острогорский родился в Гродно 20 октября (1 ноября) 1868 года. После окончания в 1892 году юридического факультета Петербургского университета он служил в учебном отделе Министерства финансов. Есть данные, что у него был чин коллежского асессора<sup>1</sup>. В 1895 году он был назначен членом учреждённой при Министерстве народного просвещения Комиссии по подготовке Всероссийской промышленной и художественной выставки в Нижнем Новгороде, прошедшей в 1896 году. Александр Яковлевич организовал на ней учебный отдел, а в 1900 году — русский отдел по народному образованию на Всемирной парижской выставке (под эгидой князя Вячеслава Николаевича Тенишева).



Александр Яковлевич  
Острогорский

Нужно отметить, что к концу XIX века состояние князя В. Н. Тенишева было миллионным, и это позволило ему удалиться от дел и заняться научным трудом и общественно-полезной и благотворительной деятельностью. Он участвовал в деятельности Русского императорского музыкального общества, серьезно занимался наукой (у него вышло несколько книг), являлся основателем и попечителем престижного учебного заведения (Тенишевское училище), организатором научного центра (Этнографическое бюро), исследующего, как бы сказали сегодня, социальную психологию и общественные интересы разных слоев общества. И именно на рубеже двух столетий А. Я. Острогорский и князь В. Н. Тенишев разрабатывают новую педагогическую доктрину, согласно которой и создают училище нового типа, в основу работы которого положено бережное, гуманное отношение к личности ребёнка, её разностороннее развитие, внимание к индивидуальным особенностям ученика.

Специально для образовательных целей А. Я. Острогорский создал учебную книгу «Русское правописание. Руководство к его наглядному изучению. Статьи для списывания» (1908, 1913) и хрестоматию «Живое

<sup>1</sup> ЦГИА СПб. Ф. 176. Оп. 2. Д. 14.



Анна и Александра Леман

тельский союз), участвовал в подготовке проекта реформ среднего образования, избран гласным Санкт-Петербургской Городской думы, учредил высшие юридические курсы. Скончался А. Я. Острогорский в Петербурге

1 (14) октября 1908 г.



Георгий, Елена, Константин, Анна  
Острогорские

слово» (1907–1909, 1916), служившую для семейного чтения и пользовавшуюся популярностью у нескольких поколений детей. Хорошо изданное, с тщательно подобранным литературным материалом, иллюстрированное репродукциями работ В. В. Верещагина, И. Н. Крамского, И. И. Левитана, В. Г. Перова и др. известных художников, «Живое слово» знакомило с лучшими произведениями русской классики, а также писателей начинавшегося XX века.

Отметим еще, что в начале XX в. А. Я. Острогорский выступал как активный деятель многих общественно-просветительских организаций. В 1905–07 гг. он был одним из организаторов Союза учителей и деятелей по народному образованию (позднее Всероссийский учи-

тельский союз), участвовал в подготовке проекта реформ среднего образования, избран гласным Санкт-Петербургской Городской думы, учредил высшие юридические курсы. Скончался А. Я. Острогорский в Петербурге 1 (14) октября 1908 г.

В семье А. Я. и А. К. Острогорских родилось четверо детей. Первым ребенком был Константин (1898–1984). Он стал историком искусства, прожил долгую жизнь и скончался в Швеции<sup>2</sup>. Вторым ребенком была Елена (1900–1971), она стала переводчицей, жила и скончалась в Финляндии. Третьим ребенком был Георгий (1902–1976), будущий выдающийся византолог. Четвертой родилась

<sup>2</sup> В 1932 году Константин Острогорский защитил диссертацию о Жозефе де Местре в Гейдельбергском университете, изданную затем в Хельсинки (*Ostrogorsky K. Joseph de Maistre und seine Lehre von der höchsten Macht und ihren Trägern*, Helsingfors. 1932. 72 S.).

Анна (1904–1988), после эмиграции она жила и скончалась в Югославии.<sup>3</sup>

В 1910 году Александра Константиновна вторично вышла замуж за преподавателя истории в Тенишевском училище Василия Романовича Зоммера<sup>4</sup> (1872–1946), а в 1911 г. у них родилась дочь Александра (1911–2004). А. К. Зоммер-Острогорская продолжила составление хрестоматии «Живое слово», а в 1915 году издала под своим именем «Маленькое Живое слово» для учеников подготовительного класса средней образовательной школы. Помогал ей в этом В. Р. Зоммер. Книга была посвящена «Дорогой памяти Александру Яковлевичу Острогорскому».



Георгий Александрович  
Острогорский

В 1919 году Георгий Острогорский окончил классическую гимназию в Петрограде. В первые послереволюционные годы семья Зоммеров-Острогорских испытывала серьезные трудности. По воспоминаниям Ольги Георгиевны Острогорской-Якшич, старшего сына Константина несколько раз пытались забрать в Красную армию. Хлопотами В. Р. Зоммера этого удавалось избежать. Но с продолжительностью становилось все труднее и труднее. Из фрагментов писем Александры Васильевны Зоммер<sup>5</sup>, любезно предоставленных О. Г. Острогорской-Якшич, мы узнаем следующее:

«Несчастливая мама, она ведь до конца жизни рассказывала, как поздно вечером к ней пришли, держась за руку (что они всегда делали в серьезные минуты) Гриша и Анна и сказали: „Мама, нам ужасно хочется есть!“ И она, бедная мама, только и могла ответить: „Идите скорее спать, завтра мы что-нибудь найдем...“ Кажется, это был тот самый инцидент, который ее заставил согласиться на побег из Петербурга, махнув рукой на *Живое слово*, квартиру и обстановку».

<sup>3</sup> Иванов И., свящ. Новые материалы к биографии академика Г. А. Острогорского // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 119–120.

<sup>4</sup> Василий Романович — он же Вильям Робертович Зоммер — был сыном учителя из Петришуле по имени Эрнст Роберт Карлович Зоммер (1832–1902), из рижских граждан.

<sup>5</sup> Она же Александра Васильевна Сомерсало (1911–2004).

«3-го марта 1920 года на дровнях в туманную ночь мы отправились в путь из Ораниенбаума в Финляндию. Мы, т. е. вся семья кроме Коти, который уже был в Финляндии, потому что его уже дважды забирали, как дезертира, и с трудом его фатер вызволял... Благодаря густому туману им удалось перейти финскую границу...»<sup>6</sup>

Так семья Зоммеров-Острогорских навсегда покинула родину. Спустя 17 лет Александра Константиновна скончается в Хельсинки в возрасте 66 лет.

В 1921 году Георгий Острогорский поступил на философский факультет Гейдельбергского университета (Германия). В 1924–1925 годах он изучал византологию в Сорбонне, после чего, вернувшись в Гейдельберг в 1925 году, защитил на немецком языке свою докторскую диссертацию под названием «Сельская податная община в Византийском царстве в X веке» («Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X Jahrhundert» // Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte. 1927. Bd. 20. S. 1–108).

Сам Г. А. Острогорский о пробуждении своего интереса к византийским занятиям так писал русскому византологу Ф. И. Успенскому: «Византийской историей начал заниматься незадолго до окончания Гейдельбергского университета. Непосредственных учителей в области византиноведения у меня не было, взялся я за такую работу (докторскую диссертацию по экономической истории Византии) по собственной инициативе и проводил ее на свой риск и страх, так как византологов в Гейдельберге, где я прошел и окончил университет, нету. По окончании университета (в 1925 г.) я уже не переставал заниматься византийской историей и, в частности, обратился к изучению иконоборческого периода»<sup>7</sup>.

В 1926–1928 годах Г. А. Острогорский преподавал в Гейдельбергском университете. В 1927 году он участвовал во II Международном византологическом конгрессе в Белграде, будучи активным сотрудником Семинария им. Н. П. Кондакова: согласно отчету, «Семинарий в лице проф. А. П. Калитинского, проф. Г. В. Вернадского, Г. А. Острогорского, Н. М. Беляева и Н. П. Толля принимал участие во II Международном византологическом конгрессе в Белграде с 11 по 16 апреля 1927 года. Г. А. Острогорский выступал с докладом “Die pseudoepiphanischen

---

<sup>6</sup> Из личной переписки автора с О. Г. Острогорской-Якшич.

<sup>7</sup> ПФА РАН. Ф. 116. Оп. 2. Д. 256. Л. 3–3 об. Письмо Г. А. Острогорского Ф. И. Успенскому от 11.01.1928.



Schriften gegen die Bilderverehrung als Bindeglied zwischen den ikonoklastischen Synoden von 755 und 815”<sup>8</sup>. В этом же отчете говорится, что на заседании Семинария в день памяти Н. П. Кондакова 4 апреля 1927 года был прочитан доклад доктором Гейдельбергского университета Г. А. Острогорским «Отношение византийских иконоборцев к почитанию Божией Матери и Святых». К сожалению, этот доклад не был опубликован. А в выпуске сборника Семинария за 1928 год Г. А. Острогорский напечатал свой «Отчет о докладах исторической секции Международного конгресса византологов в Белграде».



Ирина Николаевна  
Зауер

В этот гейдельбергский период своей жизни Г. А. Острогорский создает семью.

В 1927 году он женился на Ирине Николаевне Зауер (1905–1948), а в 1928 году у них родилась дочь Ольга.

После защиты докторской диссертации Острогорский плотно занимается темой иконоборчества и предоставляет работу для получения звания приват-доцента «К истории византийского иконоборчества» — *Studien zur Geschichte des Bilderstreites* (Breslau, 1929)<sup>9</sup>. Можно сказать, что это была вторая полноценная диссертация — монография

<sup>8</sup> *Калитинский А. П.* Отчёт о работах Семинария имени Н. П. Кондакова (*Seminarium Kondakovianum*) за третий год его существования (по 17 февраля 1928 г.) // *Seminarium Kondakovianum*. II. Прага, 1928. С. 378.

<sup>9</sup> Этой работе уделяет свое внимание современный исследователь текстов патриарха Никифора: *Луховицкий Л. В.* Основное богословско-полемическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «*Apologeticus atque Antirrheticus*»: опыт комплексного историко-филологического анализа / дисс... канд. филол. наук. М., 2010. Так, на с.19 он отмечает, что «Острогорский пришел к выводу о сильном монофизитском влиянии на богословие иконоборцев». Впрочем, нужно подчеркнуть, что Г. А. Острогорский говорит о том, что в иконоборчестве проявились прежде всего вопросы христологии: от докетизма и ранних христологических ересей до монофизитства и монофелитства. Он отмечает при этом, что император-иконоборец Константин намеренно избегает употребления формулы Халкидонского догмата: «...в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого...». См.: *Ostrogorskij G.* *Studien zur Geschichte des Bilderstreites*. Breslau, 1929. S. 24–25.

на 113 страниц. По замечанию проф. А. П. Калитинского, «эта работа дает ряд реконструируемых (преимущественно на основе рукописного материала) текстов утерянных иконоборческих произведений VIII и IX вв. с подробными комментариями этих текстов. Острогорский ездил в Париж для изучения рукописей неизданных произведений патриарха Никифора»<sup>10</sup>. 3 ноября 1928 года Г. А. Острогорский получает звание приват-доцента и место в университете в Бреслау (Бреславль, или Вроцлав, в Силезии).

Интересно отметить, что свою первую открытую лекцию в университете Бреслау, прочитанную на немецком языке именно 3 ноября 1928 года, Острогорский затем опубликует в виде статьи «Die wirtschaftlichen und soziale Entwicklungsgrundlagen des byzantinischen Reiches» [Социально-экономические основы развития византийского государства] // Vierteljahreschr. F. Sozialu. Wirtschaftsgesch. 22. 1929. S. 129–143. В течение пяти лет (1928–1933) Г. А. Острогорский преподает византийскую историю в Бреслау и является директором культурно-исторического отделения Бреславского восточноевропейского института (Ost-Europa Institut). При этом у него сохранялись тесные связи с русскими коллегами в Праге. Например, с 1929 по 1947 год он активно переписывался с профессором Антонием Владимировичем Флоровским. В связи с этим можно упомянуть о том, что в конце 1932 года Острогорский предлагал А. В. Флоровскому написать статью в немецкий научный журнал *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*<sup>11</sup>, отмечая в письме от 6 декабря 1932 года, что поскольку с 1933 года он будет входить в редакцию, «затруднения с русскими рукописями, разумеется, совершенно отпадают. Гонорар составляет 40 марок за лист. Это, конечно, весьма скромно, но, к сожалению, денежное положение Ost-Europa Institut'a настолько трудно, что ничего не поделаешь»<sup>12</sup>. Однако в письме от 8 января 1933 года Острогорский обнадеживает друга тем, что «удалось теперь фиксировать гонорар на 50 марок<sup>13</sup>, поскольку восторжествовала моя точка зрения, что нельзя делать никаких различий между рукописями, требующими перевода и не требующими такового, а перевод является накладными

---

<sup>10</sup> Калитинский А. П. Отчет о работах Семинария... С. 379.

<sup>11</sup> Этот ежегодник «Культура и история славян» будет закрыт в ноябре 1935 года, просуществовав более 11 лет с января 1924 года.

<sup>12</sup> АРАН. Ф. 1 609. Оп. 2. Д. 349.

<sup>13</sup> 50 серебряных рейхсмарок времен Веймарской республики равнялись 12 американским долларам.

расходами института и автора не касается»<sup>14</sup>. Между делом Острогорский сообщает, что в первом номере журнала выйдет статья П. Б. Струве о Толстом и статья самого Острогорского о проекте «табели о рангах» при царе Федоре Алексеевиче<sup>15</sup>. Но 11 апреля 1933 года Г. Острогорский пишет А. В. Флоровскому следующее: «Спешу поблагодарить Вас за вашу интересную и очень содержательную статью о Платонове и Кизеветтере<sup>16</sup>, а также за обстоятельную рецензию на книгу Мякотина. Не знаю, удастся ли поместить Вашу статью в первом номере этого года, который почти готов, тем более, что придется ведь переводить ее. Но в самом крайнем случае отложим ее до второго выпуска, который появится приблизительно в июле»<sup>17</sup>.



П. Б. Струве и Г. А. Острогорский  
на II Международном византологическом конгрессе  
в Белграде (апрель 1927 года)

Так сложилось, что вскоре Георгий Острогорский вынужден был свернуть все свои планы, связанные с журналом и с работой в Бреслау. Весной 1933 году, после прихода к власти нацистской партии Гитлера, Острогорский был обеспокоен тем, что его еврейское происхождение затруднит жизнь в Германии. Об этом он доверительно писал своему другу и коллеге

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> *Ostrogorskiy G. Das Projekt einer Rangtabelle aus der Zeit des Caren Fedor Alekseevič // Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven N. F. 9 (1933). S. 87–138.* В этой статье говорится о разных попытках «византинизации» общественной жизни в России XVII века. Более подробно см. *Иванов И., свящ.* Византийская и русская государственность в трудах академика Г. А. Острогорского // *Христианское чтение.* 2014. № 5. С. 70–80.

<sup>16</sup> Как явствует из архивного фонда А. В. Флоровского, таковой статьи опубликовано не было. Зато в нем есть рукопись статьи «Памяти А. А. Кизеветтера», опубликованной в «Записках Русского научного института в Белграде» (вып. 2. 1934. С. 1–15). См.: АРАН. Ф. 1609. Оп. 1. Д. 44. Возможно, у обеих статей был общий черновой материал.

<sup>17</sup> АРАН. Ф. 1609. Оп. 2. Д. 349.

Н. П. Толлю в своем письме от 20 апреля 1933 года: «Судьба человека здесь сейчас зависит от его происхождения. Во-первых, я не германец, а русский. Во-вторых, предки мои со стороны отца — евреи. Не знаю даже, известно ли это Вам... Я никогда не ощущал и не ощущаю никакой связи с еврейством и, конечно, ни в какой мере не считаю себя евреем... Об этом мне даже подумать странно. <...> Вы после смерти Ник<олая> Мих<айловича> звали меня в институт. И вот мне подумалось написать Вам и спросить Вас, не было ли бы это, в случае чего, возможно теперь. <...> Пишу я все это Вам в виду огромной дружбы, которая меня с Вами связывает, и прошу Вас ответить мне совершенно откровенно. <...> О своих собственных мыслях и чувствах писать не стоит, Вы их и так поймете. Я бы ничего не сказал, если бы мне предстояли лишения за то, что я русский и что я православный, за мои политические или какие угодно другие убеждения, но за то, что происхождение мое не вполне *арийское*... Возьмете ли меня в Институт?»<sup>18</sup>. И в том же 1933 году он получает приглашение на кафедру византологии философского факультета в Белградском университете. Кстати говоря, эта кафедра была основана в 1906 г. известным сербским византологом, профессором Драгутином Анастасиевичем (1877–1950), с которым Острогорский имел честь познакомиться еще в 1927 году, принимая участие во II Международном византологическом конгрессе в Белграде и произведя на присутствующих глубокое впечатление. Он тогда посетил сербские монастыри Студеницу, Грачаницу и Сопочане. В письме Вернадскому от 10 мая 1927 г. Г. А. Острогорский писал о конгрессе: «Если Николай Михайлович уже вернулся, то он, верно, рассказал Вам, что экскурсия в Нагоричино и Грачаницу была очень интересна, так же как и наша поездка с Окуневым в Нерез. Очень хорошо было и в Салониках, где мы с Ник<олаем> Мих<айловичем> провели четыре дня. На Афон мы не попали, так как можно было поехать туда только после Пасхи, и уже не хватало денег, да, пожалуй, на короткое время и не стоило»<sup>19</sup>. Во время конгресса Г. А. Острогорский познакомился с белградскими коллегами. И именно по рекомендации ведущих сербских медиевистов, прежде всего Станоя Станоевича и Драгутина Анастасиевича, последовало упомянутое приглашение, и в 1933 г. он прибыл в Белград, став профессором философского факультета Белградского университета<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> АИИИ АН ЧП. К1-18/94. Л. 209.

<sup>19</sup> АИИИ АН ЧП. К1-14. Л. 255.

<sup>20</sup> Здесь можно отметить, что, еще будучи доцентом в Бреслау, Г. Острогорский сохранял свое сотрудничество с Русским научным институтом в Белграде, где читал

По воспоминаниям О. Г. Острогорской-Якшич, «после переезда в Белград отец познакомился с очень образованной сотрудницей в Академии наук, и они вместе переводили его лекции, которые он читал студентам. В результате через два года они были опубликованы на сербском языке в виде работы «Автократор и самодржац. Прилог за историју владалачке титулатуре у Византији и у јужних Словена» [Автократор и самодржец. Заметки о развитии царской титулатуры в Византии и у южных славян] // Глас Српске краљевске академије наука. Т. 164, 1935. С. 95–187. А в 1947 г. была напечатана «Историја Византије», объемом в 296 страниц, в виде учебника для студентов. Нужно ли говорить, что перевод он сделал сам? Затем он подготовил к печати следующее, уже дополненное им самим, издание, в его же переводе. Помню, как он, сидя над этой работой, «ужасался», считая предыдущую книгу плохо переведенной. Он в таком совершенстве овладел сербским языком, что нередко его сотрудники (сербы) в Византологическом институте спрашивали у него, как лучше то или иное написать»<sup>21</sup>.

Здесь следует подчеркнуть, что труд «Автократор и самодржац...» довольно-таки объемный — он стал еще одной вехой, отметившей очередное изменение в научной карьере Г. А. Острогорского. На сходную тему им был сделан «Доклад о титуле *василевс* и коронации Симеона Болгарского в 913 г.» на III Международном византологическом конгрессе в Софии в 1934 году<sup>22</sup>.

---

лекции по приглашению. В институте также работали Д. С. Мережковский, К. Д. Бальмонт, И. Северянин, известный специалист по аэродинамике Д. П. Рябушинский, выдающийся биолог, член Пастеровского института в Париже С. И. Метальников, историки Е. Ф. Шмурло, И. И. Лаппо, А. В. Флоровский, философы И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк. Для одного из сборников Института Г. А. Острогорский написал статью «Афонские исихасты и их противники. (К истории поздне-византийской культуры)» // Записки Русского научного института в Белграде. 1931. Вып. 5. С. 349–370). Также Острогорский сотрудничал с одним из первых объединений русских ученых, сформированным еще в 1921 г. — Русским археологическим обществом, председателем которого был избран филолог и историк-славист, профессор Белградского университета А. Л. Погодин, ранее преподававший в высших школах Варшавы и Харькова. В одном из сборников общества Г. Острогорский опубликовал свою статью «Возвышение рода Ангелов» (Сборник Русского Археологического общества в Югославии. 1936. С. 111–120).

<sup>21</sup> Из личной переписки автора с О. Г. Острогорской-Якшич.

<sup>22</sup> *Grégoire H.* Le Congrès de Sofia // *Byzantion*. 1935. № 10. P. 262. Доклад потом был опубликован на немецком языке: *Die Krönung Symeons von Bulgarien durch den Patriarchen Nicolaos Mystikos* // *Bulletin de l'Institut Archéologique bulgare*. 1935. № 9. S. 275–286 [Коронация Симеона Болгарского при патриархе Николае Мистике].

Отметим, что в 1934 году Г. А. Острогорский написал на сербском языке небольшую статью о возникновении Византии: «Из чега и како је постала Византија» // Српски Књижевни Гласник, 1934. С.508–514. Интересно то, что в самой статье дается несколько иное название, нежели указанное выше, данное в оглавлении — «Из чега је и како створена Византија». Также на сербском языке в этот период Острогорским были написаны статьи на разные темы: Синајска икона св. Јована Владимира [Синайская икона св. Иоанна Владимира] // Глас Српског Научног Друштва. 1935. № 14 С. 99–106; Историски развој Балканског полуострва у доба византиске превласти [Историческое развитие Балкан во времена византийского правления] // Књига о Балкану. Св. П. Београд, 1937. С. 92–100; Рад Ст. Станојевића на проучавању каснијег Средњег века византијске историје // Гласник истор. друштва у Новом Саду. XI. 1938. С. 67–74; Писмо Димитрија Хоматијана св. Сави [Письмо Димитрия Хоматияна св. Савве] // Светосавски Зборник. II. Београд, 1939. С. 89–113; Основни принципи источно-хришћанске иконографије [Основные принципы восточно-христианской иконографии] // Уметнички преглед. Београд. 1939. С. 43–45. В этой последней статье в популярной форме излагается христологическая догматическая основа православного иконопочитания.

В итоге можно сказать, что богословско-философскими вопросами Г. А. Острогорский занимался сугубо в межвоенный период, при этом наиболее плодотворными были годы с 1925 по 1930. Именно тогда им были проработаны сюжеты, отразившиеся потом в таких работах<sup>23</sup>, как:

- Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества (1927).
- Гносеологические основы спора о святых иконах (1928).
- Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites (1929).

Первые две работы как бы концептуально предваряют обширное немецкоязычное исследование и частично содержат ряд его материалов, суждений и выводов.

Рассмотрим несколько ключевых положений из этих малодоступных русскоязычных статей Г. А. Острогорского по вопросам иконопочитания.

---

<sup>23</sup> Частично вопросов иконоборчества Г. А. Острогорский коснется в своей «Истории византийского государства» (1940), переведенной на русский язык лишь в 2011 г.

1) соединение вопроса об иконах с христологической догматикой органически свойственно православному сознанию. Иными словами, православное иконопочитание христоцентрично.

Эту идею Г. А. Острогорский обосновывает таким образом: «... мысль, что иконы служат ручательством за непризрачность воплощения Христа и обличением всяческого докетизма, была высказана в литературе православных с самого начала, при появлении самых первых и еще только единичных признаков надвигающейся на иконопочитание грозы. Мало того: если вполне определено и ясно эта мысль была формулирована впервые патриархом Германом, — и в этом мы видим главную догматическую ценность его послания, — то намечалась она уже в конце VII века, т. е. еще задолго до возникновения иконоборчества императоров-исаврийцев. Она несомненно лежит в основе известного постановления Пято-шестого собора, 82-е правило которого предписывает, чтобы вместо древнего изображения Христа в виде агнца, на иконах писали бы Христа Бога нашего в человеческом облике, усматривая чрез этот образ высоту смирения Бога-Слова и приводя себе на память Его житие во плоти, страдание, спасительную смерть и происшедшее отсюда искупление мира»<sup>24</sup>. Таким образом, по мысли Г. А. Острогорского, «соединение вопроса об иконах с христологической догматикой органически свойственно православному сознанию, а не является только простым полемическим приемом схоластической диалектики»<sup>25</sup>.

Г. А. Острогорский отчетливо формулирует вывод о внятном христологическом исповедании иконопочитателей и внутренней аутентичности иконопочитания православному мышлению: «включение позднейшими авторами в свои произведения мыслей и аргументов апологетов предшествующего поколения ясно показывает непрерывность и единство линии в православной литературе эпохи иконоборчества. Такую линию мы получаем: от учителей Церкви конца VII века (Трульский собор и Иоанн Фессалоникийский) к Герману, от Германа и Иоанна Дамаскина к Григорию II, и далее к Георгию Кипрянину, который несомненно был знаком с произведениями всех этих авторов; от Дамаскина и Кипрянина к Иоанну Иерусалимлянину и автору *Речи против Константина*

---

<sup>24</sup> Острогорский Г. А. Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // *Seminarium Kondakovianum*. I. Прага, 1927. С. 40–41.

<sup>25</sup> Там же. С. 42.

*Кабаллина*; отсюда к VII Вселенскому Собору, и далее к Феодору Студиту и патриарху Никифору. И через всю эту цепь православной апологетики красной и связующей нитью проходит мысль, что иконами подтверждается истинность воплощения Христова и обличается неверие в истинность этого таинства. Повторяем еще раз: попытка низведения этой основоположной для всей православной литературы об иконопочитании мысли до положения вынужденного, полемического контраргумента, опрокидывается как историческими данными, так и философско-богословской экзегезой сочинений православных апологетов»<sup>26</sup>.

2) иконоборцы нарочито приписали иконе «тождество» с изображаемым, говоря, что истинная икона должна быть единосушна изображаемому на ней лицу, что есть нонсенс или схоластический извод из аристотелевского учения.

Г. А. Острогорский пишет, что «понятие *образ, икона* в представлении иконоборцев означало нечто совсем иное, чем в представлении иконопочитателей: коль скоро для иконоборцев истинной иконой могло считаться лишь нечто такое, что было тождественно со своим *архетипом*, то только причастие они и могли признать иконой Христа. Для православных же иконопочитателей именно потому причастие уже не было *иконой* — образом, что оно тождественно со своим *архетипом*. Здесь мы подходим к глубокому различию, коренным образом разъединявшему борющиеся партии в самых основах их мышления. Для православных иконопочитателей икона не только не была *единосушна* (ομοούσιον) своему *архетипу* или *тождественна* с ним (ταυτόν), каковой в иконоборческом представлении она должна бы была быть, — напротив, согласно православным апологетам святых икон, в самом понятии слова *икона* (εἰκών) заключается сущностное различие образа от его *архетипа*»<sup>27</sup>.

Далее Острогорский приводит развернутое объяснение элементарной нелогичности тезиса иконоборцев, тщащихся навязать псевдо-логическое долженствование реальности:

«Икона есть подобие архетипа... или подражание архетипу и отражение его, своей сущностью, однако, от архетипа она отлична; икона сходна

---

<sup>26</sup> Там же. С. 47.

<sup>27</sup> Острогорский Г. А. Гносеологические основы спора о святых иконах // Seminarium Kondakovianum. II. Praha, 1928. С. 48.



с архетипом благодаря совершенству искусства подражания, сущностью же она от архетипа отлична. „Ибо если бы ни в чем она не отличалась от архетипа, то это была бы и не икона, а ничто иное, как самый архетип“. Так говорит патриарх Никифор. А у Иоанна Дамаскина читаем: Отнюдь не во всем икона подобна прототипу, т. е. иконописуемому. „Ибо одно — икона, а другое — иконописуемое“.

Икона известным образом связана с изображенным на ней лицом. Поэтому и честь, оказываемая иконе возносится к ее первообразу, как утверждали, ссылаясь на слова Василия Великого, православные иконопочитатели; и наоборот, поношение иконы означает поругание ее прообраза. Икона в известном смысле сопричастует своему архетипу, открывает возможность вступления в сношение с архетипом, открывает возможность его познания, но в существе своем она остается от прообраза отличной.

Для православных иконопочитателей прямо непонятно утверждение иконоборцев, что икона и изображаемый на иконе предмет должны быть тождественны. С присущим ему темпераментом говорит Феодор Студит: „Никто же не будет столь безумен, чтобы истину и тень ее... архетип и изображение его, причину и следствие мыслить по существу (κατ' οὐσίαν) тождественными“. Но ведь это-то как раз и делает, как мы видели, Константин V. Создается впечатление, что борющиеся партии вообще друг друга более не понимают, говорят на двух различных языках.

Положению Константина V: „если истинна икона, то она должна быть единосущна иконописуемому“ — противостоят диаметрально противоположные утверждения вождей православной партии: „Одно — икона, другое — иконописуемое“ и „сущностью же [икона от архетипа отлична, ибо если бы ни в чем она не отличалась, то это была бы и не икона“...»<sup>28</sup>.

Фактически Острогорский выявляет в дискурсе иконоборцев формалистическое злоупотребление аристотелевской логикой, одновременно показывая диалектическое здравомыслие иконопочитателей:

«Иконоборческому мышлению доступно лишь два рода соотношений между предметами — их тождество и их различие. В сознании же православных иконопочитателей укладывается возможность известной связи двух предметов, известного соучастия одного в другом, даже и в том случае, когда сущностного тождества между ними не существует. Как продолжателям философских традиций антиномичного мышления

---

<sup>28</sup> Там же. С. 49.

православной догматики, иконопочитателям, помимо простых формул  $A = A$  и  $A^1 \neq A$ , непосредственно очевидна была возможность одновременного различия и тождества, — ипостасного различия при сущностном тождестве (триединство!) и ипостасного равенства при сущностном различии (святые иконы!). Икона коренным образом отлична от своего архетипа *κατ' οὐσίαν*, она ему равна *καθ' ὑπόστασιν*, или *κατὰ τὸ οὐνοῦ*. Потому плодом чистейшего недоразумения нужно признать все усилия иконоборцев доказать, что икона не в состоянии передать истинного соотношения обеих природ Христовых<sup>29</sup>. — Православные никогда и не стремились передать в иконе что-либо сущностно соответствующее природам Христа. Изобразуется на иконе, как ясно указывает Феодор Студит, вовсе не природа, а ипостась»<sup>30</sup>.

Таким образом, можно предположить, что сам ход иконоборческой полемики ставит ряд вопросов, касающихся собственно мотивации иконоборческого дискурса: что это — «латентный рационализм» и связанное с ним неадекватное (нарочитое) употребление привычных, если не сказать «школьных», трактовок онтологических категорий (природа, ипостась, сущность) в рамках аристотелевской схоластики в византийской интеллектуально-духовной элите? Или же это — оторванная от веры и духовной жизни софистика ради самой софистики?<sup>31</sup> А, может быть, это — искреннее (но упорное) заблуждение и непонимание диалектики оппонентов? Более того, чрезвычайно важно понять, как можно избежать

---

<sup>29</sup> Уместно привести весьма точное примечание к этому месту самого Г. А. Острогорского: «На иконоборческом соборе 754 года иконоборцы говорили: если вы пытаетесь изобразить на иконе как человеческую так и божескую природу Христа, то вы стремитесь к слиянию природ Христовых, а это есть монофизитство, и стараетесь изобразить божество Христа, неизобразуемое; если же вы хотите изобразить лишь человеческую природу Его, то вы тем разъединяете природы Христовы и вводите четвертую ипостась, а это есть несторианство. В постановлениях иконоборческого собора 754 года эти рассуждения играют центральную роль. — Характерно, что некоторые новейшие исследователи, особенно протестантские богословы, находят эти рассуждения не только остроумными, но и прямо-таки неотразимыми, не понимая, что они попросту бьют мимо цели».

<sup>30</sup> *Острогорский Г. А.* Гносеологические основы... С. 49.

<sup>31</sup> Любопытно замечание современного исследователя В. А. Баранова: «Одним из самых искусных аргументов иконоборцев была так называемая христологическая дилемма. Согласно «Определению» собора в Иерии, изображение Христа вводит смешение природ во Христе или их разделение. До сих пор в науке была принята интерпретация христологической дилеммы как остроумного (или даже, по словам одного исследователя, «гениального») софизма». См.: *Баранов В. А.* Философия византийского иконоборчества // Сайт НГУ. URL: [http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Baranov\\_ iconoclast.pdf](http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Baranov_ iconoclast.pdf) (дата обращения: 20.01.2017).

подобных перекосов в теологических рассуждениях. В чем залог духовного, богословского «резвотмыслия»? До каких пределов можно надеяться, что логосное выражение религиозного опыта будет адекватным высвечиванием в слове духовных реалий?

В заключение следует сказать, что изучение богословско-философской проблематики и понятийного аппарата, ее сопровождающего, напрямую связано с корректным изучением и внятной интерпретацией соответствующих византийских источников. Г. А. Острогорский был одним из тех, кто еще на исходе первой четверти XX века своими немногочисленными работами, посвященными иконопочитанию, сумел задать весьма высокую планку научной аналитики, о чем свидетельствует тот факт, что к его трудам обращаются вновь и вновь современные исследователи, занимающиеся изучением наследия средиземноморского культурного ареала в целом и византийского богословско-философского дискурса в частности.

### Источники и литература

1. Баранов В. А. Философия византийского иконоборчества // Сайт НГУ. URL: [http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Baranov\\_iconoclast.pdf](http://www.nsu.ru/classics/bibliotheca/Baranov_iconoclast.pdf) (дата обращения: 20.01.2017).

2. Иванов И., свящ. Новые материалы к биографии академика Г. А. Острогорского // Христианское чтение. 2012. № 2. С. 119–141.

3. Иванов И., свящ. Византийская и русская государственность в трудах академика Г. А. Острогорского // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 62–81.

4. Калитинский А. П. Отчёт о работах Семинария имени Н. П. Кондакова (Seminarium Kondakovianum) за третий год его существования (по 17 февраля 1928 г.) // Seminarium Kondakovianum. II. Прага, 1928. С. 378–379.

5. Луховицкий Л. В. Основное богословско-полемическое сочинение патриарха Никифора Константинопольского «Apologeticus atque Antirrhethici»: опыт комплексного историко-филологического анализа / дисс... канд. филол. наук. М. 2010. 146 с.

6. Острогорский Г. А. Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Kondakovianum. I. Прага, 1927. С. 38–48.

7. Острогорский Г. А. Гносеологические основы спора о святых иконах // Seminarium Kondakovianum. II. Прага, 1928. С. 47–51.

8. Grégoire H. Le Congrès de Sofia // Byzantion. 10. 1935. P. 259–281.

9. Ostrogorski G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929. (Historische Untersuchungen, 5) = Amsterdam: Hakkert, 1964. 113 S.

***Priest Igor Ivanov. Yugoslavian Academician G. A. Ostrogorsky (1902–1976) and His Works about Byzantine Icon Veneration (on the Occasion of the 115<sup>th</sup> Anniversary of His Birth).***

In the article is described the way of Russian emigrant George Ostrogorsky from St. Petersburg pre-revolutionary gymnasia through exile to European universities such as Heidelberg and Sorbonne. He was able to accumulate different scientific methods and approaches Russian, German, French, Serbian (later Yugoslavian) due to his close contacts with European scholars and Russian scientific diaspora in Prague and Beograd what helped him to become one of the most prominent Yugoslavian byzantine researcher of the XX century. He analyzed the concept 'byzantism' in different angles and spheres: social, political, economic, cultural, but in the inter-war period he studied mainly the issues of iconoclasm. In this article are given some new biographical details concerning this period of Ostrogorsky's life and also are represented some of his ideas about the matter of the byzantine icon veneration.

**Keywords:** byzantine studies, byzantine theology and philosophy, iconoclasm, icon veneration, George Ostrogorsky, Antony Florovsky.

*Priest Igor Anatolievich Ivanov* – Candidate of Philosophy, Associate Professor, Chair of the Department of Foreign Languages and Associate Professor of the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

С. А. Колесников

## БОГОСЛОВСКОЕ ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ ИКОНЫ СВЯЩЕННИКА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО: ПРОБЛЕМА ЛИЦА И ЛИКА

В данной статье рассматривается вопрос о своеобразии богословия иконы в трудах священника Павла Флоренского\*. Особый акцент в статье делается на решении проблемы взаимоотношения лица и лика, фиксации тех выводов, которые делал отец П. Флоренский при решении данной проблемы. К основным выводам можно отнести следующие: тесная духовная связь между реальным лицом и иконописным ликом; возможность воздействия иконного образа на внешний облик созерцателя; уподобленность лика Божьему образу; опасность духовного оскудения, внешне проявляющаяся в деградации лика в личину; специфика пространственно-временных отношений между молитвенником и иконой; формирование основных положений богословского искусствоведения.

**Ключевые слова:** священник П. А. Флоренский, богословие иконы, богословское искусствоведение, иконный лик, лицо, личина.

Религиозное искусство, несомненно, имеет огромное количество направлений, версий, вариантов, жанров и стилей. Однако представляется, что в иконе в максимальной полноте представлена та «практико-ориентированная» грань православного богословия, на которой и хотелось бы акцентировать внимание. Через призму иконописи открывается возможность увидеть, зачем в реальной земной жизни, в реальном земном искусстве необходим богословский взгляд, зачем сегодняшнему художнику в частности и человеку в целом сохранять интерес к спектру богословских проблем.

Кроме того, само богословие иконы, теологически осмысленная история иконописи — явление уникальное. В иконе, в динамике ее развития заключена, по сути, образная история христианской Церкви. Когда мы говорим о том, что любая историография начинается с «графии», т. е. с записанного времени, с письменной фиксации событий, и только тогда история превращается в Историю, то в случае с иконой мы сталкиваемся

---

*Сергей Александрович Колесников* — доктор филологических наук, проректор по научной работе Белгородской духовной православной семинарии (skolesnikov2015@yandex.ru).

\* Имя священника П. Флоренского в ссылках на его труды приводится в соответствии с выходными данными каждого конкретного издания.

с неповторимой формой осмысления и истолкования времени — с помощью зрительных образов. Не буква, не графическое запечатление, как это является традиционным, а визуальный образ фиксирует время, превращая его, Время, в Историю.

Икона с этой точки зрения включает себя весь опыт Церкви, все многообразие православной теологии: прошлое — в применении проверенных тысячелетиями богословских канонов; настоящее — в живом восприятии верующего и раскрытии духовно-творческого потенциала иконописца; обращенность в будущее — в раскрытии ожиданий, чаяний Царства Божия, в эсхатологических интуициях грядущего мира.

Таким образом, обращаясь к иконописи, мы не только определяем границы искусствоведческого «проекта» богословия, но и рассматриваем метафизическую стратегию познания мира вне-сциентистскими методами, но оттого не менее практически значимую для конкретной, «практической», личности. Но только этот практицизм — особого рода: религиозно-духовный, направленный на изменение уже не мира материального, а мира душевного, но от этого нисколько не утрачивающий свою практическую значимость для каждого конкретного человека, особенно посвятившего свою жизнь богословским изысканиям.

В истории православной теологии XX столетия одним из людей, ставших знаковой личностью новых отношений между теологией и практикой, являлся священник Павел Александрович Флоренский (1882–1937), всей своей биографией доказавший реальную продуктивность теологического взгляда на мир, в том числе в области искусствования. Особую роль искусства в жизни и даже в самом внешнем облике о. П. Флоренского отмечали многие современники. Так, один из наиболее близких к нему людей, о. С. Булгаков, писал: «Отец Павел был для меня не только явление гениальности, но и произведение искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ... Самое основное впечатление от о. Павла было впечатление силы. И этой силой была некая первожданность гениальной личности... при полной простоте и всяческом отсутствии внутренней и внешней позы... Настоящее творчество о. Павла — не книги, но он сам, вся его жизнь, которая ушла безвозвратно из этого века в будущий»<sup>1</sup>.

Целостность личности, обретаемая с помощью богословской эстетичности, воплощается в рассуждениях о. Павла в теме лица — лица личности и личности лица как художественного образа и как особой

---

<sup>1</sup> П. А. Флоренский: pro et contra. СПб.: РХГИ, 1996. С. 147.

религиозной формы отношений человека и мира. Лицо человека, изображаемое внешне, в процессе написания иконы или портрета, и обретаемое «изнутри», в течение жизни — то эстетико-метафизическое пространство, в котором находилась богословско-искусствоведческая мысль о. П. Флоренского.

Впечатления современников от лица, внешнего облика самого о. П. Флоренского определялись сложностью его внутреннего мира. Современная точка зрения, высказанная К. Г. Исуповым, достаточно парадоксальна: «Он [Флоренский] притягивал и отталкивал одновременно; это приводило людей в замешательство и порождало мемуаристику двоящейся, протеически-текучей портретности»<sup>2</sup>. Советская поэтесса М. Шагинян видела его как «фанатика с лицом Савонаролы, острого аскетического типа», Н. Лосскому лицо Флоренского «напомнило лицо Спинозы», а для С. Булгакова это — «лицо эллина, египтянина и Леонардо». Особую портретную характеристику оставил Андрей Белый, автор сентенции «человек — чело века». Со свойственной ему двойственностью Андрей Белый то саркастически называл лицо о. Павла «коричнево-зеленоватым», то уже с более мягким юмором приводил прозвище «нос в кудряшках», данное о. П. Флоренскому за определенное сходство с Н. В. Гоголем (когда открывали памятник Гоголю, то современники сразу же отметили, насколько похожи лица писателя и богослова)<sup>3</sup>. С. И. Фудель, описывая внешность о. П. Флоренского, говорил, что больше всего он подходил на ожившую египетскую фреску.

Вообще рубеж столетий, Серебряный век, отличался повышенным вниманием к лицу и сам создавал необыкновенно уникальные лица. Философ Ф. Степун писал по этому поводу: «Смотрю и удивляюсь: и откуда это у людей „нового религиозного сознания“... вольных религиозных философов и поэтов-символистов такие облики? В академической среде, как и среди писателей-реалистов... ничего подобного нет, все люди как люди. Если же посадить за один стол Бердяева, Вячеслава Иванова, Белого, Эллиса, Волошина, Ремизова и Кузмина, то получится нечто среднее между Олимпом и кунсткамерой»<sup>4</sup>. Лица необыкновенного времени также становились необыкновенны: подтверждалась мысль Н. В. Гоголя, что человек к концу жизни «выслуживает» себе лицо. Эпоха вылепливала лица весьма экспрессивно, и это тоже важный момент,

<sup>2</sup> Там же. С. 7.

<sup>3</sup> Подробнее см.: *Андрей Белый. Начало века*. М.: Художественная литература, 1990.

<sup>4</sup> *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. Т. 1. С. 290–291.

на который нельзя не обратить внимание, говоря об искусствоведческих воззрениях о. П. Флоренского.

Как таковое человеческое лицо вряд ли было интересно о. П. Флоренскому, он в целом был далек от любования «человеком»: «Я не любил людей, т. е. не испытывал враждебные чувства... Даже к животным, млекопитающим, я был довольно равнодушен — в них я чувствовал слишком близкое родство к человеку. А любил я воздух, ветер, облака, родными мне были скалы, близкими к себе духовно ощущал минералы, особенно кристаллические, любил птиц, а больше всего растения и море... Пусть это кажется уродством, пусть в этом будут усматривать отсутствие нравственного чувства, но это было так, без злой воли, всею силою существа — я не любил человека как такового и был влюблен в природу»<sup>5</sup>. Вряд ли это высказывание можно рассматривать как антропологический «экстремизм»: о. Павел любил не людей, а нечто в людях, так же как не сами лица, а то отражение «природы» в них, но природы духовной, по образу и подобию которой эти лица были созданы. Видимо, не совсем верным будет видеть в этом «общеправославный комплекс недоверия к конкретной человеческой личности (вопреки центральному тезису христианства о человеке как главной ценности Божьего мира)» (К. Г. Исупов)<sup>6</sup>, однако ответственность конкретной личности за свое лицо о. П. Флоренский отчетливо осознавал.

Ведь неслучайно в 1921 г. он провел настоящее научное исследование своего собственного лица, при этом «наиболее характерным в своем лице он считал сильно выдающиеся вперед нос и верхнюю губу. Отец Павел отнес себя к типу средиземноморской расы с чертами, присущими болгарам и грекам, и писал о себе: „Несомненно грек!“ Эллинский облик отца Павла отмечали все его современники»<sup>7</sup>. Кстати, изменения внешнего облика о. П. Флоренского можно проследить на портретах и фотографиях, вплоть до фотографии в период заключения, где о. Павел явно избит временем и миром, но не сломлен...

Особая значимость реального, физического лица, несомненно, осознавалась о. П. Флоренским. Так, об одном из близких ему людей, Ф. Д. Самарине, о. Павел писал: «духовный облик Ф. Д. Самарина согревал его лицо и при менее благоприятных условиях для видения»<sup>8</sup>,

---

<sup>5</sup> Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство, 1995. С. 70–71 (далее — Иконостас...).

<sup>6</sup> П. А. Флоренский: pro et contra... С. 19.

<sup>7</sup> Там же. С. 493.

<sup>8</sup> Степун Ф. Бывшее и несбывшееся... С. 339.



а в разговорах с современниками он обращал внимание на гипнотические опыты Каптерева, когда «оказалось, что иногда достаточно бывает тонкой вуали, чтобы парализовать гипноз. В этом глубокий смысл фаты — женщину в фате невозможно соблазнить»<sup>9</sup>. Но все-таки более важной для него являлась та метафизическая роль, которую олицетворяло лицо, претворяемое в лик.

Важно отметить, что рассуждения о. П. Флоренского о лице как раз и являются рефлексией православного богословия на проблему личности. Когда возникает мнение о том, что в русской философии «рубежа веков» не представлена тема личности, что «границами личности не озабочена „философия общего дела“ Н. Федорова; ей нет места в соловьевской картине мира; „я“ расподоблено в „единоличественных Личностях“ Л. Карсавина и А. Мейера; личность погашена в хоровом согласии карнавальная толпы у Бахтина» (К. Г. Исупов)<sup>10</sup>, то тем важнее выглядит позиция о. П. Флоренского, да и в целом русской православной теологии XX в., представляющая свой вариант понимания человеческой личности через эстетику иконы, через лик-образ, а не личность-личинность.

Уже на первых страницах «Иконостаса» о. П. Флоренский дает развернутое определение того, что он подразумевает как «лицо»: «Лицо есть то, что видим мы при дневном опыте, то, чем являются нам реальности здешнего мира; и слово лицо, без насилия над языком, можно применять не только к человеку, но и к другим существам и реальностям при известном к ним отношении, как говорим мы, например, о лице природы и т. д. Можно сказать, лицо есть почти синоним слова явление, но явление именно дневному сознанию»<sup>11</sup>. Явленность в свете и есть главная характеристика, претворяющая лицо в лик.

В искусствоведческих рассуждениях о. П. Флоренского есть особое понимание формы взаимодействия лица и света. Взаимодействие это отражено в нимбе вокруг лица святого, который «есть точнейшая живописная передача сплошной однородной шаровой или эллипсоидальной массы света, и иначе, ни по краске, ни по форме, эта масса света не может быть изображена»<sup>12</sup>. Далее следует развернутое рассуждение

<sup>9</sup> П. А. Флоренский: pro et contra... С. 32.

<sup>10</sup> Там же. С. 24.

<sup>11</sup> Иконостас... С. 52.

<sup>12</sup> Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Академический Проект, 2012. С. 127 (далее — Столп и утверждение Истины...).

о типах нимбов — нимб сферический, католический, из радиальных полос и др., — призванное раскрыть многообразие форм взаимодействия лица и света. И — как вывод: «...каждый нимб есть образ, а не схема, — символ, а не аллегория, и иначе изобразить его было бы никак нельзя, ибо ясно, что, проектируясь на самое лицо, эти световые явления почти невидимы и потому неизобразимы, а по краям видны гораздо отчетливее и, следовательно, представляются нам не в перспективе, а *в разрезе*»<sup>13</sup>. Именно проникновение, погружение в духовные глубины мира и определял богословско-искусствоведческий подход о. П. Флоренского в проблеме лика и лица.

Именно в иконописном лице, считал о. П. Флоренский, предстает та метафизическая глубина, та подлинно духовная реальность, которая в иных явлениях скрыта или не проявлена. «Лицо, — пишет о. П. Флоренский, — не лишено реальности и объективности, но граница субъективного в лице и объективного не дана нашему сознанию отчетливо, и, вследствие этой ее размытости, мы, будучи вполне уверены в реальности воспринимаемого нами, не знаем или во всяком случае не знаем ясно, что именно в воспринимаемом реально. Иначе говоря, реальность присутствует в восприятии лица, но прикровенно, органически всасываясь познанием и образуя подсознательно основу для дальнейших процессов познания»<sup>14</sup>. Тем самым, лицо есть изначальная точка миропознания, но познания, в основе которого лежит духовность.

Лицо, явленное исключительно в свете духовности, и есть лик. Неразрывное сочетание света и лица приобретает рассуждениях о. П. Флоренского вселенско-онтологическое звучание: «Лик есть проявленность именно онтологии. В Библии образ Божий различается от Божьего подобия, и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице»<sup>15</sup>. Лик есть уподобленность Божественному образу, мир Божий проявляет себя во всей своей грандиозности в лике и, в свою очередь, только лицо, которое отражает высоту духовного совершенства, может стать ликом.

---

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Иконостас... С. 52.

<sup>15</sup> Там же. С. 53.

С лицом в результате трансформации в лик происходят серьезные изменения, которые фиксирует о. П. Флоренский: «Тогда лицо получает четкость своего духовного строения, в отличие от простого лица, но, в отличие от художественного портрета, не в силу внешних себе мотивов, как-то: композиционных, архитектурных, характерологических и т. д., и не в изображении, а в самой своей вещественной действительности и сообразно глубочайшим заданиям собственного своего существа. Все случайное, обусловленное внешними этому существу причинами, вообще все то в лице, что не есть самое лицо, отесняется здесь забывшей ключом и пробившейся чрез толщу вещественной коры энергиею образа Божия: лицо стало ликом... Лик, сам по себе, как созерцаемый, есть свидетельство этому Первообразу; и преобразившие свое лицо в лик возвещают тайны мира невидимого без слов, самим своим видом...»<sup>16</sup>. Духовное содержание лица преобразует телесную форму, и именно этот процесс преобразования вне-материальным телесного состава и запечатлен в православной иконе.

Но как возможен процесс высокодуховной «лепки» лица, так возможен и обратный процесс: душевное падение, фиксируемое превращением лица в личину. И если в первом случае свет — прежде всего внутренний — определяет просветленность лика, то личина возникает из греха: «По мере того, как грех овладевает личностью, — и лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий, и показывает все определеннее грязные пятна на собственных своих стеклах, лицо отщепляется от личности, ее творческого начала, теряет жизнь и цепенеет маскою овладевшей страсти»<sup>17</sup>. Затемненность грязью греха, темнота, искажающая образ Божий, — вот те характеристики, которые свойственны личине. Показательно, что личина ассоциируется о. П. Флоренским с провалом, с пустотой, «с зияющей дырой, в которой угасает текущая туда энергия»<sup>18</sup>. Если от лика исходит свет в мир, то личина поглощает свет, продуцирует тьму.

Личина есть выжженное грехом пространство, пространство, инородное духовному освещению. «Раз совесть, — пишет в „Иконостасе“ о. П. Флоренский, — сожжена, и ничего, ни один луч от образа Божия

---

<sup>16</sup> Там же. С. 63.

<sup>17</sup> Там же. С. 57.

<sup>18</sup> Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Издат. группа «Прогресс», 1993. С. 150 (далее — Анализ пространственности и времени...).

не доходит до явленной поверхности личности, нам не ведомо, не произошло ли уже суда Божия и не отнят ли Вручившим залог богоподобия его образ»<sup>19</sup>. Свет перестает высветлять лицо, скрытое под маской греха, напротив, личина отворачивается, пере-ворачивается от света. В «Столпе и утверждении истины» есть определение: «*Развращенный человек — как бы вывороченный наизнанку человек, — человек, кажущий изнанку души и прячущий лицо ее*»<sup>20</sup>. В этом бегстве от света и состоит главный признак личинности, падения, а точнее — выпадения из света.

Поэтому столь неприемлемы были для о. П. Флоренского нововведения в области иконописи, стремящиеся проявить тенденции портретности в иконе, уйти от лика в сторону лица. Этот путь представлялся ему как раз путем бегства от света духовного, путем, на котором возникала опасность деградации лика в личину. Поэтому, например, иконопись эпохи барокко, где «изображения написаны на грани лика и лица»<sup>21</sup>, может быть, и предполагали «новый смысловой объем», однако излишне смешивали материальность с духовностью, погружая лик во все большую тень, что, по мнению о. П. Флоренского, свидетельствовало о духовном оскудении иконописи. Возросший в ренессансную эпоху «процент вещественности» в иконописных ликах привел к такой ситуации, которую современный искусствовед И. К. Языкова определила так: «После XVI века в ликах святых нет жизни, они словно застывшие изваяния, безучастные ко всему происходящему. Эпоха не вглядывается в лицо Бога, а потому теряет лицо человека»<sup>22</sup>. И этот тезис весьма близок к богословскому искусствоведению о. П. Флоренского.

Именно поэтому он четко различает отношение к лицу и к вещи: «Любовь возможна к лицу, а вожделение — к вещи; рационалистическое же жизнепонимание решительно не различает, да и не способно различить *лицо и вещь*, или, точнее говоря, оно владеет только одной категорией, категорией *вещности*, и потому все, что ни есть, включая сюда и лицо, овеществляется им и берется как *вещь*»<sup>23</sup>. Вещественность, затемняющая себя от духовного света, и определяет личинность изображения.

---

<sup>19</sup> Иконостас... С. 57.

<sup>20</sup> Столп и утверждение Истины... С. 195.

<sup>21</sup> Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки икононого дела в императорской России. М.: Прогресс-культура, 1995. С. 312.

<sup>22</sup> Языкова И. К. Богословие иконы. М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 1995. С. 132.

<sup>23</sup> Столп и утверждение Истины... С. 75.

Лицо, представленное в лучах духовного света, выполняет важнейшую религиозную функцию — славословие Бога. В «Иконостасе» говорится: «Прекрасные дела, светоносные и гармонические проявления духовной личности, прежде всего светлое, прекрасное лицо, красотой которого распространяется во вне „внутренний свет“ человека, и тогда побежденные неотразимостью этого света „человеки“ прославят отца Небесного, Чей образ на земле столь светел»<sup>24</sup>. Лицо становится воспеванием, пропеванием благодати Божией, гимном Божественной благодати. При этом не только лицо — все тело человеческое уподобляется храму: «Когда Храм <...> знаменует Христа Богочеловека, то алтарь имеет значение невидимого Божества, Божеского естества Его, а самый Храм — видимого, человеческого»<sup>25</sup>. По сути, о. П. Флоренский фиксирует ступенчатое восхождение, пропитывание человеческого духовным, процесс, переданный в иконописных образах, — от лица ко всему телу.

Но все же центром в иконописном языке духовности остается именно лицо. Вокруг лика формируется вся образная система конкретной иконы: «На иконописном языке лицо называется ликом, а все прочее, т. е. включая сюда тело, одежды, палаты или архитектурный стаффаж, деревья, скалы и проч., — называется доличным; замечательная подробность: в понятие лика входят вторичные органы выразительности, маленькие лица нашего существа — руки и ноги»<sup>26</sup>. Лицо, расширяющееся в пространстве тела, духовно преобразующее телесность, — таким видится о. П. Флоренскому роль лика на иконе.

Учитывая сложность и многогранность форм воздействия лика на окружающую реальность, о. П. Флоренский выстраивает даже своеобразную духовную «картографию» лица, формулирует «единый закон данного лица»<sup>27</sup>. Рассмотрев в этом ключе основные произведения о. П. Флоренского, можно сделать общую схему духовной физиогномики, которая позволяет увидеть специфику восприятия лица в теологических построениях русского богослова. По его мнению, «лоб, глаза связаны со способностью созерцания и выражают жизнь ума... органы воли и страсти — нос и челюсти, орган волевого самоопределения — подбородок, низшие интеллектуальные функции, выражаемые надбровными

---

<sup>24</sup> Иконостас... С. 57.

<sup>25</sup> Там же. С. 60.

<sup>26</sup> Там же. С. 128.

<sup>27</sup> Анализ пространственности и времени... С. 206.

дугами»<sup>28</sup>. В «Водоразделах мысли» утверждается, у человека «между глазом и ртом располагается весь диапазон его жизни, наибольшая его восприимчивость мира и наибольшая же отзывчивость на мир. Глаз спрашивает, рот отвечает. Глаз впивается в действительность, рот претворяет ее во внутренний отголосок. Звук, нами посылаемый, как и вообще звук, — обнаружение самости, самость бытия, страстен, — легко может оказаться страстным... Вот почему легко иметь чистые глаза, но почти невозможно — чистые уста»<sup>29</sup>. В статье «Моленные иконы Преподобного Сергия» определяется, что «губы, то есть та часть лица, которая прежде всего выдает всякую внутреннюю несвежесть и тем более растрепанность: не без смысла рот, как наиболее обнажающий глубины воли»<sup>30</sup>. Выписки можно продолжить.

«Картография» человеческого лица в интерпретациях о. П. Флоренского превращается в духовный ландшафт и позволяет по-иному взглянуть не только на человеческие лица, но и на лики святых. Богословская физиогномика о. П. Флоренского научает в практическом смысле видеть то, что скрыто телесными покровами лица у живых людей и позволяет по-новому понять религиозный смысл икононых образов.

Он учит, что, если взглянуть в свете духовной физиогномики, например, на лик иконы Божией Матери, некогда принадлежавшей преподобному Сергию Радонежскому, то мы увидим, что особую роль играет «длина верхней губы; притом верхняя губа, несколько выступающая над нижней, и, выступая, заканчивается как бы остроконечно. Это выступание сообщает лику Божией Матери выражение невинное и детское, а некоторая остроконечность середины ее — как известно, характерный признак девственности»<sup>31</sup>. Тем самым, создается новый метод, в духе православного богословствования, видения человеческо-иконописного образа.

Так же по-своему он предлагает взглянуть на лик Николая Чудотворца: «В Николае Чудотворце обращает внимание совсем другое, чтобы не сказать совсем обратное, — именно концентрированность, напряженность, сжатость всех морщин, всех натяжений, всех напряжений около одного центра. Этот центр — в области глаз и переносицы, т. е. того места лица,

---

<sup>28</sup> Там же. С. 182.

<sup>29</sup> Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. Т. 2. С. 13 (далее — У водоразделов мысли...).

<sup>30</sup> Флоренский П., свящ. Моленные иконы Преподобного Сергия // Он же. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 394 (далее — Моленные иконы Преподобного Сергия...).

<sup>31</sup> Там же. С. 395.

где, по учению индийской мудрости, находится третий, мистический, глаз — орган духовного зрения. И действительно, Николай Чудотворец, пронзительно смотрящий, как бы пронизывающий пространства двумя своими глазами, смотрит еще и переносицею, как третьим глазом, и увидит им все насквозь, когда воззрится»<sup>32</sup>. По сути, о. П. Флоренский учит своей духовной картографией лица видеть в мире то, что ранее не проявлялось, учит создавать новые лица вокруг себя и, одновременно, создавать свое лицо в соответствии с духовными ориентирами.

Но наряду с важностью того, на что смотрят в пространстве иконы, не менее значим для духовного искусствознания и тот, кто смотрит. Подлинный богослов-искусствовед, каким был о. П. Флоренский, не останавливается только на самой иконе, он обращается и к созерцающему ее, устанавливает неразрывное единство между иконой и иконосозерцателем. Подлинно духовное искусствознание, основателем которого являлся о. П. Флоренский, не ограничивает свой научно-исследовательский фокус исключительно на плоскости иконы, этот тип искусствознания интересуют в не меньшей мере и психологические процессы, происходящие в пространстве перед иконой, в объеме за пределами поверхности иконы. «Образ, — пишет о. П. Флоренский в „Анализе пространственных отношений...“, — становится доступным воздействию физической действительности, находящейся перед изображением, и склонен выходить из себя, своими энергиями, в физическое пространство»<sup>33</sup>. Проницаемость для иконного образа материальных границ, духовный симбиоз, возникающий в процессе молитвенного созерцания иконы, — все это определяет специфику взаимоотношений иконы и молящегося.

И тема лица опять-таки выступает в этом вопросе своеобразным связующим звеном. «Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умо-зрению сущности познаваемого»<sup>34</sup>, — пишет о. П. Флоренский в «Иконостасе». Созерцаемый лик выступает как регулятор духовно-психологического состояния созерцающего, степенью своей духовности определяет весь ментальный пред-иконный топос.

Так, сами хронологические ощущения созерцающего предстают преображенными, само время созерцания «вывернуто через себя, <...>

---

<sup>32</sup> Там же. С. 401.

<sup>33</sup> Анализ пространственности и времени... С. 153.

<sup>34</sup> Иконостас... С. 53.

явление, которое воспринимается отсюда, из действительного пространства — как действительное, отсюда — из области мнимого пространства — само зрится мнимым»<sup>35</sup>. Поток времени, в котором совершается созерцание иконы, меняет направление, меняет отношения человека и окружающей реальности. Созерцание иконы становится особым хронологическим актом преобразования мира, предстояние перед иконой превращается в уникальный островок вне-временности, над-временности, дает опыт преодоления «земного» времени. Тогда-то и «приходит час, — провозвещает о. П. Флоренский, — когда духовное состояние созерцающего икону дает ему силу прочувствовать ее духовную суть и чрез покров... и икона оживает и делает свое дело — свидетельство о горнем мире»<sup>36</sup>. Это и есть самый важный духовный результат богословского искусствоведения.

Не менее сложные процессы происходят и с пространственными ощущениями человека, созерцающего икону. В развернутой форме эти изменения зафиксированы в рассуждениях Б. А. Успенского: «средневековое изображение — и прежде всего изображение иконописное — ориентировано по преимуществу на внутреннюю зрительную позицию, т. е. на точку зрения наблюдателя, представляемого внутри изображаемой действительности и находящегося визави по отношению к зрителю картины (в отличие от ренессансного изображения, понимаемого как „окно в мир“ и ориентированного, соответственно, на внешнюю зрительную позицию, т. е. на позицию зрителя картины, принципиально непричастного этому миру)»<sup>37</sup>. Мобильность пространственной позиции созерцающего, возлетание, по сути, его духовной личности, а главное, подготовка своего духовного мира к подобной мобильности — это должно стать итогом подлинного теологического искусствоведения.

Духовно-пространственные «перемещения», происходящие перед иконописным ликом, создают особый ритм мировосприятия, на существовании которого настаивает о. П. Флоренский: «Постижение произведения искусства — иконы — как преобразование схемы в ритм»<sup>38</sup>. Именно такой ритм, по убеждению о. Павла, становится главной характеристикой образного изображения: «Изобразительное произведение есть не более

---

<sup>35</sup> Там же. С. 45.

<sup>36</sup> Там же. С. 71.

<sup>37</sup> Подробнее см.: Успенский Б. А. «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 24–42.

<sup>38</sup> Анализ пространственности и времени... С. 231.



как запись некоего ритма образов, и в самой записи даются ключи к чтению ее»<sup>39</sup>. Значение ритма вообще весьма велико для концептуальных построений о. П. Флоренского, достаточно вспомнить о том авторитете, каковым являлся для него отец Андрея Белого Н. В. Бугаев, автор математической модели аритмии, рассматривающей как раз проблемы соположенности ритма и аритмии, в том числе и как мировоззренческие установки. Именно создание особого ритма, некой духовной пульсации в процессе созерцания иконы также есть проблема теологического искусствоведения.

Икона является духовным зеркалом созерцающего, убежден о. П. Флоренский. Так, рассказывая в духовном очерке «Соль земли» об иеромонахе Исидоре, автор в первую очередь обращает внимание читателя, и одновременно созерцателя, на те особенности келейной иконной атмосферы, которые возникали вокруг этого уникального человека. Каждая икона иеромонаха Исидора — глубокий символ горнего. Иконы перемежаются с фотографическими карточками — лицами людей, духовно связанных с иеромонахом; здесь же картины, стихи, бумажки от леденцов. Но именно эти внешне нетрадиционные молитвенные образы прекрасно иллюстрируют идею самого о. П. Флоренского: икона не есть некий раз и навсегда установленный образ, икона — это живой организм, меняющийся вместе со своим молитвенником. Именно из живой связи иконы и иконосозерцателя способно вырасти подлинно вселенское восприятие мира Божия, что и составляет задачу истинного теологического искусствоведения.

Созерцатель (вслед за о. П. Флоренским мы будем иметь в виду высокодуховного созерцателя, каким был преподобный Сергей Радонежский), воспринявший всю полноту пред-иконного молитвенного опыта, получает возможность, как определяет о. Павел в «Столпе и утверждении истины», «воспринимать всю тварь в ее первозданной победной красоте»<sup>40</sup>. Именно эту цель фиксирует в иконопочитании о. П. Флоренский, и именно ее видит как итог молитвенного созерцания. Преображенное мировосприятие, вхождение в ситуацию, когда «цель при созерцании отсюда и представляется нам хотя и заветным, но лишенным энергии, — идеалом, — оттуда же, при другом сознании, постигается как живая энергия, формирующая действительность, как творческая

---

<sup>39</sup> Там же. С. 231.

<sup>40</sup> Столп и утверждение Истины... С. 326.

форма жизни»<sup>41</sup>, — это должно стать желанным итогом и духовного состояния созерцателя, и теолога-искусствоведа, анализирующего модель «созерцатель-икона».

Современный исследователь иконописи В. В. Бычков так определил данную специфику иконного функционала: «Указывая на духовные и неизобразимые феномены горнего мира, икона *возводит* (anago) ум и дух человека, созерцающего ее, в этот мир, объединяет с ним, приобщает его к бесконечному наслаждению духовных существ, обступающих престол Господа. Отсюда *контемплативно-анагогическая* (созерцательно-возводительная) функция иконы»<sup>42</sup>. Но еще в рассуждениях о. П. Флоренского мы находим указание на ту «анагогическую» роль, которую сыграли иконы преподобного Сергия: «...те две иконы — две мировые идеи, которые получил в свое укрепление Преподобный Сергий. Дал же от себя Руси он третью, воплощенную в художественном символе Пресвятой Троицы»<sup>43</sup>. Тут и раскрывается заветный смысл особого понимания иконы: как духовного наставления и «рецепта» преображения мира.

Уникален «продукт» молитвенного труда, возникающий в результате взаимодействия молитвенника и иконы: прокладывание восходящего пути к духовным сферам. «Икона, — писал о. П. Флоренский, — имеет целью вывести сознание в мир духовный, показать тайные и сверхъестественные зрелища»<sup>44</sup>. И в качестве конкретного примера, примера, доказывающего принципиальную достижимость идеала теологического искусствования, он дает подробный анализ икон преподобного Сергия, являющих собой вершину совершенства анагогики иконы.

Именно совершенством возводительства на высший духовный уровень надо рассматривать явление чудотворных икон, по крайней мере, тех чудотворных икон, которые были пред молитвенным взором святых, как это случилось с преподобным Сергием Радонежским. «Чудотворная икона — писал архимандрит Рафаил, — это проявление святого через икону, его выбор, его особое духовное присутствие»<sup>45</sup>. Через чудотворную икону происходит реальное воздействие святого на конкретную реальность; через чудотворную икону, через чудеса, проявляющиеся

---

<sup>41</sup> Иконостас... С. 45.

<sup>42</sup> Бычков В. В. Икона и русский авангард. Книга неклассической эстетики. М.: ИФ РАН, 1998. С. 60.

<sup>43</sup> Моленные иконы Преподобного Сергия... С. 403.

<sup>44</sup> Иконостас... С. 65.

<sup>45</sup> Рафаил, архим. Язык православной иконы. СПб.: Сатисъ, 1997. С. 62.

в современную действительность, вглядывается святой в мир, исправляет мир, преображает мир.

Вообще для православной антропологии характерно преобладание зрительности, ни одному чувству, кроме зрения, не отдано такого предпочтения. Еще свт. Василий Великий писал: «Из наших чувств зрение обладает наибольшей остротой восприятия чувственных вещей». Только созерцающее зрение способно открыть все величие мира Божия, ведь в том же «Шестодневе» сказано: «Мир есть художественное произведение, подлежащее созерцанию всякого, так что через него познается премудрость его Творца...». Именно поэтому зрительный образ иконы имеет столь ведущее значение в рамках не только православного искусствоведения, но и всего христианского миропознания. Ведь неслучайно изображение глаз в той же византийской иконе получило особое значение, или, как пишет современный искусствовед О. С. Попова, «Прием преувеличения выразительности глаз [в византийской иконе] оказался настолько сильным, что определил общий характер образов»<sup>46</sup>. Связь, а точнее, переход телесного в духовное и определяет специфику богословия иконы.

Эту визуальную приоритетность иконописи отчетливо осознавал о. П. Флоренский. В сочинении «У водоразделов мысли» он говорит: «С наибольшею самодовлеемой четкостью стоят пред духом образы **зримые**. То, что созерцается глазом, оценивается как данное ему, как откровение, как открываемое»<sup>47</sup>. И это не просто умозрительное заключение. Показательно, что свою первую книгу «Столп и утверждение Истины» он издает с особым акцентом на визуальность, настойчиво требует от типографии сохранения и исполнения мельчайших визуальных деталей — особый шрифт, заставки, инициалы, виньетки, концовки и т. п.

Уже отмечалась, в разговоре о сближении «лицом к лицу» с иконописным ликом, особая роль света в раскрытии духовного содержания иконы. Как раз свет и становится тем явлением, которое составляет основной «продукт» иконосозерцания. В искусствоведческих рассуждениях о. П. Флоренского устанавливается четкая связь между ликом и светом, причем понятие света приобретает максимально насыщенную смысловую значимость. «Область, наполненная этой [световой] энергией, — пишет о. Павел в „Анализе пространственности и времени...“, — этот

<sup>46</sup> Попова О. С. Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. М.: Северный паломник, 2006. С. 222.

<sup>47</sup> У водоразделов мысли... Т. 2. С. 12.

„свет“ находится физически вне рисунка, за пределами контура данного лица, и, следовательно, физически лицо есть часть света»<sup>48</sup>. Неразрывность иконописного лика и света переносится в православной традиции на реальное лицо — в этом еще один практический аспект иконописи. Правомочность реального лица на освещенность в косметических целях и белила, или, как их называл обвиняемый священник Логгин, «составы», употребляемые для изображения просветленных ликом святых, — проблема, волнующая богословие на протяжении столетий<sup>49</sup>. Она вырастает из различного, подчас диаметрально противоположного понимания, что есть свет, какова духовная природа света, «льющегося» с лица.

В христианском богословии принципиальным является утверждение, что Бог судит мир через слово и — главное в нашем случае — через свет: «Суд состоит в том, что свет пришел в мир» (Ин 3:16). Сам Бог возвещает: «Я — свет миру» (Ин 8:12). Максимально светоносная составляющая христианства представлена именно в иконе. Движение к свету и в свете — важнейшая особенность иконы. Теологическое искусствоведение в лице о. П. Флоренского так формулирует этот аспект иконописи: «Икона пишется на свету и этим, как я постараюсь выяснить, высказана вся онтология иконописная. Свет, если он наиболее соответствует иконной традиции, золотится, т. е. является именно светом, чистым светом, не цветом. Иначе говоря, все изображения иконы возникают в море золотой благодати, омываемые потоками Божественного света»<sup>50</sup>. В статье «Храмовое действо как синтез искусств» он конкретизирует специфику восприятия иконы и роль «струящегося» света в этом восприятии: «Икона может созерцаться как таковая только при этом струении, только при этом волнении света, дробящегося, неровного, как бы пульсирующего, богатого теплыми призматическими лучами, — света, который всеми воспринимается как живой, как греющий душу, как испускающий теплое благоухание»<sup>51</sup>. Сама ситуация созерцания иконы — свет, но свет в православном искусствоведении не только оптическое ощущение, это целая онтология, основа мироздания.

«Иконопись, — считал о. П. Флоренский, — видит в свете не внешнее нечто в отношении к вещам, но и не присущее вещественному самобытное свойство: для иконописи свет полагает и созидает вещи,

---

<sup>48</sup> Анализ пространственности и времени... С. 149.

<sup>49</sup> Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. Т. 1–2. С. 152.

<sup>50</sup> Иконостас... С. 129.

<sup>51</sup> Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. М., 1996. С. 209.

он объективная причина их, которая именно по этому самому не может пониматься как им только внешнее; это — трансцендентное творческое начало их, ими себя проявляющее, но на них не иссякающее»<sup>52</sup>. основополагающая роль света как для иконописи, так и для бытия в целом зафиксирована в Священном Предании: «Все бо являемое свет есть» (Еф 5:13), и эта светоносность бытия, первосотворенность бытия светом лежит в основании православного искусствоведения.

Свет, как утверждает современная исследовательница О. С. Попова, конструирует иконописную реальность: «Пробела создают напряженную натянутость формы... призваны не только осветить, но заменить собой реальную ткань, объем, плоть»<sup>53</sup>; свет, убежден о. П. Флоренский, лежит в основании вещественности мира: «Свет, в живописном понимании, есть только повод самообнаружения вещи. Напротив, для иконописца нет реальности, помимо реальности самого света и того, что он производит»<sup>54</sup>. Через свет происходит сотворение всей вселенной иконописи, через свет происходит соединение земного и небесного, через свет человек ощущает себя прикоснувшимся к подлинно духовному: «Мы видим свет и только свет, единый свет единого солнца. Его различная окраска — не собственное его свойство, а соотношение его с той земною и отчасти, может быть, небесной средою, которую наполняет собою этот единый свет»<sup>55</sup>. Этот свет и ищет всем своим тео-искусствованием о. Павел Флоренский.

Мир иконописи весь пронизан светом, или, как определяет современное искусствоведение, в иконе «свет никогда не исходил из определенного источника, а источался как бы отовсюду сразу, свыше, осветляя изображение»<sup>56</sup>. Каждый фрагмент иконы пронизан светом, который выполняет в иконописном изображении не эстетическую, а глубоко символическую функцию. Архимандрит Рафаил, анализируя роль света в иконе, отмечает: «...на ликах и одеждах святых изображены световые блики. Они не имеют отношения к объемному изображению фигур, не являются отражением внешнего источника света. Это символика вечного несозданного света, божественных несотворенных энергий, с которыми соединяются души святых. Этот свет исходит не извне

<sup>52</sup> Иконостас... С. 140.

<sup>53</sup> Попова О. С. Проблемы византийского искусства... С. 113.

<sup>54</sup> Иконостас... С. 136.

<sup>55</sup> Моленные иконы Преподобного Сергия... С. 413.

<sup>56</sup> Попова О. С. Проблемы византийского искусства... С. 83.

и не изнутри; он внепространственен»<sup>57</sup>. Свет в иконе — нематериален, скорее, над-материален, что позволяет ему выполнять самые разнообразные функции, приобретать поистине безграничный спектр онтологических возможностей. Это отчетливо видно при сопоставлении икон ярчайших иконописцев. Так, отмечает И. К. Языкова, «у Феофана Грека свет концентрирует форму, у Рублева — свет расширяет пространство. У Феофана свет испепеляет плоть, у Рублева — преображает»<sup>58</sup>. Свет становится главным инструментариумом, с помощью которого икона говорит на духовно-образном языке с человеком. Изучить этот язык и научить ему — практическая задача теологического искусствоведения.

Но не только свет преображает, но и сам свет преображается: различные формы передачи света в иконописи выражают различные духовные стратегии иконописцев. «Формы передачи света, — пишет О. С. Попова, — большие световые слои, белильные лучи-штрихи — соответствуют разным духовным установкам»<sup>59</sup>. Манера передачи света, иконная стилистика света выступает в форме образного богословия; уникальность функционала света в иконописи состоит и в том, что он способен стать внетекстовым изложением богословских догматов, образным воплощением тех или иных теологических концепций. Искусствоведы, например, обнаруживают, что «различие между незримым светом „Спаса оплечного“ и лучами-штрихами есть различие между идеализмом православных теологов неоплатоновского круга и „мистическим реализмом“ паламитов»<sup>60</sup>. И таких замечаний можно приводить множество. Рассмотрение тех или иных особенностей изображения света в иконе для теолога-искусствоведа не может ограничиваться только анализом технических особенностей: за каждым техническим приемом высокодуховной иконописи стоит особая богословская позиция, уникальный духовный опыт, раскрытие которого и входит в задачу подлинного искусствоведения.

Таким образом, и икона, и ее созерцатель создают ту атмосферу духовности, изучение и анализ которой должны стать практической задачей теолога-искусствоведа. Но при этом необходимо помнить, настаивает о. П. Флоренский, о самом важном результате взаимодействия иконы и созерцателя — стремлении к высотам духа. В статье «Моленные

---

<sup>57</sup> Рафаил, архим. Язык православной иконы... С. 26.

<sup>58</sup> Языкова И. К. Богословие иконы... С. 113.

<sup>59</sup> Попова О. С. Проблемы византийского искусства... С. 106.

<sup>60</sup> Языкова И. К. Богословие иконы... С. 111.

иконы Преподобного Сергия» есть знаковая фраза: «По высоте духа Преподобного Сергия мы можем уяснить себе, что признавалось за высшее искусство вселенским сознанием человечества, то есть что именно соответствовало в точности смыслу догмата иконопочитания; и обратно, по характеру иконописи, избранной великим носителем Духа, избранной лично себе на молитву, в свою пустынную келлию, мы можем понять строение его собственного духа, внутреннюю его жизнь, те духовные силы, которыми вскормил свой дух родоначальник Руси»<sup>61</sup>. Этот обоюдонаправленный процесс — от иконы к зрителю, и от зрителя к иконе — как раз и формирует особый ритм иконосозерцания, особое пространство и время созерцания. Через созерцателя раскрывается духовный смысл иконы — и в этом величайшая ответственность созерцателя за то, «как» и «что» он видит. Но и через икону раскрывается глубина духа созерцателя — и в этом великая значимость иконы как «окна» в человеческую душу. В таком направлении развивается богословское искусствознание о. Павла Флоренского, и спектр тео-искусствоведческих проблем, затронутых им, конечно, не исчерпывается только проблемой лица и лика. Но представляется, что данная тематика может рассматриваться как одна из центральных во всей богословско-искусствоведческой системе отца Павла Флоренского.

### Источники и литература

1. Андрей Белый. Начало века. М.: Художественная литература, 1990.
2. Бычков В. В. Икона и русский авангард. Книга неклассической эстетики. М.: ИФ РАН, 1998.
3. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. Т. 1–2.
4. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. М.: Фонд имени Александра Меня, 1995.
5. П. А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. СПб.: РХГИ, 1996.
6. Попова О. С. Проблемы византийского искусства. Мозаики, фрески, иконы. М.: Северный паломник, 2006.
7. Рафаил, архимандрит. Язык православной иконы. СПб.: Сатисъ, 1997.
8. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. Т. 1.
9. Тарасов О. Ю. Икона и благочестие. Очерки иконного дела в императорской России. М.: Прогресс-культура, 1995.
10. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М.: Республика, 1994.

<sup>61</sup> Моленные иконы Преподобного Сергия... С. 385.

11. Успенский Б. А. «Правое» и «левое» в иконописном изображении // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 20–45.
12. Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М.: Издат. группа «Прогресс», 1993.
13. Флоренский П. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М.: АСТ, 2004.
14. Флоренский П. А. Избранные труды по искусству. М.: Искусство, 1996.
15. Флоренский П. А. Иконостас. М.: Искусство, 1995.
16. Флоренский П., свящ. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.
17. Флоренский П. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Академический Проект, 2012.
18. Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. Т. 2.
19. Языкова И. К. Богословие иконы. М.: Изд-во Общедоступного Православного университета, 1995.

***Sergey Kolesnikov. The Theological Art History of Iconography in the Work of Priest Pavel Florensky: the Problem of the Face and its Iconographic Representation.***

The author of this article considers the unique formulations of the theology of the icon in the work of Priest Pavel Florensky. Special attention in the article is drawn to the problem of the relationship between the face and its iconographic description and to an analysis of the conclusions of Priest Pavel Florensky on this subject. The main conclusions are: a close spiritual connection between the real face and its iconographic portrayal exists; it is possible for the iconographic description to influence the appearance of the beholder; the iconographic portrayal of the face is made in the image of God; the danger of spiritual impoverishment, which is externally manifested by the degradation of the iconographic portrayal of the face into a mask; the specifics of the spacial and temporal relationship between the person praying and the icon; and the formation of basic doctrinal statements in the theology of art.

**Keywords:** Priest Pavel Florensky, theology of the icon, theology of art, face on icons, face, mask.

*Sergey Aleksandrovich Kolesnikov* – Doctor of Philological Sciences, Vice-Rector for Research at the Belgorod Orthodox Theological Seminary (skolesnikov2015@yandex.ru).



Священник Михаил Легеев,  
иеромонах Мефодий (Зинковский),  
иеромонах Кирилл (Зинковский)

## ПУТЬ ЦЕРКВИ: АСКЕЗА, ТАИНСТВА, КАФОЛИЧЕСКАЯ ПОЛНОТА

Отождествление экклезиологического бытия и таинств, предложенное рядом богословов XX века<sup>1</sup>, не может дать удовлетворительные ответы на поставленные современностью вопросы экклезиологии. В контексте данного проблемного поля в настоящей статье авторы продолжают разработку экклезиологической модели «человек, община, католическая Церковь»<sup>2</sup>, призванной описать исторические процессы, образующие жизнь Церкви. Внутреннее устройство Церкви может быть рассмотрено в качестве иерархически сосуществующих друг в друге различных экклезиологических организмов — ипостасного, синаксисо-ипостасного<sup>3</sup> и католического,

*Священник Михаил Викторович Легеев* — кандидат богословия, доцент Санкт-Петербургской духовной академии (m-legeev@yandex.ru).

*Иеромонах Мефодий (Зинковский Станислав Анатольевич)* — доктор богословия, преподаватель кафедры Педагогике и теории образования ОЦАД на базе РХГА (rev.methody@yandex.ru).

*Иеромонах Кирилл (Зинковский Евгений Анатольевич)* — доктор богословия, преподаватель кафедры «Педагогике и теории образования» ОЦАД на базе РХГА (ierej.cyril@mail.ru).

<sup>1</sup> Например, участвовавшими в полемике по вопросу о границах Церкви митр. Антонием (Храповицким), свщмч. Иларионом Троицким, патр. Сергием (Страгородским), прот. Георгием Флоровским; а также, отчасти, представителями евхаристической экклезиологии, отождествлявшими экклезиологическое бытие с Евхаристией, соответственно, с сакраментологическим бытием Церкви.

<sup>2</sup> См. предыдущие статьи по данной тематике: *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. 30.09.2015. С. 146–151; *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99; *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклезиологии // Научные труды кафедры богословия СПбДА. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперед к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 107–127; *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* «Вперед к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 16–28.

<sup>3</sup> Понятие произведено от греческого слова *συναξίς* («собрание»); может быть употреблено по отношению к любому типу отдельно взятого и управляемого священной иерархией общинного бытия — от прихода и епархии до Поместной Церкви.

каждый из которых автономно владеет присущим ему собственным достоинством, выступающим одной из движущих «сил» Церкви в истории. Аскеза и таинства (включая величайшее и совершеннейшее из них — Евхаристию) не составляют еще полноту кафолического бытия Церкви и, таким образом, не могут быть отождествлены с жизнью Церкви и церковностью как таковой. Причины этого могут быть раскрыты через рассмотрение значения, устройства, а также взаимного отношения каждого из «уровней» эклезиологического бытия (человека, общины, кафолической Церкви), с учетом синергийного взаимодействия Церкви, взятой в ее внутреннем устройстве и историческом развитии, с Лицами Святой Троицы.

**Ключевые слова:** богословие истории, эклезиология, аскеза, таинства, кафоличность, Церковь, община, первенство в Церкви, устройство Церкви, троичность, богочеловеческий организм, развитие богословия.

## 1. Введение

В вышеуказанных статьях<sup>4</sup> нами была обозначена и в самых общих чертах обоснована и рассмотрена следующая эклезиологическая модель:

- человек как Церковь
- община как Церковь<sup>5</sup>
- единая и кафолическая Церковь

Каждый из «уровней» этой модели может быть рассмотрен как *Церковь*, то есть каждое (человек, община, единая Церковь) может именоваться Церковью, последовательно прообразуя<sup>6</sup> и в определенном смысле моделируя в себе последующую ступень эклезиологического бытия.

В настоящей статье мы продолжим обоснование и рассмотрение этой модели с точки зрения *границ и объемов церковного достоинства* на каждом из рассматриваемых уровней эклезиологического бытия. Иными словами, нас будет интересовать вопрос, чем из церковного достоинства, *последовательно сообщающего Церкви само ее бытие*<sup>7</sup>,

---

<sup>4</sup> См. сноску 2.

<sup>5</sup> Под общиной здесь и далее мы понимаем всякое церковное собрание, возглавляемое священной иерархией: Поместную Церковь, епархию и т. д.

<sup>6</sup> Человек — в отношении общины, а община — в отношении кафолической Церкви.

<sup>7</sup> У святых отцов мы находим как отождествление понятий «достоинство» и «Церковь» (см., например: «κλήρονοιά μου») (*Афанасий Александрийский, свт. Expositiones in psalmum.*

автономно и самовластно владеет, или способен владеть, отдельный церковный член, чем — община, и, наконец, чем — единая и католическая Церковь?

В предельных степенях обобщения и выражения этого достояния, формирующего жизнь Церкви (более того, формирующего ее именно в истории), оно может быть сведено к следующим немногим пунктам, представляющим как бы некий слепок с самой эkkлeзиологической модели:

- аскеза
- таинства
- католическая полнота церковного бытия<sup>8</sup>

Аскетическая жизнь человека, его участие в таинствах Церкви и его причастие к католической полноте — вместе — составляют силу, движущую человека к Богу, устрояют его бытие в Церкви и бытие как Церкви<sup>9</sup>, образуют его отношения со Христом и всей Святой Троицей. Вместе они представляют собой путь Церкви. Таким образом, отношению этих трех неотъемлемых, глобальных компонентов церковной жизни друг к другу и к самой Церкви и будет посвящена настоящая статья.

---

Psalmus XV. PG 27, 104C); «Κληρονομία δὲ Χριστοῦ ἡ ἐξ ἔθνῶν Ἐκκλησία» (Кирилл Александрийский, *свт. Explanatio in Psalmos. Psalmum LXVII. PG 69, 1149A*)), так и указание на то, что достояние Церкви — это все множество даров, даруемых Церкви от Бога (см., например: *Фотий Константинопольский, свт. Epistulae et Amphilochia, 287.3* (B. Laourdas and L. G. Westerink, *Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vols. 1–6.2 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT) Leipzig: Teubner, 1983.]*). В данном случае, учитывая концепцию настоящей статьи, обобщающую учение святых отцов о Церкви, под «достоянием» мы будем понимать ту *внутреннюю реальность церковной жизни, которая одновременно сообщает Церкви само ее бытие*, которая предельно и в смысловом плане обобщала бы всё то, без чего Церковь утратила бы свое существование. Сам Христос, сопричастующий Церкви и подаваемый ей в таинствах, представляет Собой такое величайшее Достояние, равно как и общение Святого Духа, осуществляемое в незримой католической полноте сопребывания церковных частей и членов. Вместе и Отец, посылающий Своих Сына и Духа для созидания Церкви, незримо и совершенно необходимо присутствует в церковной жизни, сообщая всякий начальный «импульс» ее течению и благословляя усилие человека (слагающееся в путь аскезы), без которого бытие Церкви также не могло бы существовать.

<sup>8</sup> Все, что ни имеет Церковь (молитва, пост, Писание, Предание, литургическая жизнь и проч.), собирается под именованьями аскезы, таинств и католической полноты, либо обобщаясь в этих понятиях, либо простираясь сквозь их череду.

<sup>9</sup> См. об этом: *Легеев М., свящ.* Малая священная история... С. 88–90.

## 2. Церковное достояние в его отношении к самой Церкви: исторические попытки разрешения проблемы

Проблема церковного достояния, особенно же в корреляции его с бытием самой Церкви, была поставлена некогда карфагенской богословской школой, когда еще в III веке такие крупнейшие ее представители, как **Тертуллиан** и **священномученик Киприан Карфагенский**, были заняты вопросом самоидентификации Церкви в отношении к отколовшимся от нее сообществам<sup>10</sup>. Так, принято считать, что вопрос отношения Церкви и ее таинств впервые был поднят святым Киприаном в трактате «О единстве Церкви». Однако в скрытом виде этот вопрос присутствует уже у Тертуллиана, несомненно, оказавшего на св. Киприана определенное богословское влияние<sup>11</sup>. Эти богословы придерживались точки зрения, *отождествляющей церковное достояние* (св. Киприан здесь ясно говорит именно о таинствах, тогда как Тертуллиан, фокусируясь на Священном Писании и вере Церкви, ставит вопрос в более общем виде<sup>12</sup>) *с бытием самой Церкви*. «Где Церковь, там и таинства»<sup>13</sup>, — такой простой формулой можно описать позицию великого карфагенского святителя в этом вопросе. Последующий ход истории в известной степени если и не опровергнет, то, по крайней мере, подвергнет серьезному сомнению точку зрения святого Киприана, чему свидетельством будет каноническая практика приема в Церковь членов внецерковных христианских сообществ, у которых Церковью будет признаваться наличие

---

<sup>10</sup> Тертуллиан. О прескрипции против еретиков // *Он же*. Апология. М.; СПб.: Изд-во АСТ, 2004. С. 356–392; Киприан Карфагенский, *сцмч*. О единстве Церкви // *Он же*. Творения. М.: Паломник, 1999. С. 232–251.

<sup>11</sup> Под верою у Тертуллиана следует заключать также аспект таинств — таинств Крещения и Покаяния, которые суть таинства веры.

<sup>12</sup> «У еретиков... все чужое и противное истине» (Тертуллиан. О прескрипции против еретиков... С. 365. Гл. 12); «Кто вы? Когда и откуда пришли? Что делаете вы у меня, если вы не мои? По какому праву, скажем, ты, Маркион, рубишь мой лес? По чьему дозволению, Валентин, ты обращаешь вспять мои источники? Какой властью, Апеллес, ты передвигаешь мои границы? Что вы, прочие, сеете и пасете здесь по своему произволу? Это мое владение, мне оно принадлежит издавна, у меня прочные корни — от тех самых владетелей, кому все принадлежало. Я [Церковь] наследница апостолов» (Там же. С. 385. Гл. 37).

<sup>13</sup> Ср.: «Тогда как, кроме одного, не может быть другого крещения, они (отделившиеся от Церкви) думают, что могут крестить... Там не омываются люди, а только более оскверняются; не очищаются грехи, а только усугубляются. Такое рождение производит чад не Богу, но диаволу» (Киприан Карфагенский, *сцмч*. О единстве Церкви... С. 240).

некоторых таинств, пусть и в ущемленном и, так сказать, внецерковном виде<sup>14</sup>. Святитель Василий Великий обоснует возможность признания некоторых таинств вне Церкви<sup>15</sup>. Блаженный Августин Иппонский, очевидно полемизируя с богословием Тертуллиана и святого Киприана в данном вопросе, *разведет понятия церковного достоинства (включая и таинства) и католического бытия Самого Церкви*: «Всё можно иметь вне Церкви, кроме спасения. Можно иметь таинства... Евангелие... веру в Отца и Сына и Святого Духа, и проповедовать ее, но нигде, кроме Католической Церкви, нельзя обрести спасения»<sup>16</sup>. Несмотря на наличие столь разных подходов, вопрос об отношении самого бытия Церкви и ее

---

<sup>14</sup> См.: «[Если] из ариан [обратившиеся желают] перекреститься на основании их собственного закона, [то святые отцы] решили, что, если придут в Церковь некоторые из этой ереси, спросите их священный символ нашей веры. **И если будет установлено, что они были крещены во имя Отца и Сына и Святого Духа, [тогда] только [надлежит] возложить на них руки**, чтобы они могли получить Святого Духа. Но если они не подтвердят это [крещение во имя Отца и Сына и Святого Духа], когда их спросят о Троице, [то надлежит] крестить» («De arrianis qui propria lege sua utuntur, ut rebaptizentur, placuit si ad ecclesiam aliqui de hac heresi venerint, interrogent eos nostrae fidei sacerdotes symbolum. **Et si praeviderint eos in patre et filio et spiritu sancto esse baptizatos, manus eis tantum inponatur**, ut accipiant spiritum sanctum. Quod si interrogati non responderint hanc trinitatem, baptizentur») (Постановления Первого Арелатского Собора, Правило 8 // Edition der falschen Kapitularien des Benedictus Levita, URL: [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_027t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_027t.htm) (дата обращения: 03.01.2017)); «Древние определили принимать то крещение, которое ни в чем не отступает от веры» (*Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию. Правило 1 // *Он же*. Примите слово мое: сб. писем. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2007. С. 192); «Некогда почтенной памяти Агриппин, епископ Карфагенский, вопреки правилу католической Церкви, вопреки мнению всех сосвященников, вопреки обычаям и уставам предков, первый из всех смертных выдумал, что еретиков, возвращающихся в общение с Церковью, надобно перекрещивать... Тогда против новости этой заговорили со всех сторон... Какой же был тогда исход всего дела?.. Древность была удержана, а новизна отвергнута... И, — о чудный оборот обстоятельств! Виновники того мнения признаются православными... ибо кто столь безумен, что усомнится в том, что светило всех святых, епископов и мучеников, блаженнейший Киприан, и прочие товарищи его будут царствовать со Христом во веки?» (*Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков // *Он же*. О Священном Предании Церкви. СПб.: Свиток, 2000. С. 28–31).

<sup>15</sup> См.: *Василий Великий, свт.* Первое каноническое послание к Амфилохию... Правило 1. С. 192–196; *Василий Великий, свт.* Второе каноническое послание к Амфилохию. Правило 47 // *Он же*. Примите слово мое: сб. писем. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2007. С. 220–221.

<sup>16</sup> *Августин Иппонский, блаж.* Толкование на Символ веры. Гл. 10. Цит. по: *Максимов Г., свящ.* Вне Церкви нет спасения // Портал «Азбука веры». URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Maksimov/vne-tserkvi-net-spasenija/5](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/vne-tserkvi-net-spasenija/5) (дата обращения: 13.02.2017).

тайнств так и не будет раскрыт в церковном богословии; первые подступы к возобновлению его решения мы видим в начале XX столетия, когда перед церковной мыслью встанут вопросы предельного раскрытия модели Церкви. Эти первые попытки начнутся с того, что парадигма мышления святого Киприана «Где Церковь, там и таинства», интерпретированная и трансформированная в формулу «Где Церковь, там и таинства = где таинства, там и Церковь», станет отправной точкой в так называемом вопросе о границах Церкви в позициях абсолютно всех участников соответствующей полемики, независимо от их богословских выводов, порой противоположных друг другу<sup>17</sup>. Этот путь приведет к богословскому тупику<sup>18</sup> (подобному многим предшествующим

---

<sup>17</sup> Исходя из этой отправной точки, различные группы богословов приходят к диаметрально противоположным выводам. Так, так называемая «икономическая школа», представленная митр. Антонием (Храповицким) и сщмч. Иларионом (Троицким), утверждая мысль о незыблемости границ Церкви, с необходимостью приходит к совершенному отрицанию таинств за пределами церковных границ. Альтернативный подход, представленный именами патр. Сергия (Страгородского) и прот. Георгия Флоровского, напротив, имея целью утверждение мысли о некоторой реальности таинств во внецерковных сообществах, со столь же неумолимой логикой приходит к утверждению «некоторой реальности церковного бытия» за пределами канонических границ Церкви. См. об этом также: Легоев М., свящ. Отдельный человек как Церковь... С. 148–151.

<sup>18</sup> Кратко этот богословский тупик можно описать следующим образом. Патр. Сергей (Страгородский) критиковал позицию своих оппонентов, указывая, что при полном отвержении действительности таинств у раскольников и еретиков каноническая практика сосуществования различных (в разных Поместных Церквях или даже в одной и той же Поместной Церкви в различные исторические периоды) вариантов чиноприема обращаемых из одного и того же типа отколовшегося от Церкви сообщества (например, из Римо-Католической Церкви) допускала бы (в случаях отказа от приема через Крещение) нарушение заповеди об обязательности Крещения для всех: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк 16:16). Подобная аргументация, однако, обоюдоостра и с равным образом может быть применена также к позиции самого патр. Сергия и сторонников его «партии»: если таинства в некоторых из отколовшихся от Церкви сообществах принять за действительные, то мы неизбежно столкнемся с фактом того, что в некоторых случаях при приеме в Церковь (в рамках того же самого многообразия практик чиноприема) совершается, так сказать, повторное Крещение. А это ставит нас перед нарушением другой, не менее важной заповеди Божией: «Одна вера, одно крещение...» (Еф 4:5). **Проблемность обеих позиций обусловлена жестким отождествлением в каждой из них бытия Церкви как таковой и таинств:** действительно, если здесь (в канонических границах) пребывает Церковь, то *только здесь* пребывают и таинства; напротив, если там (за пределами канонических границ) некоторым образом присутствуют таинства, то *там же* некоторым образом присутствует и Церковь — такова логика

тупикам<sup>19</sup>), что побудит церковную мысль к поиску иных решений, представляющих существо дела в иной плоскости и опирающихся на подход свв. Василия Великого и Августина Иппонского, разделявших (по крайней мере, в некотором отношении) личное бытие Церкви и ее таинств.

Аскезе, как другой (вместе с таинствами) важнейшей составляющей пути человека к Богу и, соответственно, исторического пути самой Церкви, на первый взгляд, уделялось менее чисто богословского внимания в плане ее отношения к бытию самой Церкви, таинствам и т. д. Своеобразной попыткой отождествления аскезы человека и церковного бытия как такового можно полагать еретическую доктрину **мессалианства**, отрицающего таинства и сводящего весь путь человека в Церкви (и, соответственно, самой Церкви) к одной аскезе.

Исключая это достаточно экзотическое внецерковное течение, в самой Церкви неизменно представлялось достаточно очевидным существенное различие аскезы и таинств, а, следовательно, не вставал и не мог предполагаться вопрос о тождестве или нетождестве аскезы и католического бытия Церкви. Аскеза мыслилась Церковью прежде всего как личный путь отдельно взятого человека, необходимо созидающий, впрочем, и путь всей Церкви. Даже умаляя значение аскезы вне Церкви, святые отцы почти никогда не доходили до ее полного отрицания, признавая труд ради Христа во внецерковных сообществах всё же за некий подвиг, а не за пустой звук, хотя бы этот подвиг вне Церкви и не мог послужить спасению человека<sup>20</sup>.

---

того и другого подходов. Напротив, наличие зазора между экклезиологической и сакраментологической областями позволяет снять обозначенные противоречия: «здесь» Церковь — но и «там» таинства, в некоторой форме пребывающие *совершенно вне Церкви*. Аргументация патр. Сергия по данному вопросу представлена в следующих его статьях: *Сергий (Страгородский), патр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от нее сообществам // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. С. 33–61; *Он же.* Значение апостольского преемства в инославии // Там же. С. 62–88.

<sup>19</sup> Самые классические из них связаны с трудностью преодоления связки «сущность = ипостась» (или «сущность соответствует ипостаси»), жесткая привязка друг к другу каковых понятий стала проблемным полем триадологических, а затем и христологических споров на протяжении целого ряда столетий. Определенная (но лишь частичная!) правота этой формулы («сущность = ипостась») сопоставима с правотой формулы «Церковь = таинства», составляющей лишь один из аспектов подлинных отношений личного бытия Церкви и ее таинств.

<sup>20</sup> Позиция здесь святого Киприана Карфагенского стоит некоторым особняком; она становится понятна с учетом конкретных практических задач, стоявших перед святителем.

### 3. Кафолическая полнота как достояние всей Церкви

Итак, если бытие Церкви не исчерпывается ни аскезой, ни таинствами (ни даже их совокупным действием), то что же представляет собой бытие Церкви как таковой, Церкви, взятой как целое, в ее кафолической полноте? Для решения этого вопроса необходимо, прежде всего, обратиться к внутреннему устройству, внутренней структуре, которую, несомненно, имеет каждый из «элементов» нашей эклезиологической модели (т. е. человек, община и всецелая Церковь) и в которой они отличаются друг от друга.

Как некий ипостасный<sup>21</sup>, внутренне сложный организм, каждый из этих «элементов», то есть всё, именуемое Церковью, видится через многое, но *определяется* через немногое. Так, община есть совокупность людей, ее членов; но она есть и то, что принципиально превышает эту совокупность. Этот «превышающий компонент» общины — священная иерархия, носительница таинств, таинственной жизни церковной общины, за которой стоит в полном смысле этого слова Сам носимый иерархией и передаваемый ею в таинственной жизни церковным членам Христос.

Но точно такой же ход мыслей может быть применен и к всецелой кафолической Церкви. С видимой и наиболее очевидной стороны, она представляет собой совокупность общин (как община — совокупность людей, членов). За этой видимой стороной Церкви пребывает ее Глава, Христос, но и не только (!); за видимой стороной Церкви равно пребывает стоящий за Христом и домостроительно ниспосылаемый Им Церкви Святой Дух, **полнота соприсутствия Которого со Христом (включая полноту человечества Христова) являет и показывает ипостасный контекст бытия кафолической Церкви в самом ее основании и зерне.** Ведь Христос уже есть Церковь<sup>22</sup>; и есть Церковь именно потому, что Он — человек,

---

<sup>21</sup> Ипостасный по характеру своего бытия, а не в том отношении, что представляет собой единую ипостась. То есть в этом значении мы можем назвать ипостасным как отдельную ипостась, так равно и синаксисо-ипостасное или кафолически-ипостасное бытие, — то есть тот или иной вид отображающей в себе Божий образ органической реальности, представляющий собою автономную форму ее существования.

<sup>22</sup> «Богочеловек — это Церковь... Ипостась Бога Слова, став человеком и тем самым — Богочеловеком, осталась в нашем земном мире и во всех мирах как Богочеловек, или Церковь» (Иустин Попович, *прп.* Догматика Православной Церкви. Эклезиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. С. 7); «Богочеловек, Который есть Церковь и при этом тело Церкви и глава Церкви» (Там же. С. 10.).



а не только Бог; человечество же Его всеосвящено соприбывающим с Ним Духом с самого момента боговоплощения. **Именно благодаря этому изначальному и непреложному участию человечества Христова в полноте общения с троической жизнью Бога Христос именуется Церковью в Самом Себе** и ее Главою. Носителем этого имени («Церковь») изначально выступает сама Ипостась Христа, осеняемая Духом<sup>23</sup>.

Как предвечно Святой Дух исходит от Отца и почивает во Отце и Сыне, так и в домостроительном плане бытия Дух Святой преподаётся Сыном и почивает на (или в) членах Его Церкви, *собирая их, соединяя в одно и соделывая Церковью, присоединяя их к той католической полноте Церкви, которая уже заключена в ипостаси Сына и осеняется неизменно соприбывающим Ему Духом*. Взаимная связь и забота друг о друге всех частей и членов Церкви свидетельствует об этой полноте<sup>24</sup>. Можно провести следующую аналогию между ипостасным организмом отдельного человека (то есть отдельной ипостасью) и таким, более сложным, образом ипостасного бытия, как католический организм Церкви. **Католическая полнота распространяется от Христа на весь состав организма Церкви, подобно тому, как ипостасное бытие отдельно взятого человека, имеющее свою опору в его воипостасном духе (содержимом Богом и сообщаемом с Ним)<sup>25</sup>, простирается до всех пределов и границ воипостасной человеку природы, сообщаясь всему составу человека.**

Дух Святой направляет и освящает отдельного человека, собирает общину; но во всех этих собираниях и освящениях еще не обнаруживает Себя как *всесобирающий*, или, лучше сказать, напротив, обнаруживает

---

<sup>23</sup> Церковь не есть природа, но в Ипостаси Христа, полагающей начало Церкви, заключена вся природа Церкви.

<sup>24</sup> Святой Дух сходит на всех апостолов и соделывает их всех Церковью, так что отдельные члены Церкви становятся различными *взаимно нужными* членами единого организма. Природа этого организма, то есть Церкви, одна на всех и не разделяется среди членов; ипостасное же бытие, напротив, имеет такое разделение, при котором *части именно вместе составляют целое*.

<sup>25</sup> Ср.: «Дух... (или) ум в человеческой природе наибольшим образом соответствует его личности; можно сказать, что он — местопребывание личности, престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества — дух, душу и тело» (Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 152). Ср. также: Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010. С. 91, 203.

Себя таковым именно в силу принадлежности человека и общины единой Церкви. То есть Он обнаруживает себя как всеобнимающий тогда и настолько, когда и насколько человек и община существенно вошли в Церковь, обретая через дело Духа проникновение в ипостасную жизнь других частей, равно как и обладание своей природой, природой Церкви. Лишь Христос, Его единственная Ипостась на всех пределах грандиозного ипостасного, синаксисо-ипостасного и кафолического бытия Церкви, является **совершенным обладателем** природы Церкви<sup>26</sup>, вместе же с тем являет совершенное, но и ненавязчиво-деликатное проникновение в ипостасную жизнь других частей Церкви (и даже всего мира)<sup>27</sup>.

#### **4. Автономность человека, общины и кафолической Церкви: границы и возможности**

Различие кафолической Церкви и Церкви-общины, составляющей (в числе прочих общин), как часть, эту Церковь, становится очевидным не только через различие их структуры, но и через личностно-ипостасные характеристики того и другого сосуществующих друг в друге организмов, каковые характеристики могут быть выражены через понятие, или принцип, самовластности или автономности<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> «Господь и Бог воспринял нашу целостную природу (ὁλόκληρον τὴν φύσιν)» (Максим Исповедник, *прп. Quaestiones ad Thalassium. Quaestio XLII. PG 90, С. 405С*).

<sup>27</sup> «Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего» (2 Кор 5:15).

<sup>28</sup> Применительно к экклесиологии можно говорить о формах ипостасного бытия, которые представляют собой формы органической жизни, имеющие различную степень и характер ее организации. Митр. Иоанн Пергамский (Зизиулас), предпринимая попытку осмыслить эту проблему, приходит к идее «корпоративной личности» (См., напр.: Иоанн (Зизиулас), *митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви М: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 130, 46–49, 145. См. об этом подробнее: McPartlan P.G. The Eucharist Makes the Church: Henry De Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinburgh, 1993. P. 166–186. Цит. по: Шишков А. В. Структура церковного управления в евхаристической экклесиологии // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1(57). С. 30). Уязвимость идеи «корпоративной личности» вызвала справедливую критику; см., например: Мефодий (Зинковский), *иером. Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 179–182; Шишков А. Структура церковного управления... С. 31–36; Шишков А. В. Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласса) // Вестник РХГА. Вып. 1. Т. 15. 2014. С. 32–41. В настоящей статье, в частности, авторы опираются на иное понимание структуры Церкви, представляя концепцию развития и сосуществования форм ипостасного образа бытия человека.**

Действительно, община есть вполне автономный и своего рода самовластный синаксисо-ипостасный организм, подобный автономному и самовластному организму отдельно взятого человека. Единая Церковь же, которая объемлет в себе как жизнь составляющих ее общин, так и отдельных человеческих ипостасей, есть организм не просто автономный и самовластный, и не просто ипостасный и синаксисо-ипостасный, но — католический, то есть всецелый. Итак, единая Церковь есть **ипостасное, синаксисо-ипостасное и католическое** бытие, или организм<sup>29</sup>.

Автономность, или самостоятельность, каждого из трех уровней данной экклезиологической модели (человека, общины и всецелой Церкви) позволяет говорить об *определенной независимости и даже, при определенных исторических условиях, недовоцерковленности* человека или даже общины по отношению к единой и католической Церкви. Живя общей со Христом и всецелой Церковью жизнью, отдельно взятые человек или даже община (то есть члены или части Церкви Христовой) имеют в себе некую область зазора со Христом, некую область исторически-греховного бытия, еще только надлежащую к восстановлению, к перихористическому взаимопроникновению со Христом, что и является, так сказать, их внутренней исторической задачей.

Община является носителем Христа, но не может, так сказать, сама по себе являться совершенным пребывалищем Святого Духа — поскольку Дух Святой являет Себя (и, вместе с тем, образ Своего действия) совершенно лишь там и тогда, где и когда обозначается общение и единство всей Церкви, всех ее частей и членов. Ибо *где только часть*<sup>30</sup>, *там не может быть полноты присутствия Духа*. А община же, как и отдельный человек, всегда будет иметь признаки частной обособленности (в лучшем случае, выраженной как вектор пути ко Христу) и недостаток всех свойств Церкви (единства, святости, католичности и апостоличности) — недостаток, так сказать, самой церковности в сущностном аспекте бытия Церкви.

Элемент недо-воцерковленности, возможный для каждой общины<sup>31</sup>, как и для отдельного человека, полагает границы их автономности<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> Более подробное обоснование формам ипостасного бытия мы предполагаем дать в отдельной статье, посвященной понятийному аппарату богословия истории.

<sup>30</sup> Часть, сохраняющая признаки автономности выбора.

<sup>31</sup> Или, лучше сказать, сохраняемой возможности недо-воцерковленности.

<sup>32</sup> Лишь «по исходе отсюда мы (то есть лично каждый отдельный член Церкви) получим от Бога и Отца нашего Его святыю вечность (и вместе с ней всю полноту

**Оборотную сторону этого факта выступают возможности общины и человека — то реальное достояние Церкви, на котором останавливается, достигая своего порога и границ, их власть и свободное, самовластное владение<sup>33</sup>.**

Будучи носителем Христа, община с ее священной иерархией является владельцем, распорядителем и преподавателем таинств Церкви. Так, таинства всегда принадлежат общине и совершаются в общине. В таинствах являет себя Христос; община же и ее члены лишь в меру своей готовности соединяются со Христом Духом Святым, участвуя в таинствах. Можно сказать и так, что таинства есть Сам Христос, являющий Себя в них, Христос, донесенный иерархией Церкви до каждого церковного члена через расстояния и века. Но Кафолическая Церковь, превышающая отдельно взятую общину, есть **в ипостасном смысле большее, чем один Христос**, стоящий у врат человеческого сердца («Се, стою у двери и стучу», Откр 3:20). Созидаемая Святым Духом, Она есть полнота пребывания Святой Троицы с человеком. Итак, через таинства соделывается Церковь, *но сами таинства не есть Церковь*. Вернее сказать, таинствами

---

богообщения и свободы) в нашу «собственность»... которая уже никогда не будет отнята от нас» (*Софроний (Сахаров)*, архим. Таинство христианской жизни. М.; Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. С. 206); тогда будут стерты все противоречия между церковными членами и в каждом из них в полной мере будет вмещено «всё бытие (Церкви) без умаления» (Там же. С. 183). Если бы отдельный человек был бы способен в рамках своей земной жизни преодолеть духовную дистанцию, отделяющую его от Христа, стяжал бы состояние совершенной безгрешности, то его самостоятельность и автономность как личности доросла бы до вселенского масштаба, до безграничности кафолической полноты. Подобную мысль возможно применить и к отдельной общине.

<sup>33</sup> Возникает закономерный вопрос: «В случае победы над грехом отдельного церковного члена были бы стерты границы данной автономности?». Очевидно, что, с одной стороны, для отдельного человека, как и для общины, всякое историческое земное бытие, бытие в измерении Церкви воинствующей, есть путь ко Христу, следовательно, представляет собой (или, лучше сказать, имеет в своем составе) *вектор устремленности к кафолической полноте* (а для отдельного человека и вектор некоторой недо-воцерковленности; подробнее см. в статье: *Легеев М., свящ.* Малая священная история... С. 88–99). С другой стороны, несмотря на то, что победу над грехом отдельного человека в рамках его земной жизни нельзя полагать абсолютной вплоть до окончания его земной жизни, именно в этой земной жизни человека им обретается и свидетельствуется святость. Так, в жизни святых Церкви мы обнаруживаем свидетельства своего рода прорыва в «иную реальность», прорыва границ вышеобозначенной автономности (например, в чудесных случаях причащения ангелами; вероучительного противостояния отдельных личностей целым Церквам и т. п.).

не ограничивается Церковь, — насколько католический организм Церкви не ограничивается своей Главой — Христом<sup>34</sup>.

Отдельный человек, в отличие от общины, имеет меньше «личных прав» как Церковь: он *не способен сам по себе* распоряжаться ни католической полнотой, ни таинствами, обладая ими (в меру своей святости) как член и часть своей общины и всей католической Церкви. Будучи путем Церкви, аскеза есть, прежде всего, путь отдельного человека. Представляя собой тот же самый исторический путь отношений человека и Бога, что и таинства<sup>35</sup>, в отличие от них **аскеза имеет свой корень в воле и действиях самого человека, конкретной человеческой ипостаси**<sup>36</sup>, точно так же, как таинства, при всем значении их для конкретного человека, как и для всецелой Церкви, *практически* коренятся в жизни и бытии общин, управляемых священной иерархией<sup>37</sup>.

## 5. Автономность и перихоресис (личности, общины, католической Церкви)

Следует отметить, что *автономность отдельного члена Церкви никоим образом не отменяет автономность общины, его включающей*, так

---

<sup>34</sup> Таинства есть подлинно Сам Христос, явленный в Церкви человеку — через Которого человек входит в Церковь, на Котором человек укореняется и сам становится Церковью и частью единого древа Церкви. Таким образом, **как католическое бытие** Церковь есть нечто большее, чем таинства. В плане же **сущностном** они (таинства и Церковь) равны; вернее будет сказать, равны Церковь и Таинство таинств, совершенное таинство Евхаристии, в котором, единственном из всех таинств, явлена всецелая человеческая природа Христа, равно как и всецелое Его ипостасное присутствие и общение с церковными членами.

<sup>35</sup> Которые имеют свою историческую, как перманентную, так и линейную последовательность, свою внутреннюю логику преемственности, охватывающую весь путь отношений человека и Бога в Церкви, от начала и до самого конца. См. об этом также: *Легеев М., диак.* Учение о синергии святителя Феофана Затворника: две аскетико-богословские парадигмы восстановления человеческой природы в святоотеческом богословии // Церковь и время. № 3 (64). М., 2013. С. 84–103.

<sup>36</sup> Аскеза есть, безусловно, путь человека ко Христу — есть тот спектр и срез исторического пути Церкви, который демонстрирует самостоятельное движение человека к Богу — хотя и не без помощи Самого Бога.

<sup>37</sup> Конечно, подлинным источником как аскезы, так и таинств в Церкви, равно как и вообще всей ее жизни, является Христос, Глава католической церковной полноты. Однако с точки зрения ипостасной автономии и, так сказать, непосредственного обладания и распоряжения наследием Церкви, аскеза оказывается принадлежащей человеку, а таинства церковные — общине со священной иерархией во главе.

что отдельный человек способен действовать как часть общины, сообразуя свою волю с волею церковной иерархии, но, вместе с тем, в силу своей избирающей и пока еще неустойчивой свободы способен действовать также и вопреки тому, к чему его призывает Церковь в лице священной иерархии общины. Совершенно подобным же образом обстоит дело и в отношении уже самой общины к католической, всецелой Церкви: иерархия общины<sup>38</sup> способна и стремится к тому, чтобы действовать как органическая часть всецелой Церкви, сообразуя свою волю и всякое действие с волею Христовой (о чем и говорит св. апостол Павел: «Мы имеем ум Христов», 1 Кор 1:16). Однако, несмотря на это, община в лице своей иерархии порою способна также и отклонять свои действия от воли, мыслей и чувств Божиих (которым всегда сообразны человеческие воля, мысли и чувствования Христа). То есть община бывает способна действовать вопреки Христу, католическому Главе всей Церкви, и эта способность возникает именно в силу *нетождественности общины и католической Церкви*<sup>39</sup>.

При этом ипостасная автономность человека и синаксисо-ипостасная автономность общины сами по себе с необходимостью не представляют дефект и разногласие (с католической Церковью), но означают *возможность* такого дефекта и разногласия в условиях исторического бытия Церкви «воинствующей». Сама по себе ипостасная автономность, выраженная в свободе действия, способна и призвана в конечном счете к эсхатологическому преодолению<sup>40</sup> неустойчивости выбора, к неуклонному стоянию в католической полноте и гармоничному вписыванию в красоту этой ипостасной цельности.

Образом и залогом этого непреклонного стояния являются в то же время исторические жизнь и устройство Церкви<sup>41</sup>. Церковь есть живой организм, а его устройство предполагает перихоресис и синергию его самостоятельных частей и членов друг с другом и со всецелым церковным

---

<sup>38</sup> Например, некоей Поместной Церкви.

<sup>39</sup> Нетрудно привести исторические примеры такого «диссонансного» поведения общин. Споры, вплоть до временных взаимных осуждений церковных партий Запада (староникейцев) и Востока (омиусиан) в IV в.; разногласия с прерыванием евхаристического общения Александрийской и Антиохийской Церквей в 431–433 гг. и т. д., вплоть до современного противостояния Иерусалимского и Антиохийского патриархатов в связи с юрисдикцией приходов Катар.

<sup>40</sup> Которое возможно понимать как в линейно-абсолютном смысле, так и в перманентном.

<sup>41</sup> Выраженные нами через экклезиологическую модель «человек, община, единая Церковь».

организмом. *Аскезы, таинства и кафолическая полнота выступают одним путем Церкви, где каждому составляющему Церковь организму отведены свои дело, власть и предел.* Так, в таинствах в той или иной мере соединяется со Христом человек (сообразно мере своей личной аскезы), сама же община являет всецелого Христа. Но и человек, и община оказываются приобщены кафолической полноте не сами по себе, но как участники и части единой и неразделенной Церкви Христовой. Человек же, хотя и причащается сообразно мере своей личной аскезы, но оказывается участником этого причастия и вообще жизни во Христе — как часть общины<sup>42</sup>; а оказывается причастен кафолической полноте церковности — как часть всецелой Церкви<sup>43</sup>.

## 6. Отображение бытия и дела Святой Троицы в устроении Церкви

Итак, мы определили, что источником аскезы является отдельный человек, член Церкви; источником же таинства — община во главе с иерархией. Источником же церковности и, так сказать, Церкви в ее частях и членах<sup>44</sup> является сама единая кафолическая Церковь<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Путь отдельного человека, церковного члена, интегрирован, вписан в путь общины (а через нее — и в путь единой Церкви) как соборным измерением личной святости (то есть *обращением личной аскезы на общину, всецелую Церковь и даже весь мир*), так и сакраментологическим «питанием» этой аскезы и вообще всей жизни христианина от общины.

<sup>43</sup> Можно сказать и так, что таинства есть Христос, спасающий человека и соделывающий его Церковью; так, человек становится Церковью лишь через участие в жизни общины, подающей ему таинственную жизнь во Христе. Кафолическая же полнота единого Тела Христова, подаваемая Святым Духом, соделывает Церковью каждую из общин, Поместных Церквей, составляющих эту единую Церковь. Так, последовательно и интегрированно человек возводится к общинной жизни, а общинная жизнь — ко всецелой полноте бытия; равно как и напротив, всецелый Христос, со Отцом и Духом, питает жизнь общин, низводя и сообщая им церковное бытие, а те, в свою очередь, передают эту полноту богообщения человеку. Так, только то, что выше и человека, и общинной жизни с ее священной иерархией, то есть сама Церковь, «полнота Наполняющего все во всем» (Еф 1:23), способна сообщать и даровать как конкретной общине, так и отдельным ее членам Саму Себя, — то есть *одна лишь Церковь сообщает церковное бытие и делает подлинно Церковью человека и общину.*

<sup>44</sup> То есть бытия отдельного человека как Церкви и общины как Церкви.

<sup>45</sup> Ипостасно Церковь есть именно *человеческий организм*, ставший богочеловеческим, подобно тому как, напротив, *изначально Божественная* ипостась Сына Божия по боговоплощению стала и именуется Богочеловеческой.

Однако у этого троического пути Церкви (аскезы, таинств и кафолической полноты общения) есть и другой, таинственный источник — не непосредственный, но выступающий прообразом и парадигмой создаваемой и создающей Церкви. Таинственная жизнь Святой Троицы, находящая свое домостроительное выражение, видимое человеку, в триедином образе действия Божественных Ипостасей<sup>46</sup>, прообразует дело Церкви. Так, источником труда и аскезы является для человека образ и пример Отца<sup>47</sup>, явленный, впрочем, через Сына, *ставшего источником духовного отечества* в Церкви, таким образом, ставшего духовным отцом всем нам<sup>48</sup>. Источник таинств (и, вместе с ними, природы Церкви) — Сам Христос (не просто по человечеству или Божеству, но — по ипостаси). И, наконец, источник бытия Церкви — Святой Дух, создающий Церковь как подлинное синаксисо-ипостасное и кафолическое бытие<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> Который представляет собой совокупность трех личных образов единого божественного действия, присущих Лицам Святой Троицы: Отцу, Сыну и Святому Духу. Об образах действия Святой Троицы см. статью: *Мефодий (Зинковский) иером., Легеев М. В. Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. № 4(61). С. 69–106.*

<sup>47</sup> Который не только вневременно родил Сына и извёл Духа, но и среди Лиц Святой Троицы явил неизреченную личную инициативу по созданию мира и человека, возглаговав этот труд Божий: «Со всем усилием и готовностью поспешим совершать доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о делах Своих (создав мир и человека). Он всевысочайшею Своею силою утвердил небеса... Сверх всего этого, Он святыми и чистыми руками (ср.: «*Руками Отца, т.е. через Сына и Святого Духа, человек... создаётся по подобию Божию*» (*Иринея Лионский, сщмч. Против ересей // Он же. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 462. 5:6:1*)) образовал отличнейшее и по разуму превосходнейшее существо, человека, начертание Своего образа... Познаем также, что (и) все праведные (люди) украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» (*Климент Римский, сщмч. Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 156*).

<sup>48</sup> «Изначальным источником... духовного отечества является Сам Отец Небесный; через Сына Божия (Который есть не только царь, пастырь или друг, но также и отец всем христианам, братьям во Христе), а затем через апостолов, это духовное отечество непрерывной чередой распространяется в исторической „ткани“ Церкви вплоть до наших дней» (*Легеев М., свящ. Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 14*).

<sup>49</sup> Означает ли сказанное, что в первом случае (в аскезе) человеку содействует лишь Отец, во втором случае (в таинствах) иерархии общины содействует и сопричастствует один Сын Божий, а в третьем случае (в собственно бытии Церкви) ее, Церкви, соборно-ипостасному бытию содействует и его собирает и устрояет один Дух Святой? Конечно, нет.



Можно говорить и о таком образе. **Аскеза**, личное усилие человека, таинственно отображает путь Отца в человеке (Которому принадлежит *начаток всякого личного усилия*<sup>50</sup>). **Таинства**, несущие Сына Божия, отображают и представляют Сына, кенотически обращенного к Отцу<sup>51</sup>, а затем и к миру. А **Сама единая Церковь**, одухотворяемая всецелым Духом, являет в Себе и образ того же Духа, исходящего от Отца и почивающего во Отце и Сыне — то есть, во образе (в данном образе) имеющего своим «источником» аскезу и личный труд человека, и, с другой стороны, почиванием Своим освящающего участие человека в таинстве в духовную меру этой аскезы.

**В отличие от общины, единая Церковь не представляет собой какой-либо видимой единой иерархии**<sup>52</sup>. Ее иерархия есть Сама Троица: Глава Церкви Христос и сопребывающие Ему Отец и Дух Святой. Эта невидимая иерархия прообразует путь Церкви и, одновременно, содействует этому пути, сопроникает этот путь. Как в аскезе, так и в таинствах, так и в собственно бытии Церкви *равно обнаруживает себя принцип синергии* Бога и человека.

В следующей таблице приводится сопоставление различных аспектов экклезиологической модели.

---

И это мы ясно показали в наших предшествующих статьях, освещая вопрос ступенчатого раскрытия триединого образа действия Святой Троицы к человеку в истории, а также значения в этом процессе синергии Бога и человека. См., напр.: *Методий (Зинковский) иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер... С. 83–88; *Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 139–142.

<sup>50</sup> Как по рождению Сына и изведению Духа, так и по творению мира.

<sup>51</sup> Ср.: «Мне, действительно ничтожному, дано познать Бога, Который любит совершенную любовью, самовыражающейся в отдании всего Себя в акте неисповедимого „истощания“. Отец в ответ получает такую же до конца самоистощающуюся любовь Сына. И мы, человеки, призваны включиться в эту любовь» (*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни... С. 241).

<sup>52</sup> Сегодня этот тезис оспаривается некоторыми сильными течениями в богословии Православной Церкви, предпринимающими попытку богословски обосновать тождество устройства единой Церкви с видимой иерархией. Подобный взгляд, связанный, прежде всего, с именами митр. Пергамского Иоанна (Зизиуласа) и его последователей, имеет опасный «крен» в сторону римо-католической экклезиологии и встречает справедливую критику со стороны многих православных авторов.

человек	община	кафолическая Церковь
<b>Возглавляется<sup>53</sup></b>		
духом человека	епископом <sup>54</sup>	Главою Христом
<b>Имеет следующий характер ипостасного бытия</b>		
ипостась; ипостасный организм	синаксисо-ипостасный организм	синаксисо- и кафолическо-ипостасный организм
<b>Владеет</b> (как самостоятельный, имеющий ипостасный характер, организм, совершая это владение и сообщая его нижестоящему органическому члену)		
<i>Аскезой</i> , сообщающей путь ко Христу	<i>Таинствами</i> , сообщающими Христа и предлагающими жизнь с Ним и в Нем	<i>Кафолической</i> <i>полнотой</i> , сообщающей церковность как таковую
<b>Особым образом отображает в своем владении</b> (прообразуемое в жизни и домостроительстве Святой Троицы)		
Дело Отца	Дело Сына	Дело Святого Духа
<b>Как осуществляется это отображение?</b>		
Человек есть носитель в себе Ветхого Завета, пути труда, аскезы и созидания, прообразуемого образом вневременного бытия и домостроительного действия Отца <sup>55</sup> ; носитель	Сын передает Себя через века Церкви, передает церковной иерархии и всей Церкви, и вместе с тем каждому церковному члену — через иерархию, т. о. через жизнь и бытие	Дело Святого Духа общается частям и членам Церкви, соделывая их Церковью; так же как дело Сына Божия общается ее членам, также соделывая их Церковью;

<sup>53</sup> Подробнее об этом см. в статье: *Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 149–153.

<sup>54</sup> Тройственная структура, отраженная в схеме «человек-община-Церковь», имеет свое условное отражение в тройственной иерархии «диакон-священник-епископ» (представляющее собой, по сути, отражение структуры общины, спроецированной на общее устройство Церкви). Любой мирянин может, скажем, крестить, как и диакон, в случае опасности жизни, а царь причащался как диакон. Священники — основные видимые действующие лица общин, епископы — основные видимые действующие лица кафолической Церкви на соборах.

<sup>55</sup> «Рождение Отцом Сына отображается в восхождении творения к Богу и рождении Сына Божия по человечеству от Пресвятой Богородицы, собравшей в Себе труд многих поколений праведников — труд истории человека в его отношениях с Богом» (*Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 139. Подробнее см.: Там же). В человеке этот вектор пути выражается через «зачатие и рождение в верных Христа» (Ср.: *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 45 // *Он же.* Творения: в 3 т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2014. Т. 1. С. 443. Гл. 9; *Ипполит Римский, сщмч.* Изложение на основании Священного Писания

человек	община	кафолическая Церковь
ветхозаветного пути всего человечества ко Христу. Но как член общины он — носитель уже и Нового Завета, участник таинств в присущую ему меру, ученик Христов, свидетель о деле Христовом. Как член же католической Церкви (сообщающей свою церковность и полноту общинам и их членам) он подлинно есть Церковь.	общинного бытия Церкви. Делом Святого Духа Христос становится и пребывает Главою всецелой Церкви, а исполнением воли Отца — Он же становится началом всякого духовного отечества для церковных членов, научая их пути к Богу и становясь поддержанием и реальностью этого пути.	однако лишь начинаясь делом Отца, лично продолженным в церковных членах, конкретных человеческих ипостасях, труд всецелой Троицы, отображаясь в церковных жизни и бытии, становится конкретным, реальным и исторически-особенным трудом и путем всей Церкви.

Многомерность богословия Церкви подает повод к реверсированию данной схемы. Так, например, возможно указать, что дело Духа вершится таинственно и на личном уровне каждого человека (призвание, вопиание в сердцах «авва Отче», сподвигание к подвигу ради Христа (именно Дух ведет нас ко Христу, а значит, и к Его таинствам)). С другой стороны, дело Отца, на уровне католической Церкви, можно видеть в одновременно единящем и различающем действии, как в рождении и изведении себе равных и отличных одновременно Сына и Духа. Тогда Отец, преподавая Церкви Сына, единит ее Им, а преподавая Духа, ограничивает ипостасные различия Им в ней.

Но нам важно понимать *исторический контекст* обозначенной нами схемы. Святой Дух потому-то и открывает человеку Христа, что *это открытие совершается в католической полноте Церкви и через нее*; так сказать, в деле Святого Духа в отдельном церковном члене являет себя дело и действие католической Церкви, живущей Духом. Подобным образом и дело Отца, совершаемое в католической Церкви, единит и различает ее, но *это единение и различение зарождается и начинается в отдельном человеке*: Отец соделывает его тождественным Христу через подражание Ему<sup>56</sup> и участие в таинствах; соделывая же каждого человека подлинным

о Христе и антихристе // *Он же*. О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 250–251. Гл. 61; *Методий Патарский, сщмч.* Пир десяти дев // *Отцы и учителя Церкви III века*. Антология: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 435. 8:8), осуществляемое через аскезу и участие в таинствах.

<sup>56</sup> Ср.: *Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послания // *Писания мужей апостольских*. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 335, 336, 343, 345, 348, 359, 366. И др.

лично-ипостасным образом бытия, Он, Отец, через это ипостасирование отдельных личностей, возводит и всё строение Церкви, действуя, как двумя «руками»<sup>57</sup>, Сыном и Духом.

## 7. Заключение

В личной и малой священной истории человека, церковного члена, разворачивается и отображается Священная История мира — история Ветхая, Новая и, наконец, Церкви. Святая Троица открывается (открывая Свой триединый образ действия) человечеству постепенно, что связано с постепенным ипостасным вызреванием самого человечества, вызреванием его отношений с Богом<sup>58</sup>. Этот же самый путь истории проходит и как бы повторяет и отдельный человек, член Церкви. Сама же Церковь Христова, католическая в своей полноте и единстве<sup>59</sup>, имеет этот путь заключенным в себе уже не как путь восходящей динамики к полноте общения со Святой Троицей, но как свою внутреннюю структуру, через которую в Церкви **непрестанно и органично**<sup>60</sup> *открывается и свидетельствуется то, что прежде имело историческую последовательность.*

Путь католической Церкви историчен, и эта история имеет свою логику и свои этапы; но эта логика католического пути и эти этапы отражают, выражают и изображают уже не путь человека и человечества к полноте отношений со Святой Троицей, но — исторический путь Самого Христа, Главы Церкви, путь Его общественного служения, который был путем раскрытия *для человека*, но не вызревания в себе самом

---

<sup>57</sup> *Иринея Лионский, сицмч. Против ересей...* С. 462. 5:6:1.

<sup>58</sup> «Хотя всецелая история имеет три эпохи — Отца, Сына и Святого Духа, — однако никогда ни одно из Лиц Святой Троицы не действует одно без другого. Это вневременное триединство разворачивается в историю, которая, таким образом, оказывается не только линейна, но и перманентна (и даже постоянна) в этой своей линейности. Вневременность Божественного простирается в историю — в триедином образе действия Святой Троицы в каждом моменте отношений Бога с человеком! Отобразившись в самом человеке (и в человечестве), этот триединый образ *постепенно становится неотъемлемой реальностью* также и его, человеческого — но и становящегося уже богочеловеческим, обоженным — личного бытия. Так, *эпохальная преемственность истории оказывается связана не с Божественным, но именно с человеческим аспектом синергийных отношений, синергии как исторического процесса*» (Легеев М., *свящ. Богословие истории...* С. 140–141).

<sup>59</sup> Ср.: «Четыре свойства Церкви единосущны — каждое во всех и всякое в каждом» (Иустин Попович, *прп. Догматика...* С. 256).

<sup>60</sup> То есть в самой себе.

(то есть в земном пути Христовом) святости и совершенства богочеловеческого бытия и общения.

Осмыслению исторической логики церковного пути, простирающегося от ее исторического торжества к ее историческому умалению и кенозису, мы планируем посвятить отдельную статью.

### Источники и литература

1. *Августин Иппонский, блаж.* Толкование на Символ веры. Гл. 10. Цит. по: Максимов Г., *свящ.* Вне Церкви нет спасения // Портал «Азбука веры». URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Maksimov/vne-tserkvi-net-spasenija/5](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/vne-tserkvi-net-spasenija/5) (дата обращения: 13.02.2017).
2. *Афанасий Александрийский, свят.* Expositiones in psalmum. Psalmus XV. PG 27.
3. *Василий Великий, свят.* Первое каноническое послание к Амфилохию. Правило 1 // *Он же.* Примите слово мое: сб. писем. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2007. С. 191–206.
4. *Василий Великий, свят.* Второе каноническое послание к Амфилохию. Правило 47 // *Он же.* Примите слово мое: сб. писем. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2007. С. 220–221.
5. *Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков // *Он же.* О Священном Предании Церкви. СПб.: Свиток, 2000. С. 14–112.
6. *Игнатий Антиохийский, сщмч.* Послания // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 331–374.
7. *Ипполит Римский, сщмч.* Изложение на основании Священного Писания о Христе и антихристе // *Он же.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. С. 200–256.
8. *Иринеи Лионский, сщмч.* Против ересей // *Он же.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 21–537.
9. *Иустин Попович, прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Издат. Совет РПЦ, 2005. 288 с.
10. *Киприан Карфагенский, сщмч.* О единстве Церкви // *Он же.* Творения. М.: Паломник, 1999. С. 232–251.
11. *Кирилл Александрийский, свят.* Explanatio in Psalmos. Psalmum LXVII. PG 69.
12. *Климент Римский, сщмч.* Первое послание к Коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 135–172.
13. *Легеев М., диак.* Учение о синергии святителя Феофана Затворника: две аскетико-богословские парадигмы восстановления человеческой природы в святоотеческом богословии // Церковь и время. № 3 (64). М., 2013. С. 84–103.

14. Легеев М., свящ. Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия СПбДА. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015–16 уч. год. С. 135–157.
15. Легеев М., свящ. Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.
16. Легеев М., свящ. Патрология. Период Древней Церкви: с хрестоматией. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. 592 с.
17. Легеев М., свящ. Отдельный человек как Церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской Духовной Академии. 30.09.2015. С. 146–151.
18. Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперед к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 1 // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 107–127.
19. Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. «Вперед к отцам» или «назад в будущее»? Две тенденции в богословии XX века. Часть 2 // Христианское чтение. 2017. № 1.
20. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 8–199.
21. Максим Исповедник, *прп.* Quaestiones ad Thalassium. Quaestio XLII. PG 90.
22. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX веках. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 320 с.
23. Мефодий (Зинковский) иером., Легеев М. В. Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. М., 2012. № 4(61). С. 69–106.
24. Мефодий Патарский, *сщмч.* Пир десяти дев // Отцы и учителя Церкви III века. Антология: в 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 388–464.
25. Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010. 208 с.
26. Постановления Первого Арелатского Собора // Edition der falschen Kapitularien des Benedictus Levita. URL: [http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga\\_027t.htm](http://www.benedictus.mgh.de/quellen/chga/chga_027t.htm) (дата обращения: 03.01.2017).
27. Сергей (Страгородский), *патр.* Значение апостольского преемства в инославии // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. С. 62–88.
28. Сергей (Страгородский), *патр.* Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё сообществам // Хрестоматия по сравнительному богословию. М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2005. С. 33–61.
29. Симеон Новый Богослов, *прп.* Слово 45 // Он же. Творения: в 3 т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2014. Т. 1. С. 411–470.

30. *Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни. М.; Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева лавра – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009. 272 с.
31. *Тертуллиан.* О прескрипции против еретиков // *Он же.* Апология. М.; СПб.: АСТ, 2004. С. 356–392.
32. *Фотий Константинопольский, свт.* Epistulae et Amphilochia, 287.3 (B. Laourdas and L. G. Westerink, Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphilochia, vols. 1–6.2 [Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BT) Leipzig: Teubner, 1983.]
33. *Шишков А. В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // *Вестник РХГА.* Вып. 1. Т. 15. 2014. С. 32–41.
34. *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия.* 2015. Вып. 1(57). С. 25–38.
35. *McPartlan P. G.* The Eucharist Makes the Church: Henry De Lubac and John Zizioulas in Dialogue. Edinburgh, 1993. P. 166–186. Цит. по: *Шишков А.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // *Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия.* 2015. Вып. 1(57). С. 30.

***Priest Mikhail Legeyev, Hieromonk Methodius (Zinkovsky), Hieromonk Cyril (Zinkovsky). The Way of the Church: Ascetics, the Mysteries, and Catholic Fullness.***

The identification of the ecclesiological existence with the mysteries, which has been proposed by a number of theologians in the 20<sup>th</sup> century, cannot provide satisfactory answers to contemporary questions of ecclesiology. In the context of the contemporary ecclesiological discussions, the authors of this article propose the development the ecclesiological model of “man, community, and the Catholic Church”, which attempts to describe the historical processes that form the life of the Church. The internal structure of the Church can be viewed as different ecclesiological organisms that coexist with each other in hierarchy: the hypostatic, the synactical-hypostatic, and the catholic, each of which possesses its own unique qualities, which allow it to act as one of the “powers” of the Church in history. Ascetics and the Mysteries (including the greatest and most perfect of them, the Eucharist) do not contain yet the fullness of the catholicity of the Church, and, in this way, cannot be identified with the life of the Church and with existence in the Church as such. The reasons for this may be seen by examining the meaning, structure, and coexistence of each of the “levels” of ecclesiological being (man, community, and the Catholic Church), in the context of the synergy between the Church, considered both in its internal structure and its historical development, and the Persons of the Holy Trinity.

**Keywords:** Theology of History, ecclesiology, ascetics, mysteries, catholicity, church, community, primacy in the Church, organization of the Church, threefold nature, theandric organism, development of theological thought.

*Priest Mikhail Viktorovich Legeyev* – Candidate of Theology, Lecturer at Saint Petersburg Theological Academy (m-legeev@yandex.ru).

*Hieromonk Methodius (Zinkovsky)* – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (rev.methody@yandex.ru).

*Hieromonk Cyril (Zinkovsky)* – Doctor of Theology, Lecturer at Department of Pedagogics and Theory of Education at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies on the base of Russian Christian Academy for Humanities (ierej.cyril@mail.ru).



Священник Игорь Лысенко

## БЛАГОЧЕСТИЕ ИМПЕРАТОРА СТРАСТОТЕРПЦА НИКОЛАЯ II КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ.

### Часть вторая: анализ жития императора\*

В статье анализируется житие императора-страстотерпца Николая Александровича Романова в контексте его соответствия предписаниям заповедей блаженств в изложении евангелиста Матфея. Рассматривается возможность привлечения результатов анализа в качестве дополнительных объективных критериев оценки феномена святости. Установлен факт достижения императором подлинно блаженного состояния еще до его ареста. Утверждается, что одним из факторов, которые необходимо рассматривать при решении о канонизации современных святых, следует считать соответствие жизни подвижников евангельским заповедям, с проведением соответствующего анализа их жития. Результаты исследования публикуются впервые. Эта статья является продолжением работы «Благочестие императора-страстотерпца Николая II как предмет исследования. Часть первая: современники императора о заповедях блаженств», в которой опубликованное житие последнего российского императора подвергается анализу на предмет соответствия заповедям блаженств в изложении и понимании святых современников императора. В ссылках цитируются заповеди блаженств, изложенные в Евангелии от Матфея. Полная библиография приведена в первой части статьи.

**Ключевые слова:** святость, заповедь, блаженство, объективность, критерий, оценка, император Николай II, житие, канонизация, общественное сознание, Священное Писание.

### Житие святого страстотерпца императора Николая II<sup>1</sup>

«Царь у нас праведной и благочестивой жизни, — писал в 1905 г. о государе Николае II святой Иоанн Кронштадтский. — Богом послан Ему тяжелейший крест страданий, как Своему избраннику и любимому чаду».

Священник Игорь Владимирович Лысенко — кандидат богословия, кандидат философских наук, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии, доцент Российской христианской гуманитарной академии, директор Института экспериментальной и прикладной физиологии (iglysenko@mail.ru).

\* Окончание. Первую часть статьи см. в журнале «Христианское чтение». 2017. № 1. С. 87-105.

<sup>1</sup> Текст приводится в сокращении по электронной версии: «Житие царственных мучеников», по благословию Высокопреосвященнейшего Амвросия, архиепископа Ивановского и Кинешемского. 2001 // Сайт «Русский путь». URL: <http://rusideology.narod.ru/GitieRu2.pdf> (дата обращения: 23.06.2016).

Святой царь-мученик Николай II родился 6(19)<sup>2</sup> мая 1868 г. под Санкт-Петербургом, в Царском Селе. По совершении таинства Крещения царственного младенца хор воспел благодарственную песнь, и колокольный звон всех церквей и гром пушек вторили пению. Отслужили Божественную Литургию, и новокрещенный младенец был приобщен Святых Христовых Тайн.

Великий князь Николай с детства отличался благочестием и старался в добродетелях подражать праведному Иову Многострадальному, в день памяти которого родился, и святителю Николаю, в честь которого был назван. «Я родился в день Иова Многострадального, — говорил он, — и мне предназначено страдать». Близкие отмечали: «У Николая душа чистая, как хрусталь, и горячо всех любящая». Его глубоко трогали всякое горе человеческое и всякая нужда. День он начинал и заканчивал молитвой; хорошо знал чин церковных служб, во время которых любил подпевать церковному хору<sup>3</sup>.

Образование сына по воле августейшего отца Александра III велось строго в русском православном духе. Царственный отрок проводил много времени за книгой. Он удивлял своих учителей необычайной памятью и незаурядными способностями. Будущий государь успешно окончил высший курс экономических, юридических и военных наук под руководством выдающихся наставников и прошел военную подготовку в пехоте, кавалерии, артиллерии и на флоте.

Осенью 1891 года, когда десятки губерний России изнемогали от голода, Александр III поставил сына во главе Комитета по оказанию помощи голодающим. Будущий царь воочию увидел людское горе и неустанно трудился, чтобы облегчить страдания своего народа<sup>4</sup>.

Серьезное испытание было послано царской семье осенью 1888 г.: под Харьковом произошло страшное крушение царского поезда. Вагоны с грохотом падали с высокой насыпи под откос. Провидением Божиим жизнь императора Александра III и всей августейшей семьи была спасена.

Новое испытание последовало в 1891 г. во время путешествия царевица по Дальнему Востоку: в Японии на него было совершено покушение.

---

<sup>2</sup> В опубликованном Житии приводятся даты по новому стилю. Здесь и дальше исправление сделано исследователем.

<sup>3</sup> «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6). Здесь и далее указываются заповеди блаженства, следование которым в форме сказания отражено в Житии.

<sup>4</sup> «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7).

Николай Александрович едва не погиб от сабельного удара религиозного фанатика, но греческий принц Георгий бамбуковой тростью сбил с ног нападавшего. И вновь совершилось чудо: только легкая рана осталась на голове наследника престола. Всевышний еще раз напомнил Свое Слово: «Не прикасайтесь к помазанным Моим» (Пс 104:15), и явил миру, что в Его власти цари и царства земные.

Весной 1894 года, видя неколебимое решение царевича вступить в брак с принцессой Алисой Гессен-Дармштадтской, августейшие родители дали наконец на то свое благословение. «Спаситель сказал наш: „Все, что ты просишь у Бога, даст тебе Бог“, — писал великий князь Николай в то время, — слова эти бесконечно мне дороги, потому что в течение пяти лет я молился ими, повторяя их каждую ночь, умоляя Его облегчить Алисе переход в Православную веру и дать мне ее в жены». С глубокой верой и любовью царевич убедил принцессу принять святое православие<sup>5</sup>. В решающем разговоре он сказал: «Когда Вы узнаете, как прекрасна, благодатна и смиренна наша православная религия, как великолепны наши храмы и монастыри и как торжественны и величавы наши богослужения, — Вы их полюбите и ничто не будет нас разделять».

Осенью 1894 г., во время тяжелой болезни государя, царевич неотступно находился у его постели. «Как преданный сын и как первый верный слуга своего отца, — писал он невесте в те дни, — я должен быть с ним везде».

За несколько дней до кончины Александра III в Россию прибыла принцесса Алиса. Чин присоединения ее к Православной Церкви совершил всероссийский пастырь Иоанн Кронштадтский. Во время Миропомазания она была наречена Александрой в честь святой царицы-мученицы. В тот знаменательный день августейшие жених и невеста после таинства Покаяния вместе причастились Святых Христовых Тайн. <...>

В день смерти императора Николай Александрович в глубокой скорби сказал, что он не желал царского венца, но, боясь послушаться воли Всевышнего и отцовской воли, принимает царский венец. Он надеется на Господа Бога, а не на свои слабые силы<sup>6</sup>.

На всю жизнь сохранил в своем сердце царевич заветы державного отца, произнесенные им накануне кончины: «Тебе предстоит взять с плеч моих тяжелый груз государственной власти и нести его до могилы

---

<sup>5</sup> «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6).

<sup>6</sup> «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3); «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5).

так же, как нес его я и как несли наши предки. Я передаю тебе царство, Богом мне врученное. Я принял его тринадцать лет тому назад от истекшего кровью отца... В тот трагический день встал предо мною вопрос: какой дорогой идти? Той ли, на которую меня толкало так называемое „передовое общество“, зараженное либеральными идеями Запада, или той, которую подсказывало мне мое собственное убеждение, мой высший священный долг государя и моя совесть. Я избрал свой путь.

Либералы окрестили его реакционным. Меня интересовало только благо моего народа и величие России. Я стремился дать внешний и внутренний мир, чтобы государство могло свободно и спокойно развиваться, крепнуть, богатеть и благоденствовать. Самодержавие создало историческую индивидуальность России. Рухнет самодержавие, не дай Бог, тогда с ним рухнет и Россия. Падение исконно русской власти откроет бесконечную эру смут и кровавых междоусобиц. Я завещаю тебе любить всё, что служит ко благу, чести и достоинству России. Охраняй самодержавие, памятуя при том, что ты несешь ответственность за судьбу твоих подданных перед Престолом Всевышнего. Вера в Бога и в святость твоего царского долга да будут для тебя основой твоей жизни... В политике внешней — держись независимой позиции. Помни: у России нет друзей. Нашей огромности боятся. Избегай войн. В политике внутренней — прежде всего покровительствуй Церкви. Она не раз спасала Россию в годину бед. Укрепляй семью, потому что она — основа всякого государства».

Император Николай II взошел на престол 20 октября (2 ноября) 1894 г. «В этот скорбный, но торжественный час вступления нашего на прародительский престол, — сказал он, — принимаем священный обет пред лицом Всевышнего всегда иметь единой целью мирное преуспевание, могущество и славу дорогой России и устройство счастья всех наших верноподданных».

Делами любви и милосердия отметил государь начало своего правления: получили облегчение заключенные в тюрьмах; было большое прощение долгов; оказана значительная помощь нуждающимся ученым, писателям и студентам<sup>7</sup>.

Самодержец всероссийский Николай II венчался на царство 14 (27) мая 1896 г. в Москве, в Успенском соборе Кремля. Московский митрополит Сергей обратился к нему со словами: «...как нет выше, так нет

---

<sup>7</sup> «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7).

и труднее на земле царской власти, нет бремени тяжелее царского служения. Через помазание видимое да озарит невидимая сила свыше... твою самодержавную деятельность ко благу и счастью твоих верноподданных».

Император Николай II прочел Символ веры; облачившись в порфиру и возложив на голову царский венец, взял в руки державу и скипетр. В молитве к Царю Царствующих государь просил ниспослать на него дары Духа Святого и наставить в деле, которому послан он служить. Хор грянул «Тебе Бога хвалим». После Божественной Литургии он восприял Священное Миропомазание. Император вошел Царскими вратами в алтарь и причастился Святых Христовых Тайн, как священнослужитель.

Православный царь при совершении таинства Миропомазания во время венчания на царство становится священным лицом и носителем особой благодати Святого Духа. Эта благодать действует через него при соблюдении им закона и удерживает распространение зла в мире. По слову апостола Павла, «тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды Удерживающий» (2 Фес 2:7). Император Николай II был глубоко проникнут сознанием этой духовной миссии, лежащей на помазаннике Божиим.

По роковому стечению обстоятельств дни коронационных торжеств были омрачены трагедией на Ходынском поле, где собралось около полумиллиона человек. В момент раздачи подарков произошла страшная давка, унесшая жизни более тысячи человек. На следующий день государь и государыня присутствовали на панихиде по погибшим и оказали помощь семьям пострадавших.

Государь Николай II был проникнут любовью к человеку и верил, что и в политике необходимо следовать заветам Христа. Император все-российский стал вдохновителем первой всемирной конференции по предотвращению войн, которая состоялась в столице Голландии в 1899 г. Он первым среди правителей выступил на защиту вселенского мира и стал поистине царем-миротворцем<sup>8</sup>.

Государь неутомимо стремился дать внутренний мир стране, чтобы она могла свободно развиваться и благоденствовать. По своей природе он был совершенно не способен причинить кому-нибудь зло. За все время царствования государь не подписал ни одного смертного приговора, ни одна просьба о помиловании, дошедшая до царя, не была им отклонена. Он всякий раз беспокоился, чтобы помилование не запоздало<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:5–9).

<sup>9</sup> «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7).

Государь в своем правлении и повседневной жизни придерживался исконно русских православных начал. Он глубоко знал русскую историю и литературу, был большим знатоком родного языка и не терпел употребления в нем иностранных слов. «Русский язык так богат, — говорил он, — что позволяет во всех случаях заменять иностранные выражения. Ни одно слово неславянского происхождения не должно уродовать нашего языка».

Государь был бесребреником. Нуждающимся он щедро помогал из своих собственных средств, не задумываясь о величине просимой суммы. Его доброта никогда не выказывалась наружу и не уменьшалась от бесчисленных разочарований. Четыре миллиона рублей царских денег, которые со времени правления императора Александра II находились в Лондонском банке, Николай Александрович истратил на содержание госпиталей и других благотворительных учреждений. «Он скоро все раздаст, что имеет»<sup>10</sup>, — говорил управляющий кабинетом его величества, основывая на этом свое желание покинуть занимаемую должность. «Его платья были часто чинены, — вспоминает слуга царя. — Не любил он мотовства и роскоши. Штатские костюмы велись у него с жениховских времен, и он пользовался ими». После убийства царской семьи в Екатеринбурге были найдены военные шаровары императора. На них оказались заплаты и пометки: «Изготовлены 4 августа 1900 года», «Возобновлены 8 октября 1916 года»<sup>11</sup>.

Христианские добродетели государя — кротость и доброта сердца<sup>12</sup>, скромность и простота — многими были не поняты и приняты за слабость характера. Однако благодаря именно этим душевным и нравственным качествам в нем воплотилась огромная духовная сила, так необходимая помазаннику Божию для царского служения. «О русском императоре говорят, что он доступен разным влияниям, — писал президент Франции Лубе. — Это глубоко неверно. Русский император сам проводит свои идеи. Он защищает их с постоянством и большой силой».

Во время трудной войны с Японией, начавшейся в 1904 г., государь заявил: «Я никогда не заключу позорного и недостойного великой России мира». Русская делегация на переговорах о мире с Японией следовала его указанию: «Ни гроша контрибуций, ни пяди земли».

---

<sup>10</sup> «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7).

<sup>11</sup> «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

<sup>12</sup> «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5); «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

Несмотря на оказываемое на царя со всех сторон давление, он проявил твердую волю, и успех в переговорах всецело принадлежит ему.

Государь Николай II обладал редкой выдержкой и мужеством. Глубокая вера в Промысл Божий укрепляла его и давала совершенное спокойствие духа, которое никогда не оставляло его. «Сколько лет я жил около царя и ни разу не видел его в гневе, — вспоминает его слуга. — Всегда он был очень ровный и спокойный». Император не опасался за свою жизнь, не боялся покушений и отказывался от самых необходимых мер безопасности<sup>13</sup>. В решающий момент Кронштадтского мятежа в 1906 г. Николай Александрович после доклада министра иностранных дел сказал: «Если вы видите меня столь спокойным, то это потому, что я имею непоколебимую веру в то, что судьба России, моя собственная судьба и судьба моей семьи — в руках Господа. Что бы ни случилось, я склоняюсь перед Его Волей»<sup>14</sup>.

Царская чета являла собой образец подлинно христианской семейной жизни. Отношения августейших супругов отличались искренней любовью, сердечным взаимопониманием и глубокой верностью. «Наша любовь и наша жизнь — это одно целое, мы настолько соединены, что нельзя сомневаться и в любви, и в верности — разъединить нас или уменьшить нашу любовь», — писала мужу в 1909 г. Александра Феодоровна. «Не верится, что сегодня двадцатилетие нашей свадьбы! — записал 27 ноября 1914 г. в дневнике Николай Александрович. — Редким семейным счастьем Господь благословил нас; лишь бы суметь в течение оставшейся жизни оказаться достойным столь великой Его милости»<sup>15</sup>.

Господь благословил этот брак по любви рождением четырех дочерей — Ольги, Татьяны, Марии, Анастасии — и сына Алексея. <...> Неизлечимая наследственная болезнь — гемофилия, обнаруженная у царевича вскоре после рождения, постоянно угрожала его жизни. Этот недуг потребовал от семьи огромного напряжения душевных и физических сил, безграничной веры и смирения. Во время обострения болезни в 1912 г. врачи вынесли мальчику безнадежный приговор, однако, Государь на вопросы о здоровье царевича смиренно отвечал: «Надемся на Бога»<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6).

<sup>14</sup> «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6).

<sup>15</sup> «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

<sup>16</sup> «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5:4).

Царь и царица воспитывали детей в преданности русскому народу и тщательно готовили их к предстоящему труду и подвигу. «Дети должны учиться самоотречению, учиться отказываться от собственных желаний ради других людей», — считала государыня. «Чем выше человек, тем скорее он должен помогать всем и никогда в обращении не напоминать своего положения, — говорил государь, — такими должны быть и мои дети». Свои заботы и внимание царевич и великие княжны распространяли на всех, кого знали. Они воспитывались в простоте и строгости. «Долг родителей в отношении детей, — писала государыня, — подготовить их к жизни, к любым испытаниям, которые ниспошлет им Бог». <...> Августейшая семья вела замкнутый образ жизни. Они не любили торжеств и громких речей, этикет был им в тягость. <...> По вечерам царь часто читал вслух в семейном кругу. Царица и дочери занимались рукоделием, говорили о Боге и молились.

Царская чета покровительствовала Православной Церкви не только в России, но и во всем мире: за время правления Николая II были построены сотни монастырей и тысячи храмов. Государь ревностно заботился о духовном просвещении народа: по всей стране были открыты десятки тысяч церковно-приходских школ<sup>17</sup>. Благочестивый император поддерживал развитие искусств, возвышающих душу православного христианина, — церковной архитектуры, иконописания, древнего церковного пения и колокольного звона.

За время царствования императора Николая II Русская Православная Церковь обогатилась большим числом новых святых и новых церковных торжеств, чем за весь XIX век. В 1903 г., ознакомившись с материалами к прославлению великого старца Серафима Саровского, царь не согласился с мнением Синода и дерзновенно начертал: «Немедленно прославить»<sup>18</sup>. Летом того же года царская чета приехала в Саров на великое духовное торжество, собравшее сотни тысяч православных русских людей. Государь пешком, благоговейным паломником, на своих плечах нес гроб со святыми мощами угодника Божия и причащался вместе с государыней Святых Христовых Тайн<sup>19</sup>. Первого августа в Сарове государь

---

<sup>17</sup> «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:6–7).

<sup>18</sup> «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:7); «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф 5:11).

<sup>19</sup> «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).



записал в дневнике: «Дивен Бог во святых Его. Велика неизреченная милость Его дорогой России; невыразимо утешительна очевидность нового проявления благодати Господней ко всем нам. На Тя Господи уповахом, да не постыдимся во веки. Аминь!».

В Дивеевском монастыре их величества посетили блаженную старицу Пашу Саровскую, которая предсказала трагическую судьбу царской семьи. Православная Россия в те памятные дни трогательно выражала царю и царице свою любовь и преданность. Здесь они воочию увидели подлинную Святую Русь. Саровские торжества укрепили в царе веру в его народ.

Государь сознавал необходимость возрождения России на духовных началах Святой Руси. «Царство Русское колеблется, шатается, близко к падению, — писал в то время праведный Иоанн Кронштадтский, — и если Россия не очистится от множества плевел, то она опустеет, как древние царства и города, стертые правосудием Божиим с лица земли за свое безбожие и за свои беззакония». По замыслу государя, успех задуманного во многом зависел от восстановления патриаршества и выбора патриарха. После глубоких размышлений он решил возложить, если Богу будет угодно, тяжелое бремя патриаршего служения на себя, приняв монашество и священный сан. Царский престол он полагал оставить своему сыну, назначив регентами при нем императрицу и брата Михаила<sup>20</sup>. В марте 1905 г. государь встретился с членами Святейшего Синода и сообщил им о своем намерении. В ответ последовало молчание. Великий момент был упущен — Иерусалим «не узнал времени посещения своего» (Лк 19:44).

Государь, как носитель верховной власти православного самодержавного царства, нес священные обязанности покровителя и защитника православия, оберегая церковный мир во всем мире. Он встал на защиту гонимых, когда турки вырезали армян, притесняли и угнетали славян, и широко открыл границы России беженцам-христианам<sup>21</sup>. Когда летом 1914 г. Австро-Венгрия напала на беззащитную Сербию, царь Николай II без колебаний ответил на призыв о помощи. Россия защитила братскую страну. Сербский королевич Александр направил государю послание: «Тяжелейшие времена не могут не скрепить уз глубокой привязанности,

---

<sup>20</sup> «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5:4); «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6); «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

<sup>21</sup> «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф 5:7).

которыми Сербия связана со святой славянской Русью, и чувства вечной благодарности Вашему Величеству за помощь и защиту будут свято храниться в сердцах сербов»<sup>22</sup>.

Помазанник Божий глубоко сознавал свой долг царского служения и не раз говорил: «Министры могут меняться, но я один несу ответственность перед Богом за благо нашего народа». Исходя из исконно русского начала соборности, он стремился привлечь к управлению страной лучших людей, оставаясь решительным противником введения в России конституционного правления. Он пытался умиротворить политические страсти и дать внутренний мир стране. Однако страсти продолжали бушевать. Газета «Освобождение», издававшаяся в то время за границей, открыто называла «освободительные силы», выступавшие против царской власти в России: «Вся интеллигенция и часть народа; все земство, часть городских дум... вся печать». Премьер-министр Столыпин сказал в 1907 г.: «Им нужны великие потрясения, нам нужна Великая Россия».

На двадцатом году царствования императора Николая II русское хозяйство достигло высшей точки своего расцвета. Урожай зерновых увеличился вдвое по сравнению с началом правления; население выросло на пятьдесят миллионов человек. Из безграмотной Россия быстро становилась грамотной. Экономисты Европы в 1913 г. предсказывали, что к середине текущего века Россия будет господствовать над Европой в политическом, экономическом и финансовом отношениях.

Мировая война началась утром 19 июля (1 августа) 1914 г., в день памяти преподобного Серафима Саровского. Государь Николай II приехал на Дивеевское подворье Петербурга. Вспоминают: «Государь стоял у иконы преподобного Серафима. Запели: „Спаси, Господи, люди Твоя и благослови достояние Твое, победы благоверному императору нашему Николаю Александровичу на сопротивных даруя и Твое сохраняя Крестом Твоим жительство“». Государь очень плакал перед образом великого старца»<sup>23</sup>. Дивеевская блаженная Паша Саровская говорила, что войну затеяли враги Отечества, чтобы свергнуть царя и разорвать Россию на части.

Через несколько дней после начала войны государь с семьей прибыл в Москву. Ликовал народ, звонили колокола первопрестольной. На все приветствия царь отвечал: «В час военной угрозы, так внезапно

---

<sup>22</sup> «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5:4).

<sup>23</sup> «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5:4).

и вопреки моим намерениям надвинувшейся на миролюбивый народ мой, я, по обычаю державных предков, ищу укрепления душевных сил в молитве у святых московских»<sup>24</sup>.

С первых дней войны государь, помимо неусыпных трудов государственных, объезжал фронт, города и села России, благословляя войска и ободряя народ в посланном ему испытании. Царь горячо любил армию и близко принимал к сердцу ее нужды. Известен случай, когда государь прошел несколько верст в новом солдатском обмундировании, чтобы ближе понять тяготы солдатской службы<sup>25</sup>. Он по-отечески заботился о раненых воинах, посещая госпитали и лазареты. В обращении его с низшими чинами и солдатами чувствовалась неподдельная, искренняя любовь к простому русскому человеку. <...>

Государь обладал ценнейшими для военачальника качествами: высоким самообладанием и редкой способностью быстро и трезво принимать решения в любых обстоятельствах. Летом 1915 г., в тяжелейшее для русской армии время, царь принял на себя верховное командование войсками. Он был убежден, что лишь в этом случае враг будет разбит. Как только помазанник Божий встал во главе армии, счастье вернулось к русскому оружию. Подъему боевого духа солдат во многом способствовал и приезд на фронт юного царевича Алексея.

Весной 1916 г. по воле царя в действующую армию привезли из Московского кремля Владимирскую икону Божией Матери, перед которой с верой и надеждой служили молебны. В это время государь приказал начать наступление на Юго-Западном фронте, увенчавшееся большим успехом. Пока государь возглавлял войска, неприятелю не было отдано ни пяди земли.

К февралю 1917 г. армия держалась стойко, войска ни в чем не испытывали недостатка, и победа не вызывала сомнений. Император Николай II в тяжелейших условиях подвел Россию к порогу победы. Враги не дали ему переступить этот порог. «Только теперь возможно свержение царя, — говорили они, — а потом, после победы над немцами, власть государя надолго упрочится».

Преподобный Серафим Саровский еще в 1832 г. предсказал всеобщий бунт против царской власти и кровавый момент ее падения: «Они дождутся такого времени, когда и без того очень трудно будет земле русской, и в один день и в один час, заранее условившись

---

<sup>24</sup> «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф 5:6).

<sup>25</sup> «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3).

о том, поднимут во всех местах земли русской всеобщий бунт, и, так как многие из служащих тогда будут и сами участвовать в их злоумышлении, то некому будет унимать их, и на первых порах много прольется невинной крови, реки ее потекут по земле русской, много дворян, и духовенства, и купечества, расположенных к государю, убьют...».

В декабре 1916 г. государыня посетила в Новгороде Десятинный монастырь. Старица Мария, которая уже много лет лежала в тяжелых веригах, протянула к ней высохшие руки и произнесла: «Вот идет мученица — царица Александра», обняла ее и благословила. Блаженная Паша Саровская перед своей смертью в 1915 г. все клала земные поклоны перед портретом государя. «Он выше всех царей будет», — говорила она. На портреты царя и царской семьи блаженная молилась наравне с иконами, взывая: «Святые царственные мученики, молитесь Бога о нас». Однажды царю передали ее слова: «Государь, сойди с престола сам».

Наступило 3(15) марта 1917 г. В столице нарастали волнения. В действующей армии вспыхнул «генеральский бунт». Высшие чины армии просили государя отречься от престола «ради спасения России и победы над внешним врагом», хотя победа уже была предрешена. С этой просьбой коленопреклоненно обратились к царю и его ближайшие родственники. Не нарушая присяги помазанника Божия и не упраздняя самодержавной монархии, император Николай II передал царскую власть старшему из рода — брату Михаилу<sup>26</sup>. В этот день государь записал в дневнике: «Кругом измена, трусость и обман»<sup>27</sup>. Государыня, узнав об отречении, сказала: «Это Воля Божия. Бог допустил это для спасения России». Народ лишился того, кто обладал преемственной благодатью творить русское право.

Именно в тот роковой день в селе Коломенском, под Москвой, произошло чудесное явление иконы Божией Матери, названной «Державная». Царица Небесная изображена на ней в царской порфире, с короной на голове, со скипетром и державою в руках. Пречистая приняла на Себя бремя царской власти над народом России.

Начался крестный путь царской семьи на Голгофу. Она всецело предала себя в руки Господа. «Все в Воле Божией, — говорил государь

---

<sup>26</sup> «Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9); «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3).

<sup>27</sup> «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:10).

в трудные минуты жизни, — уповаю на Его милосердие и спокойно, покорно смотрю в будущее»<sup>28</sup>.

Молчанием встретила Россия весть об аресте 8(21) марта 1917 г. Временным правительством царя и царицы. После отречения государя обер-прокурор Святейшего Синода обратился с просьбой к Синоду разослать воззвание к народу — поддержать православную монархию. Синод ответил отказом.

Назначенная Временным правительством следственная комиссия изводила царя и царицу обысками и допросами, но не нашла ни единого факта, обличающего их в государственной измене<sup>29</sup>. На вопрос одного из членов комиссии, почему еще не опубликована их переписка, ему ответили: «Если мы ее опубликуем, то народ будет поклоняться им, как святым».

Августейшая семья, находясь в заключении в Царском Селе, неустанно трудилась. Весной государь с детьми очищал парк от снега, летом они работали на огороде; рубили и пилили деревья. Неутомимость царя так поразила солдат, что один из них сказал: «Ведь если ему дать кусок земли и он сам будет на нем работать, то скоро опять себе всю Россию заработает»<sup>30</sup>.

В августе 1917 г. царскую семью повезли под охраной в Сибирь. В день праздника Преображения Господня на пароходе «Русь» они прибыли в Тобольск. При виде августейшей семьи простые люди снимали шапки, крестились, многие падали на колени: плакали не только женщины, но и мужчины. Однажды государь спросил красноармейца из охраны, что делается в России. Тот ответил: «Льется кровь рекой от междоусобной войны. Люди уничтожают друг друга». Николай Александрович ничего не сказал и, тяжело вздохнув, обратил свой взор к небу. Режим содержания царственных узников постепенно ужесточался. Государыня писала в то время: «Надо перенести, очиститься, переродиться!»

Ровно через год после отречения, в Тобольске, государь записал в дневнике: «Сколько еще времени будет наша несчастная Родина терзаема и раздираема внешними и внутренними врагами? Кажется иногда,

---

<sup>28</sup> «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3); «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5).

<sup>29</sup> «Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня» (Мф 5:11).

<sup>30</sup> «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3).

что дольше терпеть нет сил, даже не знаешь, на что надеяться, чего желать? А все-таки никто как Бог! Да будет Воля Его Святая!»<sup>31</sup>.

Царская семья всем сердцем любила Россию и не мыслила жизни вне Родины. «Я не хотел бы уезжать из России. Слишком я ее люблю, — говорил государь. — Я лучше поеду в самый дальний конец Сибири».

В конце апреля 1918 г. августейших узников привезли под конвоем в Екатеринбург, который стал для них русской Голгофой. «Быть может, необходима искупительная жертва для спасения России: я буду этой жертвой, — говорил государь, — да свершится воля Божия!»<sup>32</sup> Постоянные оскорбления и издевательства со стороны охраны в Ипатьевском доме причиняли царской семье глубокие нравственные и физические страдания, которые они переносили с беззлобием и всепрощением. <...>

В воскресенье 1(14) июля, за три дня до мученической кончины, по просьбе государя в доме разрешили совершить богослужение. В этот день впервые никто из царственных узников не пел во время службы, они молились молча. По чину службы положено в определенном месте прочесть молитву об умерших «Со святыми упокой». Вместо прочтения дьякон на этот раз запел молитву. Несколько смущенный отступлением от устава, стал петь и священник. Царская семья опустила на колени. Так они подготовились к смерти, приняв погребальное напутствие.

Великая княжна Ольга писала из заточения: «Отец просит передать всем тем, кто ему остался предан, и тем, на кого они могут иметь влияние, чтобы они не мстили за него — он всех простил и за всех молится, и чтобы помнили, что то зло, которое сейчас в мире, будет еще сильнее, но что не зло победит зло, а только любовь»<sup>33</sup>. В письме государя к сестре как никогда проявилась сила его духа в тяжкие дни испытаний: «Я твердо верю, что Господь умиласердится над Россией и умирот страсти в конце концов. Да будет Его Святая Воля».

По Промыслу Божию царственные мученики были взяты из земной жизни все вместе, в награду за безграничную взаимную любовь, которая крепко связала их в одно нераздельное целое.

---

<sup>31</sup> «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф 5:4); «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

<sup>32</sup> «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5).

<sup>33</sup> «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф 5:5); «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф 5:8).

Не случайна и сама дата изуверского убийства — 4(17) июля. В этот день Русская Православная Церковь чтит память святого благоверного князя Андрея Боголюбского, который своей мученической кровью освятил единоедержавие Руси. По свидетельству летописцев, заговорщики убили его самым жестоким образом. Святой князь Андрей первым провозгласил идею православия и самодержавия основой государственности Святой Руси и был, по сути, первым русским царем.

В те трагические дни Святейший патриарх Тихон в Москве, в Казанском соборе, во всеуслышание заявил: «На днях совершилось ужасное дело: расстрелян бывший государь Николай Александрович... Мы должны, повинувшись учению Слова Божия, осудить это дело, иначе кровь расстрелянного падет и на нас, а не только на тех, кто совершил его. Мы знаем, что он, отрекаясь от престола, делал это, имея в виду благо России и из любви к ней. Он мог бы после отречения найти себе безопасность и сравнительно спокойную жизнь за границей, но он не сделал этого, желая страдать вместе с Россией».

Вскоре после революции митрополиту Московскому Макарию было видение государя, стоящего рядом со Христом. Спаситель сказал царю: «Видишь, в Моих руках две чаши — вот эта, горькая, для твоего народа, а другая, сладкая, — для тебя». Царь упал на колени и долго молил Господа дать ему выпить горькую чашу вместо его народа. Спаситель вынул из горькой чаши раскаленный уголь и положил государю в руку. Николай Александрович начал перекалывать уголь с ладони на ладонь и в то же время телом просветлялся, пока не стал, как светлый дух... И вновь увидел святитель Макарий царя среди множества народа. Своими руками он раздавал ему манну. Незримый голос в это время произнес: «Государь взял вину русского народа на себя; русский народ прощен».

«Прости им грех их; а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал» (Исх 32:32), — подчеркнул Николай Александрович строки в Священном Писании. Государь мужественно взошел на Голгофу и с кроткой покорностью Воле Божией принял мученическую смерть. Он оставил в наследие ничем не омраченное монархическое начало как драгоценный залог, полученный им от своих царственных предков.

Результатом работы, изложенной в двух статьях (части 1 и 2), можно считать установленным факт полного воплощения в жизни-житии

императора-страстотерпца сущностного содержания заповедей Творца, раскрывающих признаки стяжания блаженства как условия спасительного обожения — святости.

Следующим фактом, подтвержденным выводами статьи «Личность императора-страстотерпца в общественном сознании России начала XX века», опубликованной в «Христианском чтении» в 2013 году, является утверждение о достижении императором подлинно блаженного состояния еще до его ареста.

Таким образом, одним из факторов, которые необходимо рассматривать при решении о канонизации современных святых, следует считать соответствие жизни подвижников евангельским заповедям, с проведением соответствующего анализа их жития.

### Источники и литература

1. «Житие царственных мучеников», по благословию Высокопреосвященнейшего Амвросия, архиепископа Ивановского и Кинешемского. 2001 // Сайт «Русский путь». URL: <http://rusideology.narod.ru/GitieRu2.pdf> (дата обращения: 23.06.2016).
2. Лысенко И. В. Личность императора-страстотерпца в общественном сознании России начала XX века // Христианское чтение. 2013. № 1. С. 143–154.
3. Лысенко И., свящ. Благодетель императора-страстотерпца Николая II как предмет исследования. Часть первая: современники императора о заповедях блаженств // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 87–105.



***Priest Igor Lysenko. The Piety of Tsar-Martyr Nicholas II as a Subject of Scholarship. Part Two: an Analysis of the Emperor's Life.***

The author of this article analyzes the life of Tsar-Martyr Nicholas II and the extent to which it corresponds with the Beatitudes as expressed by the Evangelist Matthew. The possibility of using the results of this analysis as an additional objective criterion in evaluating the phenomenon of sanctity is considered. The author concludes that the Emperor achieved a truly blessed state even before his arrest. The author argues that one of the factors that needs to be considered in deciding the question of the canonization of modern saints is whether or not their life corresponds with the teachings of the Gospel, which can be achieved by analyzing their life. The results are published here for the first time. The article serves as a continuation of the first part, "The Piety of Tsar-Martyr Nicholas II as a Subject of Scholarship. Part 1: Contemporaries of the Emperor on the Beatitudes", in which the author analyzed the extent to which the Emperor's life corresponded with the Beatitudes as expressed in the understanding of the author's holy contemporaries. In the footnotes, the Beatitudes are quoted as written down by the Evangelist Matthew. A full bibliography is provided in the first part of the article.

**Keywords:** holiness, commandment, blessedness, objectivity, criterion, evaluation, Emperor Nicholas II, life, canonization, social consciousness, Sacred Scripture.

*Priest Igor Vladimirovich Lysenko* — Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Lecturer at St. Petersburg Theological Academy, Assistant Professor at the Russian Christian Humanitarian Academy, Director of the Institute of Experimental and Applied Physiology (iglysenko@mail.ru).

Н. К. Антонов

## КАТЕГОРИИ СТАНОВЛЕНИЯ СВЯЩЕННИКА В УЧЕНИИ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА\*

В данной статье анализируется учение свт. Григория Богослова о священстве, определившее во многом всю последующую традицию богословия священства. Предлагается рассмотреть проблему становления священника в контексте наследия свт. Григория с точки зрения категориального анализа. Автор выделяет следующие основные категории становления: образование (*παίδευσις*), выбор философского пути (*πράξις/θεωρία*), достоинство (обозначается через отрицание прилаг. *ἄξιος*), принуждение (*τύραννις*) и благопокорность (*εὐλειθεία*). Автором высказывается предположение, что данные категории не равны аналогичным понятиям неоплатонизма (как то полагают некоторые исследователи). Делается вывод, что рассмотрение данной проблематики у свт. Григория Богослова выходит за рамки философской традиции и приобретает специфические христианские черты. Именно такое осмысление проблемы достоинства позволяет создать новый образ пастыря: 1) сочетающий в себе элементы эллинского и христианского дискурса; 2) отвечающий актуальной ситуации IV века; 3) определяющий дальнейшую традицию богословия священства.

**Ключевые слова:** священство, патристика, созерцание, деятельность, образование, достоинство, покорность, святитель Григорий Богослов (Назианзин), Юлиан, богословие священства.

### Введение

Учение святителя Григория о священстве является ключевым этапом в формировании понимания этой проблематики в церковной мысли, а в творчестве самого Богослова занимает, по словам Ж. Бернарди, лишь немного меньшее место чем учение о Св. Троице<sup>1</sup>. Тем не менее, в большинстве работ, посвященных свт. Григорию или богословию того времени, эта тема почти не рассматривается, а если и упоминается,

---

*Николай Константинович Антонов* — студент бакалавриата Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета, сотрудник научного семинара «Священство и вызовы современности» (nick961@mail.ru).

\* Исследование выполнено при поддержке Фонда Развития ПСТГУ в рамках проекта «Священник перед лицом современности» (2016).

<sup>1</sup> См.: *Bernardi J.* Introduction // *Gregoire de Nazianze. Discourse 1–3 // Sources Chretiennes.* 1978. V. 247. P. 39.

то не в богословском, а лишь в биографическом или историческом контексте<sup>2</sup>. Между тем *Третье слово*<sup>3</sup> свт. Григория является первым текстом, целиком посвященным теме священства, в христианской традиции. Между первым веком — пастырские послания апостола Павла, и четвертым — творчество свт. Григория, мы не находим ни одного произведения, в котором бы перед читателем предстал целостный образ христианского священника. Следовательно, любая попытка осмысления священства, поскольку она так или иначе соотносится с церковной традицией, требует обращения к этому тексту.

Отметим, что как минимум два связанных между собой биографических фактора сыграли роль в создании свт. Григорием новой модели священника: не покидавшее его ощущение упадка христианского клира и принуждение к принятию сана со стороны отца. Именно их сочетание позволило ему рассматривать свой опыт становления священником как образец решения общецерковной проблемы<sup>4</sup>.

Не претендуя на всесторонний анализ образа священника в трудах свт. Григория, мы в данной работе обратимся к основным категориям, с помощью которых он разрабатывает тему становления священника. Для этого мы вначале рассмотрим контекст создания *Третьего слова*, а затем постараемся выявить и описать указанные категории в их взаимосвязи.

---

<sup>2</sup> Так, в основополагающих трудах о святителе Григории: McGuckin J. *Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography*. NY., 2001; и Bernardi J. *Saint Gregoire de Nazianze*. Paris, 1995, рассматриваются только проблема его рукоположения и филологический анализ *Третьего слова*. В монографии Лебедев А. П. *Духовенство древней Вселенской Церкви*. СПб., 2006, в главах, посвященных IV веку, приводятся лишь обличительные свидетельства свт. Григория, критика епископства, положительное же учение Богослова о священстве не рассматривается.

<sup>3</sup> В западной традиции — второе, названия *Слова Apologia de fuga sua* и «Григорий Богослов оправдывает удаление свое в Понт после рукоположения в пресвитеры и возвращение оттуда, а также учит, как важен сан священства и каков должен быть епископ» являются позднейшими добавлениями.

<sup>4</sup> В самом начале *Третьего слова* свт. Григорий пишет, что «Богу угодно, чтобы и он значил нечто для христиан», и т. к. есть многие «тщательно наблюдающие за всеми его поступками», он не может не писать эту апологию. Русский текст творений свт. Григория мы цитируем по изданию: *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благозвонница, 2007. 1–2 т. Текст взят с сайта azbuka.ru (URL: [http://azbuka.ru/otechnik/Grigorij\\_Bogoslov](http://azbuka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov) (дата обращения: 28.02.2017)). Координаты текста мы указываем по изданию SC: *Gregoire de Nazianze*. Discourse 1–3. Paris, 1978. Vol. 247. Or. 2. 2.

## 1. Адресаты и оппоненты: контекст создания апологии

Как представляется, для понимания *Третьего слова* нам необходимо знать не только время и формальные обстоятельства его написания, но также и то, для кого и, главное, против кого оно написано.

С нашей точки зрения, написание слова в форме проповеди является литературным приемом, а названные в нем причины написания и адресат должны пониматься не совсем буквально. Собственно апологию и объяснение своего «бегства» свт. Григорий приводит в *Первом* и, отчасти, во *Втором словах*, произнесенных пастве на Пасху 362 года, по возвращении в Назианз. В отличие от них *Третье слово* не произносилось, но было издано после Пасхи, а написано было, по-видимому, еще в монастыре Василия Великого в Понте. Написание в монастыре, сложный язык, отсылки к Гиппократу, Аристотелю и Платону<sup>5</sup> и большой круг связанных со священством сложных и принципиальных тем (иерархия, обожение, отношение монашества к священству и др.) говорят о том, что *Слово* было адресовано не простому слушателю, а монахам круга свт. Василия и небольшой прослойке элиты Назианза<sup>6</sup>.

Какова была цель «произнесения» этого «слова»? В самом начале свт. Григорий называет в качестве таковой свое желание объяснить свои поступки, представить истину. В соответствии с этим *Слово* формально делится на две неравные части, посвященные объяснению причин бегства и причин возвращения автора. Однако обращает на себя внимание тот факт, что первая часть значительно больше второй по объему и, главное, основную часть в ней занимает описание сложности и, фактически, даже невозможности достижения необходимого для священника уровня нравственной чистоты и знаний. Кроме того, в тексте присутствует критика современного священства<sup>7</sup>, указание на то, что недостойный клир — главный порок Церкви, а также некоторые отрывки исключительно пастырской направленности<sup>8</sup>. Изложение же причин

---

<sup>5</sup> Elm S. Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue // Journal of Medieval and Early Modern Studies. Berkley, 2003. V. 33. P. 503.

<sup>6</sup> См.: Bernardi J. Introduction // *Gregoire de Nazianze*. Discourse 1–3 // Sources Chretiennes. 1978. V. 247. P. 29–37.

<sup>7</sup> Ог. 2. 6–7.

<sup>8</sup> К таковым относятся сравнение с врачом и формирование образа «врачевания душ», описание трудностей проповеди, заключающейся в необходимости доносить свою мысль одновременно до самых разных по образованию и жизненному опыту групп людей и др. См., напр.: Ог. 2. 32–34 и 40–42.

возвращения указывает нам на большинство важнейших для Богослова категорий — аскезу, посвященность Богу и повиновение Ему. Тем самым, сама структура текста говорит о том, что описание причин бегства и возвращения является лишь предлогом к постановке более общей проблемы: свт. Григорий создает этот текст скорее для обсуждения общего смысла и места священства в Церкви, чем для прояснения собственной биографической ситуации.

О том же свидетельствуют присутствующие в тексте отсылки к событиям более широкого церковного и политического контекста. Это прежде всего: 1) раскол в Церкви Назианза в 360 г. из-за подписания Григорием Старшим полуарианского символа веры<sup>9</sup>; 2) восшествие на престол императора Юлиана.

С. Эльм считает именно борьбу свт. Григория за воссоединение Церкви Назианза основным поводом для создания нового образа священника<sup>10</sup>. Раскол произошел в 360 г. и был улажен Григорием Богословом в 364-м. Борьба с ересью (которой была впоследствии посвящена вся его жизнь) и предчувствие новых расколов привели свт. Григория к осознанию необходимости «профессионального»<sup>11</sup> священства, способного ответить на вызовы времени. Ведь священство из провинциальной аристократии, к которому относился отец свт. Григория, не было готово к богословским спорам, а в сложившейся ситуации это был вопрос выживания Церкви. Свт. Григорию необходимо указать адресату противников и утвердить его в православной вере, чего он достигает с помощью четкого структурирования фрагментов текста пастырской направленности, создавая то, что мы сейчас могли бы сравнить с учебным пособием<sup>12</sup>.

Обратимся ко второму событию — восшествию императора Юлиана на престол (361). Первую реакцию свт. Григория на это событие мы видим в том же *Третьем слове*, написанном еще до двух слов *Против Юлиана*. В нем основной мотив — борьба против «зверя». Рассмотрение *Третьего слова* и его проблематики в контексте этой борьбы, в контексте слов *Против Юлиана*, позволяет нам увидеть то интеллектуальное поле,

---

<sup>9</sup> Elm S. The Diagnostic Gaze. Gregory of Nazianzus' Theory of Orthodox Priesthood in His Orations 6 De pace and 2 Apologia de fuga sua // Orthodoxy, Christianity, History. Roma, 2000. P. 87–88.

<sup>10</sup> Ibid. P. 87–91.

<sup>11</sup> Ibid. P. 85.

<sup>12</sup> Свт. Григорий приводит много классификаций: типы ересей, разные группы слушающих, сложности проповедей, создаваемые оратором и аудиторией, и др.

в рамках которого был создан образ священника. В полемических текстах свт. Григорий критикует языческое представление о богах, спорит с Юлианом о проблеме происхождения власти, об идеальной философии и о принадлежности эллинского образования лишь язычникам<sup>13</sup>. Именно в этом контексте становится понятной «философская» интерпретация священства свт. Григорием, его обсуждение темы образования и некоторые другие аспекты *Третьего слова*.

Итак, мы видим, что свт. Григорий, находясь в условиях как внутрицерковных, так и внешних конфликтов, описывает такой путь становления священника, который должен сформировать готовый к встрече с этими проблемами, равно как и к своему повседневному служению, клир.

## 2. Категории становления священника

Как человек становится священником? Ниже мы рассмотрим ряд основных категорий, в рамках которых свт. Григорий мыслит этот процесс. Мы увидим, что свт. Григория Богослова волнует вопрос об *образовании*, причем в двух аспектах, христианском и языческом. Кроме того, для него выбор между созерцательной жизнью и священством, составляющий основной конфликт *Третьего слова*, является *выбором философского пути*, требующим особого понимания философии, в контексте которого возникают такие категории, как *недостойнство*, вызывающее отказ от принятия хиротонии, и *принуждение*, и *благопокорность* ему.

### 2.1. Образование

Образованность (*παίδευσις*<sup>14</sup>) занимает столь значимое место в полемике свт. Григория с Юлианом не в последнюю очередь из-за того,

---

<sup>13</sup> Подробно эта проблема рассмотрена С. Эльм в статье: *Elm S. Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue* // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Berkley, 2003. V. 33. P. 493–515. Также см.: *Бирюков Д. С. Вера — язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин* // *Император Юлиан: Сочинения*. СПб., 2007. С. 55–90.

<sup>14</sup> Этот термин является самым употребительным, однако вместе с ним встречается и большое количество однокоренных слов. *Παίδευσις* часто встречается в словах против Юлиана, т. к. тема образования — один из ключевых пунктов полемики. Особенно выделяется следующее употребление: *τὴν ἐγκύκλιον παίδευσιν*, переведенное как «первоначальное учение», отсылающее нас к «свободным искусствам», что достаточно важно для понимания идеи образования, присущей свт. Григорию. См. *Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли*. М., 2002. С. 350–358.

что мыслится Богословом как неотъемлемое качество христианского священника. В ранней Церкви требования к образованию священника были минимальными — грамотность, знание молитв, Нового Завета и Псалтыри<sup>15</sup>. Отношение же большей части Церкви к эллинской языческой образованности было скорее негативным. Тем не менее, уже шел процесс восприятия языческого образования христианской элитой, в котором отцы-каппадокийцы сыграли важную роль<sup>16</sup>. Эта двойственность церковного отношения к античной культуре проявляется и у свт. Григория. Наиболее важной проблемой в образовании священника оказывается для него осуществление синтеза античной и христианской, т. е. общей, мирской, и специально церковной культуры.

Рассмотрим наиболее существенные моменты этого синтеза. Свт. Григорий высоко ценит общее образование, в т. ч. знание философии. Он утверждает, что священник должен обладать знанием «о мирах или мире, о веществе, о душе, об уме и умных существах...»<sup>17</sup>. Однако ценность этого знания представляет для свт. Григория значительную внутреннюю проблему, поскольку оно в конечном итоге должно быть принесено в «жертву» Богу, причем жертва означает здесь одновременно и готовность отказаться от «мирской мудрости», и потребность поставить это образование на службу Богу-Слову<sup>18</sup>. Священнику особенно необходимо риторическое образование для произнесения проповедей — самой важной его задаче, согласно *Третьему слову*.

В богословском образовании также видна роль эллинской образованности, поскольку из нее заимствуются методы толкования, которые применяются к Писанию. Конечно, свт. Григорий настаивает на глубоком знании догматики: не поверхностном заучивании формулировок<sup>19</sup>, но понимании философских терминов, применении их к богословским реалиям и, в конечном итоге, созерцании этих

---

<sup>15</sup> См.: Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 2006. С. 250–251.

<sup>16</sup> Там же. С. 268–289. Известно, что свт. Василий отправлял юношей из Кесарии учиться у известного ритора Либания.

<sup>17</sup> От. 2. 35.

<sup>18</sup> См., напр.: «Одна слава была для меня приятна: отличаться познаниями, какие собрали Восток и Запад, и краса Эллады — Афины; над этим я трудился много и долгое время. Но и сии познания, повергнув долу, положил я к стопам Христовым, чтобы они уступили Слову великого Бога, Которое затмевает Собою всякую витиеватость и многообразное слово ума человеческого» (РГ. 38. 977–978).

<sup>19</sup> См.: Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 2006. С. 251.

реалий, что, по его мысли, невозможно без зрелости и «очищенности» ума<sup>20</sup>.

На фоне этих размышлений особое значение приобретает тема «образование и святость». Хотя критика необразованности епископата является общим местом в творчестве свт. Григория, порой эта критика приобретает неожиданную форму. Прочитируем стихотворение *О себе самом и епископах*:

Дай мне веру одного из апостолов,

**200.** [дай силу] не иметь денег, дорожной сумы  
и посоха; быть полураздетым, не иметь сандалий,  
жить одним днем, быть богатым только надеждой;  
быть неискусным в словесном мастерстве;  
быть тем, о ком нельзя подумать, что он скорее льстит,  
[чем говорит правду];

**205.** [дай силу] не углубляться в исследование чуждых учений.  
Пусть явится кто-нибудь, обладающий такими  
достоинствами, и я приму все:

не имеющего дара слова, позорного, незнатного, волопаса.

Ведь [праведный] образ жизни покрывает [внешние] недостатки.

**215.** Только так ты сможешь убедить меня пренебречь знанием<sup>21</sup>.

Фактически, здесь постулируется обязательность образования для епископа — ее отсутствие может не вменяться в вину лишь людям праведной жизни. Существенно, что в 205-м стихе в круг образованности включаются «чуждые», т. е. еретические и, вероятно, языческие учения, об отношении к которым мы писали выше.

Вполне естественно, что в рамках позднеантичной культуры образ жизни такого образованного священника не может не сопоставляться с образом жизни философа.

## 2.2. Выбор философского пути

Проф. Эльм, рассматривая слова свт. Григория *Против Юлиана*, приходит к выводу, что, во-первых, он полемизирует с императором Юлианом,

---

<sup>20</sup> Еще один важный критерий для становления священника — возраст. Мы видим это как в критике клира, так и в хвалебных словах, где свт. Григорий подчеркивает своевременность в рукоположении. Этот фактор вместе с всесторонним образованием должен обеспечить необходимый для священника опыт, готовность пренебречь которым подтверждает верность избранному служению, но который при этом формирует священника и дает ему необходимый инструментарий.

<sup>21</sup> PG. 38. 1180–1181.



находясь с ним внутри одного дискурса, т. е. говоря с ним на одном, причем философском, языке, и, во-вторых, что одним из пунктов их расхождений является представление об идеальной философской жизни<sup>22</sup>. Существенно то, что тем самым свт. Григорий осмысляет путь священства как философский путь. Более того, для него, как и для императора Юлиана, важна проблема выбора верного философского пути — предпочтения практической или теоретической (созерцательной) философии. Однако если философ у Юлиана избирает практику<sup>23</sup>, то богослов, апеллирующий к философскому дискурсу с целью прояснения собственной позиции, неизбежно сталкивается с трудностями, проистекающими из содержания христианского благовестия.

Рассмотрим общую схему. Становление философа определяется единым циклом из двух последовательных действий, связанных, соответственно, с созерцательной и с практической философией: удалением от мира<sup>24</sup> и возвращением к нему. При этом целью удаления от мира является личное обожение, а целью возвращения — спасение других<sup>25</sup>, ведь «он есть бог»<sup>26</sup>, и «через него благо Богом дается людям»<sup>27</sup>. Следует отметить, что мы плохо представляем себе конкретное содержание слова «спасение», когда его использует император Юлиан, однако нам кажется, что его стоит понимать в контексте идеи обожения и считать его синонимом к «уподоблению богам» и другим неоплатоническим терминам этого ряда<sup>28</sup>.

Мы не согласны с тезисом проф. Эльм, согласно которому понимание священства у свт. Григория целиком вписывается в описанную схему.

<sup>22</sup> Формирование христианской философии и ее связь с эллинской философией была важной проблемой и для свт. Григория, и для всего «образованного класса» христиан IV века. Краткий обзор этой проблематики см. в: *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999. С. 250–266.

<sup>23</sup> Мы не можем согласиться с тезисом проф. Эльм о выборе имп. Юлианом теоретической философии. Это вступает в однозначное противоречие с текстом Юлиана. Ср.: «Но Сократ отказался от созерцания и принял с радостью практический образ жизни». Русский текст цитируется по: *Юлиан Отступник.* Сочинения. СПб., 2007. Критическое издание: *Julian the Emperor. The Works of the Emperor Julian in Three Volumes.* London, 1913. Vol. 1; *Послание к Фемистию* 264 с. Также см.: *Бирюков Д. С.* Вера – язык... С. 64.

<sup>24</sup> О связи христианского аскетического языка с античной философией см.: *Фестюжьер А.-Ж.* Личная религия греков. СПб., 2000. С. 82–92.

<sup>25</sup> *O'Meara D. J.* Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Ох., 2003. P. 3–5.

<sup>26</sup> *К Ираклию кинику.* 226b-с.

<sup>27</sup> Там же. 267а.

<sup>28</sup> См.: *Бирюков Д. С.* Вера – язык... С. 61–63.

Последняя предполагает актуальную святость и обоженность священника, в то время как христианское благовестие говорит о сущностной падшести человека, которая не может быть преодолена никаким аскетическим усилием, и о том, что идеал — «со Христом похоронить себя, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим и называться богом»<sup>29</sup> — в этом мире принципиально недостижим.

Недостижимость идеала ставит церковную мысль о священстве перед наиболее сложной проблемой, сформулированной свт. Григорием в *Третьем слове*. Эта проблема возникает из-за того, что человек, по мысли свт. Григория, не может стремиться к священству, т. к. не может считать себя достойным его.

### 2.3. Недостоинство

Итак, главная причина бегства, названная свт. Григорием, — переживание своего недостойнства. Мы вновь не согласимся с моделью священника проф. Эльм, в том, что становление священником — однажды произошедший выбор практической деятельности. Речь, с нашей точки зрения, должна идти скорее о процессе, чем об одномоментном акте. Обратим внимание на тот факт, что в модели свт. Григория объективный акт хиротонии и субъективный акт принятия своего нового статуса отнюдь не совпадают во времени. Складывается ощущение, что с точки зрения свт. Григория первое не имеет решающего значения без второго. Это проявилось в целом ряде жизненных ситуаций, в частности, если при становлении пресвитером сам свт. Григорий после небольшого периода бегства принял это служение, то в городке Сасимы, куда его поставил епископом свт. Василий, по его собственным словам, он не совершил ни одной службы<sup>30</sup>.

Разрешение противоречия между всеобщим недостойнством быть священником и необходимостью присутствия священства в Церкви свт. Григорий находит в «*благопокорности Богу*» (εὐλαϊθεία τοῦ θεοῦ). Впрочем, когда Богослов говорит о священнике святой жизни, он, конечно, не сомневается в том, что такой человек достоин сана, и даже наоборот, утверждает, что он стал «иереем для христиан еще до священства»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> От. 2. 23.

<sup>30</sup> Стихотворение, в котором святой Григорий рассказывает свою жизнь. Ст. 440–485 (PG. 38. 1059–1062).

<sup>31</sup> PG. 36. 512, 28.

При этом свт. Григорий подчеркивает, что такой человек сам отнюдь не стремится к рукоположению и принимает его «не с такой опрометчивостью, не с таким нарушением порядка, как делается это ныне, но когда ничего уже не было пренебрежено, чтобы, по очищении себя самого, приобрести опытность и силу очищать других, как требует этого закон духовного последования»<sup>32</sup>. При этом очевидно, что речь идет об идеале, а не об обычной практике. Таким образом, можно сделать вывод о том, что именно повиновение Богу заставляет принимать священство, даже если сам человек по разным причинам к этому не стремится.

Возвращаясь к проблеме становления священника, процитируем свт. Григория:

Так я понимаю это дело, и выражусь еще яснее: против страха быть начальником подаст, может быть, помощь закон *благопокорности*; потому что Бог по благодати Своей вознаграждает веру и делает совершенным начальником того, кто на Него уповает и в Нем полагает все надежды<sup>33</sup>.

Итак, вот что мы имели в виду, говоря о *процессе* (а не об *акте*) становления: при каждом новом поставлении на должность, если человек ощущает в этом волю Бога, которая проявляется через близких к нему, он, несмотря на понимание своего недостойнства, принимает это «иго», однако важным также является тот факт, что если человек не чувствует изъявления воли Бога на это служение, то ему важнее заняться личным совершенствованием, философией, возводящей его к Богу. Именно проявление воли Бога, преодолевающей описанное сознание недостойнства, вводит в понимание свт. Григорием священства тему принуждения, тирании.

#### 2.4. Тирания

Из-за страха лишиться и этого «любомудрия» свт. Григорий и не хотел своего рукоположения, и почти всю жизнь не мог примириться с принуждением. Насильственное рукоположение во пресвитеры он почти всегда называет словом *τύραννις*, но при этом дает ему в разных произведениях разные определения. Если в *Первом слове* он называет его «благодатной тиранией»<sup>34</sup>, то в автобиографических стихотворных произведениях он говорит о поступке отца с большой горечью. Тем не менее, вот

---

<sup>32</sup> PG. 35. 1004, 50.

<sup>33</sup> Or. 2. 113.

<sup>34</sup> Or.1.1.

что пишет свт. Григорий о своем священническом служении в самые последние годы:

Когда был я отроком и несколько разумения имел в груди, тогда, следуя какому-то прикровенному разуму и похвальным обычаям, восходил я горе к светозарному престолу и не блуждающими стопами шел по царскому пути<sup>35</sup>.

Проф. Эльм трактует слово *τύραννις* как тиранию со стороны Бога, Который призывает священника к повиновению<sup>36</sup>. Эта трактовка представляется слишком оторванной от текста, т. к. во всех упоминаниях о поставлении свт. Григория на ту или иную церковную должность однозначно указывается на то, что это было действие отца либо свт. Василия Великого, при этом свт. Григорий чувствовал обиду на обоих; сложно предположить, чтобы свт. Григорий мог испытывать чувство горечи вследствие подчинения воле Бога<sup>37</sup>. Скорее можно говорить о принятии того факта, что через человеческую тиранию проявляется воля Бога, и неизбежность и принужденность к рукоположению являются ее свидетельством, а неподчинение ей является большим грехом, чем принятие сана вопреки своему недостоинству.

Вообще, идея, что лучшим правителем будет тот, кто не желает править, высказана в «Государстве» Платона и является важным положением во всей платонической философии. В его концепции, для философа очень важным оказываются нежелание власти, отсутствие честолюбия, недовольство из-за власти «человека худшего», отсутствие стремления к богатству<sup>38</sup>. Все это мы видим и у Богослова. Впрочем, хотя свт. Григорий постоянно говорит о том, что надо действовать убеждением, а не принуждением, и что полученное принуждением ненадежно, тем не менее, он сам также осуществлял насильственные рукоположения<sup>39</sup>. Итак, по-видимому,

---

<sup>35</sup> Ст. 485 из «Стихов о себе самом» (PG. 38. 1006).

<sup>36</sup> Elm S. The Diagnostic Gaze... P. 91.

<sup>37</sup> См. ст. с 345 и далее, и с 385 до 410 про отношение к отцу и свт. Василию в «Стихотворении, в котором святой Григорий пересказывает жизнь свою» (PG. 38. 1053, 1056–1057).

<sup>38</sup> «По правде же дело обстоит вот как: где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом» (Платон. Государство. 520d. См. также: 347b-c).

<sup>39</sup> Свт. Григорий, будучи уже епископом, рукоположил раба Симпликии, не спрашивая на то ее дозволения и, по-видимому, без согласия на то самого раба. Он пишет, чтобы она не ругала своего раба, т. к. «он был принужден (*τετυράννηται*), и не нарушал закон» (PG. 38. 130, 69).

платоновский принцип, предполагающий постановление в управители тех, кто не желает этого, был актуален в то время, и свт. Григорий, хотя и испытал на себе его действие, сам транслировал его.

Подводя итоги, постараемся выделить основные черты учения свт. Григория о становлении священника, отмечая в особенности присущие ему в этом отношении элементы новизны, оказавшие определяющее влияние на последующее развитие церковной мысли по этой теме.

Из сказанного видно, что *Третье слово* — не просто первый по времени в рамках церковной традиции значительный текст, целиком посвященный проблеме священства, но и точка отсчета систематического дискурса о священнике. Уникальное сочетание искренности и глубины личного переживания с рефлексивным отстранением от проблемы и стремлением к ее общезначимому решению, разработка адекватной эпохе категориальной схемы обуславливают как новизну, так и влияние этого произведения.

Рассмотренные нами категории, определяющие положение священника в Церкви и мире, тесно взаимосвязаны и позволяют продумать это положение как в философском, так и в богословском ключе. Постановка вопроса об *образовании* священника позволяет вписать его «поставление на должность» в рамки платонической традиции понимания философского образа жизни и, как следствие, выявить проблему *выбора* между удалением от общества ради созерцания и практикой общественного служения. Однако именно богословское осмысление качеств священника, осознание необходимой для этого служения степени чистоты и ее принципиальной недоступности приводит к ощущению личного *недостойства*, недоступности сана<sup>40</sup>, а последнее необходимо влечет за собой отказ от рукоположения. И лишь *принуждение*, осмысленное *post factum* как проявление воли Бога, ведет к *покорению* этой воле, что и делает возможным принятие сана.

Влияние описанной схемы на последующую традицию вряд ли можно переоценить. Ее влияние на Востоке определялось ее восприятием в *Шести словах о священстве* свт. Иоанна Златоуста<sup>41</sup>, ключевом тексте в восточной

---

<sup>40</sup> См.: «330. Церковная же кафедра была для меня досточестна, но как стоял я вдали, то казалась она тем же, чем и солнечный свет бывает для слабых глаз. Скорее мог бы надеяться я всего иного, только не того, что, среди многих переворотов в жизни, получу ее сам» (PG. 38. 1052).

<sup>41</sup> См.: Фокин А. Р. Иоанн Златоуст // Православная энциклопедия. Т. 23. Часть 1. Раздел «Сочинения», «Пастырские и катехизические».

традиции пастырского богословия; ее влияние на Западе — выполненным в 400 г. Руфином Аквилейским переводом *Третьего слова* на латинский язык. Подробное рассмотрение этого влияния должно стать предметом специального исследования.

## Источники и литература

### Источники

1. *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Собрание творений: в 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. 1–2 т. [Репринтное издание.]
2. *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Творения: в 2 т. М.: Сибирская Благовонница, 2007. 1–2 т.
3. *Gregoire de Nazianze*. Discourse 1–3 / Bernardi J., ed. Paris, 1978. Vol. 247.
4. *Sanctus Gregorius Nazianzenus*. Opera quae existant omnia / J.-P. Migne, ed. D'Amboise, 1862. Vol. 35–38.
5. *Юлиан Отступник*. Сочинения / Сидаш Т. Г., пер., Бирюков Д. С., ред. СПб., 2007.
6. *Julian the Emperor*. The Works of the Emperor Julian in three volumes / W. C. Wright, tr. London, 1913. Vol. 1.

### Литература

7. *O'Meara D. J.* Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oх., 2003.
8. *Russel N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oх., 2004.
9. *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999.
10. *Фестюжьер А.-Ж.* Личная религия греков. СПб., 2000.
11. *Хлебников Г. В.* Философская теология античности. М., 2005. Часть 2.
12. *Elm S.* Hellenism and Historiography: Gregory of Nazianzus and Julian in Dialogue // *Journal of Medieval and Early Modern Studies*. Berkley, 2003. V. 33. P. 493–515.
13. *Elm S.* Priest and Prophet: Gregory of Nazianzus's Concept of Christian Leadership as Theosis // *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians* / Dignas B., Parker R., Stroumsa G. G., edd. Leuven; Paris; Walpole, MA, 2013. P. 162–184.
14. *Elm S.* The Diagnostic Gaze. Gregory of Nazianzus' Theory of Orthodox Priesthood in his Orations 6 De pace and 2 Apologia de fuga sua // *Orthodoxy, Christianity, History* / Elm S., Rebillard E., Romano A., ed. Roma, 2000. P. 83–100.

15. Бирюков Д. С. Вера – язык: Юлиан и свт. Григорий Назианзин // Император Юлиан: Сочинения / Бирюков Д. С., ред. СПб., 2007. Ст. 55–90.
16. Bernardi J. Introduction // *Gregoire de Nazianze. Discourse 1–3 // Sources Chretiennes*. 1978. V. 247.
17. McGuckin J. Saint Gregory of Nazianzus: An Intellectual Biography. 2001.
18. McGuckin J. Deification in Greek Patristic Thought: The Cappadocian Fathers' Strategic Adaptation of a Tradition // *Partakers of the Divine Nature. The History and Development of Deification in the Christian Tradition / Christensen M., Wittung J. ed. New Jersey, 2006.*
19. Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 2006.
20. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли. М., 2002.
21. Фокин А. Р. Иоанн Златоуст // *Православная энциклопедия*. Т. 23. Часть 1. Раздел «Сочинения». «Пастырские и катехизические».

***Nikolay Antonov. Categories of the Formation of Clergy in the Teachings of St. Gregory the Theologian.***

The present article analyzes the teachings of St. Gregory the Theologian about the priesthood, which have determined much of the subsequent theology of the priesthood. The author considers the problems of the formation of the clergyman in the context of the writings of St. Gregory from the point of view of categorical analysis. The author identifies the following categories: education (*παιδευσις*), the choice of a way of philosophy (*πρᾶξις/θεωρία*), unworthiness (expressed through the negative adjective *ἄξιος*), compulsion (*τύραννις*), and ready obedience (*εὐπειθεία*). The author expresses the opinion that these categories are not equivalent to their analogues in neo-Platonic thought, as has been proposed by other scholars. The author concludes that the consideration of this topic in the writings of St. Gregory the Theologian goes outside of the boundaries of the philosophical tradition and acquires particularly Christian elements. The new conception of the problem of unworthiness creates a new image of the pastor, one that: 1. unites all of the elements of Hellenistic and Christian discourse; 2. is tailored to the needs of the 4<sup>th</sup> century; 3. has been able to determine the subsequent tradition of the theology of the priesthood.

**Keywords:** priesthood, patristics, contemplation, action, education, unworthiness, obedience, Gregory of Nazianzus, Julian the Apostate, theology of the priesthood.

*Nikolay Konstantinovich Antonov* – Bachelor Student of the Theological Faculty at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, member of the research seminar "Te Priesthood and Contemporary Problems" (nick961@mail.ru).

М. М. Смирнов

## ХАРИЗМАТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК ЛИК *AGGIORNAMENTO*

(некоторые заметки к юбилею *Обновления*  
в Римской Католической Церкви)

Харизматическое обновление как вторая волна пятидесятнического движения свое появление на исторической сцене связывает со стремлением реформировать духовную жизнь традиционных конфессий. Отвечая определенным циклическим закономерностям религиозной атмосферы американского общества, харизматический феномен вполне вписывается в парадигму ривайвализма. А это, в свою очередь, позволяет говорить о харизматическом движении как условно новом феномене.

Со второй половины XX века харизматическое движение открывает свою миссию в рамках Римской Католической Церкви, сохранившей до этого *status quo* по отношению к всплескам религиозного чувства. Являясь совершенно новым феноменом в рамках традиционно ориентированной Церкви, движение имело оглушительный успех, было воспринято как явление, вполне отвечающее постсоборному духу *aggiornamento*. В связи с юбилеем харизматического служения в Римской Католической Церкви предпринята попытка осветить вопросы, связанные с происхождением движения, а также некоторые причины, предопределившие судьбу нового движения в рамках Католической Церкви. Размышления на эту тему представлены в данной статье.

**Ключевые слова:** харизма, харизматическое движение, крещение Духом, Святой Дух, пятидесятники, Обновление, ривайвализм, волна, дары Духа, духовный опыт, Второй Ватиканский Собор, папа Франциск, кардинал Лео Сьененс.

Если фразу «*Pope apologizes*» сегодня ввести в любую поисковую систему, можно обнаружить около 500 000 ссылок на просьбы о прощении, которое понтифики в последнее время приносят тем или иным социальным группам, отдельным лицам. Одна из таких официальных просьб была обращена к пятидесятническо-харизматическим церквам.

Когда в 2014 г., в преддверии юбилея<sup>1</sup> харизматического движения в Католической Церкви, папа Франциск посетил итальянский город

---

Михаил Михайлович Смирнов — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (msmirnov@lenta.ru).

<sup>1</sup> Пятидесятилетие отмечается в 2017 г.



Казерта, в своем первосвятительском обращении к пятидесятникам он сказал: «Я прошу у вас прощения за тех, кто, называя себя католиками, не понимали, что мы братья... Святой Дух является источником разнообразия в Церкви... Он строит единство из разнообразия»<sup>2</sup>.

Также Папа засвидетельствовал и собственную метанойю: «Еще в конце 1970-х и начале 1980-х годов у меня не было времени на харизматов... Однажды, говоря о них, я сказал: „Эти люди путают литургическое служение с уроками самбы...“ Сегодня я жалею об этом... Я думаю, что это движение делает много хорошего для Церкви в целом»<sup>3</sup>.

Такого рода перемены в отношении к пятидесятническому движению в Католической Церкви уже имели место в истории. Перелом в этом процессе произошел в середине XX в. С этого времени наместники Апостольского Престола официально признают заслуги и пользу движения.

Слова нового понтифика, произнесенные недавно, вновь подтвердили официальный статус служения харизматического обновления в Римской Католической Церкви. И это ставит перед исследователями современного религиозного пространства определенные вопросы.

В России, в отличие от западного мира, о харизматическом движении известно мало. Как предмет научного исследования данный феномен самостоятельно не рассматривался в рамках ни религиоведения, ни теологии<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *Fournier K. A.* Spiritual Ecumenism: Pope Francis Visits Evangelical/Pentecostal Church in Caserta Italy // Catholic Online. Inform. Inspire. Ignite. URL: <http://www.catholic.org/news/international/europe/story.php?id=56343> (дата обращения: 20.09.2016). Полный текст послания см.: *Fournier K. A.* He Went to Find Brothers: Message of Pope Francis to Evangelical/Pentecostal Brother John and the Church at Caserta // Catholic Online. Inform. Inspire. Ignite. URL: <http://www.catholic.org/news/international/europe/story.php?id=56355> (дата обращения: 20.09.2016).

<sup>3</sup> *Rocca F. X.* Pope Francis discovers charismatic movement a gift to the whole church // Catholic News Service. URL: <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/pope-francis-discovers-charismatic-movement-a-gift-to-the-whole-church.cfm> (дата обращения: 22.09.2016).

О себе папа сказал, что он был одним из первых противников нового феномена: «Тогда я был провинциальным иезуитом... и я запретил иезуитам принимать участие в нем. Я также сказал, что литургическое служение должно быть Литургией, а не школой самбы». (См.: *The Holy Father speaks about the 50th Anniversary of CCR During the In-flight press conference from Sweden ICCRS // International Catholic Charismatic Renewal Service.* URL: <http://www.iccrs.org/en/the-holy-father-speaks-about-the-50th-anniversary-of-ccr/> (дата обращения: 23.09.2016)).

<sup>4</sup> За редким исключением: можно встретить несколько статей и диссертаций на эту тему.

Определению того, что есть харизматическое движение, каковы причины его появления в Римско-Католической Церкви и доверия к нему, в связи с актом покаяния со стороны понтифика, и будет посвящена данная статья.

### «Волны новой Пятидесятницы»

Пятидесятническо-харизматическое движение, как называют его на Западе, — это «третья великая эпоха церковной истории»<sup>5</sup>. Доктор Сэм Сторм утверждает, что харизматическое движение, являющееся «наиболее быстро развивающимся сегментом христианства во всем мире»<sup>6</sup>, наследует эпохе католицизма (с 100 по 1517 г.) и эпохе Протестантской Реформации (с 1517 г.)<sup>7</sup>. Этот вывод подтвержден статистическими данными по различным направлениям, согласно которым на 2010 г. общая численность пятидесятников и харизматов составляет более 405 673 000 человек<sup>8</sup>.

Современные исследователи для определения пятидесятнического феномена употребляют термин «волны»<sup>9</sup>. Используя это определение, можно выделить в истории пятидесятническо-харизматического движения три основных этапа, или «три волны Святого Духа».

Первая «волна» началась в 1901 г., когда ученики Чарльза Пархема получили «крещение Духом» и заговорили на «языках». Это произошло в Соединенных Штатах, феномен получил распространение и перешел в Европу. Главной особенностью нового движения стали практики «крещения Духом», «говорения на языках». Ключевым тезисом, создавшим авторитет движению, была следующая установка: кто не говорит на языках, тот еще не крещен Духом, а значит, и не христианин. Такая формулировка, подкрепленная цитатами из Священного Писания, вызвала большой интерес в среде

---

<sup>5</sup> Storms S. History of the Pentecostal-Charismatic Movements. March 4, 2009 // Персональный блог Сэма Сторма. URL: <http://www.samstorms.com/all-articles/post/history-of-the-pentecostal-charismatic-movements> (дата обращения: 26.09.16).

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Johnson T. The Global Demographics of the Pentecostal and Charismatic Renewal // Society. 2009. November. Vol. 46. P. 480.

<sup>9</sup> Термин вводит Питер Вагнер для различия этапов развития в рамках одного движения. См.: Wagner C. P. The Third Wave of the Holy Spirit. Ann Arbor. Servant Publications. MI. 1988. P. 4.

Протестантских Церквей, но вместе с тем выстроила и непреодолимую стену с другими христианскими деноминациями и, в частности, с традиционными Церквями. Так закончился первый этап, иногда называемый «поздним дождем»<sup>10</sup>.

Вторая «волна» была засвидетельствована новым «излиянием Духа Святого» — влияние пятидесятнических групп распространилось и на традиционные Церкви. Приблизительно около 1960 г. сначала Епископальная Церковь открыла для себя «обновленную духовную жизнь»<sup>11</sup>, затем Лютеранская Церковь в 1961 г.<sup>12</sup>, и, наконец, с 1967 г. новый опыт распространился и в среде Римской Католической Церкви<sup>13</sup>. Лейтмотивом второго этапа явилась установка на то, что Дух Святой посетил и традиционные Церкви. Это движение вскоре стало именоваться харизматическим, так как цель второй волны заключалась не в создании новых общин, но в попытке интеграции в уже существующие традиционные Церкви.

Третья «волна» получает название «неохаризматические христиане»<sup>14</sup>, но оно встречается редко, традиционно новый этап именуется «третьей волной». Ее идейным вдохновителем является Питер Вагнер. Датируется эта «волна» примерно 1980-ми годами. Главная задача третьего этапа — внедрить опыт Пятидесятницы в жизнь Церквей, которых первые две волны не затронули.

### К истории термина

Термин «харизма», лежащий в основе понятия «харизматическое движение», многогранен. Внебиблейское определение термина, предлагаемое светскими справочниками, раскрывает широкий диапазон смыслов, не позволяющий, однако, уловить суть данного феномена.

Своим возвращением в культурно-научную среду этот термин обязан немецкому социологу Максимилиану Веберу, обратившемуся для его

---

<sup>10</sup> *Myland D. Wesley. The Latter Rain Covenant. Evangel Publishing House. Chicago, 1910. P. 3.*

<sup>11</sup> *Hassett K.M. Charismatic Renewal. The Oxford Handbook of Anglican Studies. Oxford University Press, 2016. P. 304.*

<sup>12</sup> *Longman R. American Lutheranism Yesterday and Today. Lutherans Today: American Lutheran Identity in the Twenty-First Century. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, 2003. P. 8.*

<sup>13</sup> *Maurer S.A. The Spirit of Enthusiasm: A History of the Catholic Charismatic Renewal 1967–2000. University Press of America, 2010. P. 8–9.*

<sup>14</sup> *Jacobsen D. The Worlds Christians. Who they are, Where they are, and How they got here. Chichester; Wiley-Blackwell; West Sussex. 2011. P. 58.*

смыслового наполнения<sup>15</sup> к богословской мысли св. апостола Павла, в Посланиях которого данное понятие также многогранно.

Квинтэссенцию смыслов, заключенных в термине, попытался сформулировать современный библеист Джеймс Данн: «Харизма может быть понята только как особое выражение *харис* (харис — благодать в общем смысле), как милостивое деяние Бога через человека... для других; харизма — это воплощение благодати»<sup>16</sup>.

Термин «харизматическое движение» в религиозном мире был связан с именами двух исследователей — Х. Бридисен и Дж. Стоун — в 1963 г.<sup>17</sup> Они вводят этот термин для обозначения «волны излияния Святого Духа» в традиционных Протестантских Церквах, что способствовало различению нового движения и его предшественников — пятидесятников начала XX века.

Сегодня «Оксфордский справочник» предлагает определение харизматического движения как феномена, сочетающего в себе две фундаментальные мысли. С одной стороны, понятие «харизматическое» возводит это движение к концепции харизмы Духа Святого св. апостола Павла. С другой стороны, термин «обновление» задает движению вектор и определяет цель существования этих харизм в Церкви<sup>18</sup> (харизмы как средства оживления и расширения Церкви).

В Католической Церкви данный феномен определяется как движение, которое, «оставаясь в лоне Католической Церкви... [принимает] участие в церковной мессе с харизматическими молитвами, как индивидуальными, так и, главное, групповыми»<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Харизма — «...качества, недоступные для обычных людей, но рассматриваются как имеющие божественное происхождение» (*Weber M. On Charisma and Institution Building. Chicago: The University of Chicago Press, 1968. P. 48*).

<sup>16</sup> *Dunn J. D. G. Jesus and the Spirit: A Study of The Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. Westminster (Philadelphia), 1975. P. 253–258.*

<sup>17</sup> *Andrews E. D. Christian Theology: The Evangelism Study Tool. Basic Bible Doctrines of the Christian Faith. Cambridge (Ohio): Christian Publishing House, 2016. P. 489; Steven J. H. S. Worship in the Spirit: Charismatic Worship in the Church of England. Carlisle: Paternoster Press. 2002. P. 5.*

<sup>18</sup> *Hassett K. M. Charismatic Renewal... P. 304.*

<sup>19</sup> Движение «Католическое харизматическое возрождение». Католическая энциклопедия // «Католическая Россия». URL: <http://www.catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=132> (дата обращения: 02.10.2016).

## **Новый «продукт» ривайвализма**

Харизматическое движение родилось в Соединенных Штатах Америки в середине XX столетия. Для американского общества это явление условно новое, так как оно продолжает серию «возрождений», характерных для религиозной атмосферы США. Очевидно, что харизматическое движение наследует не только движению пятидесятников, но и другим религиозным обновлениям, появившимся на континенте. Религиозный энтузиазм, происходящий от переживания новой близости Богу, соответственный эмоциональный настрой, а также определенная харизматическая личность, открывающая людям необходимую методику достижения новой близости, — всё это объединяет ряд религиозных феноменов, которые принято относить к ривайвализму<sup>20</sup>. Цель ривайвализма заключается в обновлении не теоретического оформления веры той или иной конфессии, но в реформировании практической христианской жизни. Проводниками таких идей выступали, к примеру, проповедники Д. Эдвардс, Ч. Финни, Д. Муди, Р. Торрей. Таковы и целые движения и Церкви — например, методизм начала XVIII в. с его духовным вдохновителем Джоном Уэсли, движение Святости (конец XIX в.).

Подчеркивая своеобразие религиозной атмосферы в США, можно обнаружить определенную закономерность, которая проявляется в циклических всплесках духовного энтузиазма, порождающего новые движения.

Подобные всплески религиозного чувства, как и их спады, обычно не касались жизни Католической Церкви. Поэтому масштабный успех харизматического движения конца 1960-х гг. был абсолютно неожиданным. И вполне закономерен вопрос, почему Римско-Католическая Церковь оказала поддержку этому движению, а с 1974 г. приняла его под свое руководство.

История появления харизматического движения как продолжения движения протестантского в самом сердце католической традиции начинается с одного незначительного события. А именно с посещения

---

<sup>20</sup> Джонатан Эдвардс определяет ривайвализм как «исключительное домостроительство Провидения», в котором люди осознают реальность Христа, своих грехов и Его спасительной благодати. Это осуществляется через действие Духа Святого, которое в момент возрождения действует в «исключительной манере», усиливающей обычное действие Духа Святого по «пробуждению» и «преобразованию» человеческого сердца. См.: *Edwards J. A. Narrative of Surprising Conversions. Jonathan Edwards on Revival. The Banner of Truth Trust. Edinburgh, 1965. P. 19–20.*

католиками Ральфом Кеиффером и Биллом Стори, профессорами богословия университета Дюкесн (Питтсбург, штат Пенсильвания), пятидесятичного молитвенного собрания в 1966 г.<sup>21</sup> Став свидетелями духовного опыта, составляющего основу всей практики пятидесятников, — «крещения Духом», эти профессора дали обет молиться о том, чтобы и их жизнь была открыта действию Духа Святого.

Однако датой рождения движения принято считать январь 1967 г., когда в том же университете состоялась несколько совместных с пятидесятниками конференций. Результатом этого общения стал духовный опыт — переживание католической студенткой Пэтти Галлахер (сейчас Мэнсфилд) «крещения Духом»<sup>22</sup>. Это событие положило начало стремительному развитию движения в рамках Католической Церкви. На следующем этапе данный опыт получает широкое распространение в университете Нотр-Дам в городе Саусбенде (штат Индиана).

К концу 1970 г. в США насчитывается около 11 тысяч католиков и 4 епископа<sup>23</sup>, принимающих участие в новом движении. Первая четверть века ознаменована новым ростом — к движению харизматического Обновления присоединились около 400 тысяч католиков по всему миру<sup>24</sup>. А в настоящее время насчитывается уже более 120 млн католиков, заявляющих о себе, что они были «крещены Духом»<sup>25</sup>.

### Реакция Апостольского Престола

Стремительный рост числа приобщившихся обновленной духовной жизни не мог остаться незамеченным. И в 1969 г. папа Павел VI создает рабочую группу по вопросу исследования харизматического феномена. Решение комиссии было неоднозначным. С одной стороны, отмечались положительные плоды такого рода обновления: человек открывает в своей жизни Бога, с другой же, комиссия выразила опасения по поводу чрезмерного увлечения непосредственными духовными переживаниями,

---

<sup>21</sup> *Mansfield P. G.* The Duquesne Weekend // Catholic Charismatic Renewal in New Orleans. URL: <https://www.ccrno.org/TestimonyPGM.htm> (дата обращения: 04.10.2016).

<sup>22</sup> Там же. *Maurer S. A.* The Spirit of Enthusiasm... P. 27–29.

<sup>23</sup> *Бюне В.* Игра с Огнем. Вторая Волна — Харизматическое движение // Портал «Отечник». Семинарская и святоотеческая библиотеки. URL: [http://otechnik.narod.ru/sektovedenie\\_ogon/fire02-02.html](http://otechnik.narod.ru/sektovedenie_ogon/fire02-02.html) (дата обращения: 12.10.2016).

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> About ICCRS. What does ICCRS do? // Портал ICCRS. URL: <http://www.iccrs.org/en/about-iccrs/> (дата обращения: 12.10.2016).

которые могут привести к утрате значения Евхаристии в сознании верующих, а также к потере связи с церковной иерархией. Резюмируя исследование, богословы пришли к выводу, что «данное движение в его сегодняшнем состоянии не следует сдерживать... Подобающий присмотр будет иметь успех лишь... когда епископы... будут наблюдать за этим движением в Церкви и управлять им... Нужно отдавать себе отчет в том, что в нашей культуре существует тенденция заменять религиозное учение религиозным опытом. Конкретно же мы рекомендуем епископам ввести в это движение осмотрительных священников...»<sup>26</sup>.

Пожелания были учтены, поэтому в 1972 г. был открыт координационный центр управления Новым движением — «Международная информационная служба» (ICO — International Communications Office)<sup>27</sup>. В задачи центра входило сохранять единство между различными общинами и их непосредственным руководством со стороны иерархии. В 1990 г. организации присвоен статус «Частной ассоциации верующих христиан понтификационного права»<sup>28</sup>. А в 1993 г. появляется и новое ее название — Международные служения католического харизматического возрождения (ICCRS — International Catholic Charismatic Renewal Services)<sup>29</sup>.

Харизматическое движение в Римской Католической Церкви имеет еще одну важную веху в истории. Епископат, как и особо видные богословы этого времени, взяв движение под свое руководство, не оставили его в рамках одной лишь практической реализации, но попытались оформить новое движение в теоретической перспективе. Так, в 1974 г. группой ведущих богословов был подготовлен ряд документов, ставших фундаментальной основой движения обновления, под общим названием «Малинские документы. Теологические и душепастырские указания, касающиеся харизматического обновления в Католической Церкви»<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Бюне В. Игра с Огнем...

<sup>27</sup> About ICCRS. The humble beginnings of ICCRS // Портал ICCRS. URL: [http://www.iccrs.org/en/about-iccrs/#Brian\\_Smith](http://www.iccrs.org/en/about-iccrs/#Brian_Smith) (дата обращения: 12.10.2016).

<sup>28</sup> Бюне В. Игра с Огнем...

<sup>29</sup> About ICCRS...

<sup>30</sup> Theological and pastoral orientations the Catholic Charismatic renewal. Prepared at Malines. World of Life. Belgium. 1974.

Участие в создании документов приняли: Ив Конгар, кардинал Йозеф Ратцингер, кардинал Лео Сьоненс, папский проповедник отец Раньеро Канталамесса и другие.

## Причины и предпосылки

Последователи харизматического движения свое появление в Католической Церкви связывают с пророческой молитвой наместника Апостольского Престола папы Иоанна XXIII, произнесенной им в день Пятидесятницы: «О если бы с нынешней христианской семьей могло произойти то же, что и с апостолами в Иерусалиме после Вознесения Христа. О если бы достойный прославления Божий Дух услышал горячее желание всех и принял молитву. <...> Обнови в нашем веке Твои чудеса, как при новом сошествии Святого Духа»<sup>31</sup>.

Удивительный эффект лавинообразного распространения нового харизматического феномена в традиционно ориентированной церковной среде возможно обосновать, наверное, лишь тем, что почва для обновления была подготовлена заранее.

Причины появления харизматического обновления в Католической Церкви можно условно разделить на внутренние и внешние.

Внутренние причины следует искать в самом масштабном событии религиозной жизни XX в., каким является Второй Ватиканский собор (1962–1965). Его идеи, документы привели к радикальным переменам в учении и практике Церкви. Проблема самообновления Церкви как основного принципа собора была выражена в концепции *aggiornamento*<sup>32</sup> как вектора развития Церкви под руководством Святого Духа, что принято воспринимать как «новую Пятидесятницу»<sup>33</sup>.

Как достижение был отмечен и тот факт, что Церковь сделала шаг навстречу мирянам. Это выразилось в попытке совершить своего рода «демократизацию Церкви»<sup>34</sup>. Например, документ *Lumen Gentium* принципиально описывает церковный авторитет в категориях служения,

---

<sup>31</sup> O'Connor E. D. The Pentecostal Movement in the Catholic Church. Ave Maria Press, 1975. P. 287–288.

<sup>32</sup> «Обновление — необходимость Церкви ответить на запросы времени, вот курс, определяющий деятельность собора, по мнению папы Иоанна XXIII. Это обновление есть обновление диалога между Церковью и миром, форм и символов, его наполняющих. Концепцию *aggiornamento* нельзя понимать как руководство к реформам дисциплинарным или доктринальным, напротив есть обращение к традиции с целью возрождения христианской жизни и Церкви». См.: История II Ватиканского Собора. М.: Библиейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2009. Т. 5: Собор — поворотный момент в истории Церкви. С. 728–730.

<sup>33</sup> Maurer S. A. The Spirit of Enthusiasm... P. 3.

<sup>34</sup> The Legacy of Vatican II. NJ: Paulist Press, 2015. P. 214.



а не господства<sup>35</sup>. Стремление дать мирянам больше возможности проявить себя в богослужебной жизни и жизни Церкви нашло отражение в декрете *Apostolicam actuositatem*. Все это предоставляет возможность существованию харизматического движения как движения мирян в рамках Церкви.

В *Lumen Gentium* поднимается вопрос и о возможностях пророческого служения в Церкви сегодня как одной из главных харизм. Слова, указывающие на значение пророчества «Святой народ Божий участвует также в пророческом служении Христа, распространяя живое свидетельство о Нем, особенно через жизнь веры и любви, и принося Богу жертву хвалы, то есть плод уст, прославляющих Его имя»<sup>36</sup>, воспринимаются последователями движения непосредственно как указание на особенное харизматическое прославление — глоссолалию — «плод уст». В документе подчеркивается важность и других харизматических даров для жизни Церкви, отмечается возможность их существования и сегодня, как во времена апостольские. Однако суждение об их подлинности остается в руках тех, «кто предстоит в Церкви и чья особая задача — не угашать Духа»<sup>37</sup>.

Согласно пункту 12, миряне наделяются особой ролью в деле домостроительства Святого Духа, получают от Него дары для служения общине, что также послужило основанием принятия движения под руководством Католической Церкви.

Принципиальными для существования движения в рамках Церкви являются слова собора о том, что «...Святой Дух освящает Народ Божий, ведет его и украшает добродетелями не только посредством таинств и служений, но „разделяя каждому особо, как Ему угодно“... Свои дары... Он придает им способность и готовность к принятию различных дел или служений, полезных для обновления и дальнейшего созидания Церкви <...> Эти благодатные дары — как изряднейшие, так и более простые и шире распространенные — в первую очередь приспособлены к нуждам Церкви»<sup>38</sup>.

Стремясь приобщить мирян к церковному служению, конституция *Presbyterorum ordinis* вновь подтверждает мысль о необходимости поощрять инициативы и действия со стороны мирян в деле служения Церкви. Пункт 9 с отчетливой настойчивостью призывает духовенство

<sup>35</sup> Maurer S. A. The Spirit of Enthusiasm... P. 38.

<sup>36</sup> Lumen gentium. Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 1998. С. 75.

<sup>37</sup> Lumen gentium... С. 76.

<sup>38</sup> Lumen gentium... P. 75.

«с радостью признавать и усердно поощрять» различные харизмы, которые получают миряне, «предоставлять им свободу и простор действия»<sup>39</sup>. Вместе с тем собор обязывает исследовать духов как причину появления этих харизм и оставляет эту обязанность в прерогативе священства<sup>40</sup>.

Соборные установки, прочитанные в духе последователей движения, позволяют им найти необходимое основание для существования *Обновления* внутри Церкви. Эту мысль выразил первый из обновленных католиков так: «Церковь ясно говорит мне через Документы II Ватиканского Собора, что мой опыт Святого Духа был истинным, несмотря на то, что определенные люди смотрели на меня косо»<sup>41</sup>.

Ключевой фигурой, курирующей развитие данного направления в Церкви, стал кардинал Лео Сьоненс. Именно благодаря ему и его сторонникам на соборе поднимается вопрос о харизмах и об отношении к ним в современной Церкви, и это происходит задолго до возникновения движения харизматического обновления.

Говоря о внешних причинах, предопределивших принятие харизматического движения, можно выделить некоторые из них: пятидесятилетнее влияние, природу самого движения, его экуменический потенциал, положение Церкви и общества США с их общественными потрясениями 1960–1970-х гг., проблемой индивидуализма<sup>42</sup>, «движения самосовершенствования»<sup>43</sup>.

Как отмечалось выше, первая «волна Духа Святого», определяя начало христианской жизни «библейским доказательством», то есть получением харизмы (как правило, харизмы глоссолатии) как свидетельства Крещения, установила непреодолимую конфронтацию между теми, кто пережил «новую Пятидесятницу», и остальными. Это позволило пятидесятникам смотреть сверху вниз на все остальные христианские Церкви, исключило возможность установления какого-либо диалога с окружающим миром.

Вопреки сложившейся парадигме отношений, именно в среде этого движения появились люди, посчитавшие необходимым поделиться опытом «крещения Духом» и допустившие возможность

---

<sup>39</sup> *Presbyterorum ordinis*. Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 1998. С. 357.

<sup>40</sup> Там же.

<sup>41</sup> *Maurer S. A. The Spirit of Enthusiasm...* P. 39.

<sup>42</sup> *Fracchia C. A. Second Spring. The Coming of Age of US Catholicism*. San Francisco, 1980. P. 137.

<sup>43</sup> *Neitz M. J. Charisma and Community*. New Brunswick, 1987. P. 227–245.

его в традиционных Церквах. Таким человеком явился Дэвид де Плесси — пятидесятнический проповедник. Начиная с 1951 г. он принимает активное участие во всемирных съездах пятидесятников, после выходит и на уровень ВСЦ, где в 1954 г. произносит проповедь о новом духовном опыте<sup>44</sup>. Знакомство с представителем Епископальной Церкви Дэнисом Беннетом позволяет де Плесси открыть возможность приобщения к опыту «крещения Духом» и традиционным Церквам<sup>45</sup>. Согласно де Плесси, он уговаривал Беннета остаться в своей Церкви — и тем самым заложить новый принцип отношений: для получения «крещения Духом» совсем не обязательно уходить в раскол. Этот тренд стал началом «второй волны».

Еще одной внешней причиной, определившей судьбу харизматического движения, является способность его последователей к диалогу с уже сложившимися традициями. Кардинал Сюненс раскрывает особенности природы движения: «Является ли обновление своего рода инъекцией новой крови в Тело Христа, как что-то поступающее извне? Нет... не могут существовать две церкви: институциональная и харизматическая, есть только одна Церковь»<sup>46</sup>.

Процесс интеграции нового движения в тело Церкви осуществляется по принципу, определенному кардиналом Сюненсом: движение по своей сущности не есть что-то новое в отношении к Церкви — «чувство преемственности» — определяющее начало обновления. Осуществляя диалог с Церковью, богословы движения обнаруживают появление тех или иных харизматических даров, экстатических состояний, свойственных движению в истории самой Католической Церкви. Так обнаруживаются связи с мистической традицией Средневековья<sup>47</sup>, где, помимо очевидных даров пророчества и исцелений, являются нормой и внешние проявления: экстатические состояния, свидетельствующие о близости к Богу<sup>48</sup>. Все это позволяет последователям обновления не чувствовать себя чужими или обновленцами в традиционной Церкви.

<sup>44</sup> Бюне В. Игра с Огнем...

<sup>45</sup> Hassett K. M. Charismatic Renewal. The Oxford Handbook... P. 304–305.

<sup>46</sup> Maurer S. A. The Spirit of Enthusiasm... P. 40.

<sup>47</sup> То есть с традицией таких святых, как, например, Бернард Клервоский, Хильдегард Бингенская, Гертруда Хельфитская, Бригитта Шведская. См.: *Cartledge M. J. Encountering the Spirit: The Charismatic Tradition*. NY: Orbis Books, 2006. P. 39–41.

<sup>48</sup> Например, житие Екатерины Сиенской свидетельствует о многократных экстатических переживаниях.

Данная открытость движения, способность устанавливать диалог с уже существующей традицией проистекает из стремления различать теоретическое и практическое наполнение христианской жизни, всецело сосредотачиваясь на последнем, что также способствовало принятию движения.

### Источники и литература

1. About ICCRS. The humble beginnings of ICCRS // Портал ICCRS. URL: [http://www.iccrs.org/en/about-iccrs/#Brian\\_Smith](http://www.iccrs.org/en/about-iccrs/#Brian_Smith) (дата обращения: 12.10.2016).
2. About ICCRS. What does ICCRS do? // Портал ICCRS. URL: <http://www.iccrs.org/en/about-iccrs/> (дата обращения: 12.10.2016).
3. *Andrews E. D.* Christian Theology: The Evangelism Study Tool. Basic Bible Doctrines of the Christian Faith. Cambridge (Ohio): Christian Publishing House, 2016.
4. *Cartledge M. J.* Encountering the Spirit: The Charismatic Tradition. NY: Orbis Books, 2006.
5. *Dunn J. D. G.* Jesus and the Spirit: A Study of The Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. Westminster (Philadelphia), 1975.
6. *Edwards J.* A Narrative of Surprising Conversions. Jonathan Edwards on Revival. The Banner of Truth Trust. Edinburgh, 1965.
7. *Fournier K. A.* He Went to Find Brothers: Message of Pope Francis to Evangelical/Pentecostal Brother John and the Church at Caserta // Catholic Online. Inform. Inspire. Ignite. URL: <http://www.catholic.org/news/international/europe/story.php?id=56355> (дата обращения: 20.09.2016).
8. *Fournier K. A.* Spiritual Ecumenism: Pope Francis Visits Evangelical/Pentecostal Church in Caserta Italy // Catholic Online. Inform. Inspire. Ignite. URL: <http://www.catholic.org/news/international/europe/story.php?id=56343> (дата обращения: 20.09.2016).
9. *Fracchia C. A.* Second Spring. The Coming of Age of US Catholicism. San Francisco, 1980.
10. *Hassett K. M.* Charismatic Renewal. The Oxford Handbook of Anglican Studies / ed. Chapman M. D., Clarke S., Percy M. Oxford University Press, 2016.
11. *Jacobsen D.* The Worlds Christians. Who they are, Where they are, and How they got here. Chichester; Wiley-Blackwell; West Sussex, 2011.
12. *Johnson T.* The Global Demographics of the Pentecostal and Charismatic Renewal // Society. 2009. November. Vol. 46.
13. *Longman R.* American Lutheranism Yesterday and Today. Lutherans Today: American Lutheran Identity in the Twenty-First Century / ed. by Cimino R. Grand Rapids (Michigan); Cambridge, 2003.
14. Lumen gentium. Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 1998.

15. *Mansfield P. G.* The Duquesne Weekend // Catholic Charismatic Renewal in New Orleans. URL: <https://www.ccrno.org/TestimonyPGM.htm> (дата обращения: 04.10.2016).
16. *Maurer S. A.* The Spirit of Enthusiasm: A History of the Catholic Charismatic Renewal 1967–2000. University Press of America, 2010.
17. *Myland D. Wesley.* The Latter Rain Covenant. Evangel Publishing House. Chicago, 1910.
18. *Neitz M. J.* Charisma and Community. New Brunswick, 1987.
19. *O'Connor E. D.* The Pentecostal Movement in the Catholic Church. Ave Maria Press, 1975.
20. *Presbyterorum ordinis.* Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 1998.
21. *Rocca F. X.* Pope Francis discovers charismatic movement a gift to the whole church // Catholic News Service. URL: <http://www.catholicnews.com/services/englishnews/2013/pope-francis-discovers-charismatic-movement-a-gift-to-the-whole-church.cfm> (дата обращения: 22.09.2016).
22. *Steven J. H.* S. Worship in the Spirit: Charismatic Worship in the Church of England. Carlisle: Paternoster Press, 2002.
23. *Storms S.* History of the Pentecostal-Charismatic Movements. March 4, 2009 // Персональный блог Сэма Сторма. URL: <http://www.samstorms.com/all-articles/post/history-of-the-pentecostal-charismatic-movements> (дата обращения: 26.09.16).
24. The Holy Father speaks about the 50th Anniversary of CCR During the In-flight press conference from Sweden // ICCRS. International Catholic Charismatic Renewal Service. URL: <http://www.iccrs.org/en/the-holy-father-speaks-about-the-50th-anniversary-of-ccr/> // (дата обращения: 23.09.2016).
25. The Legacy of Vatican II / ed. by M. Faggioli, A. Vicini. NJ: Paulist Press, 2015.
26. Theological and pastoral orientations the Catholic Charismatic renewal. Prepared at Malines. World of Life. Belgium. 1974.
27. *Wagner C. P.* The Third Wave of the Holy Spirit. Ann Arbor. Servant Publications. MI. 1988.
28. *Weber M.* On Charisma and Institution Building / ed. Eisenstadt SN. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
29. *Бюне В.* Игра с Огнем. Вторая Волна — Харизматическое движение // Портал «Отечник». Семинарская и святоотеческая библиотеки. URL: [http://otechnik.narod.ru/sektovedenie\\_ogon/fire02-02.html](http://otechnik.narod.ru/sektovedenie_ogon/fire02-02.html) (дата обращения: 12.10.2016).
30. Движение «Католическое харизматическое возрождение». Католическая энциклопедия // «Католическая Россия». URL: <http://www.catholic.ru/modules.php?name=Encyclopedia&op=content&tid=132> (дата обращения: 02.10.2016).
31. История II Ватиканского Собора. М.: Библейско-Богословский Институт св. апостола Андрея, 2009. Т. 5: Собор — поворотный момент в истории Церкви / общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов.

**Mikhail Smirnov. The Charismatic Movement as the Face of *Aggiornamento*: Some Notes for the Anniversary of the *Renewal* in the Roman Catholic Church.**

The charismatic renewal as the second wave of the Pentecostal Movement is connected with a desire to reform the spiritual life of traditional religious confessions. The charismatic phenomenon appears as part of certain cyclic patterns in the religious atmosphere of American society, and is fully part of the paradigm of Revivalism. Thus we can speak of the Charismatic Movement as a relatively new phenomenon. In the second part of the 20<sup>th</sup> century, the Charismatic Movement began its mission in the Roman Catholic Church, which had, until then, maintained the *status quo* in its evaluation of outbursts of religious feeling. Since this was a completely new phenomenon within a traditionally oriented Church, the Movement achieved an impressive success, and was thus seen as something within the bounds of the post-Vatican II spirit of *aggiornamento*. In connection with the jubilee of the Charismatic Movement in the Roman Catholic Church, the author of this article attempts to answer some questions about its origin and the causes of its subsequent fate within the Roman Catholic Church.

**Keywords:** charisma, Charismatic Movement, Baptism by the Spirit, Holy Spirit, Pentecostalism, Renewal, Revivalism, wave, gifts of the Spirit, spiritual experience, Second Vatican Council, Pope Francis, Cardinal Leo Suenens.

*Mikhail Mikhailovich Smirnov* – Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (msmirnov@lenta.ru).

Л. В. Шуляков

## АПОКРИФИЧЕСКОЕ «ЗАВЕЩАНИЕ ИОВА» В КОНТЕКСТЕ ИУДЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ВТОРОГО ХРАМА И В ХРИСТИАНСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В статье анализируется описание апокрифического «Завещания Иова». При этом предполагается, что автор апокрифа, взяв за основу библейскую книгу Иова, излагает собственную историю праведного страдальца. Преимущественно на основании зарубежных исследований рассматривается широкий круг вопросов, касающихся как происхождения апокрифа, так и его композиции и богословского содержания. Особое внимание уделено отношению «Завещания» к текстам Нового Завета. Статья подготовлена в рамках диссертационного исследования на тему «Книга Иова в эпоху эллинизма».

**Ключевые слова:** «Завещание Иова», книга Иова, апокрифы и псевдоэпиграфы, межзаветная литература, богословие Нового Завета.

### Введение

История страданий праведного Иова, в отличие от рассказов о других библейских патриархах, почти не находит аллюзий в межзаветной литературе. О ней почти ничего не пишут Филон Александрийский и Иосиф Флавий, прямых отсылок к книге Иова нет в новозаветном корпусе, кроме одного упоминания в послании Иакова (Иак 5:11). Единственное исключение составляет апокрифическое «Завещание Иова» (далее — ЗИ), в котором история праведного страдальца изложена совершенно иначе, нежели в ветхозаветной книге.

Апокрифическое «Завещание» — один из ярких примеров преломления и переосмысления библейских идей и сюжетов в эллинистической среде. Текст ЗИ представлен в греческой, славянской и коптской редакциях, некоторые исследователи предполагали существование еврейского или арамейского оригинала<sup>1</sup>. Христианам Запада апокриф был

---

Леонид Викторович Шуляков — аспирант кафедры библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (lshulyakov@gmail.com).

<sup>1</sup> Существование еврейского оригинала доказывал П. Рисслер: *Rießler, Paul. Altjüdische Schriften außerhalb der Bibel. Augsburg: Dr. Benno Filser Verlag, 1928. P. 1333.* Ч. Топпей предполагал арамейский протограф: *Torrey, Charles Cutler. The Apocryphal Literature: A Brief Introduction. New Haven: Yale University Press, 1945. P. 143.*

практически неизвестен, тогда как на Востоке, в славянских рукописных сборниках, текст бытовал вплоть до XVIII в. Этот самобытный памятник ставит перед исследователем иудеохристианской литературы и Нового Завета множество вопросов. В данной статье уделяется внимание некоторым из них.

### Книга Иова и «Завещание Иова»

ЗИ можно назвать своего рода мидрашом Септуагинты книги Иова. Композиция ЗИ противоположна библейской: вместо сочетания лаконичного прозаического пролога (Д. Клайнз метко назвал его *faux naïf*)<sup>2</sup> и долгих поэтических диалогов, в наивный нарратив апокрифа включены краткие диалоги, гимны и молитвы. Автор предлагает собственное развитие сюжета, цель его экзегезы — дать однозначный ответ на вопрос о причине страданий праведника.

В ЗИ<sup>3</sup> рассказано о том, как Иов, которого прежде звали Иовавом (так он отождествляется с потомком Исава, упомянутым в Быт 36), царь всего Египта, однажды пожелал узнать истинного Бога. После того как он усомнился в законности языческих жертвоприношений, ему явился свет, поведавший, что эти жертвы приносятся не Богу, но дьяволу. Иов, предупрежденный о мести, которую обрушит на него дьявол, разрушает языческий храм. Этой мстью и объясняются все бедствия Иова, которые тот в будущем мужественно выдержит. На втором плане разворачивается история злоключений первой жены Иова по имени Ситида, которую также искушает сатана. Терпение помогает Иову одержать победу в борьбе с дьяволом. В награду он получает магические пояса, исцелившие его от болезни, и передает их своим дочерям. Надев пояса, дочери обретают ангельские свойства и дар глоссолалии. В финале «Завещания» Иов умирает. Его тело погребают с почестями, а душу возносит на небо посланник на лучезарной колеснице.

---

<sup>2</sup> Clines D. J. A. Job 1 – 20. Dallas: Word Books, 1989. P. 17 (The Word Bible Commentary. Vol. 17a).

<sup>3</sup> Здесь и далее апокриф цитируется и пересказывается по переводу, выполненному автором с издания С. Брока (дипломатическое издание рукописи Р, в аппарате приводятся разночтения греческих и славянских рукописей; критического издания, учитывающего греческие, коптскую и славянские рукописи, пока не существует): Brock, Sebastian P. Testamentum Iobi. Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeca 2. Leiden: Brill, 1967. P. 1–59. В настоящее время перевод готовится к публикации.



Обращение к канонической книге не сводится к ее цитированию. Септуагинта для автора ЗИ — своего рода палитра: он берет из нее фрагменты текста и, свободно смешивая их между собой, дополняет собственную историю. В качестве примера можно рассмотреть описание дома и богатства Иова времен его благополучия. Автор совмещает рассказ об имуществе патриарха (семь тысяч овец, три тысячи верблюдов, пятьсот быков и пятьсот ослов (Иов 1:3) с его речью о времени бывшего благополучия (Иов 29–31, состоящей из ряда риторических вопросов<sup>4</sup>:

Немощные не были лишены того, в чем нуждались, очами вдовиц я не пренебрегал.

Разве я съедал свой кусок один и не делился им с сиротой? <...>

Разве я оставил без внимания погибающего нагим и не одевал его?

Разве немощные не благословили меня, когда плечи их были согреты от пострижения моих агнцев? (LXX Иов 31:16–20)

В ЗИ мы читаем следующий текст:

У меня было сто тридцать тысяч овец, и я отделил от них семь тысяч, чтобы стричь для одевания сирот, и вдов, и бедных, и немощных, была у меня свора из восьмисот собак<sup>5</sup>, стороживших мой дом. У меня было девять тысяч верблюдов, из которых я выбрал три тысячи, чтобы работали по всем городам, навьючив их добром, я послал их в города и селения, приказывая им удалиться и раздавать немощным, и нуждающимся, и всем вдовам. И было у меня сто сорок тысяч ослов пасущихся, я выбрал от них пять сотен и приказал продавать потомство от них и раздавать бедным и нуждающимся.

Мы видим, что автор не только преувеличивает состояние Иова, но и подчеркивает, что богатства используются для помощи нищим. Слово «немощный» (ἀδύνατος), являясь одним из ключевых в построении греческого текста LXX Иов 29–31, становится также лейтмотивом апокрифического рассказа<sup>6</sup>.

Ярким примером экзегетического метода автора служит история исцеления Иова. Слова Бога, обращенные к Иову: «Препояшь, как муж, бедра

---

<sup>4</sup> Здесь и далее Септуагинта цитируется в переводе автора.

<sup>5</sup> В прологе Иова ничего не говорится о собаках, в этом перечне они занимают место пятиста быков. Видимо, автор использует следующую реплику Иова: «А ныне смеются надо мной младшие, ныне порицают некоторые из тех, чьих отцов я презирал, не считал их достойными псов при стадах моих» (Иов 30:1).

<sup>6</sup> Также используются термины «бедные» (πένητες), «нуждающиеся» (ὀστερούμενοι) и «неимущие» (ἐπιθεόμενοι).

твои; спрошу тебя, а ты отвечай мне» (Иов 38:3), интерпретированы следующим образом в сцене распределения Иовом наследства между дочерями:

И сказал им отец: «Не только на них будете жить, но пояса приведут вас в лучший век, чтобы жить на небесах. Знаете ли вы, дети, цену этих поясов? Ими меня наградила Господь в тот день, когда захотел сделать мне милость и освободить тело мое от язв и червей. Позвав меня, Он подал мне эти три пояса, говоря мне: «Восстань, препояшь бедра твои, как муж. Я спрошу тебя, ты же — отвечай мне». Я же, взяв, препоясался, и тотчас невидимы стали с тех пор черви на теле моем, так же как и язвы. И наконец тело мое укрепилось от Господа, будто и вовсе никогда не страдало (ЗИ 47:2–7).»

### Датировка и происхождение

Первоначальный греческий перевод книги Иова (*Old Greek*), выполненный, вероятно, во II в. до Р. Х., можно рассматривать как *terminus post quem* для ЗИ. Вторичность апокрифа по отношению к тексту Септуагинты не вызывает сомнений<sup>7</sup>. При этом границы верхней датировки ЗИ сильно различаются. Большинство ученых предполагают, что основной текст был создан не позднее II в. по Р. Х., допуская возможность позднейших редакций. При этом в недавно изданной монографии о происхождении псевдоэпиграфов Д. Давила предположил, что ЗИ могло появиться в христианском Египте V в.<sup>8</sup> Столь сильные расхождения в датировке объясняются нерешенностью вопроса о том, в какой среде был написан апокриф, иудейской или христианской?

Большинство исследователей разделяют мнение об иудейском происхождении. Весомыми аргументами для этого являются некоторые ключевые пассажи текста, такие как отнесение потомства Иова к «избранному и чтимому роду от семени Иакова» (ЗИ 1:5), запрет смешанных браков (ЗИ 45:3) и очевидное отсутствие исповедания Христа. Трактат Авот, комментируя книгу Иова, практически буквально передает некоторые детали ЗИ, что свидетельствует, по замечанию М. Чимозы, о существовании

---

<sup>7</sup> См.: Schaller, Berndt. Das Testament Hiobs // Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 3.3. Gütersloh: Gerd Mohn, 1979. P. 301–374; Schaller, Berndt. Das Testament Hiobs und die Septuaginta-Übersetzung des Buches Hiob // Biblica. 1980. Vol. 61. P. 377–406.

<sup>8</sup> Davila J. R. The provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or other? Leiden; Boston: Brill, 2005. P. 197–198. Такую же датировку автор предлагает и для «Повести об Иосифе и Асенефе». Единственный аргумент, который он приводит — поздняя датировка дошедших до нас рукописей.

«общего поля экзегетических размышлений над текстом (книги Иова) в среде раввинов в межзаветный период»<sup>9</sup>. Еще одним аргументом может служить обрамление текста в форму «завещания», имеющую основой предсмертные благословения и прощальные беседы праотцев, пророков и праведников (Быт 47–50 (благословение Иакова) и Втор 31–34 (прощальная беседа, пророчества и рассказ о погребении Моисея))<sup>10</sup>.

Высказывались разные точки зрения о том, в каком регионе могло быть написано ЗИ. Палестинское происхождение отстаивал М. Делькор, проводивший параллели между ЗИ и фрагментом молитвы вавилонского царя Набонида, дошедшей до нас в одном из кумранских свитков (4QPrNab). Он предположил, что изображение сатаны как царя персов в 17-й главе связано с завоеванием Палестины парфянским царем Паком I в 40 г. до Р. Х.<sup>11</sup>. Впоследствии Д. Коллинз назвал это сопоставление крайне неубедительным, указывая, что персы являлись традиционными врагами египтян. Он полагал более вероятным мотивом написания ЗИ, восхваляющего долготерпение, жестокие притеснения иудеев в Египте в I в. по Р. Х.<sup>12</sup>. Похожую гипотезу выдвинул недавно В. Груэн, предположивший, что автора апокрифа вдохновило восстание иудейской диаспоры во время правления императора Траяна (98–113). По его мнению, рассказ о разрушении Иовом языческого храма, нетипичный для иудейской литературы этого периода, может быть связан с событиями иудейских антиримских восстаний рубежа I–II вв.<sup>13</sup>

Таким образом, отсутствие каких-либо явных исторических аллюзий в ЗИ делает любые предположения о точном времени и месте его написания в той или иной степени спекулятивными. Упоминание

<sup>9</sup> *Cimosa, Mario*. Comparing LXX Job 4:7–10 and T. Job 42:4–8 // *Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2014*. Berlin; New York: de Gruyter, 2004. P. 405.

<sup>10</sup> К жанру «завещаний» можно отнести поздние библейские тексты, такие как завещание Товита сыну (Тов 14:1–11) и предсмертные наставления Маттафии (1 Макк 2:49–70). Некоторые ученые относят к ним и тексты Нового Завета: Деян 20:17–39 и 1 Тим 4:1–16 («заветы» ап. Павла), а также Ин 13–17 с последующим рассказом о крестной смерти и погребении Иисуса Христа.

<sup>11</sup> *Delcor, Mathias*. Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques // *Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft*. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1968. P. 72.

<sup>12</sup> *Collins, John J.* Structure and Meaning in the Testament of Job // *Society of Biblical Literature Seminar Papers*. Cambridge, 1974. Vol. 1. P. 50.

<sup>13</sup> *Gruen, William*. Seeking a Context for the Testament of Job // *Journal for the study of the Pseudepigrapha*. 2009. Vol. 18. P. 163–179.

приношения Иовом тельца «на жертвенник Бога» (ЗИ 15:9) и жертвы Иова за друзей (ЗИ 42:8) не может служить убедительным свидетельством того, что апокриф был написан в Палестине до 70 г. по Р. Х. (года разрушения Иерусалимского храма)<sup>14</sup>. Также очевидно, что восхваление долготерпения и мученичества за веру становится важным мотивом многих произведений, написанных с начала Маккавейских войн.

Однако гипотеза о египетском происхождении ЗИ представляется наиболее вероятной. Убедительными доводами служит то, что Иов назван «царствующим над всем Египтом» (ЗИ 28:7), и существование древнейшего коптского перевода IV в., свидетельствующее о популярности апокрифа в Египте. Более спорным представляется аргумент Р. Шпиттлера, сравнившего собрание Иовом драгоценных камней, упомянутое в апокрифе (ЗИ 28:4, 32:5), с рассказом Феофраста (*De lapidibus* 24:55) о подобном обычае египетских царей<sup>15</sup>.

Возможно, апокриф был написан в среде одной из многочисленных иудейских мистических групп. К. Кохлер полагал, что это могли быть ессеи<sup>16</sup>, М. Филоненко предлагал искать *Sitz im Leben* ЗИ в кругу терапевтов<sup>17</sup>. Описание богослужений терапевтов в трактате «О созерцательной жизни» Филона Александрийского действительно напоминает экстатические гимны дочерей Иова в заключительных главах. По мнению П. Ван дер Хорста, то место, которое занимают жены и дочери Иова в повествовании (из 388 стихов ЗИ женщины фигурируют в 107), «в высшей степени необычно для ранней иудейской литературы»<sup>18</sup>. Это дает основание предположить, что в среде религиозной группы, из которой произошло ЗИ, женщины играли особую харизматическую роль<sup>19</sup>. Интересные

---

<sup>14</sup> Известно, что в еврейской диаспоре существовали культовые центры, конкурирующие с Иерусалимом. Самым известным был храм Бога Израйля в Гелиополе. В этом контексте интересно допущение автором ЗИ возможности совершения молитвенных практик, никак не связанных с культом Иерусалимского храма.

<sup>15</sup> *Spittler, Russell P.* The Testament of Job // The Old Testament Pseudepigrapha. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1. P. 833.

<sup>16</sup> *Kohler Kaufmann.* The Testament of Job, an Essene Midrash on the Book of Job // Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut. Berlin: S. Galvary & Co, 1897. P. 264–338.

<sup>17</sup> *Philonenko, M.* Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes. Additum: Une nouvelle version copte du Testament de Job // Semitica. 1968. Vol. 18. P. 22.

<sup>18</sup> *Horst, Pieter W.* Images of woman in the Testament of Job // Studies in the Testament of Job (MSSNTS 66). Cambridge, 1989. P. 95.

<sup>19</sup> *McDowell, Markus.* Prayers of Jewish Women. Studies of Patterns of Prayer in the Second Temple Period. Mohr Siebeck, 2006. P. 115–123.

подтверждения этой гипотезе находит Д. Цильм, сравнивающая апокриф с некоторыми кумранскими текстами, в первую очередь с «Песнью субботного жертвоприношения» и списком «Дамасского документа» (4Q270). Она приходит к выводу о схожести богословских воззрений авторов этих текстов, придающих особое значение харизматической молитве, в результате которой человек обретает ангельские свойства. Подобное молитвенное состояние достигается лишь при облачении в особые одежды, важнейшая характеристика которых — многоцветность<sup>20</sup>. Близость идей апокрифа к кумранским текстам, позднебиблейским сочинениям (книга Товита и книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова) представляется перспективной для дальнейшего изучения.

### **«Завещание Иова» и Новый Завет**

Несмотря на приведенные выше аргументы в пользу иудейского происхождения, очевидно сходство некоторых богословских терминов и идей ЗИ и текстов Нового Завета. Наглядным примером служит изображение дьявола. Череду испытаний, которым сатана подвергает Иова, можно сравнить со сценой искушения Христа в пустыне. Искушая Господа, дьявол предлагает Ему все царства и всю славу мира, если Он поклонится ему и, получая отказ, отходит то него «до времени» (Лук 4:13; ср. Мф 4:1–11). В апокрифе Иов, лишенный своего царства, неоднократно говорит, что ни во что не ставит славу этого мира, «которая погибнет, а посвятившие себя ему пребудут с ним в гибели его» (ЗИ 33:4). После победы, которую он одерживает в 27-й главе, сатана отступает от него «на три года» (ЗИ 27:6).

Цель дьявола, которым, как сказано, «вводится в заблуждение человеческая природа» (ЗИ 3:3), — обманом отвратить Иова от Бога и сделать своим служителем. Для этого он, до того как лишить Иова имущества, семьи и здоровья, переодевается нищим и приходит просить у него хлеба (ЗИ 7:1–2). Эту сцену можно рассматривать как символическое жертвоприношение или теоксению, гостем которой становится дьявол. Просьба о хлебе имеет скрытой целью получить, пусть и нечестным путем, жертвенное приношение. Но Иов разгадывает

---

<sup>20</sup> *Zilm, Jenifer. Multi-Coloured like Woven Works: Gender, Ritual Clothing and Prayer with Angels in the Dead Sea Scrolls and the Testament of Job // Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller. Leiden: Brill, 2012. P. 437–451.*

замысел и предлагает сатане сожженный хлеб — знак презрения и отвержения<sup>21</sup>.

Превращение в нищего — не единственная уловка дьявола, который постоянно меняет свой облик (использован глагол *μετασχηματίζω*), становясь то королем Персии, то вихрем, то продавцом хлеба. О том же свойстве мы узнаем из Послания к Коринфянам, в котором сказано, что дьявол может принимать вид (*μετασχηματίζεται*) Ангела света (2 Кор 11:14). Но дьявол не в силах обмануть Иова, который разгадывает его замыслы и предупреждает жену о том, что «сатана стоит позади нее и смущает ее мысли». Эту сцену можно сопоставить со вхождением сатаны в Иуду Искарота (Лк 22:3) и обращением Христа к прекословящему Ему Петру: «Отойди от Меня, сатана!» (Мф 16:23; Мк 8:33). Сравнение дьявола со змеей и драконом в гимне, проклинающим Елиуя (ЗИ 43), находит многочисленные аллюзии в Апокалипсисе (Откр 12:3; 12:8). В том же гимне Елиуй, отождествляемый с сатаной, назван, как и в Евангелии от Матфея (Мф 13:19, ср. Мф 6:13), «злодеем» (*πονηρός*). Еще одна возможная тема сопоставления — понятие о власти (*ἐξουσία*) сатаны и власти человека над ним. Сатана, прежде чем поразить имущество и тело Иова, получает на то власть от Бога (ср. Деян 26:18). Иов также просит у Бога власть, чтобы разрушить языческое капище. В Евангелиях неоднократно подчеркивается, что Христос и Его ученики имеют власть над злыми духами (Мф 10:1; Мк 1:27; 3:15; 6:7; Лк 7:8; 9:1; 10:19)<sup>22</sup>.

Интересные параллели между ЗИ и Новым Заветом мы также находим во внеевангельском свидетельстве о глоссолатии (ЗИ 48–50)<sup>23</sup> и сцене поставления ангелом печати на Иова (символика и семантика глагола *σφραγίζω*, часто употребляемого в Апокалипсисе (Откр 7:3–8; 9:4)). Есть и лексические сходства: например, часто употребляемый апостолом Павлом оборот *μη γένοιτο* (см. ЗИ 38:1), крайне редок для Септуагинты и не встречается в других межзаветных текстах, за исключением «Повести об Иосифе и Асенефе». Подробный анализ некоторых сходных

<sup>21</sup> Хлеб играет важную роль в тексте ЗИ. Впоследствии автор использует образ сожженного хлеба в качестве метафоры той мести, которую дьявол осуществит в отношении тела Иова. Это соотнесение тела с хлебом приводит Д. Раненфюрера к мысли о возможной параллели с Евхаристией и сценой, когда Христос дает хлеб Иуде, после чего в того входит сатана (Ин 13:26–27). Возможно, имя первой жены Иова, Ситида, или Ситидос (*Σίτιδος*), также отсылает к символике хлеба (*σίτος*).

<sup>22</sup> Отметим, что в Септуагинте в книге Иова термин *ἐξουσία* ни разу не встречается.

<sup>23</sup> Подробнее см.: Currie, Stuart Dickson. "Speaking in Tongues": Early Evidence outside the New Testament Bearing on "Glossais Lalein" // Intertretion. 1965. № 19. P. 274–294.

с языком Нового Завета оборотов и богословских формул, а также эсхатологии, был выполнен Д. Раненфюрером<sup>24</sup>.

Учитывая вышеизложенное, легко объяснить сомнения М. Джеймса в иудейском происхождении текста. Он пишет, что «поначалу он считал текст бесспорно иудейским и дохристианским, но потом поменял свое мнение». Джеймс предполагает, что автор был евреем по рождению, но после, обратившись в христианство, перевел и переработал иудейское предание об Иове<sup>25</sup>. Эта гипотеза, высказанная на заре изучения ЗИ, нашла отголосок у Д. Давилы<sup>26</sup>.

Заслуживает внимание позиция Ф. Шпитты. Исследователь доказывал существование единой модели для описания страданий Иова и Христа<sup>27</sup>, считая апокриф произведением дохристианским. Он указывал на следующие параллели: Христос и Иов — оба царского рода (1), помогают нищим (2), борются с сатаной (3), их страдание — позор в глазах окружающих (4), они прощают своих врагов (5), верят в воскресение мертвых (6), по смерти погребаются (7), а после прославляются Богом (8)<sup>28</sup>. Шпитта предполагает, что апокрифическая история Иова могла служить, наряду со страдающим Рабом Яхве (Ис 53) и героем 21-го (22-го по масоретской нумерации) псалма, прообразом страдания и искупительной жертвы Спасителя.

Восприятие книги Иова как прообраза страданий Христа встречается в большинстве святоотеческих толкований, а паремии Иова читаются на службах Страстной седмицы. Апокрифическая история оказала несомненное влияние на восприятие праведного Иова в позднейшем христианском искусстве<sup>29</sup> и, возможно, повлияла на текст службы Иову.

<sup>24</sup> *Rahnenführer, Dankwart.* Das Testament des Hiob und das Neue Testament // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 1971. № 62. P. 68–93.

<sup>25</sup> *James, Montague Rhode.* The Testament of Job // Apocrypha anecdota II. Texts and studies V. Cambridge: Cambridge University, 1897. P. xciii — xciv.

<sup>26</sup> См. примечание 8.

<sup>27</sup> *Spitta, F.* Das Testament Hiobs und das Neue Testament // Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. Bd. 3. Tl. 2. P. 139–206.

<sup>28</sup> Систематизация теории Ф. Шпитты приводится по: *Spittler, Russell P.* The Testament of Job: research and interpretation // Studies in the Testament of Job (MSSNTS 66). Cambridge, 1989. P. 17–18.

<sup>29</sup> Примеры этого — барельефы саркофага Юлия Басса IV в. и миниатюры византийских рукописей. В фундаментальном исследовании С. Пападаки-Окланд об образе Иова в иллюстрированных византийских рукописях ЗИ названо «самым ранним и наиболее важным текстом для изучения иллюстрирования книги Иова». См.: *Papadaki-Oekland, Stella.* Byzantine Illuminated Manuscripts of the Book of Job: A Preliminary Study of the Miniature Illustrations, Its Origin and Development. Athens: Brepols Publishers, 2009. P. 25.

Тенденция к «санктификации» Иова, представлению его более терпеливым в сравнении с древнееврейским текстом, прослеживается уже в Септуагинте. Апокрифическое ЗИ, в свою очередь, начинает восприниматься в христианской традиции в качестве своего рода житийного текста. Вероятно, среди преследуемых за веру христиан апокрифическая история Иова становится одним из первых примером мученичества. Страдания за веру, представленные как поединок с дьяволом, бывшее богатство Иова и его презрение к нему ради Небесного Царства, а также идеал благотворения имеют параллели в коптских мученических актах<sup>30</sup>. Восприятие апокрифа как житийного текста находит продолжение также в славянской перспективе<sup>31</sup>. Популярность текста, по мнению М. Хараламбакис, объясняется его адаптацией в монашеской среде к нуждам и интересам различных эпох в качестве «поучительной, назидательной и увлекательной истории о персонаже, который почитается среди святых»<sup>32</sup>.

### Заключение

Вопросы происхождения ЗИ и природы упомянутых выше сходств с новозаветным корпусом остаются открытыми. Гипотеза о том, что автор был христианином, создавшим рассказ, строго следующий ветхозаветным реалиям, не дает убедительного объяснения синтезу иудеоэллинистической экзегезы и отдельных новозаветных богословских воззрений. Этот синтез роднит ЗИ с другим сочинением той же эпохи — «Повестью об Иосифе и Асенефе». Исследователи отмечали схожесть текстов на уровне лексики и терминов, но эти апокрифы похожи также на уровне жанра, содержания и богословских идей. Их главные герои — Иов и Асенефа — не причисляются в еврейской Библии к народу Израиля. Апокрифические истории рассказывают об их обращении, которое начинается с разрушения языческих идолов и дарования нового имени, а завершается соединением в браке с представителем иудейского народа: Иов берет себе новой женой дочь Иакова Дину, а Асенефа выходит замуж за Иосифа.

---

<sup>30</sup> Коптский текст ЗИ, написанный на саидском среднеегипетском диалекте и датированный IV–V вв., является древнейшей версией апокрифа. Подробнее см.: *Schenke, Gesa. The Testament of Job (Coptic Fragments) // Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures Eerdmans Publishing, 2013. Vol. 1. P. 161.*

<sup>31</sup> Известны девять славянских рукописей XIV–XVIII вв., содержащих ЗИ, древнейшая из которых датируется 1381 г.

<sup>32</sup> *Haralambakis, Maria. The Testament of Job. Text, Narrative and Reception History. Bloomsbury, Library of Second Temple Studies. 80. 2012. P. 183.*



Их обращения, которым предшествует Богоявление, сопровождаются добровольным принятием скорбей и отказом от земных благ. За обращением следует восстание на героев враждебных сил, над которыми Иов и Асенефа одерживают победу. Оба памятника прославляют добродетели героев: целомудрие и покаяние Асенефы и благотворение и терпение Иова. В них повествуется об их личном мистическом опыте и небесном воздаянии. Возможно, более детальное исследование типологического сходства двух апокрифов поможет больше узнать об их происхождении.

Повесть об Иове, о его обращении к истинному Богу, терпении страданий и вознесении на небо, изложенная в ЗИ, была создана в совершенно иную эпоху, чем библейская книга, и разительно отличается от нее. Тем не менее, апокриф несомненно повлиял на формирование у будущих поколений христиан образа праведного Иова.

### Источники и литература

1. Brock, Sebastian P. Testamentum Iobi. Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graeca 2. Leiden: Brill, 1967. P. 1–59.
2. Cimosá, Mario. Comparing LXX Job 4:7–10 and T. Job 42:4–8 // Deuterocanonical and Cognate Literature. Yearbook 2014. Berlin; New York: de Gruyter, 2004. P. 389–409.
3. Clines D. J. A. Job 1 – 20. Dallas: Word Books, 1989. CXV + 501 p. (The Word Bible Commentary. Vol. 17a).
4. Collins, John J. Structure and Meaning in the Testament of Job // Society of Biblical Literature Seminar Papers. Cambridge, 1974. Vol. 1. P. 325–355.
5. Currie, Stuart Dickson. “Speaking in Tongues”: Early Evidence outside the New Testament Bearing on “Glossais Lalein” // Intertretion. 1965. № 19. P. 274–294.
6. Davila J. R. The provenance of the Pseudepigrapha: Jewish, Christian, or other? Leiden; Boston: Brill, 2005. 282 p.
7. Delcor, Mathias. Le Testament de Job, la prière de Nabonide et les traditions targoumiques // Bibel und Qumran: Beiträge zur Erforschung der Beziehungen zwischen Bibel- und Qumranwissenschaft. Berlin: Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, 1968. P. 57–74.
8. Gruen, William. Seeking a Context for the Testament of Job // Journal for the study of the Pseudepigrapha, 2009. Vol 18. P. 163–179.
9. Haas, Cees. Job’s perseverance in the Testament of Job // Studies in the Testament of Job (MSSNTS 66) / ed. Michael Knibb, Pieter van der Horst. Cambridge, 1989. P. 117–154.
10. Haralambakis, Maria. The Testament of Job. Text, Narrative and Reception History. Bloomsbury, Library of Second Temple Studies, 80. 2012. 239 p.

11. *Horst, Pieter W.* Images of woman in the Testament of Job // Studies in the Testament of Job (MSSNTS 66) / ed. Michael Knibb, Pieter van der Horst. Cambridge, 1989. P. 94–116.
12. *James, Montague Rhode.* The Testament of Job // Apocrypha anecdota II. Texts and studies V / ed. J. Armitage Robinson. Cambridge: Cambridge University, 1897. P. Lxxii–cii, 104–37.
13. *McDowell, Markus.* Prayers of Jewish Women. Studies of Patterns of Prayer in the Second Temple Period. Mohr Siebeck, 2006. 277 p.
14. *Papadaki-Oekland, Stella.* Byzantine Illuminated Manuscripts of the Book of Job: A Preliminary Study of the Miniature Illustrations, Its Origin and Development. Athens: Brepols Publishers, 2009.
15. *Philonenko, M.* Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes. Additum: Une nouvelle version copte du Testament de Job // Semitica. 1968. Vol. 18. P. 1–75.
16. *Rahnenführer, Dankwart.* Das Testament des Hiob und das Neue Testament // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 1971. № 62. P. 68–93.
17. *Rießler, Paul.* Altjüdische Schriften außerhalb der Bibel. Augsburg: Dr. Benno Filser Verlag, 1928. 1342 p.
18. *Schenke, Gesa.* The Testament of Job (Coptic Fragments) // Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures / ed. R. Bauckham, J. Davila, A. Panayotov. Eerdmans Publishing, 2013. 808 p.
19. *Schaller, Berndt.* Das Testament Hiobs // Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, 3.3. Gütersloh: Gerd Mohn, 1979. P. 301–374.
20. *Schaller, Berndt.* Das Testament Hiobs und die Septuaginta-Übersetzung des Buches Hiob // Biblica. 1980. Vol. 61, P. 377–406.
21. *Spitta, F.* Das Testament Hiobs und das Neue Testament // Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907. Bd. 3. Tl. 2. P. 139–206.
22. *Spittler, Russell P.* The Testament of Job // The Old Testament Pseudepigrapha / ed. James H. Charlesworth. New York: Doubleday, 1983. Vol. 1. P. 829–868.
23. *Spittler, Russell P.* The Testament of Job: research and interpretation // Studies in the Testament of Job (MSSNTS 66) / ed. Michael Knibb, Pieter van der Horst. Cambridge, 1989. P. 1–32.
24. *Torrey, Charles Cutler.* The Apocryphal Literature: A Brief Introduction. New Haven: Yale University Press, 1945. 151 p.
25. *Zilm, Jenifer.* Multi-Coloured like Woven Works: Gender, Ritual Clothing and Prayer with Angels in the Dead Sea Scrolls and the Testament of Job // Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in Honor of Eileen Schuller. Leiden: Brill, 2012. P. 437–451.

***Leonid Shulyakov. The Apocryphal Testament of Job in the Context of Jewish Literature of the Second Temple Period and from a Christian Perspective.***

The article offers a description of the apocryphal Testament of Job. The author of this apocryphal work suggests his own history of the righteous sufferer based on the Book of Job in the Bible. The article covers a wide range of subjects concerning the origins of the apocryphal Testament, its composition, and theological content. Special attention is paid to the relationship between the Testament of Job and the texts of the New Testament. The article is prepared within the context of dissertation research on the subject “The Book of Job in the Time of Hellenism”.

**Keywords:** Testament of Job, Book of Job, apocrypha and pseudepigrapha, intertestamental literature, theology of the New Testament.

*Leonid Viktorovich Shulyakov* – Graduate Student at the Department of Biblical Studies of the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (lshulyakov@gmail.com).

*Диакон Антоний Молоток*

## ОСОБЕННОСТИ ПОДБОРА ЛЕКСИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ ПРИ ПЕРЕВОДЕ ТЕКСТОВ БОГОСЛУЖЕНИЙ НА ЖЕСТОВЫЙ ЯЗЫК И ВОЗМОЖНОСТЬ ПРЕДОТВРАЩЕНИЯ ИХ БОГОСЛОВСКОГО ИСКАЖЕНИЯ

Жестовый язык, который употребляется глухими и слабослышащими людьми при межличностной коммуникации, можно увидеть и за богослужением в православном храме. Тексты молитвословий транслируются переводчиком на жестовый язык глухим и слабослышащим, и тем самым неслышащие люди могут активно участвовать в общей молитве и таинствах Церкви. Но зачастую качество предлагаемого глухим людям перевода варьируется в зависимости от личного опыта и знаний переводчика на жестовый язык. В связи с этим в данной статье рассматривается подход к переводу текстов чинопоследований богослужений на жестовый язык, который может оптимизировать работу переводчика и сформировать наиболее корректный перевод молитвословий.

**Ключевые слова:** русский жестовый язык, жесты, богослужебные тексты, глухие и слабослышащие, неслышащие.

Доктор филологических наук А. А. Кибрик в своей статье «О важности лингвистического изучения русского жестового языка» дает противоположное установившейся теории суждение о том, что единственной формой выражения языка является слово. В связи с началом всестороннего исследования лингвистической наполненности языков, по его мнению, данная теория значительно расшаталась: «Даже в звучащих языках коммуникация сопровождается визуальным каналом передачи информации. На визуальном канале основаны жесты, сопровождающие устную речь, мимика и так называемый „телесный язык“. Все эти коммуникативные элементы играют большую роль и могут менять значение вербальных элементов — например, если человек делает комплемент с недовольной гримасой»<sup>1</sup>.

---

*Диакон Антоний Михайлович Молоток* — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (antonhammer92@gmail.com).

<sup>1</sup> Кибрик А. А. О важности лингвистического изучения русского жестового языка // Сайт Лаборатории лингвистики жестового языка. URL: <http://signlang.ru/science/read/kibrik1/> (дата обращения: 15.11.2016).

В России повседневной речью глухих людей является РЖЯ — Русский жестовый язык, который указом президента Российской Федерации от 30 декабря 2012 г. «признаётся языком общения при наличии нарушений слуха и (или) речи, в том числе в сферах устного использования государственного языка Российской Федерации»<sup>2</sup>. Тем самым делается акцент на том, что жестовый язык — полноценная лингвистическая и коммуникативная система. Жестовый язык глухих людей становится предметом исследования, преподавания и изучения, как и любой другой язык.

Жестовый язык является первой коммуникативной системой межличностного общения глухих людей, он усваивается быстрее, чем русский язык, на обучение которому направлена вся система среднего коррекционного образования инвалидов по слуху. Практически все люди с пораженным слухом, за исключением людей, оглохших в зрелом возрасте, — «говорят» руками и «слышат» глазами.

Современная практика церковной работы с инвалидами по слуху включает в себя перевод чинопоследований богослужений на родной язык глухих людей. Литургия, таинства Церкви, последования молебнов и панихида — могут быть транслированы на жестовом языке и быть понятыми неслышащим человеком, тем самым он будет включен в активное участие в общей молитве. Непосредственным транслятором перевода чинопоследований богослужений могут выступать священник или диакон, владеющие жестовой речью глухих людей, либо переводчик на жестовый язык, личность которого подразумевает, как обязательный минимум, знание церковнославянского языка и основ православной веры.

Но требует понимания тот факт, что в России нет единого канона жестового языка. Существует множество отличий в жестовом лексиконе различных областей страны, т. е. одно слово в разных регионах может показываться разными жестами. И совершенно логичен тот аспект, что жестовая вариативность проецируется и на жестовый перевод чинопоследований богослужений, на практику церковного жестового перевода.

Приоритетное значение использования того или иного жеста при переводе специальной богослужебной терминологии сводится лишь к личному опыту и желанию использовать именно такой, а не другой жест,

---

<sup>2</sup> Федеральный закон от 30 декабря 2012 года № 296-ФЗ о внесении изменений в статьи 14 и 19 федерального закона «О социальной защите инвалидов в Российской Федерации» // Сайт юридической компании «Консультант плюс». URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_140087/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140087/) (дата обращения: 15.11.2016).

самим переводчиком, осуществляющим жестовую трансляцию чинопоследования богослужения.

Касательно вопроса унификации жестовой терминологии, используемой за богослужением, необходимо сказать, что практика церковного перевода на жестовый язык, как отмечалось выше, показывает высокую вариативность перевода на жестовый язык одних и тех же мест из текстов служб. И именно унификация церковных жестов, предполагающая, что после проведения данной работы любой лишенный слуха человек сможет беспрепятственно понимать и усваивать перевод на жестовый язык текстов церковных служб в любой точке Российской Федерации, а также Белоруссии и Украины, может помочь избежать появления еще большего количества новых жестов при образовании новых церковных общин по работе с инвалидами по слуху. Также процесс унификации поможет не запутаться, быть более мобильно и динамично введенными в курс работы в данном направлении переводчикам на жестовый язык глухих, начинающим свою работу в области церковного социального и миссионерского служения.

Одно из весомых мнений по поводу унификации жестовой терминологии, сформулированное членом координационного центра по работе с глухими и слабослышащими людьми, сурдопедагогом-дефектологом и переводчиком на жестовый язык храма святых апостолов Петра и Павла при РГПУ им. А. И. Герцена Д. А. Заварицким, заключается в том, что этот процесс не должен быть насильственным и принудительным. Процесс унификации не должен наносить ущерб пониманию глухими людьми богослужения и должен проходить естественным образом, когда более понятные и приемлемые жесты будут всё чаще использоваться вместо непонятных жестовых единиц и в конечном итоге полностью заменят их и займут первенствующее место<sup>3</sup>.

Делая некоторые выводы, можно сказать, что на данный момент, если в одной общине некоторые жесты показываются иначе, чем в общине глухих другого города, то следует показывать именно местные жесты.

Но многих вопросов, возникающих на почве вариативности использования различных жестов, можно избежать в том случае, если колебания в выборе жеста при переводе затруднительного церковнославянского слова будут сведены к пониманию его «корневого» значения.

---

<sup>3</sup> *Заварицкий Д. А.* Анафора на языке жестов. СПб.: Издательство Политехнического университета, 2015. С. 15–16.

Уяснение основной смысловой нагрузки тяжелых для понимания церковнославянских слов предполагает кропотливую работу переводчика на жестовый язык с оригинальными текстами чинопоследований богослужений.

Исследование древнегреческого оригинала чинопоследований позволяет более точно и верно понять значение слова и после адекватно подобрать эквивалентный жест, понятный глухому человеку и одновременно не умаляющий значения и смысловой нагрузки самого слова.

Для перевода и толкования трудных мест в чинопоследованиях необходимо руководствоваться толковыми словарями как древнегреческих, так и церковнославянских слов. Наиболее распространенными и общедоступными словарями древнегреческих слов являются словари А. Д. Вейсмана<sup>4</sup> и И. Х. Дворецкого<sup>5</sup>. А для толкования церковнославянского словесного корпуса можно использовать словарь для толкового чтения прот. А. Свирелина<sup>6</sup> либо Полный церковнославянский словарь прот. Григория Дьяченко<sup>7</sup>.

Также не следует упускать из виду тот факт, что многие тексты чинопоследований богослужений имеют позднюю датировку и значения некоторых слов подверглись трансформации и изменению, что привело к приобретению ими нового смысла. Поэтому необходимость использования соответствующих словарей, как, например, «Греческий лексикон к Римскому и Византийскому периоду (с 146 до Р. Х. до 1100 по Р. Х.)» Е. А. Софокла<sup>8</sup>, не оставляет сомнений.

Необходимо привести некоторые примеры.

В чинопоследовании таинства Брака, в Мирной ектении, есть прошение: «Яко да Господь Бог наш дарует им брак чёстен, и ложе несквёрное»<sup>9</sup>. Попробуем разобраться со словом «несквёрное». Данное прилагательное с отрицательной частицей «не» переводчик на жестовый

---

<sup>4</sup> Вейсман А. Д. Греко-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011.

<sup>5</sup> Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. Дворецкий И. Х. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.

<sup>6</sup> Свирелин А., прот. Церковнославянский словарь для толкового чтения Св. Евангелия, Часослова, Псалтири, Октоиха (учебных) и других богослужебных книг. М.: О-во сохранения лит. наследия; издательство ОРПК «Кадашевская Слобода», 2010.

<sup>7</sup> Полный церковно-славянский словарь / сост. Дьяченко Григорий, прот. [Репр. изд.] М.: Отчий дом, 2011. 1168 с.

<sup>8</sup> Sophocles E. A. Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (From B. C. 146 to A. D. 1100). New York: Charles Scribner's sons, 1900.

<sup>9</sup> Требник. М.: Издательство Московской Патриархии, 2010. С. 90.

язык может перевести несколькими вариациями жестов: «ГРЯЗЬ<sup>10</sup>+не», либо «БЕЗ+ГРЕХИ», или тем вариантом, который покажется переводчику на жестовый язык из личного опыта наиболее подходящим и адекватным для данного места чинопоследования. В греческом же тексте стоит слово ἄμικτος<sup>11</sup>, которое имеет смысловое значение «незапятнанный», «чистый». Опираясь на эти значения данного древнегреческого слова, при переводе на жестовый язык можно использовать жест «ЧИСТЫЙ», который наиболее адекватно отражает смысловую нагрузку слова и исключает неточность и вариативность при переводе чинопоследования богослужения на жестовый язык.

В чинопоследовании таинства Венчания, в Мирной ектении, есть прошение: «О рабѣхъ Божіихъ [имена], ныне сочетавающихся друг другу в брака общѣние»<sup>12</sup>. Вариативность трансляции слова «общѣние» при дословном его переводе может доходить до смысловой мутации. В древнегреческом же тексте стоит слово κοινωνία<sup>13</sup> — κοινωνία ἡ — «союз», «связь», «(взаимо)отношение», «(со)участие», «общение». Таким образом, можно использовать жест «СОЮЗ».

В последовании Литургии святителя Иоанна Златоуста, в тексте Херувимской песни, проблемы перевода на жестовый язык могут возникнуть в месте «Яко да Царя всех поды́мем, ангельскими невидимо дориносі́ма чинми»<sup>14</sup>. Относительно слова «дориносі́ма» существует несколько толкований. Зачастую данное слово наполняют аллегорическим смыслом, придавая ему эстетическую нагрузку. Но древнегреческое слово δоруφούμενον<sup>15</sup> — от δоруφορέω, имеет значение «быть копьеносцем», «охранять», «сопровождать в качестве телохранителя», оно никак не связано с «поднятием на щит», что коренным образом может изменить употребляемый жест — «СОПРОВОЖДАТЬ».

Таким образом, делая некоторые выводы, можно сказать следующее. Процесс перевода текстов чинопоследований на жестовый язык состоит из нескольких главных составляющих.

---

<sup>10</sup> В данном случае, как и в последующих, прописными буквами обозначается название жеста.

<sup>11</sup> *Μικρόν Ευχολόγιον*. Athena, 2013. Σ. 100.

<sup>12</sup> Трѣбник... С. 100.

<sup>13</sup> *Μικρόν Ευχολόγιον*... Σ. 107.

<sup>14</sup> Служебник. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. С. 156.

<sup>15</sup> Ιερατικόν Α — Η Θεία Λειτουργία Ιωάννου Χρυσοστόμου. Έκδοσις της Ιεράς Μονής Σίμωνος Πέτρας, 2010. Σ. 113.



Первая составляющая перевода — процесс разбора и осмысления, попытка понимания оригинала богослужебного текста. На данном этапе необходимо уяснить суть текста, мысленно проанализировать его и подойти к данному тексту с критической оценкой: на какие моменты необходимо обратить первостепенное внимание и сделать на них акцент, а также какие места наиболее трудны для понимания и могут быть не сразу восприняты и усвоены неслышащим человеком. Переводчику на жестовый язык будет полезно обращаться к словарям древнегреческих и церковнославянских слов при возникновении вопросов относительно непонятных мест чинопоследований богослужений.

Второй этап перевода на жестовый язык включает в себя поиск лексических единиц, которые наиболее адекватно будут передавать исходный смысл транслируемого текста между языковыми средствами оригинального текста и языковыми средствами, используемыми языком, на который происходит перевод.

Касательно же того случая, когда для перевода на жестовый язык труднопонимаемых богослужебных молитвословий церковнославянские тексты заменяются русскими переводами, необходимо выбирать те переводы, которые наиболее близки по смыслу, равноценны оригиналу. Язык данных русских переводов богослужебных текстов должен быть понятным, правильным, оживленным и богатым.

Вдобавок ко всему вышесказанному, перевод чинопоследований богослужений на жестовый язык глухих людей должен воссоздавать художественно-национальное своеобразие оригинального текста, передавать особенности его форм выражения. Например, в чинопоследовании таинства Венчания, в молитве «Господи Боже наш, отроку патриарха Авраама шествовавший в Средоречии»<sup>16</sup>, наиболее точно будет отражена особенность национального своеобразия иудеев, когда «водоношение» будет показано на жестовом языке, как несение на правом плече кувшина с водой (в то время как на Руси носили воду в ведрах, нередко с использованием коромысла).

При подборе наиболее подходящего и точного перевода на жестовый язык можно использовать стилистический эксперимент. Этот эксперимент представляет собой процесс создания нескольких текстовых вариантов перевода. При этом необходимо изменять отдельные жестовые единицы, а также порядок слов и другие возможные элементы. В таком

---

<sup>16</sup> Требник... С. 114.

случае визуальное восприятие того или иного переведенного предложения становится более наглядным. Данный подход помогает выбрать оптимальный вариант перевода.

Важнейшей потребностью, первоочередным требованием, предъявляемым к любому переводу, является полнота трансляции оригинального текста и отсутствие в полученном переводе ущербности. Если при выполнении перевода исходного текста допускается пропуск какой-либо части — данный перевод необходимо считать сокращенным, в то время как и добавление в переведенный текст чего-либо иного, отсутствующего в исходном, представляет собой вольный перевод, пересказ или изложение. Данные аспекты оговаривают творческий подход к переводу, что многими переводчиками считается недопустимым и не имеющим права на существование, но не исключается возможность использования такого подхода тогда, когда речь идет о неподготовленной неслышащей аудитории.

Отрицание возможности своевольного вмешательства при переводе в «ткань» текста оправданно для перевода, например, текстов официальных документов, но никак не должно иметь радикальное мнение по поводу абсолютного калькирующего перевода богослужебных текстов.

Основным недочетом в точности перевода является буквализм, попытки во всех случаях однозначно передавать лингвистические единицы одного языка лингвистическими единицами другого. При буквальном переводе могут нарушаться грамматические и стилистические нормы переводящего языка, в частности, касающиеся порядка слов.

Также следует сделать акцент на том, что в переводе на жестовый язык богослужебных текстов следует избегать большого количества жестов на один или несколько церковнославянских слов. Это дает эффект смысловой перегрузки, что затрудняет понимание текстов не только молящимися, но даже и другими переводчиками на жестовый язык, которые в этот момент не осуществляют перевод (либо когда те просматривают учебное пособие).

Переводчику на жестовый язык не следует отрицать красоту и богословскую значимость церковнославянского языка. Но зачастую смысловые категории церковнославянского языка представляют собой довольно трудные для понимания преграды, преодолеть которые иной раз не могут и те, кто получил богословское образование.

В заключение необходимо отметить, что наиболее точные, более понятные и более полные переводы выявляются тогда, когда переводчик

на жестовый язык не просто механически подбирает жестовые единицы, но осознаёт, перерабатывает и интерпретирует на допустимом уровне исходный текст. Действительная точность перевода дается при интерпретации, которая, в свою очередь, дается через осознание переводимого текста переводчиком на жестовый язык и требует от него определенных знаний.

Также одной из основных задач, стоящих перед переводчиком на жестовый язык при работе с неслышащими людьми в церковной сфере, выступает догматическое разъяснение смысловых категорий, встречающихся в текстах церковных служб и представляющихся наиважнейшими. Но в пределах богослужбного времени данную задачу в полной мере выполнить практически невозможно. Для этого необходимо проводить специальные встречи и занятия, на которых будет предложено богословское, историческое или библейское толкование вызывающих вопросы мест богослужений, где также должны разбираться основные положения православной веры и объясняться значения разных жестов, употребляемых за богослужением.

### **Источники и литература**

1. *Свирелин А., прот.* Церковнославянский словарь для толкового чтения Св. Евангелия, Часослова, Псалтири, Октоиха (учебных) и других богослужбных книг». М.: О-во сохранения лит. наследия; издательство ОРПК «Кадашевская Слобода», 2010. 200 с.
2. *Вейсман А. Д.* Греко-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2011. 1370 с.
3. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т. / сост. Дворецкий И. Х. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1905 с.
4. *Заварицкий Д. А.* Анафора на языке жестов. СПб.: Издательство Политехнического университета, 2015. 100 с.
5. *Кибрик А. А.* О важности лингвистического изучения русского жестового языка // Сайт Лаборатории лингвистики жестового языка. URL: <http://signlang.ru/science/read/kibrik1/> (дата обращения: 15.11.2016).
6. Полный церковно-славянский словарь / сост. Дьяченко Григорий, прот. [Репр. изд.] [Текст] М.: Отчий дом, 2011. 1168 с.
7. Служебник. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. 592 с.
8. Требник. М.: Издательство Московской Патриархии, 2010. 608 с.
9. Федеральный закон от 30 декабря 2012 года № 296-ФЗ о внесении изменений в статьи 14 и 19 федерального закона «О социальной защите инвалидов в Российской Федерации» // Сайт юридической компании «Консультант плюс».

URL: [http://www.consultant.ru/document/cons\\_doc\\_LAW\\_140087/](http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_140087/) (дата обращения: 15.11.2016).

10. *Sophocles E. A.* Greek lexicon of the Roman and Byzantine periods (From B. C. 146 to A. D. 1100). New York: Charles Scribner's sons, 1900. 1220 p.

11. *Μικρόν Ευχολόγιον*. Athena. 2013. 534 s.

12. *Ιερατικόν Α – Η Θεία Λειτουργία Ιωάννου Χρυσοστόμου*. Έκδοσις της Ιεράς Μονής Σίμωνος Πέτρας, 2010. 212 σ.

***Deacon Antony Molotok. Peculiarities of the selection of lexical units in the translation of texts of divine services into the sign language and the possibility of preventing their theological distortion.***

Russian sign language which is used by the deaf and hard of hearing people for interpersonal communication can be seen during any divine service in an orthodox church. The liturgical texts are translated by the special interpreter into the sign language and so deaf and hard of hearing people have an opportunity to participate in the common prayer and sacraments of the Church. But often the quality of translation depends on the interpreter's experience and knowledge. That's why this article is devoted to the issues of the correct version and approach to this translation of the liturgical texts what could help optimizing the work of an interpreter and forming the most adequate translation of the prayers.

**Keywords:** Russian sign language education, signs, liturgical texts, deaf, hard of hearing.

*Deacon Antony Mikhaylovich Molotok* — Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy ([antonhammer92@gmail.com](mailto:antonhammer92@gmail.com)).

М. М. Казаков

## РЕЦЕПЦИЯ НАСЛЕДИЯ АРИСТОТЕЛЯ В РАННЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В статье анализируется восприятие наследия Аристотеля христианами авторами доникейского периода. На основании изучения ссылок на философа и его последователей в ранней христианской литературе можно констатировать, что интерес к нему имел тенденцию к нарастанию, хотя и уступал влиянию Платона. Доникейские авторы обращались к разным аспектам наследия Аристотеля и перипатетиков, но, разумеется, в большей степени их интересовали проблемы, имеющие богословский или этический уклон. Вместе с тем следует отметить и известное внимание к чисто философским и естественнонаучным вопросам. Несмотря на широкий спектр оценок наследия Аристотеля у христианских авторов его авторитет безусловно признавался, а его наследие использовалось для построения христианской философской системы. В ходе исследования не было выявлено намеренного стремления исказить или каким-либо образом фальсифицировать учение Аристотеля в апологетических целях. Напротив, христианские авторы старались вести полемику с Аристотелем максимально корректно и в рамках научной этики того времени.

**Ключевые слова:** Аристотель, перипатетики, Платон, античность, доникейская патристика, апологетика, раннее христианство, аристотелизм.

Проблема усвоения античного наследия христианством является одной из ключевых в доникейской патристике. С момента возникновения и до Миланского эдикта 313 г. христиане ощущали себя во враждебной среде и систематически подвергались преследованиям и гонениям. Несмотря на это, христианские мыслители первых веков стремились не только разрабатывать положительное христианское учение, основой которого являлось Откровение, но и использовать достижения античного разума для создания христианской богословской и философской системы. Понятийная структура эллинской философии оказалась единственным средством, способным оформить религиозный опыт христианства, хотя, с другой стороны, ни одно понятие греческой философии не было способно с полной адекватностью выразить реалии христианского религиозного сознания<sup>1</sup>. В рамках решения

---

Михаил Михайлович Казаков — доктор исторических наук, профессор, профессор Смоленского государственного университета и Смоленской православной духовной семинарии (mmkaz@yandex.ru).

<sup>1</sup> Столяров А. А. Патристика // Новая философская энциклопедия. М., 2010. Т. III. С. 212.

проблемы соотношения христианства с античным наследием оформилось как направление, ориентированное на гармонический синтез христианской идеи Откровения с философской традицией античного рационализма, так и направление, прокламировавшее их несовместимость<sup>2</sup>.

Соотношение христианства и патристики с античной культурой и философией постоянно было в центре внимания исследователей. Интерес к этой проблеме не угасает и в наши дни и включает в числе прочих вопросов наследие Аристотеля<sup>3</sup>. Традиционным подходом, сложившимся и в философских, и в патристических исследованиях, является изучение влияния Аристотеля на позднеантичную (бл. Августин, Боэций) и средневековую (Альберт Великий, Фома Аквинский) христианскую мысль. В последние годы усилился интерес исследователей к вопросу о влиянии Аристотеля на отцов-каппадокийцев и представителей Александрийской школы<sup>4</sup>. Недавно была предпринята интересная попытка проследить влияние Аристотеля на расхождение восточного и западного христианского богословия<sup>5</sup>. Тем не менее, в литературе устоялось в целом справедливое мнение о том, что раннее христианство в отношении

---

<sup>2</sup> *Можейко М. А.* Патристика // История философии. Энциклопедия. Мн., 2002. С. 767.

<sup>3</sup> Так, в марте 2013 г. в Москве и Санкт-Петербурге прошла международная конференция «Интерпретация философско-теологической мысли Аристотеля в европейской философской культуре». Один из организаторов конференции, Г. Н. Самуйлов, отметил, что некоторые доклады «открыли очень интересную тему „Аристотель и патристика“, которая еще ждет своего часа, осмысления и осознания» (см.: Научная жизнь // Сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <http://pstgu.ru/news/life/science/2013/05/14/46234/> (дата обращения: 15.02.2016)). Интересной представляется недавняя попытка Виктора Лега оценить влияние Аристотеля на христианское богословие в популярном изложении (см.: *Лега В.* Аристотель. Ч. 1: Зачем отцы Церкви обращались к его учению? // Портал «Православие.ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/88155.html> (дата обращения: 10.03.2016); Ч. 2: Счастье — в познании Истины // Там же. URL: <http://www.pravoslavie.ru/88380.html> (дата обращения: 10.03.2016)).

<sup>4</sup> Например, доклады на упомянутой выше конференции: Мари-Одиль Бульнуа «Обращение к логике Аристотеля у Кирилла Александрийского»; М. Ю. Бурмистров «Василий Великий и Аристотель: проблемы интерпретации»; В. В. Петров «Учение об эйдосе меняющегося тела в аристотелевской традиции и христианской эсхатологии: Аристотель, Александр Афродисийский, Ориген, Григорий Нисский, Иоанн Филопон».

<sup>5</sup> *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. На различия в рецепции аристотелизма на Востоке и на Западе обратил внимание еще С. С. Аверинцев: *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Христианство и культура в Европе: Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее. М., 1992. Ч. 1. С. 16–25.

философской рецепции в доникейский период находилось преимущественно под влиянием стоицизма и платонизма, влияние которого усиливалось по мере выработки и адаптации неоплатонических концепций. Впрочем, в самом неоплатонизме, который был наиболее синтетической философией во всем античном мире, аристотелизм сказался не меньше самого Платона<sup>6</sup>, а собственно неоплатонический синтез, как отмечал С. С. Аверинцев, включал в себя «аристотелевскую компоненту»<sup>7</sup>.

Соглашаясь с этими заключениями, следует отметить, что Аристотель «входил» в христианство постепенно, и о восприятии христианскими авторами аристотелевской терминологии и технологии обычно говорят применительно к никейской эпохе. Доникейское христианство в литературе, как правило, рассматривают через призму стоицизма и платонизма, игнорируя влияние Аристотеля. Однако изучение начального проникновения аристотелизма в патристику и рецепции его наследия в ранней христианской литературе также представляет научный интерес, и именно это является целью данного исследования.

При изучении проблемы рецепции наследия Аристотеля в доникейской христианской литературе необходимо иметь в виду следующее.

Во-первых, небольшое количество дошедших до нас текстов раннехристианских авторов, совершенно несопоставимое с объемами христианской литературы последующего времени.

Во-вторых, методика работы христианских авторов со священными текстами (экзегеза или герменевтика) имела следствием такой же подход и к текстам философским, то есть извлечение того смысла, который в наибольшей степени подходил к собственным идеям и мыслям.

В-третьих, далеко не всегда древние авторы, и христианские в том числе, имели обыкновение прибегать к точному цитированию и правильному оформлению ссылок на источники; широко допускались цитирования по памяти или из вторых рук, а порой и прямой плагиат.

В-четвертых, критика аристотелизма христианскими авторами нередко концентрировалась на философских доктринах, далеко не всегда восходящих к самому Аристотелю<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998. С. 174.

<sup>7</sup> Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм... С. 18.

<sup>8</sup> Серегин А. В. Античная философия и патристика // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 58–59. Например, содержание учения Аристотеля о промысле было разъяснено и уточнено Александром Афродисийским, и именно в таком

В-пятых, сами философские школы во II–III вв. вели между собой оживленную полемику, в ходе которой, например, Александр Афродисийский отстаивал абсолютный приоритет Аристотеля, а Атик, напротив, пытался очистить платонизм от аристотелизма<sup>9</sup>.

Подсчет упоминаний Аристотеля и перипатетиков в сравнении с упоминаниями Платона и платоников в текстах семи христианских авторов II в. и семи авторов III — начала IV в. позволил получить следующие количественные результаты.

Со 150-х до 310-х гг. (от св. Иустина до Лактанция) Аристотель упоминается у всех четырнадцати исследованных авторов 88 раз, перипатетики — 41 раз, а Платон и платоники — 435 раз.

И во II в., и в III в. среди христианских авторов были те, кто полностью игнорировал Аристотеля (Аристид, св. Иустин, Феофил, св. Киприан), и те, кто обращался к нему довольно часто, хотя и в отдельных произведениях, а не во всем творчестве (чаще всех — Климент Александрийский и Тертуллиан).

Количество упоминаний Аристотеля у семи авторов III в. в семь раз превышает количество упоминаний у семи авторов II в.<sup>10</sup>

Соотношение упоминаний Платона и Аристотеля в произведениях христианских авторов двух столетий раннего христианства меняется в пользу Аристотеля: во II в. Платон упоминается в 5,8 раз чаще, чем Аристотель, а в III в. это соотношение уменьшается примерно на единицу. Вместе с тем существенно увеличивается количество упоминаний перипатетиков: если во II в. их соотношение с Аристотелем было 1 к 3, то в следующем столетии — 1 к 2.

Соотношение упоминаний Аристотеля и перипатетиков с Платоном и платониками за весь рассмотренный период в полтора столетия составляет 1 к 3,3.

Таким образом, даже если учесть количественный рост общего объема христианской литературы, можно констатировать определенное усиление внимания христиан и к Аристотелю, и к его последователям.

---

виде оно фигурировало у христиан как «учение Аристотеля» (см.: *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013. С. 26).

<sup>9</sup> *Солопова М. А.* Александр Афродисийский // *Античная философия. Энциклопедический словарь.* М., 2008. С. 83–89; *Шичалин Ю. А.* [Рец. на кн.:] Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003 // *Богословский вестник.* 2004. № 4. С. 482.

<sup>10</sup> Установить точную грань между авторами и столетиями довольно проблематично из-за сложностей с датировками отдельных произведений.



Обращение к контексту упоминаний Аристотеля позволяет выявить целый ряд особенностей усвоения его наследия христианами мыслителями на начальных этапах становления патристики. При этом вполне очевидным является факт обращения к античной философии только у третьего поколения христианских писателей: ни у апостолов, ни у апостольских мужей имена Аристотеля и других античных философов вообще не встречаются, что объясняется проблематикой их творчества, направленной на Священное Писание, деяния и учения Иисуса Христа и его учеников, а также регламентацию жизни первохристианских общин. Во II в. в христианской литературе выделяется апологетическое направление, целью которого было продемонстрировать языческому миру приемлемость христианства с самых разных сторон — гражданской, философско-богословской, религиозной, культурной и т. д.<sup>11</sup> В стремлении защитить христианскую веру от нападок со стороны языческого мира апологеты стали использовать рациональную аргументацию и обращаться к философской терминологии. Главной причиной этого можно считать осознание необходимости общаться с нехристианской аудиторией на понятном для нее языке.

Одним из первых христианских авторов, кто обратился к проблеме соотношения Откровения и философии, был св. Иустин Мученик. В «Диалоге с Трифоном иудеем», датированном примерно 155–160 гг.<sup>12</sup>, христианский философ высказывает важную и смелую мысль, возводя стремление к философии в ранг святости: «Философия поистине есть величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание: она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум к философии»<sup>13</sup>. Очевидно, что св. Иустин знает Аристотеля, но упоминает не его, а перипатетиков, отмечая остроумие одного из них, к которому он хотел поступить на обучение, но тот уже через несколько дней его разочаровал, попросив плату за свои услуги. Из этого же отрывка можно заключить, что поиски истинной философии привели автора в конечном итоге не к Стагириту, а к Платону: «В скором времени, казалось, я сделался мудрецом,

---

<sup>11</sup> Никифоров М. В. Апологеты раннехристианские // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. III: «Анфимий — Афанасий». С. 91.

<sup>12</sup> *Iustini Martyris. Dialogus cum Tryphone*. Berlin, 1997. P. 1. Датировка этого произведения, по сути, позволяет определить начало обращения христианских авторов к античной философии.

<sup>13</sup> *Just. Dial.* 2.

и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии»<sup>14</sup>.

Афинагор Афинянин (ок. 133 — ок. 190), который так же, как и его предшественник, пришел в христианство из философии, развивает христианский взгляд на философию и упоминает Аристотеля и Платона в связи с описанием Бога пифагорейцами, но оговаривается, что не намерен подробно излагать учение философов, лишь отмечая, что римские императоры превосходят их мудростью и силою власти<sup>15</sup>. Мнения философов Афинагор приводит в подтверждение своего обоснования единства Бога: «Но так как без приведения имен философов невозможно показать, что не одни мы почитаем Бога единым, то я и обратился к их мнениям»<sup>16</sup>. Среди них приводится и мнение Стагирита: «Аристотель и его последователи, признавая Бога единого, представляют Его в виде какого-то сложного животного, состоящего из души и тела; телом Его почитают эфир, блуждающие звезды и сферу неподвижных звезд, которые двигаются кругообразно; а душою разум, который управляет движением тела, и сам в себе не движимый, служит причиною его движения»<sup>17</sup>. Ниже апологет упоминает перипатетиков, приводя их мнение о том, что мир является сущностью и телом Бога, и возражая против поклонения стихиям<sup>18</sup>. Еще одно возражение Аристотелю Афинагор приводит в связи с мыслью философа о том, что поднебесная не управляется Промыслом, между тем, утверждает апологет, «вечный Промысл Божий постоянно бодрствует над нами»<sup>19</sup>.

Татиан Ассириец (112–185) в свойственной ему едкой манере высмеивает античных философов, включая Аристотеля, которому, как и его последователям, ставит в упрек установление предела Провидению и ограничение счастья тем, что ему самому нравилось: «По учению Аристотеля не могут быть счастливы те, которые не имеют ни красоты, ни богатства, ни здоровья телесного, ни знатности. И такие-то люди, — с горечью заключает апологет, — пусть считаются философами»<sup>20</sup>. Еще один упрек

---

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> *Ath. Leg.* 6. «Прощение о христианах» было направлено Марку Аврелию и Коммоду, соправление которых приходится на 176–180 гг.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Ibid. 16.

<sup>19</sup> Ibid. 25.

<sup>20</sup> *Tatian. Or.* 2.

Татиана вызывает излишняя, по его мнению, лесть Аристотеля по отношению к Александру Македонскому. Ниже Татиан делает еще один антиаристотелевский выпад в связи с тем, что философ «колеблет бессмертие души», а также в связи с непоследовательностью философов вообще, следующих то Платону, то Аристотелю, то Демокриту и т. д.<sup>21</sup> При этом Татиан делает попытку ввести новые категории сущего и подобия. Сущее, как и у Аристотеля, — это то, «что не может быть сравниваемо», подобие — это «то, что сравнивается». Впрочем, от Аристотеля здесь заимствуется лишь часть определения, что уже не Аристотель и не усеченный Аристотель<sup>22</sup>. Вместе с тем критика концепций Стагири-та у Татиана, по мнению некоторых исследователей<sup>23</sup>, была более полной и прямой, чем его критика платонизма.

Св. Ириней Лугудунский (ок. 130 — ок. 202) в своем главном и весьма обширном сочинении «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания», которое содержит подробное изложение гностических теорий и их происхождения, упоминает Аристотеля лишь дважды. Один раз его имя встречается в связи с ересью Карпократа, последователи которого выставляли образ Христа вместе с изображениями античных философов, включая Аристотеля, и выказывали им знаки почтения, как язычники<sup>24</sup>. Далее св. Ириней критикует гностика Валентина и его последователей за то, что «они стараются также вносить в дело веры мелочность и тонкость вопросов, что свойственно школе Аристотеля»<sup>25</sup>.

Минуций Феликс в диалоге «Октавий», который был написан при императоре Коммодe (180–192), приводит мнения о Боге различных философов, отмечая, что Аристотель, хотя говорил различно, однако всегда держался мнения о единой власти; ибо он называл Бога то разумом, то миром, или же подчинял мир Богу<sup>26</sup>. То есть апологет усматривал в учении Аристотеля явную тенденцию к монотеизму.

Таким образом, в христианской литературе II в. можно обнаружить определенный интерес к Аристотелю и его наследию. Некоторые

---

<sup>21</sup> *Idem.* Or. 25.

<sup>22</sup> *Неретина С. С.* Верующий разум. Татиан: слово как сообщаемость // Сайт РХГА «Философская библиотека Средневековья». URL: [http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/research\\_1.htm](http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/research_1.htm) (дата обращения: 29.02.2016).

<sup>23</sup> *Hunt E. J.* Christianity in the Second Century. The Case of Tatian. London; New York, 2003. P. 99.

<sup>24</sup> *Iren.* Adv. haer. I. 25.6.

<sup>25</sup> *Ibid.* II.14.5.

<sup>26</sup> *Min. Fel.* Oct. 19.

христианские апологеты ограничивают свое обращение к фигуре Аристотеля весьма поверхностной критикой (Татиан, св. Ириней), другие пытаются критиковать Аристотеля более глубоко, затрагивая отдельные аспекты его учения (Афинагор), но показательно, что предпринимается попытка найти положительные для христианства идеи о Боге (Минуций).

В III веке в христианской литературе наряду с продолжением уже оформившихся ранее направлений — антиязыческой и антиеретической апологетики — появляются новые направления и жанры. Авторы этого периода затрагивают новые темы, больше и чаще обращаются к античному наследию, включая философию. Главной тенденцией становится стремление привести христианское богословие в систему.

Св. Ипполит Римский (ок. 170 — ок. 235) в своем главном труде «Опровержение всех ересей» ставил своей целью вывести все ереси из трудов античных философов. Первая книга этого труда «О философских умозрениях» («Философумена») содержит очерк различных философских школ, включая Аристотеля, которому посвящена отдельная глава. Речь об Аристотеле идет и в других книгах, в которых автор опровергает ереси, указывая на их зависимость от того или иного течения в античной философии<sup>27</sup>. Хотя св. Ипполит демонстрирует знание наследия философа, наряду с достаточно верным изложением Аристотелевой теории категорий и этики, Стагириту приписывается им стоическое учение о существовании души после гибели тела. При этом св. Ипполит не только приписывает Аристотелю это учение, но и отождествляет эфир и пневму<sup>28</sup>.

Св. Ипполит называет Аристотеля зачинателем диалектики, а его философию — логической<sup>29</sup>. Отмечая, что Аристотель свел философию к ремеслу (τέχνη)<sup>30</sup>, Ипполит ставит ему в заслугу то, что он особенно

---

<sup>27</sup> В частности, с Аристотелем св. Ипполит связывал ересь Василида. См.: *Афонасин Е. В.* «Опровержение всех ересей» Ипполита как вспомогательный источник по истории античной науки // Сайт НГУ. URL: [http://www.nsu.ru/classics/Hippolyt\\_Doxograph.htm](http://www.nsu.ru/classics/Hippolyt_Doxograph.htm) (дата обращения: 17.03.2016).

<sup>28</sup> *Hippol. Ref. I.20.4; Афонасин Е. В.* Структура и содержание первой книги «Опровержения» в контексте дополнительных данных // *Ипполит Римский. Творения* // Сайт НГУ. URL: [http://www.nsu.ru/classics/plato/Hippolyt\\_I.pdf](http://www.nsu.ru/classics/plato/Hippolyt_I.pdf) (дата обращения: 17.03.2016).

<sup>29</sup> *Hippol. Ref. I.5.*

<sup>30</sup> Перевод Е. В. Афонасина. В переводе П. Преображенского ставился иной акцент: «возвел философию в искусство» (см.: *Ипполит, святой, епископ Римский. О Христе и антихристе.* СПб., 2008. С. 362). Именно такой перевод приводится и в публикации параллельных текстов на греческом и латинском языках в издании 1859 года: «in artem

прославился в логике<sup>31</sup>. Говоря о том, что в качестве начал всего Аристотель положил субстанции и акциденции, св. Ипполит в качестве примера субстанции называет Бога, а в качестве примера акциденции — отца и сына<sup>32</sup>. Сравнивая учения Платона и Аристотеля о благе, св. Ипполит обращает внимание на трехчастное деление благ у Аристотеля и на то, что «злые вещи возникают в качестве противоположностей благим, и пребывают лишь в подлунном месте, не достигая надлунного [мира]; и что мировая душа бессмертна, а мир — вечен»<sup>33</sup>. Таким образом, у св. Ипполита мы встречаем, пожалуй, первый в христианской литературе наиболее полный обзор учений Аристотеля.

Тертуллиан после обращения около 193 г. в христианство и рукоположения около 200 г. в пресвитеры писал полемические труды, в которых затрагивал различные философские вопросы. При этом его общее отношение к философии было не просто критическим, но глубоко оппозиционным. Он не только осуждал философские школы и нравственные ценности античной цивилизации, но и считал, что цивилизация вообще испортила и извратила человека. По Тертуллиану, философия должна была навсегда расстаться со своей исследовательской и конструктивной функцией и сохранить за собой только функцию объяснительную<sup>34</sup>. Хотя апологет демонстрирует весьма обширные познания в философии античности, с произведениями многих философов он был знаком благодаря справочникам, комментариям и компендиям, довольно широко распространенным в его время<sup>35</sup>. Исследователи допускают, что Тертуллиан даже не читал некоторых упомянутых им античных философов или некоторых критикуемых им сочинений<sup>36</sup>. Отчасти это касается и Аристотеля, которого апологет упоминает в своих произведениях около двух десятков раз (а также пять раз упоминает перипатетиков).

В основном Тертуллиан говорит об Аристотеле в негативном контексте. Например, в «Апологетике», превознося достоинства христиан

---

philosophiam redegit» (см.: *S. Hippolyti Refutationes omnium haeresium librorum decem quae supersunt*. Gottingae, 1859).

<sup>31</sup> *Hippol. Ref.* I.20.1.

<sup>32</sup> *Ibid.* I.20.1–2.

<sup>33</sup> *Ibid.* I.20.6. Cf.: *Arist.*, *De an.* A 3, 270a13; 4. 408b18.29; B 2. 413b24.

<sup>34</sup> *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 112–113.

<sup>35</sup> *Barnes T. D.* *Tertullian: a historical and literary study*. Oxford, 1985. P. 196.

<sup>36</sup> *Братухин А. Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе. СПб., 2004. С. 39–41.

по контрасту с пороками язычников, апологет упрекает Стагирита в том, что он своего друга «недостойным образом выгнал с его места», в то время как «христианин не вредит и своему врагу»<sup>37</sup>. Заслужил упрек, по мнению Тертуллиана, Аристотель и в том, что он «недостойно льстил Александру, которым скорее должен был бы управлять»<sup>38</sup>. Однако главная атака на Аристотеля вызвана тем, что он послужил одним из «источников» возникновения ересей. В этом отношении негодование апологета становится столь сильным, что он применяет по отношению к великому мыслителю эпитет «жалкий»<sup>39</sup>: «Он сочинил для них диалектику — искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях, тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую»<sup>40</sup>. И далее Тертуллиан четко формулирует свое отношение к философии, утверждая приоритет веры: «Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия»<sup>41</sup>.

Тертуллиан упоминает Аристотеля особенно часто в произведении «О душе», полемизируя с одноименным творением Стагирита. Тон этой полемики задает известная тертуллиановская характеристика философов как патриархов еретиков<sup>42</sup>, а также утверждение о том, что понимание души было извращено философскими учениями<sup>43</sup>. Впрочем, в перечислении философов Аристотель на их фоне удостоен довольно лестной характеристики: «или размеренность Аристотеля, или глупость Эпикура, или печаль Гераклита, или безумие Эмпедокла», а ниже приводится такое качество Стагирита, как привычка «свое наполнять или чужое опорожнять»<sup>44</sup>, что можно понимать и как комплимент, и как осуждение.

Несмотря на общий негатив по отношению к философии, Тертуллиан находит возможным довольно корректно, хотя и критически,

---

<sup>37</sup> *Tert. Apol.* XLVI.15.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> «*Miserum Aristotelem!*»

<sup>40</sup> *Idem. De praescr.* VII.6.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Idem. De an.* III.1.

<sup>43</sup> *Ibid.* III.2.

<sup>44</sup> *Ibid.* XII.3.

проанализировать позицию Аристотеля в отношении сочетания души и ума: «он и сам, когда давал определение уму, все же заявил, как о другой его разновидности, о божественном Уме, который потом, показав бесстрастным, отделил от общности с душой». И далее апологет приводит точку зрения философа на страдания: «Ведь Аристотель и чувства делает страданиями. Разве нет? Ведь и чувствовать значит страдать, так как страдать значит чувствовать. Также и быть рассудительным значит чувствовать, и двигаться значит чувствовать. Таким образом, всё значит страдать»<sup>45</sup>. Тертуллиан здесь соглашается с Аристотелем, но ниже возражает ему в том, что и ум, вопреки Аристотелю, подвержен страданию, потому что, по мнению апологета, «ум так сросся с душой, что он — не сущностно иной, но свойство сущности»<sup>46</sup>.

Тертуллиан солидаризируется с Аристотелем и некоторыми другими философами в несогласии с тем, что перипатетик Дикеарх<sup>47</sup>, а также врачи Андрей и Асклепиад устранили ведущее начало души, утверждая, что чувства находятся в самом уме. Подтверждение некоторых других своих мыслей Тертуллиан также находит у Аристотеля, например, о неразумности деревьев<sup>48</sup>, или ссылаясь на него в своих рассуждениях о том, что не существует душ, свободных от сновидений<sup>49</sup>, хотя некоторые рассуждения Аристотеля о сне и сновидениях вызывают у него возражения. Тертуллиан констатирует, что Аристотель, считая большую часть сновидений лживыми, признает в них и правду<sup>50</sup>, и это служит апологету поводом для того, чтобы высмеять толкователей сновидений, включая перипатетика Кратиппа. В подтверждение своей насмешки Тертуллиан восклицает: «Аристотель, извини смеющегося»<sup>51</sup>.

В III в. христианская мысль развивается и в направлениях, вообще не соприкасающихся с античной философией. Примером может служить знаменитый ученик Тертуллиана св. Киприан Карфагенский (ок. 200–258), который в проработанных мною 14 трактатах и 66 письмах вообще не упоминает Аристотеля, слово «перипатетики» встречается в этих

---

<sup>45</sup> Ibid. XII.3–4.

<sup>46</sup> Ibid. XII.5–6.

<sup>47</sup> Дикеарх из Мессены (ок. 365 до Р. Х. — после 300 до Р. Х.) в диалоге «О душе» приходит к выводу, что душа умирает вместе с телом.

<sup>48</sup> Tert. De an. XIX.2.

<sup>49</sup> Ibid. XLIX.

<sup>50</sup> Ibid. XLVI.3.

<sup>51</sup> «Aristoteles, ignosce ridenti» (Tert. De an. XLVI, 10).

трудах лишь один раз, и даже столь часто фигурирующий в творчестве Тертуллиана Платон удостоивается его внимания лишь единожды.

Зато в творчестве выдающихся представителей Александрийской школы Климента и Оригена проблема соотношения веры и знания, философии и религии была центральной<sup>52</sup>.

Климент (ок. 150 — ок. 215) сумел в своих произведениях открыть и утвердить многие философские положения, которые впоследствии были унаследованы христианскими теологами<sup>53</sup>. Следует отметить, что из всех рассмотренных христианских авторов Климент больше других упоминает Аристотеля и перипатетиков, и их совокупное соотношение с Платоном и платониками составляет у него 1 к 3,6. Климент обращается к Аристотелю чаще всего для подтверждения своих мыслей, только ссылаясь на философа, и лишь временами полемизирует с ним<sup>54</sup>. Так, критикуя софистику, Климент со ссылкой на Аристотеля говорит, что «софистика есть плутовское искусство<sup>55</sup>, поскольку мошеннически выдает себя за носительницу высшей учености и присваивает себе знание тех самых наук, изучением которых не только никогда не занималась, но и прямо пренебрегала»<sup>56</sup>. Ниже Климент уточняет, что эта мысль Стагирита соответствует Писанию<sup>57</sup>. Касаясь вопроса о вере, без которой «невозможно ни знание, ни научение», Климент тоже ссылается на философа: «Аристотель говорит, что вера — это научное суждение, утверждающее, что нечто является истиной. Следовательно, вера важнее, нежели знание, и является его критерием»<sup>58</sup>.

---

<sup>52</sup> Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 741.

<sup>53</sup> Афонасин Е. В. «Строматы» Климента Александрийского // *Климент Александрийский*. Строматы. СПб., 2003. Т. 1 (Книги 1–3). С. 6.

<sup>54</sup> Попытка анализа полемики Климента с Аристотелем была предпринята А. Бос: Bos A. P. Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept. 5.66.4). *Classical Quarterly*. 1993. 43, 1. P. 177–189. Использование Климентом Аристотеля в полемике с гностиками изучала Е. Кларк: Clark E. A. Clements' Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. New York; Toronto, 1977.

<sup>55</sup> Ср. *Arist. Top.* IV 126a30: «Следует также обратить внимание на то, не считают ли способностью или способным то, что достойно порицания, или то, чего следует избегать; например, не считают ли софистом, или клеветником, или вором того, кто способен тайно отнимать чужое, [или клеветать, или приводить лжедоводы]» (пер. М. И. Иткина).

<sup>56</sup> *Clem. Strom.* I.VIII.39.2.

<sup>57</sup> *Ibid.* I.XVII.87.3.

<sup>58</sup> *Ibid.* II.IV.15.5.



Как и многие другие христианские мыслители, увлеченные античной философией, Климент пытался доказать ее вторичность по отношению к Ветхому Завету. Одним из основных аргументов он считает то, что «эллинские мудрецы» жили позже Моисея и, следовательно, заимствовали свои основные идеи у евреев, порой намеренно запутывая их<sup>59</sup>. В обоснование заимствований Климент приводит имена философов, имевших неэллинское происхождение, включая, например, некоего еврея, который учился у Аристотеля<sup>60</sup>. Описывая создание философских школ, включая Аристотеля и перипатетиков, он делает акцент на том, что из сравнения хронологических данных откроется, что еврейская философия древнее эллинских философских школ на много поколений<sup>61</sup>. Мысль о заимствованиях звучит у Климента неоднократно: например, что перипатетическая философия заимствована из закона и пророков<sup>62</sup> или что сам Аристотель, ограничивая влияние провидения подлунной сферой, следовал псалму: «Господи, милость Твоя до небес, истина Твоя до облаков» (Пс 35:6)<sup>63</sup>.

Интересно сопоставление Климентом закона Моисея с философией. При этом сам закон он называет «Моисеевой философией» и делит ее на четыре части: историческую и законодательную части он соотносит с этикой, третью часть, касающуюся священнодействий, он называет созерцанием видимой природы, а четвертую часть, «которую Платон называет „созерцанием“ поистине великих таинств, а Аристотель же — метафизикой», Климент считает частью богословской<sup>64</sup>.

Полемизируя с Аристотелем и его учениками, Климент утверждает, что перипатетики, «толкующие о тройственной природе благ<sup>65</sup> и считающие злом все им противоположное», находятся в полном согласии с воззрением на те состояния, «которые составляют середину между пороком и добродетелью, каковыми являются, например, бедность, болезнь, дурная слава, низкое происхождение и тому подобное»<sup>66</sup>. И так как полноте счастья представители школы Аристотеля обуславливают благами

---

<sup>59</sup> Ibid. I.XIV.60–61.

<sup>60</sup> Ibid. I.XV.70.2.

<sup>61</sup> Ibid. I.XIV.64.5.

<sup>62</sup> Ibid. V.XIV.97.7.

<sup>63</sup> Ibid. V.XIV.90.2.

<sup>64</sup> Ibid. I.XXVIII.176.1–2.

<sup>65</sup> О тройском разделении благ см.: *Arist. E. N.* I 8. 1098b12 sq.

<sup>66</sup> *Clem. Strom.* II.VII.34.1.

материальными, телесными и душевными, соответственно, «человек бедный, безвестный, слабого здоровья или осужденный на жизнь в рабстве, по мнению философов этой школы, не может быть счастливым»<sup>67</sup>.

Климент приводит мнения различных философских школ о смысле человеческой жизни, и среди них также фигурируют последователи Аристотеля — перипатетики Иероним, Диодор, Лик, Критолай. Так, Иероним считал целью человеческой жизни безмятежность, а Диодор заявлял, «что цель состоит в том, чтобы прожить благородную и честную жизнь»; «целью же человеческой жизни, — утверждает Климент, — является счастье»<sup>68</sup>, в то время как последователи Аристотеля считали, что целью является доблестная жизнь<sup>69</sup>. На это Климент возражает, что «не каждый доблестный человек удостоивается счастья и достигает цели. Мудрец может подвергнуться злым несчастьям или испытать на себе различные превратности судьбы, которые не зависят от его воли. Оказавшись в таком состоянии, он, возможно, сочтет для себя благом даже покинуть эту жизнь. В этом случае его едва ли можно назвать счастливым или благополучным»<sup>70</sup>. Перечисляя мнения различных философских школ, Климент снова обращается к перипатетикам: «Некоторые говорят, что новейшие академики определяют цель как воздержание от суждений по поводу всего кажущегося. Лик перипатетик считал целью достижение душевной радости. Ликиск же поясняет, что имеется в виду радость по поводу прекрасного. Критолай, также перипатетик, говорит, что совершенной является жизнь, протекающая в соответствии с природными задатками, имея в виду три формы совершенства в соответствии с тремя родами блага»<sup>71</sup>. В итоге Климент приводит собственное, глубоко христианское по содержанию мнение о цели жизни: «Нам обещано, что мы обязательно достигнем конечной цели, которая обращена в вечность, если будем послушны заповедям, то есть Богу, и жить в соответствии с ними непорочно и со знанием, которое проистекает из постижения божественной воли. Возможно полное уподобление истинному Логосу, надежда на то, что мы станем детьми через Сына Божьего — в этом состоит наша цель»<sup>72</sup>.

---

<sup>67</sup> Ibid. II.XXI.128.5.

<sup>68</sup> Ibid. II.XXI.127.3.

<sup>69</sup> *Arist.* E. N., passim, e.g. I 6. 1098a18.

<sup>70</sup> *Clem. Strom.* II.XXI.128.3–4.

<sup>71</sup> Ibid. II.XXI.129.8–10.

<sup>72</sup> Ibid. II.XXII.134.1–2.

Отмечая, «что для тех, кто порицает философию, принижая значение веры, весьма характерно восхваление несправедливости и представление счастья как жизни в соответствии со своими прихотями»<sup>73</sup>, Климент называет именно веру «исполнительницей добрых дел и мерилom правильного действия»<sup>74</sup> и здесь же ссылается на Аристотеля. Его различение понятий ποιεῖν (делать), приложимого к неразумным существам и неодушевленным предметам, и πράττειν (действовать), как присущего только человеку<sup>75</sup>, Климент приводит в качестве назидания тем, кто учит, что Бог — создатель (ποιητής) всего<sup>76</sup>. Что совершенно, продолжает Климент, является или добрым, или необходимым, а необходимое не есть добровольное. «Следовательно, дурной поступок — это некое добровольное действие, поскольку он не определяется никакой необходимой причиной. Поэтому добрые от злых отличаются наклонностями и благими пожеланиями<sup>77</sup>. Всякий же душевный порок связан с невоздержанностью, и всякий, действующий в соответствии со своим вожделением, действует в меру своей невоздержанности и порочности»<sup>78</sup>. Отсюда следует христианский вывод, соединенный с философской методологией: «Для спасения, следовательно, необходимо постичь истину, открытую Христом, даже если для этого понадобятся методы греческой философии»<sup>79</sup>. По убеждению Климента, «интуиция единого всемогущего Бога всегда естественным путем присутствовала в душах благомыслящих людей»<sup>80</sup>, в ряду которых он называет и Стагирита: «Поэтому и пифагорейцы говорят, что разум в человеке присутствует по божественному уделу, и в этом с ними согласны Платон и Аристотель»<sup>81</sup>.

Интересно, что даже материализм Аристотеля удостаивается у Климента не резких нападок, а всего лишь мягкого укора: «многие из философов, те же стоики, Платон, Пифагор и, тем более, Аристотель перипатетик считают материю одним из первоначал, будучи не в силах, видимо, ограничиться

---

<sup>73</sup> Ibid. V.XIII.85.4.

<sup>74</sup> Ibid. V.XIII.86.1.

<sup>75</sup> Ср. *Arist.* E. N. VI 2. 1139a20; VI 4. 1140a1; *Arist.* E. E. II 6; 1222b20; II 8. 1224a28.

<sup>76</sup> Ср. *Plat.* *Tim.* 28c3.

<sup>77</sup> *Arist.* E. N. X 5. 1175b26: «С каждой деятельностью связано свое удовольствие. Так с добропорядочной деятельностью связано доброе удовольствие, с дурной — порочное» (пер. Н. В. Брагинской).

<sup>78</sup> *Clem. Strom.* V.XIII.86.3.

<sup>79</sup> Ibid. V.XIII.87.1.

<sup>80</sup> Ibid. V.XIII.87.2.

<sup>81</sup> Ibid. V.XIII.88.1.

единым первоначалом. То, что они именуют материей, рассматривается ими как нечто бескачественное и бесформенное»<sup>82</sup>. «Стоит ли говорить, — задает риторический вопрос Климент, — что именно слова пророка „земля была безвидна и неустроенна“ (Быт 1:2) внушили им мысль о бесформенной материальной сущности?»<sup>83</sup> Таким образом, он снова возвращается к мысли о заимствовании философами своих идей из Священного Писания.

Ориген (ок. 185 — ок. 254) обращается к античному философскому наследию в своем апологетическом сочинении «Против Цельса», хотя использует без ссылок и упоминаний имен мысли философов и в других своих произведениях, даже в комментариях на Священное Писание. Например, в Комментарий на Евангелие от Иоанна он использует стоические формулировки традиционного выделения четырех причин, восходящего к Аристотелю<sup>84</sup>. В полемике с критиком христианства Цельсом Ориген нередко ссылается на Аристотеля и его продолжателей<sup>85</sup>, при этом, как это и предполагается апологетическим жанром, это обращение подразумевает не столько анализ и полемику, сколько критику.

Перечисляя особенности различных философских школ, Ориген характеризует перипатетическую как потворствующую людским слабостям и снисходительнее прочих школ относящуюся к обычному людскому представлению о благах жизни<sup>86</sup>. Ориген отмечает, что философские школы находятся отнюдь не в доброжелательных отношениях: «платоник, верующий в бессмертие души и в сказания об ее переселении из одного тела в другое, допускает глупость, как это выходит с точки зрения стоиков, перипатетиков и эпикурейцев: стоиков потому, что они осмеивают подобное положение; перипатетиков потому, что они вышучивают все эти разглагольствования Платона; эпикурейцев потому, что они обвиняют в суеверии тех, которые вводят [веру в] Промысел и признают Бога мироправителя»<sup>87</sup>. К тому же перипатетики вместе с эпикурейцами заслуживали наказания от правителей, потому что «ни во что ставили молитвы и жертвы, предлагаемые божеству»<sup>88</sup>.

---

<sup>82</sup> Ibid. V.XIII.89.5–6.

<sup>83</sup> Ibid. V.XIII.90.1.

<sup>84</sup> *Orig.* In Joann. I.XVII.104.

<sup>85</sup> Подробный анализ влияния античной философии на творчество Оригена представлен в монографии Жана Даниелу: *Danielou J. Origen.* London; New York, 1955. P. 73–98.

<sup>86</sup> *Orig.* C. Cels. I. X.

<sup>87</sup> Ibid. I. XIII.

<sup>88</sup> Ibid. II.XIII.

Особое негодование Оригена вызывает позиция Аристотеля и других философов по отношению к Провидению в связи с полемикой относительно утверждения Цельса, что Моисей перенял учение о миротворении «у мудрых народов и ученых мужей». «Как хорошо бы было, — восклицает Ориген, — если бы и Эпикур, а также Аристотель, еще более нечестивый сравнительно с первым в решении вопроса о Провидении, если бы стоики, допускающие телесность Бога, переняли это учение: тогда и мир не был бы преисполнен таким учением, которое совершенно отвергает Провидение или допускает его с ограничениями, или же [в качестве первоначала] вводит телесное и тленное начало»<sup>89</sup>. О том, что перипатетики отвергают Промысл Божий «по отношению к нам и вообще всякое отношение Божества к людям», Ориген говорит и в другом месте<sup>90</sup>. Высказывает он свое возражение также и по поводу взглядов Аристотеля и перипатетиков на стихии, из которых состоит мир<sup>91</sup>.

Подчеркивая различия в мировоззрении античных философов, Ориген ссылается на Аристотеля, отмечая, что тот не стал последователем Платона, «осудил его учение о бессмертии души и его идеи назвал пустыми мечтами», а также, что Аристотель «оказался лукавым и неблагодарным по отношению к своему учителю»<sup>92</sup>.

Ориген упоминает Аристотеля также в связи со взглядами философов на природу и происхождение имен, отмечая, что Стагирит стремился познать значение и смысл имен через исследование природы вещей. Возражая этому и другим взглядам философов на проблему, Ориген утверждает, что «имена, которые еврейское предание хранит с большим уважением, имеют в своем основании не случайные и тварные вещи, но некоторое таинственное богословие, возводящее [дух человека] к Творцу Вселенной»<sup>93</sup>.

Говоря об упреке, высказанном иудеем Иисусу<sup>94</sup>, Ориген передает эпизод из жизни Аристотеля, чтобы показать его атеизм: «Мы должны сказать, что подобное поведение, которое в данном случае ставит в упрек Иисусу и его ученикам, судя по рассказам, было присуще

---

<sup>89</sup> Ibid. I.XXI.

<sup>90</sup> Ibid. III.LXXV.

<sup>91</sup> Ibid. IV.LVI.

<sup>92</sup> Ibid. II. XII; ср. III.XIII.

<sup>93</sup> Ibid. I.XXIV.

<sup>94</sup> «Выведенный им иудей говорит Иисусу: „Ты вместе с учениками украдкой бегаешь то туда, то сюда“» (*Orig. C. Cels. I.LXV*).

также Аристотелю. Когда он заметил, что его стараются обвинить как хулителя богов, ввиду некоторых положений его учения, которые считались у афинян безбожными, он оставил Афины и перенес свою школу в Халкиду. Это удаление он оправдывал перед своими приближенными, говоря так: „Уйдем из Афин, чтобы не дать повода афинянам повторить преступление, подобное тому, какое они совершили против Сократа, чтобы вторично они не учинили беззаконие против философии“»<sup>95</sup>.

В современных исследованиях предпринимаются попытки найти параллели с Аристотелем в некоторых аспектах учения Оригена. Например, у Оригена встречается понимание Бога как ума<sup>96</sup>, что соответствует одному из фрагментов из Аристотеля. Учение Оригена о соотношении бессмертного человеческого ума<sup>97</sup> и тела, которым он пользуется как инструментом<sup>98</sup>, соотносимо с учением Аристотеля об «органическом» теле, энтелехией которого является душа<sup>99</sup>.

Канун легализации христианства отмечен на Западе деятельностью двух латинских апологетов — Арнобия и Лактанция, творчество которых можно считать заключительным этапом доникейской патристики.

Ритор Арнобий, обратившись в христианство около 300 г., по просьбе епископа в подтверждение прочности своей веры написал трактат «Против язычников». Несмотря на глубокое знание античной культуры, Арнобий не очень часто обращается к античной философии, а Аристотеля упоминает всего лишь дважды. Вначале он говорит о пятом элементе, присоединяемом, по Аристотелю, которого апологет называет «отцом перипатетиков», к первоначальным основам<sup>100</sup>, а затем дает очень высокую оценку философу, как человеку «исключительных дарований и необычайной учености»<sup>101</sup>.

Ученик Арнобия Лактанций (ок. 250 — ок. 325), которого за красноречие прозвали «христианским Цицероном», в своих богословских произведениях часто обращался к философским темам и, продолжая

---

<sup>95</sup> Ibid. I.LXV.

<sup>96</sup> *Idem.* Princ. I.1.6; ср.: C. Cels. VII.38.

<sup>97</sup> *Idem.* C. Cels. III.80, ср.: *Arist.* De an. II 413b23–27.

<sup>98</sup> *Idem.* Princ. I.1.6.

<sup>99</sup> Ср.: *Arist.* De an. II 412b12 sqq. Шичалин Ю. А. Аристотель // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 250.

<sup>100</sup> *Arn.* Adv. gent. II.9.

<sup>101</sup> Ibid. III.31.

апологетический жанр, полемизировал с античными мыслителями, включая Аристотеля, которого, как и перипатетиков, он упоминает значительно чаще, чем его учитель, и которого называет в ряду «родоначальников великих школ»<sup>102</sup>. Характерной чертой Лактанция также можно считать обращение к авторитету философов для подтверждения или иллюстрации своих собственных мнений.

Наблюдение относительно человеческой природы Лактанций заимствует у Аристоксена (IV в. до Р. Х.), ученика Аристотеля, и высказывает ему свое возражение, считая противоречащим истине утверждение, «будто нет никакого разумного начала вообще, но из самого строения тела и соединений внутренностей возникает сила чувственности подобно тому, как в кифаре рождается гармония [звука]»<sup>103</sup>. Остановившись на позиции Аристоксена, апологет говорит об отрицании им ума или разумного начала, а в своем другом труде «Божественные установления» на тех же основаниях он говорит об отрицании Аристоксеном души<sup>104</sup>.

Гнев как свойство человеческой природы Лактанций анализирует с этической точки зрения и говорит о мнении перипатетиков, что его следует не исключать, а обуздывать. Апологет приводит определение гнева, данное Аристотелем, замечая, что оно «мало отличается от нашего, ибо он говорит, что гнев — это желание воздать болью за боль»<sup>105</sup>. Говоря о справедливости, Лактанций ссылается на Платона и Аристотеля, что они превозносили «ее как истину и добродетель, достойную высшей славы, так как она воздает каждому свое и сохраняет равенство между всеми». Сам же он называет справедливость единственной добродетелью, «которая не замкнута в себе и не сокрыта, но обнаруживает себя целиком и склонна к благим деяниям ради того, чтобы приносить как можно большую пользу»<sup>106</sup>.

Лактанций порой ищет у античных философов подтверждение своей христианской позиции, включая понимание Бога как причины вещей, Его непостижимости умом и невыразимости словами. Про Аристотеля и перипатетиков в этой связи Лактанций говорит, что они утверждают

---

<sup>102</sup> *Lact. De ira* 10.49.

<sup>103</sup> *Idem. De opif.* 16.3.

<sup>104</sup> *Лактанций. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений.* СПб., 2007. С. 70.

<sup>105</sup> *Lact. De ira* 17.12–13.

<sup>106</sup> *Idem. Epit.* 50.5.

почти то же самое<sup>107</sup>. Ссылаясь на единобожие Платона, Лактанций обращается и к авторитету Стагирита: «Аристотель, его ученик, признает существование единого разума, правящего миром»<sup>108</sup>. Приводя мнения и других философов (Сенеки, Зенона, Цицерона), апологет заключает: «Ведь все они пытались определить, что собой представляет Бог, и утверждали, что Он один правит миром и что Он не подчиняется природе, так как вся природа создана Им Самим»<sup>109</sup>.

Произведения Лактанция содержат и немало возражений античным мыслителям. Например, он говорит, что «даже Аристотель был далек от разумного суждения, когда он связал вместе достоинство и добродетель, как будто бы добродетель когда-нибудь была отделена от достоинства или могла быть соединена с позором»<sup>110</sup>. Рассуждая о высшем благе, Лактанций возражает перипатетикам, которые выводили высшее благо из блага души, тела и фортуны. Принимая тезис о благах души, апологет утверждает, что блага тела или фортуны не зависят от человека: «К тому же не является высшим благом то, что относится к телу или зависит от чего-то внешнего, ибо такое двойное благо может быть отнесено и к скоту, которому необходимо как обладать здоровьем, так и не иметь нужды в корме»<sup>111</sup>. Еще одно возражение перипатетикам касается их позиции по поводу необходимости умерять страсти. По мнению Лактанция, страсти (гнев, жадность и вожделение) не могут быть умерены, «ибо если они являются злом, то мы должны воздерживаться от них, даже если они умеренны и незначительны, если же они являются добром, то мы должны пользоваться ими без ограничения»<sup>112</sup>.

Таким образом, проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы.

Интерес к Аристотелю и его ученикам в доникейской патристике, несомненно, существовал, но проявляться он стал примерно спустя столетие после возникновения христианства в связи с новыми вызовами, с которыми сталкивалось новая религия к середине II в. по Р. Х. Этот интерес имел устойчивую тенденцию к нарастанию по мере развития

---

<sup>107</sup> *Idem.* De ira 11.11–15.

<sup>108</sup> *Idem.* Epit. 4.1–2.

<sup>109</sup> *Ibid.* 4.3.

<sup>110</sup> *Ibid.* 28 [33].10.

<sup>111</sup> *Ibid.* 28 [33].8.

<sup>112</sup> *Ibid.* 56 [61].1–2.



христианской мысли и усиления необходимости создания богословской системы, хотя и уступал влиянию Платона на христианских авторов этого периода. Однако все авторы, ссылавшиеся на Аристотеля, безусловно признавали его высочайший авторитет.

Несмотря на широкий спектр оценок отдельных аспектов наследия Аристотеля у христианских авторов второй половины II в. — начала IV в., вряд ли есть основания говорить об антиаристотелизме как явлении в доникейской патристике. Критическое восприятие связано с отдельными взглядами Стагирита, но полное неприятие или отвержение его наследия не имело места<sup>113</sup>. Скорее, за редкими исключениями, можно констатировать стремление христианских авторов включить Аристотеля в свою систему взглядов, а также их желание подкрепить или обосновать свою позицию ссылками на авторитет великого философа, даже если эти ссылки приводились для обоснования противоположных взглядов<sup>114</sup>.

Доникейские христианские авторы обращались к разным аспектам наследия Аристотеля и перипатетиков, но, разумеется, в большей степени их интересовали проблемы, имеющие богословский или этический уклон. Вместе с тем, следует отметить и известное внимание к чисто философским и естественнонаучным вопросам. Важно отметить, что в ходе исследования не было выявлено намеренного стремления доникейских христианских авторов исказить или каким-либо образом фальсифицировать учение Аристотеля в своих апологетических целях. Напротив, они старались вести полемику с Аристотелем максимально корректно и в рамках научной этики того времени. Стоит заметить, что такая корректность соблюдалась в значительно меньшей степени, если речь шла о перипатетиках.

В заключение следует отметить, что классическая патристика после Никейского собора 325 г. оказалась еще более восприимчивой к Аристотелю в связи с тринитарным спором<sup>115</sup>, и усвоение его наследия христианством происходило более основательно по мере разработки богословской системы и христианской философии.

---

<sup>113</sup> В литературе высказывается мнение, что критическая традиция, в частности, могла опираться на антиаристотелизм платоников. См.: *Шичалин Ю. А. Аристотель...* С. 247.

<sup>114</sup> Выражение В. Я. Саврея, применяемое по отношению к Филону, о том, что идеи Стагирита использовались как строительный материал, на мой взгляд, вполне подходит и к ранним христианским авторам. См.: *Саврей В. Я. Александрийская школа...* С. 213.

<sup>115</sup> Возникновение арианства и некоторых других еретических течений со времен античности пытались связать с аристотелизмом. См.: *Шичалин Ю. А. Аристотель...* С. 248.

## Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // *Христианство и культура в Европе: Память о прошлом, сознание настоящего, упование на будущее.* М.: Выбор, 1992. Ч. 1. С. 16–25.
2. *Аристотель.* История животных / Пер. В. П. Карпова, под ред. Б. А. Старостина. М.: РГГУ, 1996. 528 стр.
3. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. М., «Мысль», 1976–1983.
4. *Арнобий.* Против язычников / Пер., введ. и указ. Н. М. Дроздова; под ред. А. Д. Пантелеева. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 398 с.
5. *Афинагор.* Прошение о христианах Афинянина Афинагора, христианского философа // *Ранние отцы Церкви. Антология.* Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 410–449.
6. *Афонасин Е. В.* «Опровержение всех ересей» Ипполита как вспомогательный источник по истории античной науки // Сайт НГУ. URL: [http://www.nsu.ru/classics/Hippolyt\\_Doxograph.htm](http://www.nsu.ru/classics/Hippolyt_Doxograph.htm) (дата обращения: 17.03.2016).
7. *Афонасин Е. В.* «Строматы» Климента Александрийского // *Климент Александрийский.* Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 1 (Книги 1–3). С. 6–76.
8. *Афонасин Е. В.* Структура и содержание первой книги «Опровержения» в контексте дополнительных данных // *Ипполит Римский.* Творения // Сайт НГУ. URL: [http://www.nsu.ru/classics/plato/Hippolyt\\_I.pdf](http://www.nsu.ru/classics/plato/Hippolyt_I.pdf) (дата обращения: 17.03.2016).
9. *Беневич Г. И.* Краткая история «промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013. 315 с.
10. *Братухин А. Ю.* Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан // *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 5–41.
11. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Отв. ред. А. Р. Фокин / Ин-т философии РАН. М.: Языки славянских культур, 2012. 384 с.
12. *Ипполит, святой, епископ Римский.* О Христе и антихристе. СПб.: Библиополис, 2008. 400 с.
13. *Иринеи Лионский.* Творения / Пер. П. Преображенского [СПб., 1900], Н. Сагарды [СПб., 1907]. М.: Издательство Олега Абышко, 2008.
14. *Иустин, св., философ и мученик.* Творения / Пер. прот. П. П. Преображенский. М.: Паломник, 1995. [Репринт 1892 г.]
15. *Климент Александрийский.* Строматы / Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина. В 3 т. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
16. *Лактанций.* О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель В. М. Тюленева. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007.

17. Лега В. Аристотель. Ч. 1: Зачем отцы Церкви обращались к его учению? // Портал «Православие.ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/88155.html> (дата обращения: 10.03.2016); Ч. 2: Счастье — в познании Истины // Портал «Православие.ru». URL: <http://www.pravoslavie.ru/88380.html> (дата обращения: 10.03.2016).
18. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост. А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1998. 750 с.
19. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: Мысль, 1979.
20. Можейко М. А. Патристика // История философии. Энциклопедия / Сост. Грицанов А. А. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С. 767–768.
21. Научная жизнь // Сайт Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: <http://pstgu.ru/news/life/science/2013/05/14/46234/> (дата обращения: 15.02.2016).
22. Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. 464 с.
23. Неретина С. С. Верующий разум. Татиан: слово как сообщаемость // Сайт РХГА «Философская библиотека Средневековья». URL: [http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/research\\_1.htm](http://antology.rchgi.spb.ru/Tatian/research_1.htm) (дата обращения: 29.02.2016).
24. Никифоров М. В. Апологеты раннехристианские // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. III: «Анфимий — Афанасий». С. 91–93.
25. Ориген. Комментарии на Евангелие от Иоанна (т. I, гл. I–XX) / Пер. и предисл. А. Г. Дунаева // Богословские труды. М., 2003. Сб. 38. С. 97–119.
26. Ориген. Сочинение Оригена против Цельса / Пер. Л. Писарева. Казань, 1903.
27. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Мысль, 1994. Т. 3.
28. Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988.
29. Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
30. Серегин А. В. Античная философия и патристика // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 46–63.
31. Солопова М. А. Александр Афродисийский. // Античная философия. Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 83–89.
32. Столяров А. А. Патристика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2010. Т. III. С. 210–213.
33. Татиан. Речь против эллинов // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 369–404.
34. Тертуллиан. Избранные сочинения / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М.: Издательская группа «Прогресс»; «Культура», 1994.
35. Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс. О душе / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

36. *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс*. Апологетик. К Скапуле / Пер. с лат., вступ. ст., коммент. и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
37. *Шичалин Ю. А.* Аристотель // Православная энциклопедия: в 34 т. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2001. Т. 3. С. 242–250.
38. *Шичалин Ю. А.* [Рец. на кн.:] Климент Александрийский. Строматы. СПб., 2003 // Богословский вестник. 2004. № 4. С. 478–496.
39. *Aristotelis Ethica Nicomachea* / Ed. Ingram Bywater. Cambridge, 2010.
40. *Aristotle*. Posterior Analytics. Topica. London, Cambridge, Mass., 1960 (The Loeb Classical Library).
41. *Arnobii Adversus Nationes Libri VII* // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1875. Vol. IV.
42. *Barnes T. D.* Tertullian: a historical and literary study. Oxford: Oxford University Press, 1985.
43. *Bos A. P.* Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-) Theology (Clem. Protrept. 5.66.4) // Classical Quarterly. 1993. 43, 1. P. 177–189.
44. *Clark E. A.* Clement's Use of Aristotle: The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. New York; Toronto: Edwin Mellen Press, 1977.
45. *Danielou J.* Origen / Transl. by W. Mitchell. London; New York, 1955.
46. *S. Hippolyti* Refutationes omnium haeresium librorum decem quae supersunt. Gottingae, 1859.
47. *Hunt E. J.* Christianity in the Second Century. The Case of Tatian. London; New York: Routledge, 2003. 240 p.
48. *Iustini Martyris* Dialogus cum Tryphone / Ed. by Miroslav Marcovich. Berlin; New York: de Gruyter, 1997 (Patristische Texte und Studien. Bd. 47).
49. *M. Minucii Felicis* Octavius. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vindobonae, 1867. Vol. II.

***Mikhail Kazakov. The Reception of the Writings of Aristotle in Early Christian Literature.***

The author analyzes the reception of the writings of Aristotle by Christian authors of the pre-Nicene period. On the basis of studying citations of the philosopher and his followers in early Christian literature, it is possible to state that his work had a growing influence, though less than that of Plato. Pre-Nicene authors turned to various aspects of the teachings of Aristotle and the peripatetics, but, of course, mostly were interested in problems with theological or ethical implications. The author also points out, however, that considerable attention was drawn to purely philosophical questions, as well as questions in the natural sciences. Even though Christian authors had different attitudes in evaluating Aristotle's literary heritage, he was, nonetheless, viewed as an authority and his works were used in constructing a Christian philosophical system. The author has not been able to identify any instances of purposefully distorting or falsifying the position of Aristotle for the sake of apologetics. On the contrary, Christian authors attempted to argue with Aristotle in such a way that would have been viewed as correct and within the boundaries of the scholarly ethics of that time.

**Keywords:** Aristotle, peripatetics, Plato, antiquity, pre-Nicene patristics, apologetics, Early Christianity, Aristotelianism.

*Mikhail Mikhaylovich Kazakov* — Doctor of Historical Sciences, Professor at Smolensk State University and Smolensk Orthodox Theological Seminary (mmkaz@yandex.ru).

А. Ю. Минаков

## М. Л. МАГНИЦКИЙ КАК РЕЛИГИОЗНЫЙ ТИП В ЦАРСТВОВАНИИ АЛЕКСАНДРА I И НИКОЛАЯ I\*

Михаил Леонтьевич Магницкий являлся видным государственным деятелем в царствование Александра I. Он оказал существенное влияние на формирование правительственного курса в области науки, образования, цензуры и религиозной политики. Первоначально Магницкий являлся сторонником просветительских и конституционных идей, членом масонской ложи «Полярная звезда», ближайшим сподвижником лидера российских либералов М. М. Сперанского. Во время ссылки в 1812–1816 гг. Магницкий пережил духовный переворот, который привел его к религии. Магницкий осуществил ряд мероприятий в Казанском университете, которые должны были внедрить религиозную компоненту в науку и образование. Взгляды его первоначально были далеки от православия и развивались в русле модного тогда среди интеллектуальной и политической элиты протестантского мистицизма. Полный анализ его мировоззрения свидетельствует, что Магницкий с 1820-х гг., порвав с либеральным лагерем, стал убежденным консерваторм. Он прошел сложную эволюцию от либерала-западника, деиста, затем поклонника вне-конфессиональной мистики вплоть до православного консерватора-монархиста. Подобного рода духовный путь был достаточно типичен для многих видных представителей русской консервативной мысли.

**Ключевые слова:** эволюция религиозных взглядов М. Л. Магницкого, русский консерватизм, политика в области образования и науки в первой четверти XIX в., масонство, мистицизм, православная оппозиция.

Имя Михаила Леонтьевича Магницкого, государственного деятеля эпохи Александра I, обычно ассоциируется лишь с ярлыками, которыми щедро снабжала в течение полутора столетий его имя отечественная историография — «крайний реакционер», «дикий мракобес», «разрушитель Казанского университета»<sup>1</sup>.

---

Аркадий Юрьевич Минаков — доктор исторических наук, профессор исторического факультета Воронежского государственного университета, директор Зональной научной библиотеки Воронежского государственного университета (minak.arkady2010@yandex.ru).

\* В основу статьи положено исследование, проведенное при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 15-11-36005).

<sup>1</sup> См. о нем: Феоктистов Е. М. Магницкий. Материалы для истории просвещения в России // Русский вестник. 1864. № 6–8; Загоскин Н. П. История императорского Казанского университета за первые сто лет его существования (1804–1904). Казань,

Немалую роль в создании подобного крайне негативного образа Магницкого сыграла и русская литература XIX в. А. С. Пушкин во «Втором послании цензору» мимоходом упомянул его как одного из тех чиновников александровского царствования, кто «усердно задушить старался просвещение», в «чи пакостные руки... были вверены, печальные науки». В эпиграмме П. А. Вяземского следующим образом высмеивалась зависимость взглядов Магницкого от политической конъюнктуры:

Модницкий, глядя по погоде,  
То ходит красном колпаке,  
То в рясах, в черном клобуке.  
Когда безбожье было в моде,  
Он был безбожья хвастуном,  
Теперь в прихожей и в приходе  
Он щеголяет ханжеством<sup>2</sup>.

В сказке М. Е. Салтыкова-Щедрина «Медведь на воеводстве» ее главный герой майор Топтыгин рассчитывает, что, став воеводой в лесной труппе, «как приедет на место, так сейчас же разорит типографию». «Оказалось, однако ж, что во вверенной ему труппе ни одной типографии нет; хотя же старожилы и припоминали, что существовал некогда... казенный ручной станок, который лесные куранты тискал, но еще

---

1902–1904. Т. 1–4; Попов Н. А. Общество любителей отечественной словесности и периодической литературы в Казани с 1804 по 1834 гг. // Русский вестник. 1859. Т. 23; Скабичевский А. М. Очерки истории русской цензуры (1800–1863). СПб., 1892; Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению: в 2 т. СПб., 1889. Т. 1. Из новейших работ см.: Вишленкова Е. А. Ревизор, или Случай университетской проверки 1819 года // Отечественная история. 2002. № 4. С. 22–35.

Статья основана на наших исследованиях: «Погром» или ревизия? (предисловие к публикации архивного документа «Отчет по обозрению Казанского университета» Магницкого М. Л.) // Консерватизм в России и мире: в 3 ч. Воронеж, 2004. Ч. 3. С. 122–125; Михаил Леонтьевич Магницкий // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия / отв. ред А. Ю. Минаков. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2005. С. 267–307; Михаил Леонтьевич Магницкий // Вопросы истории. 2010. № 11. С. 36–49; Русский консерватизм в первой четверти XIX века: монография / А. Ю. Минаков. Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 2011. 560 с.; Вера не по разуму // Родина. 2011. № 12. С. 86–88; Русская партия в первой четверти XIX века. М., Институт русской цивилизации, 2013. 528 с.; Магницкий М. Л. Православное просвещение / сост., предисл. Минакова А. Ю., имен. указ. Гришиной Е. П., коммент. Хатунцева С. В. / отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. 528 с.

<sup>2</sup> Письма разных лиц И. И. Дмитриеву // Русский Архив. 1866. Т. IV. Стлб. 97–98.

при Магницком этот станок был публично сожжен, а оставлено было только цензурное ведомство, которое возложило обязанность, исполняющуюся курантами, на скворцов». Когда «майор спросил, нет ли в лесу, по крайней мере, университета или хоть академии, дабы их спалить; но оказалось, что и тут Магницкий его намерения предвосхитил: университет в полном составе поверстал в линейные батальоны, а академиком заточил в дупло, где они и поднесь в летаргическом сне пребывают».

В «Войне и мире» Л. Н. Толстого (гл. 18, т. 2) Магницкий мельком упоминается как рассказчик анекдотов и французских шуточных стихов в тесном дружеском кругу сотрудников либерала М. М. Сперанского, персонажа, изображаемого Толстым, по мотивам доктринального характера, с крайней неприязнью. Эта неприязнь великого писателя распространяется и на Магницкого.

Можно констатировать, что, бесспорно, обладавший целым рядом негативных личных качеств, Магницкий еще при жизни был превращен в результате морального и литературного террора в совершенно нелепую и отталкивающую карикатуру, как, впрочем, и другие представители «русской партии» в царствование Александра I. Априори предполагалось, что все действия и высказывания консерваторов были продиктованы исключительно конъюнктурными соображениями, карьеризмом, ренегатством, невежеством, аморализмом, склонностью к ханжеству, лицемерию, приспособленчеством, догматизмом, алчностью и склонностью к воровству, сословным эгоизмом и классовым своекорыстием и т. п. Подобная резкость оценок большей частью объясняется не сколько реальными негативными качествами вышеназванных лиц, сколько политической тенденциозностью магистрального направления общественной мысли и исторической науки, в которых на протяжении значительного периода абсолютно преобладали представители либерального и радикального течений. Русский консерватизм выступал для них главным политическим противником, в борьбе против которого зачастую любые средства были хороши. В рамках левого дискурса объективный подход к изучению эволюции взглядов и логике деятельности русских консерваторов практически исключался.

Между тем консервативное направление в отечественной мысли было одним из важнейших и влиятельных, и без учета того, какую роль оно играло в политических и культурных процессах, невозможно полное и адекватное изучение русской истории, в том числе и церковной. Магницкий же был одним из весьма ярких (до экстравагантности) и по-своему оригинальных деятелей русского политического консерватизма на этапе



его зарождения. Обращение исследователя к анализу всей совокупности источников, освещающих деятельность Магницкого, существенно корректирует историографические мифы, возникшие из памфлетов и мемуаров, созданных в процессе литературной травли «православной партии» первой четверти XIX в.<sup>3</sup> Наша цель — проследить логику духовной эволюции Магницкого, которая, как представляется, была достаточно свободна от идейной беспринципности и не была продиктована исключительно конъюнктурными соображениями.

Родословная его была богатой. Михаил Магницкий был правнуком Л. Ф. Магницкого (1669–1739), автора знаменитого учебника «Арифметики», по которой обучался М. В. Ломоносов. Среди его предков был святой Нектарий (1586–1667) — монах и строитель Нило-Столобенской пустыни, архиепископ Сибирский и Тобольский<sup>4</sup>.

Его отец, Леонтий Иванович Магницкий, начал службу в 1759 г. при императрице Елизавете сержантом гвардии и дослужился до генерал-адъютанта и прокурора в камер-коллегии, с 1810 г. служил в чине действительного тайного советника прокурором московской Синодальной конторы<sup>5</sup>. В 1781 г. Магницкий, по обычаю того времени, был записан в гвардейский Преображенский полк. Образование Михаил Магницкий получил в 1790-е годы в благородном пансионе при Московском университете. На доске почета, заведенной в пансионе в 1791 г., его имя было записано золотыми буквами третьим по счету, в то время как имя знаменитого поэта В. А. Жуковского значилось там же тринадцатым. За блестящие успехи в изучении наук Магницкий получил золотую медаль из рук поэта М. М. Хераскова. Магницкий выделялся артистизмом и обаянием и был человеком «острого, высокого ума, с необыкновенно

---

<sup>3</sup> Из них наиболее важными являются: Показания Магницкого // Деятельность // Исторический сборник. М., 1872. Т. 1; Инструкция директору Казанского Университета // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Царствование Александра I. 1802–1825. Изд-е 2-е. СПб., 1875. Т. 1; Два мнения попечителя Казанского учебного округа, М. Л. Магницкого // Русский архив. 1864; Два доноса в 1831 году. Всеподданнейшие письма М. Магницкого императору Николаю об иллюминатах // Русская старина. 1899. № 1–3; Морозов П. Т. Мое знакомство с М. Л. Магницким. М., 1877; Лажечников И. И. Как я знал Магницкого // Русский вестник. 1866. № 1; Панаев В. И. Воспоминания // Вестник Европы. 1867. Т. 4. Кн. 12; Фортунатов Ф. Н. Памятные записки вологжанина // Русский архив. 1867. № 12.

<sup>4</sup> Успенский В. П. Пресвященный Нектарий [Теляшин], второй настоятель Ниловой Столобенской пустыни, бывший архиепископ Сибирский и Тобольский. Тверь, 1882.

<sup>5</sup> Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. М., 1997. С. 70.

увлекательным даром слова»<sup>6</sup>. Ко всему прочему он обладал привлекательной внешностью и светскими манерами. Обучаясь в пансионе, Магницкий писал недурные стихи, чем даже обратил на себя внимание Н. М. Карамзина, который опубликовал некоторые из них в издаваемом им альманахе «Аониды»<sup>7</sup>.

Свою карьеру Магницкий начал с воинской службы. Он поступил в гвардейский Преображенский полк в 1792 г. сержантом, в 1795 г. был послан в Польшу и в течение короткого времени дослужился до капитана (1796), после чего перешел в 1798 г. с военной службы на гражданскую в Коллегию иностранных дел, затем канцелярию вице-канцлера. В чине коллежского асессора 29 сентября 1798 г. Магницкий был направлен в канцелярию русского посольства в Вене. Так он оказался прикомандированным к фельдмаршалу А. В. Суворову для ведения его переписки.

В 1802 г. Магницкий был отправлен с русским послом в Париж<sup>8</sup>. Впоследствии он так писал об этом периоде своей жизни: «Находился секретарем посольства в Париже и в продолжении двух лет заведывал всеми делами посольства»<sup>9</sup>. Там он провел два года, занимаясь обменом пленных, составлением дипломатических бумаг в канцелярии посольства. Магницкий обращает на себя внимание Наполеона, который в то время был первым консулом Французской республики, и его супруги Жозефины, причем Бонапарт предсказывал Магницкому блестящее будущее: «Этот молодой человек далеко пойдет в своем отечестве». В Париже его называли «русским львом».

По возвращении из-за границы в Петербург в марте 1803 г. Магницкий поступил на службу начальником экспедиции департамента Министерства внутренних дел, где сблизился с М. М. Сперанским. Магницкий быстро стал своим человеком в доме реформатора. Это объяснялось прежде всего тем, что молодые люди были убежденными либералами-западниками. Если верить Магницкому, то он вернулся из Парижа «с проектом конституции и запискою о легком способе ввести ее». Проект был представлен Александру I, который по этому поводу «приказал сказать... что его (Магницкого. — А. М.) не забудет»<sup>10</sup>. Про Магницкого

---

<sup>6</sup> Лажечников И. И. Как я знал Магницкого... С. 122.

<sup>7</sup> Фортунатов Ф. Н. Памятные записки вологжанина... С. 1703.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 733. Оп. 40. Д. 203. Л. 9.

<sup>9</sup> ГАРФ. Ф. 109. СА. Оп. 3. Д. 879. Л. 119.

<sup>10</sup> Два доноса в 1831 году. Всеподданнейшие письма М. Магницкого императору Николаю об иллюминациях // Русская старина. 1899. № 2. С. 293.

также рассказывали, что в молодости он носил вместо трости якобинскую дубинку с серебряной бляхой, на которой красовалась надпись по-французски: «*droits de l'homme*» («права человека». — А. М.)<sup>11</sup>. Известно также, что в 1810 г. он был введен Сперанским в масонскую ложу «Полярная звезда». Посредством этой ложи верховная власть хотела реформировать в своих интересах масонство. Сперанский вынашивал план унификации всех масонских лож в России и даже хотел преобразовать Православную Церковь на основе объединения наиболее образованных представителей духовенства в масонские ложи<sup>12</sup>.

Ядро ложи образовалось из сотрудников Комиссии составления законов, людей с незаурядными литературными способностями, в нее вошел и М. Л. Магницкий. Члены этой организации должны были составить новую элиту, активно формирующую общественное мнение. Великая ложа, которая их объединяла и продвигала на ответственные государственные посты, должна была «формировать и задавать идейные установки для всех масонских лож и образованного общества. Кроме того, масонству придавалось значение школы кадров для государственной системы. Единственным условием продвижения по службе должны были стать личные заслуги и способности. Этим разрушилась бы сословная структура российского общества, без широкого оповещения отмерла „Табель о рангах“, и российское общество обрело бы социальную мобильность»<sup>13</sup>. Масонские ложи, «должны были стать средством формирования „общего мнения“, цензурой для настроений и литературных произведений, карательным аппаратом, существование которого не бросит тень на „гуманное“ лицо монарха»<sup>14</sup>. Когда правительство создало особый комитет для рассмотрения масонских актов, Александр I обещал Сперанскому подписать указ о подчинении ложе «Полярная звезда» всех других масонских лож. После опалы Сперанского «Полярная звезда» прекратила свое существование.

В 1810 г. Александр I совершенно неожиданно для многих приблизил Магницкого к себе в качестве статс-секретаря департамента законов в Государственном совете с пожалованием в действительные статские советники. Он начал выполнять все военные дела «в высшем их отношении»,

---

<sup>11</sup> *Фортуатов Ф. Н.* Памятные записки вологжанина... С. 1708.

<sup>12</sup> *Серков А. И.* История русского масонства XIX века. СПб., 2000. С. 74.

<sup>13</sup> *Вишленкова Е. А.* Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002. С. 118, 119.

<sup>14</sup> Там же. С. 120.

составлять инструкции командующим русскими армиями. Кроме того, император дал ему в марте 1811 г. «поручение образовать устройство Министерства Военного и полиции»<sup>15</sup>. Магницкий вместе с М. Б. Барклаем де Толли возглавил комиссию составления уставов и уложений для всех подразделений Военного министерства, то есть выступил в роли военного законодателя. Уставы определяют всю жизнь армии, поэтому можно утверждать, что Александр I поручил ему одно из самых важных дел, какое только мог получить высокопоставленный чиновник перед грандиозной схваткой Российской империи с одним из самых удачливых в мировой истории полководцев — Наполеоном. Магницкий смог за несколько месяцев составить все необходимые уставы и подать их на высочайшее рассмотрение.

Однако 17 марта 1812 г. Магницкий был объявлен государственным преступником и отправлен в изгнание. Причиной этому явилось падение его покровителя и друга М. М. Сперанского, при котором он одно время состоял своего рода «правой рукой» и «ревностным исполнителем его планов»<sup>16</sup>. Сперанский был обвинен в «намерении ниспровергнуть существующий порядок», в «преступных сношениях с французским правительством» и сослан Нижний Новгород. Магницкий же был отправлен в Вологду.

Четыре года провел Магницкий в Вологде под строгим надзором полиции. Все это время он был «весьма сдержан в своем поведении и переписке»<sup>17</sup>, несмотря на то, что, по его позднейшим воспоминаниям, «жена его, от жестокого климата, потеряла здоровье, а дочь умерла»<sup>18</sup>. Магницкие избегали обращаться к местным врачам, поскольку те были «опаснее самих болезней»<sup>19</sup>.

30 августа 1816 г. Магницкий получил назначение на должность воронежского вице-губернатора. Деятельность Магницкого в Воронеже способствовала искоренению, хотя бы и частичному, злоупотреблений местных властей, бессмысленного бумаготворчества, воровства и волокиты. В тот период Магницкий оставался на былых либеральных

---

<sup>15</sup> ГАРФ. Ф. 109. СА. Оп. 3. Д. 879. Л. 120–120 об.

<sup>16</sup> В. К. Магницкий // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1896. Т. 35. С. 328.

<sup>17</sup> [Чумиков А. А., Чумиков А. П.] Михаил Леонтьевич Магницкий в 1812–1844 гг. // Русская старина. 1875. Т. 14. Кн. 12. С. 642.

<sup>18</sup> Показания Магницкого... Кн. 1. С. 237.

<sup>19</sup> ГАРФ. Ф. 109. СА. Оп. 3. Д. 879. Л. 49.

позициях, поддерживал тесные связи со Сперанским, который в целом благожелательно оценивал его деятельность (так, весной 1818 г. он писал в одном из частных писем, что Магницкий «ведет себя как рыцарь, искоренитель всех злоупотреблений»). Воронежский период в биографии Магницкого закончился с принятием указа от 14 июня 1817 г., согласно которому он был назначен на должность гражданского губернатора в Симбирск.

Именно в Симбирске впервые Магницкий предстал русскому обществу в качестве «мракобеса» и реакционера. Так, открытие в Симбирске отделения Библейского общества сопровождалось тем, что он якобы «стал жечь на площади сочинения Вольтера и других подобных писателей XVIII века»<sup>20</sup>. Он вел переписку со Сперанским, которая ярко свидетельствует о чтении им мистической литературы, журнала «Сионский вестник», ведущего органа протестантского и масонского мистицизма того времени. Сперанский так пишет об изменениях в мировоззрении Магницкого: «Кто бы поверил тому лет десять? Это однако же верно, и всё, что он говорит, он точно живо чувствует. Набожность его искренна, и тут нет ни малейшего соображения светского»<sup>21</sup>. Можно утверждать, зная дальнейшую эволюцию взглядов Магницкого, что духовный поворот к мистицизму был достаточно глубоким и искренним, хотя враждебно настроенные к нему мемуаристы объясняли резкое изменение его образа жизни исключительно карьеристскими побуждениями: «Будучи блестящим светским человеком, весьма остроумным и насмешливым, напитанным философиею XVIII столетия, — писал, к примеру, В. И. Панаев, — вдруг делается он жарким фанатиком; ездит по церквам, беседует с духовными лицами, посещает чаще обыкновенного больницы, тюрьмы (что император обыкновенно делал в своих вояжах); <...> выходит из кареты, несмотря на грязь и холод, чтобы принять благословение бегавшего по симбирским улицам так называемого Блаженного...»<sup>22</sup>. А. И. Михайловский-Данилевский писал по этому поводу следующее: «по возвращении из ссылки увидели в нем такового поборника ханжества и самодержавной власти, каковых представляют средние века в некоторых фанатических монахах»<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Греч Н. И. Записки о моей жизни. М., 1990. С. 218–219.

<sup>21</sup> Русский Архив. 1870. Стлб. 1150.

<sup>22</sup> Панаев В. И. Воспоминания... С. 74.

<sup>23</sup> А. И. Михайловский-Данилевский. Из воспоминаний // Русский вестник. 1890. Т. 210. № 9. С. 168.

С 1819 г. Магницкий начинает присутствовать на всех Генеральных собраниях Библейского общества в Петербурге. Происходит его сближение с А. Н. Голицыным, обер-прокурором Святейшего Синода, который способствовал в начале 1819 г. его возвращению Петербург<sup>24</sup>. Не без его содействия Магницкий получил от Александра I предложение стать членом Главного правления училищ, созданного при Министерстве духовных дел и народного просвещения, в феврале того же года — осуществить проверку деятельности созданного в 1805 г. Казанского университета, который находился недалеко от Симбирска.

Тем самым, ему предстояло сыграть одну из ключевых ролей в наметившемся консервативном повороте в политике Российской империи первой половины 20-х гг. XIX в. Магницкий стал одним из основных идеологов и практиков этого консервативного поворота.

Причины быстро распространявшихся, как лесной пожар, либеральных, атеистических и революционных идей Магницкий усматривал в почти открытой их проповеди с университетских кафедр и со страниц университетских пособий: «правительство наказывает молодых людей за то, что они выучились тому, чему их так усердно учили, — говорил он. — В самом деле, не преподается ли открыто, что Французская революция была благодетельным явлением»<sup>25</sup>.

В России западноевропейский опыт, считал Магницкий, может оказаться особенно опасным: «Мы заимствовали просвещение от земель иностранных, не приспособив его к нашему положению (*не обрусив*), и сверх того в самую неблагоприятную минуту, в XVII-м и начале XVIII-го столетия, то есть во время опасной его заразы, — писал он. — Мы пересадили ядовитое растение сие в наш холод, где оно вредит медленно, ибо *растет худо* (курсив Магницкого. — А. М.). По счастью, равнодушные к нему управляющих и национальная лень наших ученых остановили его на одной точке»<sup>26</sup>.

Выход для России виделся Магницкому в том, чтобы поставить систему образования таким образом, чтобы она соответствовала национальным особенностям: «Россия имеет особенный характер, — утверждал он. — Следовательно, и просвещение ее должно быть соображено с теми отличительными ее свойствами; ибо, иначе, всякое его противодействие

---

<sup>24</sup> Вишленкова Е. А. Ревизор, или случай университетской проверки 1819 года... С. 32.

<sup>25</sup> Морозов П. Т. Мое знакомство с М. Л. Магницким... С. 19.

<sup>26</sup> Показания Магницкого... С. 243.

непрерывно произведет вредное потрясение, сперва нравственное, потом гражданское и наконец политическое»<sup>27</sup>.

Под давлением консервативных кругов в 1817 г. был поставлен вопрос о ликвидации практически всех существовавших университетов. Закрывать их всё же не стали, но повели дело к их серьезной реорганизации в духе идей Священного Союза. «Постоянною темою совещаний главного правления училищ было водворение в общественном воспитании начала веры и монархизма, торжество Откровения и покорности властям над порывами разума и воли, предоставленных самим себе и неподчиненных никакому авторитету, — писал по этому поводу историк русской науки и просвещения М. И. Сухомлинов. — Соединение веры и знания провозглашено было целью умственного развития, но под соединением понимали не равноправный союз двух начал, а полное господство одного над другим. Отвергая свободу научного исследования и увлекаясь крайнею нетерпимостью, отрицали построение науки на независимых основаниях, и научный элемент даже в сфере богословия считали несовместным с идеею чистой, неиспытующей веры»<sup>28</sup>. Магницкий же шел дальше всех и был убежден в том, что вообще необходимо «создать новую науку и новое искусство, вполне проникнутые духом Христовым, взамен ложной науки, возникшей под влиянием язычества и безверия»<sup>29</sup>.

Первый удар обрушился на Казанский университет в 1819 г., вследствие полученных А. Н. Голицыным донесений «о крайне запущенном состоянии» этого учебного заведения. Опираясь на эти сведения, министр просвещения поручил Магницкому провести тщательнейшую ревизию этого заведения.

Ревизия Казанского университета, осуществленная Магницким, обычно интерпретировалась в отечественной историографии исключительно как «погром», как одна из самых зловещих мер александровской политики того времени. Миф о погроме явился одним из важнейших элементов, на которых держалась историографическая конструкция «реакционного поворота 1820-х гг.», в которой казанская ревизия приобрела характер важнейшего, знакового события, ключевого для внутренней политики этого периода, став своего рода символом мракобесия, обскурантизма и крайней реакции. Историки и публицисты обвиняли Магницкого

---

<sup>27</sup> Там же.

<sup>28</sup> Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению... Т. 1. С. 159–169.

<sup>29</sup> Морозов П. Т. Мое знакомство с М. Л. Магницким... С. 19.

в невежестве, незнании особенностей университетской жизни, предвзятости, карьеризме, интриганстве. Утверждалось, что сроки, в которые была проведена ревизия, были чрезмерно краткими для того, чтобы выявить объективную картину состояния Казанского университета. Подразумевалось, что ревизия была вызвана политическими, а не академическими мотивами, тем более не какими-либо вопиющими злоупотреблениями, поскольку университет был заведомо вне подозрений в силу того, что являлся «заповедником» свободы и прогресса. Общим местом стало утверждение об изгнании Магницким из университета 11 лучших профессоров из 25 с последующей их заменой на благонадежных гимназических учителей — людей, заведомо недостойных, интриганов и льстецов, пресмыкающихся перед новым попечителем.

Утверждения эти, сформулированные в 60-е гг. XIX в. преимущественно либеральными мемуаристами, публицистами и историками, повторяются из исследования в исследование, создавая иллюзию исчерпанности темы. Однако обращение к самим материалам ревизии позволяет существенно уточнить картину<sup>30</sup>.

Так, в отчете о ревизии почти не прослеживаются консервативные политические мотивы, которыми Магницкий, по утверждению либеральных историков, руководствовался в огромной степени. В этом документе совершенно очевидно на 9/10 преобладают мотивы академического свойства (качество преподавания и пр.), стремление проверить финансовое состояние университета, его административно-хозяйственной части и пр.

Итоговый текст отчета о ревизии рисует несомненные вопиющие недостатки, злоупотребления и должностные преступления в деятельности Казанского университета. Речь шла о воровстве очень значительных сумм из университетского бюджета, огромных по тем временам расходов на обучение с минимальной отдачей, липовой отчетности, фальсификациях экзаменов, сомнительном уровне квалификации значительной части преподавателей и профессуры и их не менее сомнительном моральном уровне, разваливающихся учебных корпусах, злоупотреблениях в использовании имеющихся площадей, когда студенты вынуждены были ютиться в грязных помещениях, в антисанитарных условиях, при неисправных противопожарных средствах; закупке дров, свечей и провианта по завышенным ценам у «своих» подрядчиков.

---

<sup>30</sup> РГИА. Ф. 733. Санкт-Петербургский учебный округ. Оп. 39. Д. 259. Дела о ревизии Казанского университета М. Л. Магницким и проведенных реакционных предприятиях. Л. 14–53.



Как видим, причин вполне академического характера для жесткой критики университета было более чем достаточно. Меры, предложенные Магницким, не носили реакционного характера. Можно дискутировать о степени их приемлемости в тех исторических условиях, но они явно исключают те крайне негативные характеристики, которые для них использовались.

Так, масштабы антилиберальной чистки «лучших профессоров» явно преувеличены в литературе. Увольнения происходили прежде всего по причине преклонного возраста, низкой квалификации, пристрастия к алкоголю и т. д. По идейным мотивам был уволен лишь один профессор И. Е. Срезневский, преподававший философию<sup>31</sup>.

Если говорить о ревизии как об акте политической реакции, то в ее материалах есть лишь отдельные акценты, которые можно интерпретировать как консервативные. Такого рода мотивы прослеживаются тогда, когда Магницкий отмечает отсутствие в учебных программах Закона Божия (что противоречило общему курсу Министерства духовных дел и народного просвещения), невежество студентов в знании этой дисциплины, дух деизма, свойственный студенческой массе, выдвигает претензии к преподаванию философии (при этом его обвинения сводились к тому, что профессор философии «руководствуется духом не весьма полезным и, по счастью, преподает лекции свои так дурно, что их никто не понимает»). Кроме того, в отчете имеется несколько выпадов против преподавания философии (просветительской, рационалистической, материалистической): «без всякого сомнения все правительства обратят особенное внимание на общую систему их учебного просвещения, которое, сбросив скромное покрывало философии, стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом».

В июне 1819 г. Магницкий был назначен попечителем Казанского учебного округа и получил инструкцию, которая предписывала ему ввести в университете преподавание «богопознания и христианского учения, определив для этого наставника из духовных», уволить некоторых профессоров от занимаемых должностей и т. д.<sup>32</sup>

Меры нового попечителя преследовали одну цель: пересоздать русские университеты и всю систему общественного воспитания в России. Принципы, на которых должна была осуществиться эта радикальная

---

<sup>31</sup> Вишленкова Е. А. Ревизор, или случай университетской проверки 1819 года... С. 29.

<sup>32</sup> Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения (1802–1902). СПб., 1902. С. 119.

реформа, были изложены Магницким в инструкции директору Казанского университета от 17 января 1820 г. Она определяла дух и направление, которому обязаны были следовать в преподавании различных дисциплин ученые университета. Главной целью университетского образования инструкция объявляла воспитание «верных сынов Православной Церкви, верных подданных Государю, добрых и полезных граждан Отечеству». Для этого, прежде всего, требовалось сформировать в студентах «первую добродетель гражданина»: покорность и послушание. Для этого студенты обязаны были ежедневно «отправлять в положенное время должные молитвы и в присутствии инспектора», а в воскресные дни и в дни церковных праздников ходить с инспектором к Божественной литургии, приучаться «к делам милосердия небольшими, по состоянию каждого, милостынями, посещением больных товарищей в праздничные дни, и тому подобного». Причем студенты, «отличающиеся Христианскими добродетелями», должны были предпочитаться всем прочим и руководство университета обязано было принять их «под особенное покровительство по службе и доставить им все возможные по оной преимущества». Директор университета обязан был наблюдать, чтобы студенты «постоянно видели вокруг себя примеры строжайшего чинопочитания со стороны учителей и надзирателей». Он должен был «иметь достовернейшие сведения о духе университетских преподавателей, часто присутствовать на их лекциях, по временам рассматривать тетради студентов, наблюдать, чтобы не прошло что-нибудь вредное в цензуре», чтобы «дух вольнодумства ни открыто, ни скрытно не мог ослаблять учение Церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы». Ему вменялись в обязанность «выбор честных и богобоязненных надзирателей», а также «сообщение с полициею для узнавания поведения их вне университета, запрещение вредных чтений и разговоров», а также «предупреждение всех тех пороков, коим подвергается юношество в публичном воспитании».

В основе преподавания всех наук «должен быть один дух Святого Евангелия». В университете вводилось богословское отделение, профессор которого обязан был преподавать библейскую и церковную историю. В преподавании философии основополагающим становился следующий принцип: «все то, что не согласно с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь, и без всякой пощады должно быть отвергаемо, <...> только те теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашаемы с учением Евангельским: ибо истина едина,

а бесчисленны заблуждения». Основанием философии должны служить Послания апостола Павла к Колоссянам и к Тимофею, в которых призывалось уклоняться от «басен», «скверных суесловий», «словопрений лжеименного разума» и «учений бесовских». Начала политических наук преподаватели должны извлекать из Моисея, Давида, Соломона, отчасти из Платона и Аристотеля, «с отвращением указывая на правила Макиавеля и Гоба (Макиавелли и Гоббса. — А. М.)», в силу безнравственности последних. Преподавание политического права должно было показать, что «правление Монархическое есть древнейшее и установлено самим Богом, что священная власть Монархов в законном наследии и в тех пределах, кои возрасту и духу каждого народа свойственны, нисходит от Бога, и законодательство, в сем порядке устанавливаемое, есть выражение воли Вышнего».

Профессора физики, естественной истории и астрономии, согласно инструкции, обязаны «указать на премудрость Божию и ограниченность наших чувств и орудий для познания непрестанно окружающих нас чудес», а также показать, что «обширное царство природы, как ни представляется оно, премудро и в своем целом для нас непостижимо, есть только слабый отпечаток того высшего порядка, которому, после кратковременной жизни, мы предопределены», указать «на тверди небесной пламенными буквами начертанную премудрость Творца и дивные законы тел небесных, откровенные роду человеческому в отдаленнейшей древности».

Студенты медицинского факультета должны были быть предостережены своими профессорами от ослепления, «которому многие из знатнейших медиков подверглись, от удивления превосходству органов и законов животного тела нашего, впадая в гибельный материализм». Им должно быть внушено, что «Святое Писание нераздельно полагает искусство врачевания, без духа Христианской любви и милосердия, есть ремесло, само по себе, особливо, когда отправляется для одной корысти, <...> низкое».

В лекциях по словесности на первом плане должна быть Библия, разбор «красот языка Славянского», а также «образцовых творений» Ломоносова, Державина, Богдановича и Хемницера, с тем, чтобы отвергать всё, что «введено в язык произволом и смелостью», как «неклассическое и недостойное подражания». В курсе древних языков необходимо знакомить слушателей преимущественно с творениями христианских писателей: святых Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Василия

и Афанасия Великих. При изложении арабской и персидской литературы преподаватель не должен «вдаваться излишне во все, что собственно принадлежит к их религии, к преданиям Магомета и первых учеников его», а «ограничиться преподаванием языков арабского и персидского в том единственно отношении, в котором они по торговым и политическим связям для России могут быть полезны».

В курсе истории профессор обязан прежде всего проследить роль христианства и христианской Церкви, показать, что «Отечество наше в истинном просвещении упредило многие современные государства, и докажет сие распоряжениями по части учебной и духовной Владимира Мономаха». Кроме того, он должен «распространиться о славе, которою Отечество наше обязано Августейшему дому Романовых, о добродетелях и патриотизме его родоначальника и достопримечательных происшествиях настоящего царствования»<sup>33</sup>.

Изменения коснулись и студенческой жизни, причем, по словам М. И. Сухомлинова, «университет принимал вид духовного, даже монашеского учреждения, <...> и преобразователи его старались уничтожить все признаки и особенности светского учебного заведения»<sup>34</sup>. Все студенты были распределены не по курсам, а по степени «нравственного содержания». К первому разряду относились «отличные», «весьма хорошие» и «хорошие» студенты, ко второму — «испытываемые», «посредственные» и «исправляемые» и, наконец, «находящиеся под особым присмотром». Студенты, принадлежащие к каждому из этих разрядов, располагались на разных этажах (по сложившемуся в то время обычаю значительная часть студентов жила в самом высшем учебном заведении) и собирались вместе только на лекциях. Но и здесь принимались меры для того, чтобы предотвратить какое бы то ни было общение между ними. Надзор за студентами доходил до такой степени, что не только посещать знакомых, но и переходить с одного этажа на другой запрещалось без билета от инспектора. Надзиратели обязаны были водить студентов из одной комнаты в другую, осматривать волосы, платья, кровати. Посторонние лица могли посещать университет только в праздники, да и то под непосредственным наблюдением

---

<sup>33</sup> Все цитаты из инструкции Магницкого даны по следующему изданию: Сборник постановлений по Министерству Народного просвещения. Царствование Александра I. 1802–1825. Изд-е 2-е. СПб., 1864. Т. 1. Стб. 1317–1337.

<sup>34</sup> Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению... Т. 1. С. 222–223.

надзирателя. Такая атмосфера неизбежно порождала практику доносительства студентов друг на друга и на присматривающее за ними начальство. За все нарушения заведенных правил студенты подвергались наказаниям, перечень которых был весьма обширен. Это могло быть лишение пищи на несколько дней, заключение в карцер, или в «комнату уединения», где двери и окна были загорожены железными решетками, на одной из стен висело Распятие, а на другой картина Страшного Суда. Попадавшие в карцер получали название «грешников», и пока они находились в заключении, за спасение их душ произносились молитвы. Во время попечительства Магницкого в Казанском университете стала практиковаться такая мера, как отправка студентов в солдаты без суда и следствия, ей подверглись двое студентов за «неумеренное употребление крепких напитков».

Между тем очевидно, что принудительное насаждение дисциплины и религиозности не могло не вызвать определенных негативных последствий. М. И. Сухомлинов по этому поводу отмечал: «Религиозность ограничивалась иногда только внешностью, и за набожною обстановкою скрывались недостойные религии свойства: лицемерие, раболепство, отсутствие убеждений и нравственных начал. У некоторых из лиц, игравших роль в событиях Казанского университета, пиэтизм был маскою, надевою по необходимости и расчету, в угоду сильным мира»<sup>35</sup>.

Большинство авторов самых различных идейных направлений сходятся в том, что в попечительство Магницкого ученая жизнь в Казанском университете не развивалась. Справедливости ради стоит отметить, что примерно такая же ситуация существовала в Казанском университете и до попечительства Магницкого. В первую треть XIX в. русская наука переживала стадию становления и лишь в более поздний период стала приносить зрелые плоды.

Свои итоговые взгляды на основные принципы образования и воспитания Магницкий выразил в «записке о народном воспитании», которую он отправил 7 ноября 1823 г. Александру I<sup>36</sup>. Начиналось это «собственноручное всеподданнейшее письмо» в характерной для Магницкого манере: «сей плод моего усердия к Церкви и Царю, в обыкновенном служебном порядке не вмещающийся, куда понесу, Государь, ежели не к ногам Вашим?».

---

<sup>35</sup> Там же. С. 223.

<sup>36</sup> Сборник исторических материалов, извлеченных из архивов I Отделения с. е. и. в. к. СПб., 1876. Вып. 1. С. 363. Далее все ссылки идут по этому изданию: С. 363–374.

В этой записке Магницкий предлагал царю проект создания целостной системы «народного воспитания», которой, по его словам, покуда еще нет ни в одном из существующих христианских государств: «самоважнейшая часть управления как бы брошена везде на произвол исполнителей, и ежели получила некоторое устройство, то как бы случайно и от обстоятельств». Напротив же, «люди злонамеренные» (в их число Магницкий относил Талейрана, Наполеона и Вейсгаупта) целенаправленно «занились составлением полной системы народного воспитания». Это привело к тому, что «большая часть лучших учителей», которые должны учить наследника престола, «заражены опаснейшими началами неверия идей возмутительных». Мало того: «Нет книги, по которой бы безопасно можно было учить его истории всеобщей и Российской. Нет курса прав, который можно было преподавать царевичу Российскому в истинном его смысле. Нет истории систем философских, которая бы не развратила мыслей».

Созданная антихристианская система народного воспитания является плодом реализации «правильного, обширного и давно втайне укоренившегося плана и заговора». Судя по некоторым деталям, Магницкий имеет в виду прежде всего масонство, но прямо не говорит об этом, предпочитая возлагать ответственность за происходящее в мире зло прежде всего на «князя тьмы века сего».

В записке содержится религиозно-философская трактовка Магницким тех процессов, которые происходят в мире, и таких характерных явлений нового времени как «общественное мнение», «свобода книгопечатания», «конституции». В его изображении всё вышеперечисленное есть не что иное, как порождение дьявольских сил: «Князь тьмы века сего производит большую часть влияний своих на мир и миродержителей гражданских чрез общее мнение, которое есть как бы труба, коюю он, как в древности оракулы, произносит свои заключения, суды и приговоры, сеет лжи и клеветы, распространяет нелепые предсказания и нечестивые понятия. У большей части народов, и в том числе у нас, гул сей, совершенно вопреки истине, почитается гласом Божиим (*глас народа — глас Божий*). В конституциях, сем неистовом порождении бунта народного, главным их основанием положена *свобода книгопечатания*, или, что одно и то же, беспрепятственное волнение и *необузданность мнения общественного*, т. е. труба для глаголов князя тьмы, как можно более широкая, громкая и всегда отверзтая; а как он знает, что доброе воспитание народное, улучшая сердце и образ мыслей падшего человека, составить может и общее мнение доброе, т. е. из трубы,

для него нужной, может сделать проток благодати не только на поколение настоящее, но и на будущие; то он, отвлекая всеми способами внимание правительств и людей благонамеренных от сего важного предмета, указывает его одним своим чадам и последователям, как рычаг, которым можно потрясти весь мир гражданский».

Магницкий явно переходил за границы дозволенного, когда утверждал, что предлагаемые им планы можно осуществить лишь вопреки «духу времени», которым ранее руководствовался Александр I: «Духу времени сие не понравится, но если бы вы знали, кто этот дух времени, которому вы служите, то старались бы не делать ему угодного». Подобного рода напоминания о былых либеральных увлечениях не могли не вызвать у монарха сильное раздражение.

В обоснование вышеизложенного Магницкий ссылается на революционные события, которые прокатились по Европе в 1820–1821 гг.: «единомыслие разрушительных учений в Мадриде, Турине, Париже, Вене, Берлине и Петербурге не может быть случайным».

Исходя из своего видения общеевропейских процессов, в которых главную роль играют некие темные силы, Магницкий предлагал Александру воспользоваться тактикой и указаниями врагов монархии и христианства, поскольку «из них же можно, как кажется, почерпнуть и противуядие, как то делается в медицине, когда кровью бешеной собаки исцеляется ее укушение», то есть составить на определенных началах план «народного воспитания», который бы охватывал все учебные заведения Российской империи.

В качестве «основного начала» народного воспитания Магницкий называл православие. На мистической стороне православия Магницкий не заостряет внимание. Оно интересует его главным образом с точки зрения политической, как учение, освящающее царскую власть: «Верный сын Церкви Православной, единой истинной веры Христовой, знает, что всякая власть от Бога, и посему почитает он всех владык земных, Нерона и Калигулу; но истинным помазанником, Христом Божиим, не может признавать никого, кроме помазанного на царство Церковью Православною. Итак мы одни, по слову Оригена, исповедуем обе религии: и первого и второго величества. У нас одних корона самодержавия лежит на алтаре Божиим, неприкосновенна для рук черни, но приемлется в таинственном священнодействии, из рук Церкви. Над нею крест, над державою крест, над скиптром крест. Тут нет ничего человеческого. Нашего Государя мы открыто во всяком училище отечества нашего

называем и должны называть помазанником Божиим, и все знают и веруют, что это правда. Пусть скажут сие в училищах Пруссии, Нидерландов, Англии о их государях, там рассмеются».

Высказывания Магницкого о православии явно отражали позицию тех церковных кругов, которые были недовольны «петровской революцией». Так, поминая недобрым словом «Лефортов и Биронов», он утверждал, что «дух времени» «более ста уже лет» нападает на православие: «Пусть заглянут в акты Синода и тайной канцелярии от начала 18 столетия до конца его и между прочим в дела о Феофилакте, епископе Тверском, и члене Синода Арсение». Однако, несмотря на то, что православие оказалось ослабленным борьбой с «духом века сего», оно остается единственной верой истинной, «в которой слово Божие не только сохранено во всей чистоте непрерывной иерархией Апостольскою; но и засвидетельствовано, подписано кровью мучеников всех веков прошедших и даже ежедневных» (Магницкий ссылаясь на то, что в Греции был напечатан мартиролог, в котором перечислялись сотни современных мучеников за веру, погибших от рук турок).

Понимаемое таким образом православие теснейшим образом связано с самодержавием. Без первого невозможно второе. Более того, «самодержавие вне православия есть одно насилие», утверждал Магницкий. Православие и самодержавие, таким образом, «два священных столпа, на которых стоит империя». Но эти начала русской жизни, «хотя еще не поколебались, но уже ослаблены». Для их восстановления необходимо распространить на все учебные округа империи действие знаменитой инструкции от 17 января 1820 г. для Казанского университета, которую мы анализировали выше: «Ежели сие признано полезным в 16 губерниях сего округа, почему не сделать того же в прочих?»

Какую роль в общественном воспитании в идеале должно было играть православное духовенство и как критически оценивал эту роль в современной русской действительности Магницкий, видно из документа, в котором он описывал пьянство в среде воспитанников Петербургской духовной семинарии: «семинаристы <...> идут ночью в кабаки; куда впускаются заднюю дверь, пьют, закупают запас вина, для товарищей, и приносят его в семинарию». Затем происходил «дележ принесенного вина, из больших суповых чаш, разливными ложками»<sup>37</sup>. Последствия этого развлечения для семинаристов бывают самыми плачевными: «часто с 11-ти лет,

---

<sup>37</sup> ГАРФ. Ф. 109. С.А. Оп. 3. Д. 880. Л. 131–131 об.



крепостию, столь несвойственного самой слабости их органов напитка растрачивают навсегда телесные и душевные силы свои, впадают между собою в самые гнусные и даже противоестественные нечистоты»<sup>38</sup>.

Между тем, по окончании семинарии они должны поступать в Духовную академию, а оттуда — в священники, монахи, и «прямо в архимандриты»<sup>39</sup>. Такое положение было не только в Петербурге, но и в других местах. По мнению Магницкого, «Духовенство наше заражается тем грубым развратом, который служит, от людей, смешивающих Церковь с недостойными ее служителями, ей нареканием, а усердным сынам ее — постоянным предметом сердечного сокрушения»<sup>40</sup>. Для Магницкого, выступавшего с позиций всецелого «охранения нравственности народной», подобная ситуация была абсолютно недопустима: «благочестие и добрая жизнь лиц духовных нигде не служит так непосредственно основанием добродетели народной, как у нас, по свидетельству самой религии нашей (курсив Магницкого. — А. М.), и посему нигде разврат духовенства не может быть так вреден и для Церкви, и для государства»<sup>41</sup>. Поэтому истоки страшного зла, поражающего Русскую землю, «суть наши семинарии», в особенности Петербургская, которая «есть гнездо самого грубого разврата и гнуснейших пороков»<sup>42</sup>. Рецепт, предлагаемый Магницким для спасения народной нравственности, был прост: «Правительство может начать обнаружение сего зла, или приступит к сему делу, поимкою семинаристов на самом преступлении. Они сами расскажут всё прочее»<sup>43</sup>.

5 августа 1823 г. Магницкий отсылает царю «Мнение русского дворянина о гражданском уложении для России»<sup>44</sup>. В нем содержалось предложение создать «уложение истинно Русское». Тогдашнее российское законодательство не устраивало Магницкого потому, что было результатом заимствования западноевропейского юридического опыта. Последний же, считал он, возник на основе чуждых начал: языческого римского права и церковного католического права, а потому был неприменим

---

<sup>38</sup> Там же. Л. 132.

<sup>39</sup> Там же. Л. 132 об.

<sup>40</sup> Там же. Л. 136 об.

<sup>41</sup> Там же. Л. 136.

<sup>42</sup> Там же. Л. 136 об.

<sup>43</sup> Там же. Л. 133.

<sup>44</sup> Письма главнейших деятелей в царствование императора Александра I (с 1807–1829 год). СПб., 1883. С. 369–374.

к русским условиям<sup>45</sup>. Магницкий предлагал взять за основу нового уложения «византийское право». В его трактовке это было право, «соединенное с правом каноническим Греческой Церкви, совершенно очищенное от всех языческих примесей, то право византийское, которое и ученые наши, и новейшие законодатели отвергали так, как будто оно никогда не существовало». Между тем, настаивал Магницкий, «оно одно есть истинное наследие наше после Греческой империи»<sup>46</sup> и развивалось в России в течение нескольких веков, вплоть до Соборного уложения царя Алексея Михайловича. Затем «златая цепь нашего отечественного законодательства» была порвана так, что даже «следа ее ни в законодательстве, ни в правоведении нашем не осталось»<sup>47</sup>. Магницкий риторически вопрошал: «Не входило ли в систему неверия отвести нас от законодательства отцов наших, непрестанно освящаемого верою и Божественными Писаниями, дабы, не отвергая прямо, сгладить неприметно ту печать самодержавия, которая все древние наши законы знаменует?». Для исправления положения он предлагал создать особую комиссию, которая бы занялась систематическим сбором существующих законов, и особый комитет, который «занялся бы историческим обозрением права византийского всего нашего законодательства, в добром духе», то есть где было бы «все согласное с православием, все приличное самодержавной власти, обычаем и духу народа нашего собственного», «на духе нашего вероисповедания и на праве каноническом Греко-Российской Церкви утвержденное». По мнению Магницкого, создание подобного «Русского уложения» воочию продемонстрировало бы намерение «воскресить действительные наши права» на наследие «Империи Греческой»<sup>48</sup>. Вероятно, Магницкий интуитивно, или же с подачи церковных кругов, уловил ту близкую им идею, что Россия унаследовала комплекс религиозных, культурных и юридических ценностей прежде всего от Византии. Отметим также, что некоторые положения «Мнения» Магницкого пересекались с содержанием карамзинской «Записки о древней и новой России» (в частности, с требованием создания «русского права» на основе собственной правовой традиции).

Еще одной сферой деятельности, в которой Магницкий проявил свою кипучую энергию, была работа в Комитете по составлению цензурного

---

<sup>45</sup> Там же. С. 370–371.

<sup>46</sup> Там же. С. 371.

<sup>47</sup> Там же. С. 373.

<sup>48</sup> Там же. С. 374.

устава в 1820–1823 гг. Либеральный устав о цензуре 1804 г. к двадцатым годам XIX в. был признан несовершенным. Руководителем работы по составлению нового цензурного устава стал Магницкий, изложивший предварительно свое «Мнение о цензуре вообще и началах, на которых предполагает цензурный комитет составить для оной устав». Согласно этому проекту, запрету подвергались все произведения, которые прямо или косвенно отвергали или подвергали сомнению учение Священного Писания и Евангельского Откровения. Также запрещались сочинения, содержавшие в себе «какой-либо дух сектантства или смешивающее чистое учение веры евангельской с древними подложными учениями, либо с так называемой естественной магией, кабалистикой и масонством»<sup>49</sup>. Не разрешалось также публиковать «все те сочинения, в коих своеволие разума человеческого пытается изъяснить и доказать философией недоступные для него святые таинства веры»<sup>50</sup>. Наконец, в проекте рекомендовалось запрещать те произведения, которые хоть малейшим образом ослабляют или подрывают авторитет существующей власти. Этот проект Магницкого оставил свой след в анналах истории, поскольку впоследствии, уже в царствование Николая I, некоторые его ключевые идеи легли в основу предельно сурового, так называемого чужинского, цензурного устава 1826 г.

В 1823 г. произошло знакомство знаменитого архимандрита Фотия (Спасского) с Магницким, который к тому времени окончательно утвердился в православии. Современники объясняли логику поведения Магницкого исключительно карьеристскими и конъюнктурными мотивами. В частности, его обвиняли в предательстве его бывшего покровителя А. Н. Голицына, объясняя это тем, что он, поддерживая Аракчеева, рассчитывал занять пост министра народного просвещения<sup>51</sup>. Архим. Фотий (Спасский) в своих записках совсем иначе объяснял мотивы поведения Магницкого: «М. Л. Магницкий, так как был в курсе многих дел зловерия, многие вещи раскрывал важные. Он был предан православию и делал внушения графу А. А. Аракчееву против врагов веры»<sup>52</sup>. Свое кредо Магницкий выразил в письме от 7 апреля 1824 г. Александру I: «коренное

---

<sup>49</sup> Цит. по: *Сухомлинов М. И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению... Т. 1. С. 469.

<sup>50</sup> Там же. С. 468.

<sup>51</sup> *Панаев В. И.* Воспоминания... С. 84.

<sup>52</sup> Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // *Русская старина.* 1896. Июль. С. 177–180.

средство к истреблению <...> тайных обществ (имеются в виду прежде всего масонские ложи, прямо или опосредованно связанные с разного рода мистиками, некоторыми инославными конфессиями и так называемыми декабристами. — А. М.) <...> есть одно: возвысить, утвердить, приблизить к Державной власти Православную Церковь, непрестанно боримую; ограничить терпимость, ее гонящую...»<sup>53</sup>.

В 1823 г. деятели «православной дружины» (среди них наиболее известны архимандрит Фотий (Спасский), А. С. Шишков, митрополит Серафим (Глаголевский)), ведущие борьбу против масонства и западноевропейского мистицизма, широко распространившихся в царствование Александра I, перешли в наступление на «мистическую партию» А. Н. Голицына, воспользовавшись в первую очередь так называемым делом Госснера. Пастор И.-Е. Госснер, эмигрировавший в Россию из Германии в результате религиозных гонений, был активным деятелем Библейского общества, вызывавшим особенное отторжение у православной оппозиции. Его книга «Дух жизни и учения Иисуса Христа, в размышлениях и замечаниях о всем Новом Завете», вышедшая в русском переводе без заглавного листа, называлась: «О Евангелии от Матфея». Она была пропущена цензурой в мае 1823 г. В ней пастор высмеивал обряды как Католической, так и Православной Церкви, объявлял их греховными, критиковал духовенство, как посредника между Богом и человеком. При этом в книге содержались фрагменты, которые легко можно было истолковать как открытый призыв к христианам не повиноваться властям, преследующим «истинных» христиан. Подобная книга была исключительно удобна для критики со стороны православной оппозиции, и последняя не замедлила воспользоваться предоставившейся ей возможностью. Дело в том, что книгу предложил перевести с немецкого Голицын, и он же пропустил ее в печать.

В марте 1824 г. листы книги Госснера по инициативе Магницкого были выкрадены из типографии и переданы митрополиту Серафиму, написавшему опровержение на нее. Приложив около тридцати листов из книги, он послал опровержение императору.

После этого Магницкий и его единомышленники упросили митрополита Серафима нанести визит во дворец и лично представить Александру I, какая опасность угрожает Церкви от издания и распространения этой

---

<sup>53</sup> Из: «Записки о тайных обществах, полученная от Магницкого М. Л. в 1824 г. (об иллюминатах, об-ве Иоахима, о распространении немецкой философии. 1824)». ГАРФ. Ф. 1165. Особенная канцелярия министерства внутренних дел. Оп. 3. Д. 59. 1824. Л. 45–45 об.

книги. «Для этого нарочно было избрано необыкновенное время — шесть часов вечера, чтобы необычайностью самого посещения встревожить Императора. Митрополит упал к ногам его и требовал удаления князя Голицына, которого управление, по его словам, колеблет Церковь Православную. Такая сцена не могла не подействовать. Государь старался успокоить митрополита, сказал, что обратит внимание на его жалобу и, если найдет действия министра ошибочными, устранил от управления вверенными ему частями. Впрочем, подробности этого разговора, за кончиною всех действующих лиц, останутся навсегда неизвестными. Магницкий, вслед за митрополитом, отправился на Адмиралтейский бульвар, а оттуда прошел к подъезду Государя — где уже столпилось довольно народу, привлеченного каретою митрополита — с тем, чтобы видеть, с каким лицом выйдет он из дворца, веселым или печальным? Удостоверившись же, по довольному выражению лица владыки, что дело идет хорошо, он поспешил в Невский монастырь поздравить его с успехом». Рассказ этот, записанный со слухов Гречем, как считает И. Е. Числович, неоспорим в одном: «факт жалобы м. Серафима на кн. Голицына, лично принесенной Государю, не подлежит сомнению».

Акция возымела действие. Рассмотрение книги Госснера было поручено президенту Российской академии А. С. Шишкову, а переводчик, цензор и содержатель типографии Н. И. Греч отданы под суд, Госснер же выслан за границу.

15 мая 1824 г. А. Н. Голицын был отправлен в отставку. Новым министром просвещения был назначен отличавшийся православно-консервативными взглядами А. С. Шишков.

Судьба Магницкого резко изменилась после смерти Александра I. В начале 1826 г. Николай I назначил ревизию Казанского университета. Что послужило поводом для нее, до сих пор остается неясным. Известно лишь, что она была начата в феврале 1826 г. и длилась целый месяц. Ревизоры обнаружили растраты Магницким казенных денег, которые в конечном счете оказались незначительными<sup>54</sup>. Так или иначе, Магницкий не только лишился места попечителя учебного округа, но на его имущество был наложен секвестр, а затем он был сослан в Ревель, где жил около шести лет.

Будучи в ссылке, он сотрудничал с 1832 по 1833 г. с ежемесячным педагогическим, философским, литературным журналом под названием

---

<sup>54</sup> Показания Магницкого... С. 252.

«Радуга». В журнале господствовали, по словам авторов либеральной ориентации, «глумление над западным просвещением и западной философией в особенности», «гонение на западную цивилизацию и порицание русских за сближение с западом»<sup>55</sup>. Подобного рода оценки «Радуги», впрочем, нуждаются в корректировке. Знакомство с содержанием журнала говорит о том, что на его страницах Магницкий пытался разработать свой вариант доктрины «официальной народности», которая опиралась бы на труды некоторых германских философов (не только упомянутого Галлера, но и Ж.-П. Ф. Рихтера, И. Г. Гамана и др.) и православное вероучение<sup>56</sup>.

В основе взглядов Магницкого лежали прежде всего его религиозные убеждения. Представляется, что Магницкий в годы опалы стал человеком искренне верующим. Залогом самобытности России и ее главной духовной ценностью он считал православие. В то время подобное воззрение было, мягко говоря, не в моде среди представителей высшего слоя, в лучшем случае равнодушного к вопросам религии либо состоявшего в масонских ложах или же исповедующего деизм, атеизм и т. п. Неугомонный Магницкий же и здесь упрямо шел против течения. Один из типичных представителей тогдашнего дворянского общества так негодовал по поводу набожности Магницкого: «Умнейший человек, но суеверен как крестьянин. Представьте: у него огромные иконы, перед которыми теплится день и ночь лампада!»<sup>57</sup>. Магницкий не раз давал волю своему гневу против «разных аристократических замашек и капризов в деле веры», не перенося на дух «разделения в вере между аристократами и мужиками, между господами и слугами» и суждений вроде «Как же я позволю священнику помазать мне лоб, чтобы одно и то же было для лакея и для барыни!». Лица духовного звания утверждали, что Магницкий в вере был «совершенный простец». Сам же бывший попечитель Казанского округа в узком кругу заявлял: «Моя вера — кучерская, <...> мы с кучером ходим в одну церковь. <...> В какую церковь мой кучер, туда и я. А если в ней несколько священников, то если я застану в церкви кого-либо из них, — то — это он, мой духовник»<sup>58</sup>. Когда

---

<sup>55</sup> В. К. Магницкий... С. 329; Ч-в [Чумиков А. А., Чумиков А. П.]. Михаил Леонтьевич Магницкий. Новые данные к его характеристике. 1829–1834 // Русская старина. 1875. Т. 14. Кн. 11. С. 485.

<sup>56</sup> «Радуга». Журнал философии, педагогики и литературы. Ревель, 1832–1833.

<sup>57</sup> Морозов П. Т. Мое знакомство с М. Л. Магницким... С. 5.

<sup>58</sup> Мацевич Л. С. Одесские заметки о Магницком // Русский архив. 1898. № 2. С. 225–226.

у него случались семейные раздоры с женой-француженкой, то он видел в них «наваждение дьявола» и поэтому «всякий раз кропил стены святою водою и курил в комнатах херувимским ладаном. Этим он прогонял бесов, как причину раздора». За подобные действия и высказывания большая часть тогдашнего русского образованного общества считала Магницкого «чуть не помешанным»<sup>59</sup>.

Годы ссылки проходили большей частью впустую для этого еще вполне деятельного и энергичного человека. Поэтому в 1834 г. он обращается с покаянным письмом к князю А. Н. Голицыну, после которого ему было разрешено перебраться в Одессу, где он вел большей частью домашний образ жизни, занимаясь совершенствованием своих знаний греческого языка и переводом книг древних писателей.

Судьба была неблагоприятна к Магницкому: в начале 1839 г. одесские власти под предлогом, что он начал «водиться с праздными людьми в Одессе, занимается интригами, пересудами, сплетнями и неосновательными доносами, затрудняет начальство и возбуждает вредное для службы несогласие»<sup>60</sup>, приказали ему покинуть Одессу. Магницкий переехал в Херсон под надзор полиции и провел там два года в полном одиночестве, но в 1841 г. ему разрешили вернуться в Одессу, где 21 ноября 1844 г. он скончался от воспаления легких.

Представляется, что Магницкий был ярким представителем того течения в русском консерватизме, которое опиралось на православие и исходило из убеждения в том, что Россия должна идти по самобытному пути развития. Эволюция от либерала-западника, деиста, затем поклонника вне-конфессиональной мистики и вплоть до православного консерватора-монархиста была достаточно типичной («слева направо») для многих русских консерваторов, достаточно вспомнить Н. М. Карамзина, С. С. Уварова, Ф. М. Достоевского, Л. А. Тихомирова. Магницкий в этом отношении был отнюдь не уникален. Он, с определенными оговорками, в идейном плане оказался непосредственным предшественником графа С. С. Уварова с его знаменитой триединой формулой «Православие. Самодержавие. Народность».

---

<sup>59</sup> Там же. С. 226.

<sup>60</sup> Там же.

## Источники и литература

1. А. И. Михайловский-Данилевский. Из воспоминаний // Русский вестник. 1890. Т. 210. № 9.
2. Автобиография Юрьевского архимандрита Фотия // Русская старина. 1896. Июль. С. 177–180.
3. Два доноса в 1831 году. Всеподданнейшие письма М. Магницкого императору Николаю об иллюминатах // Русская старина. 1899. № 1–3.
4. Два мнения попечителя Казанского учебного округа, М. Л. Магницкого // Русский архив. 1864.
5. Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002.
6. Вишленкова Е. А. Ревизор, или Случай университетской проверки 1819 года // Отечественная история. 2002. № 4. С. 22–35.
7. ГАРФ. Ф. 109. СА. Оп. 3. Д. 879, 880.
8. ГАРФ. Ф. 1165. Особенная канцелярия министерства внутренних дел. Оп. 3. Д. 59. 1824. «Записка о тайных обществах, полученная от Магницкого М. Л. в 1824 г. (об иллюминатах, об-ве Иоахима, о распространении немецкой философии. 1824)».
9. Греч Н. И. Записки о моей жизни. М., 1990.
10. Загоскин Н. П. История императорского Казанского университета за первые сто лет его существования (1804–1904). Казань, 1902–1904. Т. 1–4.
11. Инструкция директору Казанского Университета // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Царствование Александра I. 1802–1825. Изд-е 2-е. СПб., 1875. Т. 1.
12. Лажечников И. И. Как я знал Магницкого // Русский вестник. 1866. № 1.
13. В. К. Магницкий // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. СПб., 1896. Т. 35.
14. Магницкий М. Л. Православное просвещение / сост., предисл. Минакова А. Ю., имен. указ. Гришиной Е. П., коммент. Хатунцева С. В. / отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. 528 с.
15. Мацевич Л. С. Одесские заметки о Магницком // Русский архив. 1898. № 2.
16. Минаков А. Ю. Вера не по разуму // Родина. 2011. № 12. С. 86–88.
17. Минаков А. Ю. Михаил Леонтьевич Магницкий // Вопросы истории. 2010. № 11. С. 36–49
18. Минаков А. Ю. Михаил Леонтьевич Магницкий // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия / отв. ред А. Ю. Минаков. Воронеж: Воронежский государственный университет, 2005. С. 267–307.
19. Минаков А. Ю. «Погром» или ревизия? (предисловие к публикации архивного документа «Отчет по обозрению Казанского университета»



Магницкого М. Л.) // Консерватизм в России и мире: в 3 ч. Воронеж, 2004. Ч. 3. С. 122–125.

20. *Минаков А. Ю.* Русская партия в первой четверти XIX века. М., Институт русской цивилизации, 2013. 528 с.

21. *Минаков А. Ю.* Русский консерватизм в первой четверти XIX века: монография / Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 2011. 560 с.

22. *Морозов П. Т.* Мое знакомство с М. Л. Магницким. М., 1877.

23. *Панаев В. И.* Воспоминания // Вестник Европы. 1867. Т. 4. Кн. 12.

24. Письма разных лиц И. И. Дмитриеву // Русский Архив. 1866. Т. IV. Стлб. 97–98.

25. Письма главнейших деятелей в царствование императора Александра I (с 1807–1829 год). СПб., 1883.

26. Показания Магницкого // Деятельность XIX века. Исторический сборник. М., 1872. Т. 1.

27. *Попов Н. А.* Общество любителей отечественной словесности и периодической литературы в Казани с 1804 по 1834 гг. // Русский вестник. 1859. Т. 23.

28. «Радуга». Журнал философии, педагогики и литературы. Ревель, 1832–1833.

29. РГИА. Ф. 733. Санкт-Петербургский учебный округ. Оп. 39. Д. 259. Дела о ревизии Казанского университета М. Л. Магницким и проведенных реакционных предприятиях.

30. РГИА. Ф. 733. Оп. 40. Д. 203. Л. 9.

31. *Рождественский С. В.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения (1802–1902). СПб., 1902.

32. Русский Архив. 1870. Стлб. 1150.

33. Сборник исторических материалов, извлеченных из архивов I Отделения с. е. и. в. к. СПб., 1876. Вып. 1.

34. Сборник постановлений по Министерству Народного просвещения. Царствование Александра I. 1802–1825. Изд-е 2-е. СПб., 1864. Т. 1. Стб. 1317–1337.

35. *Серков А. И.* История русского масонства XIX века. СПб., 2000.

36. *Скабичевский А. М.* Очерки истории русской цензуры (1800–1863). СПб., 1892.

37. *Сухомлинов М. И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению: в 2 т. СПб., 1889. Т. 1.

38. *Успенский В. П.* Преосвященный Нектарий [Теляшин], второй настоятель Ниловой Столобенской пустыни, бывший архиепископ Сибирский и Тобольский. Тверь, 1882.

39. *Феоктистов Е. М.* Магницкий. Материалы для истории просвещения в России // Русский вестник. 1864. № 6–8.

40. *Фортуатов Ф. Н.* Памятные записки вологжанина // Русский архив. 1867. № 12.

41. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. М., 1997. С. 70.
42. Ч-в [Чумиков А. А., Чумиков А. П.]. Михаил Леонтьевич Магницкий. Новые данные к его характеристике. 1829–1834 // Русская старина. 1875. Т. 14. Кн. 11.
43. [Чумиков А. А., Чумиков А. П.] Михаил Леонтьевич Магницкий в 1812–1844 гг. // Русская старина. 1875. Т. 14. Кн. 12.

***Arkady Minakov. Mikhail Magnitsky as a Religious Type during the Reigns of Alexander I and Nicholas I.***

Mikhail L. Magnitsky was a famous statesman in the reign of Alexander I. He had a significant influence on the formation of government policy in science, education, censorship, and religious policy. At first, Magnitsky was a supporter of enlightenment and constitutional ideas, a member of the Masonic Lodge “Polar Star”, and a close associate of the leader of the Russian liberals M. M. Speransky. During his exile in 1812–1816, Magnitsky underwent a spiritual crisis, which led him to religion. Magnitsky carried out a number of activities at Kazan University, which were supposed to add a religious component to science and education. His views were first quite removed from Orthodoxy and were developing in line with Protestant mysticism popular among the intellectual and political elite of the time. A full analysis of his world-view reveals that starting in the 1820's, Magnitsky broke with the liberal camp and became a convinced conservative. He underwent a serious evolution from a Westernizer, liberal, and deist, first to a supporter of non-confessional mysticism, and then to an Orthodoxy conservative and monarchist. This spiritual evolution was quite typical for many of the representatives of Russian conservative thought of the time.

**Keywords:** evolution of the religious views of Mikhail Magnitsky, Russian conservatism, politics of education and science in the 19th century, freemasonry, mysticism, Orthodox opposition.

*Arkady Yuryevich Minakov* — Doctor of Historical Sciences, Professor of the Faculty of History at Voronezh State University, Director of the Zonal Research Library of Voronezh State University (minak.arkady2010@yandex.ru).

М. В. Медоваров

## ЭТИКА И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ТРУДАХ А. А. КИРЕЕВА

Статья посвящена этике и социальной философии интеллектуального лидера позднего славянофильства генерала А. А. Киреева. Раскрываются причины его повышенного интереса к этике в эпоху борьбы с нигилизмом 50–70-х гг. XIX в. На основе рукописных трудов Киреева («Моя программа этики для брата Николая Киреева», рецензии на книги Хеймана Штейнталь и Томаса Фуулера) определяется его философский кругозор. Дается анализ воззрений А. А. Киреева на социальную и духовную роль философии вообще и этики в частности. Особое внимание уделяется контактам мыслителя с такими выдающимися русскими философами, как В. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев, П. Е. Астафьев, Н. Н. Страхов. Дается анализ этического и социально-философского учения Киреева, оформившегося в работах конца XIX — начала XX в. Показано влияние этих трудов мыслителя («Избавимся ли мы от нигилизма?», «Краткое изложение славянофильского учения», «Основы новой социологии») на общественное мнение в России.

**Ключевые слова:** А. А. Киреев, В. С. Соловьев, П. Е. Астафьев, Н. Н. Страхов, славянофильство, этика, социальная философия, утилитаризм, юридизм, эволюционизм, Х. Штейнталь, Т. Фулер.

Идеолог позднего славянофильства генерал А. А. Киреев (1833–1910) совмещал дарование яркого публициста и государственного деятеля с глубоким пристрастием к богословию и философии. За свои теологические труды в 1903 г. он был удостоен звания почетного профессора Московской духовной академии. Но если собственно богословские заслуги Киреева в критике католического учения о папской непогрешимости, о *filioque*, в решении вопроса о пресуществлении Св. Даров широко известны, то вклад мыслителя в развитие философских исследований в России малоизвестен. Это объясняется, с одной стороны, тем, что Киреев практически никогда не касался вопросов онтологии и гносеологии, предпочитая в этой сфере не критически идти за Кантом с его отрицанием объективного существования субстанции, пространства и времени; с другой стороны, тем, что большинство его работ и отдельных

---

Максим Викторович Медоваров — кандидат исторических наук, старший преподаватель ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского» (mmedovarov@yandex.ru).

высказываний на философские темы сохранились только в рукописи и никогда не публиковались.

Достаточно известно, что А. А. Киреев и его сестра О. А. Новикова сыграли ключевую роль в пропаганде трудов молодого В. С. Соловьева и создали ему первоначальную репутацию выдающегося русского философа<sup>1</sup>; однако в переписке Киреева и Соловьева собственно философские вопросы затрагивались, как будет показано ниже, лишь однажды. История взаимоотношений А. А. Киреева с такими философами, как П. Е. Астафьев и К. Н. Леонтьев, также почти не дает нам материалов собственно философского характера.

В то же время, не интересуясь онтологией и гносеологией, А. А. Киреев уже в юности, будучи вольнослушателем Петербургского университета (1856–1859), пришел к выводу о том, что важнейшим разделом философии является этика, на базе которой строятся социальная философия и философия права. Этому убеждению мыслитель будет верен всю жизнь. Вопросы этики и социальной философии в трудах А. А. Киреева переплетены настолько тесно, что рассматривать их по отдельности невозможно. Наиболее естественным для этой цели нам представляется анализ формирования и развития философских воззрений Киреева по хронологическому принципу.

## 1. Первый философский труд А. А. Киреева

Характерно, что первое дошедшее до нас сочинение Киреева — это не публицистическая статья и не богословский труд, а фундаментальная работа по истории этических учений объемом 88 рукописных листов формата, близкого к современному А4. Данный труд, свидетельствующий о вдумчивом отношении к философам античности и Нового времени, озаглавлен «Моя программа этики для брата Николая Киреева»<sup>2</sup>. Согласно дневниковой записи, А. А. Киреев начал писать данную работу еще в 1848/49 году (в возрасте 15 лет!) и окончил 31 мая 1861 года. В самом тексте работы, впрочем, как год начала ее написания указан 1858 год. Необходимость создания этого труда — по объему самого большого из философских произведений Киреева — он обосновывал тем, что «брат, кажется,

---

<sup>1</sup> Медоваров М. В. К истории взаимоотношений А. А. Киреева и Вл. С. Соловьева // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234.

<sup>2</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 16.

мало склонен к умозрительным занятиям, однако, прежде нежели выпустить его на волю, необходимо будет пройти с ним курс этики»<sup>3</sup>.

В беседах с братом, которому в 1861 г. исполнилось двадцать лет, А. А. Киреев пробовал формулировать собственное понимание роли этического элемента в организации общества: «Нравственность между членами одного государства уже может быть основанием религии и философии (добра абсолютного)... К сожалению, мы живем еще в таком веке, где нравственности между народами еще нет или почти нет, где для того, чтобы остаться целу, приходится нападать на целостность другого»<sup>4</sup>. Мечтая о том, что в соответствии с программой «вечного мира» Канта международные отношения придут к состоянию без войн и агрессий, даже много позже, в 1880 г., уже перешедший на славянофильские позиции Киреев не откажется от прежней мечты о глобальном мире: «Философия имеет свойство расширять кругозор, уничтожать заборы, разделенные партии... заменяя партии — человечеством»<sup>5</sup>.

Первый философский труд А. А. Киреева по смыслу состоит из краткого введения с изложением основных взглядов автора (л. 1–4), критического рассмотрения истории этических учений от Древней Греции до середины XIX в. (л. 5–67 об.) и достаточно аморфного заключения (л. 68–88). Во введении Киреев сразу проводит четкое разграничение сфер этики и права: невозможно насильно заставить человека выполнять нравственные предписания, «но общество может требовать от каждого члена своего, чтоб он не мешал ему достигать его цели»<sup>6</sup>. В то же время этика ничуть не менее обязательна, чем право, но ее обязательность носит врожденный характер и касается даже изолированного человека на необитаемом острове, указывал Киреев.

Отстаивая разумность и свободу воли как ключевые особенности человека, отличающие его от животных, мыслитель сразу переходил в атаку на материализм и гедонизм, обрушиваясь на апологетов сиюминутных наслаждений, начиная с Эпикура и Аристиппа и заканчивая просветителями XVIII века. Их рациональные доводы Киреев отвергал как годные лишь для «диких» и несовместимые с религией, которая «не основывается на разуме, а только поверяется им»<sup>7</sup>. Более

---

<sup>3</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 1. Л. 5–5 об.

<sup>4</sup> Там же. Л. 6.

<sup>5</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 145.

<sup>6</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 16. Л. 1.

<sup>7</sup> Там же. Л. 6–6 об.

подробно Киреев рассматривает и критикует учения утилитаристов, делающих критерием этики «долговременное удовольствие». Указывая на то, что для многих людей удовольствие заключается в садизме, мазохизме, жажде разрушений, Киреев отвергал не только доводы Демокрита, Дж. Бентама, Р. Оуэна, М. Штринера, но и считал невозможным даже существование общества, основанного только на утилитарных принципах. Вызывает некоторое недоумение, что Киреев в данном случае не ссылается на В. Ф. Одоевского, чья критика утилитаризма в философском романе «Русские ночи» к тому времени уже стала достоянием русской культуры.

Гораздо больше привлекали молодого Киреева учения, признававшие некий абсолютный эталон добра, независимо от того, чем обосновывался такой эталон. Сократ, Платон, Аристотель, Бэкон и Декарт, Спиноза и Лейбниц, Кант и Фихте, Шеллинг и Гегель интересовали Киреева именно как представители такого этического абсолютизма. Однако Киреев с удивительной для молодого человека смелостью упрекал всех этих философов в том, что их абстрактные правила не являются обязательными для всех людей — характер всеобщности присущ, по его мнению, только религии, а не философии. «Добро состоит в достижении каждой вещью своего назначения», — писал Киреев, и делал отсюда вывод, что никакой императив одного человека, даже великого философа, не может быть обязателен для другого, таковым может быть только прямое указание Бога<sup>8</sup>. Тем самым, конечно, Киреев становился на почву гетерономной этики, отвергая автономную просветительскую этику Канта, хотя вряд ли сам осознавал это вполне; и оговорки в заключении, где Киреев отвергал христианский провиденциализм консервативных мыслителей, корректируя его кантианством, не могли изменить общего характера воззрений мыслителя. Он ставил поведение человека в зависимость от божественных наград и наказаний и заключал: «Философия необходима для ума, а религия для чувства, они обе необходимы для человека и не должны производить в нем разделения»<sup>9</sup>. Религия, указывал Киреев, действует на чувства напрямую, этика — через мышление. Своему брату он говорил, что одни люди приходят к выполнению этических предписаний через философию, другие через религию; самые ненадежные пути — это руководствоваться в своем поведении спонтанными чувствами симпатии или антипатии либо же эгоизмом и тщеславием.

---

<sup>8</sup> Там же. Л. 47–48.

<sup>9</sup> Там же. Л. 67 об.

Завершая свой труд, Киреев наставлял брата владеть собой, а не стремиться к подвигу и всемирной славе. Судя по тому, что спустя пятнадцать лет Николай Киреев погиб именно как герой-доброволец на сербо-турецкой войне и снискал себе поистине всемирную славу, уроки трактата старшего брата вряд ли были им усвоены. Но к тому времени и сам Александр Киреев уже оставит в прошлом некоторую сумбурность своего первого сочинения и проделает значительный путь в плане более ясной формулировки своих взглядов.

## 2. Дальнейшее формирование философских воззрений А. А. Киреева (60–70-е гг. XIX в.)

В последующем Киреев продолжал развивать мысли о фундаментальном значении этики в своем дневнике. Так, в 1865 г. он писал: «Вообще, философские теории очень хорошо поверять этикой, основанной на разбираемой системе»<sup>10</sup>. В неопубликованной богословской работе «Мысли по поводу отзыва о Рейнкенса о нас» (датируемой 1890-ми гг.) содержится ремарка: «Философия, конечно, учительница истины, но ограниченная земными условиями»<sup>11</sup>. Важен контекст данной фразы: перед этим на нескольких страницах Киреев сетует, что «философия наша хромает», весьма скептически оценивая наследие русских философов первой половины XIX в.: «Велланских, Павловых, Голубинских, собутыльника Пушкина Галича и покойного Юркевича»<sup>12</sup>. Не будучи удовлетворен «земными условиями», определившими отставание русской философии, Киреев считал предсказуемым и закономерным распространение нигилизма на рубеже 50–60-х годов XIX века. Идею о том, что противостоять нигилистам можно лишь развитием философии в России, Киреев также пронесет через всю жизнь.

Молодой мыслитель поначалу пытался стихийно определить сферу действительности и влияния философии в ее соотношении с религией, наукой, искусством. В дневниковой записи 15 июня 1861 г. Киреев ставил философию, как «чистую мысль гения», выше искусств<sup>13</sup>, чуть позже писал о том, что она не противоречит православию<sup>14</sup>, и уточнял

---

<sup>10</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 2. Л. 172.

<sup>11</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 17. Л. 71.

<sup>12</sup> Там же. Л. 66 об.

<sup>13</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 1. Л. 10.

<sup>14</sup> Там же. Л. 66.

(запись от 5 апреля 1862 г.): «Религия не открывает ничего нового в области этики сравнительно с здравою философией, но дело в том, что этика есть наука, и область ее ум, религия же есть применение, область ее сердце, чувства, т. е. практика»<sup>15</sup>. В основном для записей молодого Киреева на философские темы характерно преобладание выпадов против атеизма, материализма, эмпиризма: «Нелепость трансцендентальную науку основывать на опыте!»<sup>16</sup> В романе Н. Г. Чернышевского «Что делать» Киреев увидел «чудовищное» изложение мыслей утилитаристов Штирнера и Бентама; и в последующие годы он неоднократно возмущался самим фактом существования утилитаризма как особо ненавистного ему этического учения<sup>17</sup>. Издеваясь над нигилистами, мыслитель в 1864 г. следующим образом иронически формулировал ход их рассуждений: «Я признаю только то, что понимаю, но я ничего не понимаю, ergo я ничего не признаю»<sup>18</sup>.

Борьба с революционным движением становилась под пером Киреева борьбой за христианскую этику. В 1876 г. он писал И. С. Аксакову: «В основе наших идеалов лежит Евангелие с его любовью к ближнему и к свободе, а у наших врагов — красной и черной интернационалки — идеалы основаны на материализме, который в сущности есть отрицание всякого идеализма! Мы желаем укрепить общественный строй, который они хотят разрушить»<sup>19</sup>. К этому времени Киреев страстно желал найти человека, который превосходно разбирался бы в философии и смог бы противостоять нигилистической пропаганде в масштабах всей России. К 1877 г. он нашел такого человека в лице 24-летнего Владимира Соловьева. Готовя и организуя его «Чтения о Богочеловечестве» в разгар русско-турецкой войны, Киреев нашел время дать советы молодому мыслителю. Он записывал в дневнике 26 декабря 1877 г., что Соловьеву следует вооружиться аргументами против дарвинистов и на конкретных примерах показать, что «наука и религия должны идти рука об руку». «Необходимо еще преследовать материализм на той почве, на которой он наиболее слаб, на почве этики... Этика материализма невозможна», — резюмировал Киреев<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Там же. Л. 74 об.

<sup>16</sup> Там же. Л. 87 об.

<sup>17</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 2. Л. 171 об; К. 8. Л. 91 об.

<sup>18</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 2. Л. 63 об.

<sup>19</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 265. Л. 4–4 об.

<sup>20</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 7. Л. 99.



Разумеется, Киреев понимал, что центром интересов Соловьева была онтология, но он стал уговаривать философа из тактических соображений сделать акцент на этике. Сохранился черновик письма Киреева Соловьеву от 25 декабря 1877 г. В нем славянофил ссылался на собственный опыт: «Знаю хорошо ту среду, к которой Вам придется обращаться и ту, с которой вам придется бороться (хотя я от нее в последнее время и поотстал — пошло слишком стало). Дело в том, что вам придется иметь дело с людьми, которые, во-первых, очень мало подготовлены, во-вторых, которым необходимо не только доказать правоту ваших тезисов (о том, что наука и религия идут „Hand in Hand“), но еще и том, что их теории не выдерживают критики»<sup>21</sup>. Каким же образом лучше построить «Чтения о Богочеловечестве», ставил вопрос Киреев. «Отвечаю воспоминаниями из *своей* практики (конца 50-х годов, когда я посещал так называемые „нигилистические“ кружки и лично с этим народом препирался). Никакой диалектикой (метафизической) их не проймешь, к метафизическому обороту речи они не подготовлены; лучший (ибо единственный) способ изложения — есть способ исторический. Далее — на нашу публику действует всё новое. Поднесите ей теории Энезидема и скажите, что это представитель *новейшей* скептики — все будут слушать с увлечением, молиться будут на него; точно так же покажите, что атеистические, материалистические теории не новы, покажите эволюции человеческой мысли, и вы сильно поколеблете тех же самых теорий, приправленных *новыми* соусами, которые им подаются как нечто *новое, только что испеченное*. Если в истории философии найдутся **моменты** против вас (например, настоящее время — против вас), то *вся* история философии, конечно, даст свидетельство в *вашу* пользу... На метафизике с людьми неподготовленными оставаться нельзя; выводы ваши не будут осязательны; нужно довести до той почвы, на которой абсурд материализма делается очевидным; но где же искать их, как не в этике?!»<sup>22</sup> Из этой длинной цитаты видно, что интересу Соловьева к «метафизике» Киреев противопоставлял свой опыт общения с революционерами (достаточно вспомнить, что в 1861 г., служа в Конной гвардии, он вел дискуссии с П. А. Кропоткиным и Л. Н. Толстым). В конце концов, вспоминал Киреев, все его противники признавали, что альтернативой Максу Штирнеру может быть только возврат к традиционной этике: «Часто заканчивали они диспут словами всякого немца, припертого к стенке аргументами, которые ему

<sup>21</sup> ОР РНБ. Ф. 349. Д. 62. Л. 1 об. — 2.

<sup>22</sup> Там же. Л. 2–3.

не по нутру — Es ist ja ein überwundener Standpunkt! не стоит толковать! Но все-таки часто удавалось убедить»<sup>23</sup>.

Важнейшей вехой как в биографии самого Киреева, так и в развитии его философских воззрений стала публикация в 1879 г. его первой крупной брошюры — «Избавимся ли мы от нигилизма?». Ход работы над ней в значительной степени нашел отражение в его дневнике, где мыслитель не раз высказывал озабоченность открытой проповедью материализма в России<sup>24</sup>. Например, 6 апреля 1879 г. Киреев рассуждал о том, что нигилизм, хотя и был инициирован западными идеями, вырос на русской почве и стал намного радикальнее, чем в Европе<sup>25</sup>. Брошюра была написана Киреевым в ходе бесед и обсуждений с И. С. Аксаковым и Ф. М. Достоевским, и неслучайно именно они стали ее первыми читателями<sup>26</sup>. Одобрил записку и великий князь Константин Николаевич, и другие члены династии, но прошло несколько месяцев, прежде чем ее прочитал Александр II<sup>27</sup>.

При переиздании данной записки после царевубийства 1881 г. Киреев добавил предисловие, в котором защищал необходимость самодержавия для широких масс русского народа, отвергая конституционалистские поползновения<sup>28</sup>. С точки зрения Киреева, такая тематика нового предисловия ничуть не противоречила основному содержанию записки, в котором путь репрессий против революционеров признавался недостаточным и неэффективным. Победу над ними Киреев предлагал одержать в сфере борьбы за умы молодежи. «Откуда взялся нигилизм и каким образом мог он так крепко укорениться в России?» — спрашивал Киреев, и отвечал воспоминаниями об эпохе Николая I, когда фасад русского общества казался благополучным, но внутри вызревали предпосылки для духовной катастрофы, поскольку при Николае I в системе образования стал господствовать «реализм», приоритет отдавался естественным наукам и техническим дисциплинам. Философия и гуманитарные дисциплины оказались в небрежении и сосредоточились в небольшом кружке славянофилов, среди которого и вырос в детстве сам Киреев.

---

<sup>23</sup> Там же. Л. 3 об. — 4.

<sup>24</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 13 об., 31.

<sup>25</sup> Там же. Л. 18 об.

<sup>26</sup> ОР РГБ. Ф. 93. Р. II. К. 5. Д. 69. Л. 3; ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 227.

<sup>27</sup> Там же. Л. 56, 57 об., 70.

<sup>28</sup> Киреев А. А. Избавимся ли мы от нигилизма? // Он же. Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 314–316.

В итоге власти просто не заметили, как молодежь отказалась от традиционной верности престолу и Отечеству и стала повально зараженной нигилизмом. Мыслитель признавал: «Мы сами, люди порядка, виновны... Именно благодаря нашей беспечности, нашему недомыслию, нашей лени нигилизм получил между нами право гражданства и выступает теперь во всеоружии философской и социалистической системы»<sup>29</sup>.

К началу царствования Александра II, писал Киреев, молодежь подошла, не имея никаких твердых идей, и, когда с мысли сняли «оковы», студенты стали отрицать всё старое: «Не будь у нас в конце 40-х и в начале 50-х годов в таком загоне философия... не ограничивайся тогда администрация запрещением ложных мыслей, мы несравненно лучше перенесли 60-е годы с их тяжёлыми последствиями... Молодёжь пошла своей дорогой! ...Ей дали невиданную дотоле свободу, но не дали ей Ариадниной нити, которая могла бы помочь ей не затеряться в лабиринте новых впечатлений, идей и догматов, в который бросили её, лишённую всякой нравственной дисциплины, не привыкшую к самостоятельному, трезвому мышлению»<sup>30</sup>. Лишь развитие самобытной русской философии могло вытеснить нигилизм, был уверен Киреев. Но для этого требовалось усилить преподавание древних языков в гимназиях, а философии — в университетах. Позже Киреев указывал: «С ложной идеей можно бороться лишь с помощью идеи же, но истинной, и притом *под непременно условием, чтобы представители этой истинной идеи были совершенно независимы и могли бы относиться строго критически ко всем явлениям общественной жизни*»<sup>31</sup>.

Подавая свою записку Александру II, Киреев заключал: «Нигилизм — болезнь преимущественно умственная, болезнь мысли, а мысль поддается одной только мысли и восстает на всякое внешнее давление»<sup>32</sup>. Авторитетные философы должны дать молодежи убедительные ответы на важнейшие вопросы науки, философии и этики, полагал Киреев. Часть этой миссии он безусловно был готов взять на себя (и брал, о чем свидетельствуют его знаменитые беседы со студентами Московского университета в 1895 г., например), но для проведения политики перевоспитания молодежи в масштабах всей страны он считал нужным открыть

---

<sup>29</sup> Там же. С. 318–320.

<sup>30</sup> Там же. С. 321–322.

<sup>31</sup> Киреев А. А. Россия в начале XX столетия // Он же. Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 211–212, 225–226.

<sup>32</sup> Киреев А. А. Избавимся ли мы от нигилизма?... С. 323.

больше кафедр философии и уделять основное внимание этике. В той мере, в какой это зависело от него самого, в 1880-е годы Киреев сам взялся за решение этой задачи.

### 3. Работы А. А. Киреева по этике в 80-е годы XIX в.

В мае 1880 г. Владимир Соловьев блестяще защитил на диспуте докторскую диссертацию — «Критику отвлеченных начал». Именно Киреев опубликовал в «Московских ведомостях» заметку об этом диспуте. Призывая усилить философские кафедры в университетах как опору классического образования и средство для победы над политическим нигилизмом, Киреев разъяснял огромной аудитории «Московских ведомостей» на собственном примере опасность нигилизма философского: «Успеху молодого доктора нельзя не сочувствовать. Не может подлежать сомнению, что затруднительное социальное и политическое положение, в котором мы находимся в настоящее время, если не исключительно, то в значительной степени следует приписать неурядице в понятиях. Эта неурядица, этот непролазный сумбур, без сомнения, порождены тем направлением, которое разыгралось в конце пятидесятых и начале шестидесятых годов. Так называемый нигилизм, со всеми его противоположенными результатами, есть не что иное как логический вывод из философских теорий, которые признавались у нас „последним словом науки“ и проповедовались и прямо, и косвенно. Для человека, видевшего начало и развитие у нас нигилизма, генезис его совершенно ясен, зависимость его от философских теорий, бывших тогда в ходу и проповедуемых Добролюбовыми, Чернышевскими, Писаревыми, Ткачевыми и их пособниками, совершенно очевидна»<sup>33</sup>. Одновременно Киреев писал на ту же тему королеве баденской Марии Максимилиановне (внучке Николая I)<sup>34</sup>.

29 июня 1880 г. Киреев записал: «Читаю „Критику отвлеченных начал“ Соловьева. Прекрасно! Эмпирическая этика разбита совершенно»<sup>35</sup>. Так начался новый период усиленного изучения Киреевым этических трудов различных философов, охвативший все 1880-е годы.

Разумеется, мыслитель читал их и раньше: например, до нас дошли упоминания о чтении Киреевым Спинозы в 1863 г. или Э. Гартмана

---

<sup>33</sup> Киреев А. А. Диспут Владимира Сергеевича Соловьева // Московские ведомости. 1880. 20 мая. № 138. С. 4.

<sup>34</sup> ОР РГБ. Ф. 126. П. 3604. Д. 33. Л. 1–3.

<sup>35</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 145.

в 1876 г.<sup>36</sup> Но лишь в 80-е годы мыслитель стал реагировать на прочтение новых работ в виде развернутых рецензий или хотя бы кратких отзывов. В июне 1880 г., перечитав этические труды Канта, Киреев отметил «высокий полет мысли», но счел их неубедительными<sup>37</sup>. Позже он пояснил, что Кант ошибочно пытался представить свой категорический императив как силлогизм, в то время как со времен Юма известно, что императивное суждение невозможно вывести из двух утвердительных<sup>38</sup>. В то же время парадоксальным образом Киреев «находил» следы кантовского императива у свт. Григория Богослова и свт. Иоанна Златоуста<sup>39</sup>.

Читая в последние дни 1880 года сочинения Паскаля, желая найти в них обоснование свободы воли в споре со Спинозой, Киреев затем провел новогодние праздники в чтении новых трудов об этике, вновь придя к выводу, что этика не может исходить из самого субъекта, как это происходило у Руссо, Канта и Бентама<sup>40</sup>.

Аналогичная ситуация повторилась и год спустя, когда 27 декабря 1881 г. Киреев пытался разъяснить своему патрону великому князю Константину Николаевичу разницу «между атеизмом и деизмом в смысле исходных начал этики». «Ему кажется, — отмечал Киреев, — что этика (и общественная мораль) держится как-то сама собою, независимо от состояния науки, что общественная мысль не влияет на общественную нравственность». Указывая на невозможность отправления христианского культа в атеистических государствах, Киреев предостерегал от любых уступок атеизму, материализму, а равно и пантеизму. Спустя несколько дней, 10 января 1882 г., он доказывал великому князю, что этическое учение возможно лишь при условии признания хотя бы деистического, но личного Бога (Киреев возвращался к этой мысли и позднее)<sup>41</sup>. В то же время, полагал он, немецкой классической философии не по силам убедить кого-либо принять тот или иной кодекс поведения. После беседы с профессором П. Г. Редкиным (бывшим ректором Санкт-Петербургского университета), который некогда сам слушал лекции Гегеля и Шеллинга, Киреев лишний раз убедился в этом<sup>42</sup>. «Философия идеалистическая дает

---

<sup>36</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 6. Л. 129 об.; РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 41. Л. 1.

<sup>37</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 141.

<sup>38</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 150 об.; К. 10. Л. 201.

<sup>39</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 11. Л. 15.

<sup>40</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 191 об.

<sup>41</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 39–39 об.; К. 11. Л. 31.

<sup>42</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 10. Л. 107 об. — 108.

лишь форму (как доказано гениальной попыткой Канта)», — говорил Киреев<sup>43</sup>, а за содержанием конкретных этических предписаний он предлагал обращаться к религии. Особенно раздражала его неспособность нерелигиозной философии создать внятное учение о долге<sup>44</sup>.

Постепенно у Киреева усиливалась тенденция к совокупному рассмотрению этики и социальной философии. Начиная с 80-х годов под его пером этика из решающего аргумента в спорах превращается в краеугольный камень всего общественного устройства. 18 сентября 1882 г. Киреев записал: «Я считаю, что право не может основать из себя самого понятия об обязательстве, что оно может лишь занять его у этики»<sup>45</sup>. Год спустя мыслитель, жалуясь, что «нравственные понятия общества распались», а конечная цель «установления царствия Божия на земле» отодвинута в сторону сторонниками «сбивчивых и бестолковых толков» о прогрессе, делал смелый вывод: «Христианская этика учит, что цель человека есть *всестороннее* развитие всех его способностей: нравственных, умственных и эстетических. Всё остальное есть только средство. В сущности, если бы общество могло превратиться в Церковь, заслуживающую это имя — задача была бы решена» и наступил бы рай на земле<sup>46</sup>. Поскольку это невозможно вследствие греховности человека, то Киреев высказывался за тесный союз «гражданского общества и государства» с Церковью.

В процитированном утверждении мыслителя, впрочем, многое приводит в недоумение. Почему конечной целью христианской жизни названо не обожение, не спасение, а гуманистический идеал «всестороннего развития способностей человека»? Почему в крайне практическую эпоху, в конце XIX в., пятидесятилетний мыслитель позволял себе предаваться фантазиям относительно «рая на земле»? Возможно, ответ на этот вопрос лежит в желании самых крупных философов той эпохи — В. С. Соловьева, К. Н. Леонтьева, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова — оттолкнуться от рутинной действительности, что и побуждало их к развитию крайне смелых утопических проектов будущего переустройства общества. На этом фоне Киреев вовсе не был исключением.

В предновогодние праздники конца 1883 г. Киреев более подробно, чем обычно, изложил свои аргументы против материалистической,

---

<sup>43</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 43.

<sup>44</sup> Там же. Л. 144 об.

<sup>45</sup> Там же. Л. 144.

<sup>46</sup> Там же. Л. 292.

эволюционистской этики. В ее основе, указывал мыслитель, лежит «материальное благо большинства, основанное на прогрессирующем подчинении человеку материальной природы или, вернее, освобождение его от ее влияния, а равно и освобождение личности от стеснений другою личностью, или вообще государством, причем выговаривается для личности наиболее мыслимый просто». Разумеется, данный подход абсолютно несовместим с христианством, для которого свобода личности может быть лишь средством на пути ее духовного возрастания и спасения, а никак не конечной целью. Поэтому атеистическая этика ведет к разнузданности и к подчинению общества эгоистическому произволу отдельных сильных личностей. Наступает ситуация «человек человеку волк», известная из трудов Т. Гоббса и Ч. Дарвина, и «человек заедает человека для того, чтобы жить». Конечно, говорил Киреев, еще Бентам и Конт пытались доказать, что «человеку невыгодно грызть своего ближнего», однако еще Достоевский опроверг их аргументацию простым замечанием: «Ну а если это ему нравится?»<sup>47</sup>. Этот вывод вполне согласуется с более ранним (1879 г.) замечанием Киреева: «При детерминизме уничтожается всякое право и всякая ответственность»<sup>48</sup>.

В 80-е годы Киреев выдвинулся в лидеры третьего поколения славянофилов, стал видным публицистом и уверенно шел к созданию развернутой общественно-политической программы. И религиозное, православное обоснование этой программы для Киреева зиждилось на необходимости борьбы с этическими идеалами материализма. В 1885 г. он писал И. С. Аксакову о сатанинском, антихристианском характере политической доктрины либерализма и конституционализма: «Конституция съедает Церковь, не может ее не съесть, ибо основана на другом принципе, ее основы — личная нравственная свобода (*ni Dieu ni maître*) и материальное благосостояние; вот на чем стоит и к чему ведет конституция. Как же можно ей терпеть подле себя организацию, которая держится прямо противоположных основ?! Непременно, фатально происходит коллизия между установлением Божиим (Церковью) и измышлением диавола (*status*). Там, где есть монарх (царь, султан, Махди — всё равно), связанный так или иначе с Церковью (какой-нибудь), он может удержать народ от поклонения материальным интересам, блюсти его идеалы камеры *не* могут, ибо чтобы в них попасть, нужно заявить о том, что вы поклоняетесь *этим* интересам, материи. Современные

---

<sup>47</sup> Там же. Л. 292 об. — 294.

<sup>48</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 8. Л. 19 об.

массы можно подкупить только этим, а не подкупив их, *вы* не попадете в камеру»<sup>49</sup>.

К этому времени относится неопубликованная рецензия Киреева на книгу немецкого филолога и видного деятеля иудейской общины Хеймана Штейнталя «Всеобщая этика» (Берлин, 1885)<sup>50</sup>. Данная книга заинтересовала Киреева признанием особой ценности христианской этики; славянофил лишний раз подчеркнул, что со времен Сократа этика была противоядием против безнравственной современности. Но собственные взгляды Штейнталя, который хотел построить систему этики, не касаясь вопросов религии и атеизма, Киреева не удовлетворила, хотя он и солидаризировался со штейнталевской критикой позитивистов и утилитаристов: «Позитивизм, говорит Steinthal, превращает „космос“ в „хаос“, в котором происходит борьба (без цели и порядка) и притом совершенно случайная; при таком взгляде теряется всякая *идея*, всякая *поэзия*; а нравственность перестает быть „добротой“ (Güte) и делается пользой»<sup>51</sup>. Мы не будем подробно останавливаться на основах философии Штейнталя; укажем лишь, что Киреев воспринимал его как эклектика-идеалиста, который хочет дополнить механистическое мировоззрение кантовской этикой. В основе учения Штейнталя лежал тезис о некоем объективном внутреннем чувстве, Sinn, на основе которого у человека формируются этические и эстетические суждения. Киреев называл данный тезис остроумным, но весьма шатким, особенно когда Штейнталь пытался возвести это смутное чувство в статус абсолютной ценности. Последовательно анализируя четыре главы книги Штейнталя, Киреев снова сводил основные вопросы к критике Дж. Бентама, А. Шопенгауэра и других нехристианских философов. Проекты Штейнталя по воспитанию детей в светских школах в духе признания абстрактного существования Бога казались Кирееву смешными, а советы по поводу будущего социалистического общества — непродуманными.

Киреев отмечал, что Штейнталью не удалось обосновать свободу воли без ссылок на трансцендентное, одними лишь отсылками к физиологии человека. Его учение о воле в целом Киреев считал путанным и сумбурным. Но наиболее интересна заключительная часть рецензии Киреева, где высказывается мысль, что широкие массы населения равнодушны к вопросам онтологии (истины) и эстетики (красоты), в то время как «идея

---

<sup>49</sup> РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 265. Л. 35 об.

<sup>50</sup> ОР РНБ. Ф. 349. Д. 156. Л. 1–4 об.

<sup>51</sup> Там же. Л. 1.



добра обязательна для каждого», а потому общество в целом зиждется именно на этике. Именно ради этого тезиса Киреев считал необходимым откликнуться на труд Штейнталя, который также отвергал утилитаризм и доказывал, «что этике нет никакого дела до счастья, до приятного, до страдания и т. д. <...> Это понятия, которые не имеют никакого значения для моралиста»<sup>52</sup>, поскольку лучший образец нравственности — это герои, пожертвовавшие своей жизнью ради веры или Родины.

Не ограничившись рецензией на Штейнталя, Киреев продолжал исследования в своей излюбленной области. 17 мая 1887 г. он взял в Императорской Публичной библиотеке пособия по этике и снова записал, что «этика — конечный результат всякой философской системы, это ее омега»<sup>53</sup>. Спустя три года после беседы с Ю. Н. Говорухой-Отроком Киреев снова подчеркнет: «*Этика есть пробный камень всякой философской системы*»<sup>54</sup>. В 1886 г. Киреев снова возвращается к своей излюбленной идее о том, что источником безусловных правил этики может быть только Бог, а не предписания одного человека-философа, или многомиллионного большинства людей, или же некоего абстрактного «общечеловека»: «Начали искать какого-то абстрактного человека, чтобы перед ним преклониться, но ведь такого не существует!»<sup>55</sup>.

Изучение этики А. Шопенгауэра разочаровало Киреева: он увидел в ней лишь слабую эклектическую смесь Руссо, Юма, Бентама и Штирнера. На бессознательном начале и на воле невозможно построить этику, полагал славянофил, эстетика же Шопенгауэра напоминает «стасовщину»<sup>56</sup>. 1 июня 1887 г. Киреев по рекомендации Э. Л. Радлова стал читать новую английскую этику Седжвика. Однако типичный для английского позитивизма эпохи Г. Спенсера эволюционистский подход поверг Киреева в отчаяние. Присутствуя в 1893 г. на суде над двумя студентами-нигилистами, которые отрезали голову своему товарищу, Киреев рассматривал их преступление как прямое следствие этики Спенсера. «Правы мы (Аксаков и я), утверждая, что вина таких страшных явлений — недостаток философских кафедр в университетах», — делал вывод Киреев<sup>57</sup>. Во время двух своих выступлений перед студентами Московского университета

---

<sup>52</sup> Там же. Л. 5 об.

<sup>53</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 10. Л. 234.

<sup>54</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 11. Л. 300 об.

<sup>55</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 10. Л. 201.

<sup>56</sup> Там же. Л. 234, 237; ОР РГБ. Ф. 126. К. 11. Л. 61.

<sup>57</sup> Там же. Л. 430–431.

в феврале 1895 г. Киреев лишний раз убедился, что «уровень образования этих молодых людей очень невысок», они «далее Бокля, Спенсера, Маркса и Ко не пошли», и лишь один из студентов читал Канта. «Бентам, Милль, Спенсер, все утверждают, что критерий добра — есть польза (хорошо понятая)», — убеждал Киреев своих собеседников-студентов<sup>58</sup>.

Со времен Ренессанса философия не падала так низко, сетовал Киреев, «в особенности надоели эти эволюционисты, так нахально вторгающиеся в область этики»<sup>59</sup>. Мыслитель требовал решительно исключить дарвинизм из этой сферы, рассудительно ссылаясь на то, что «протоплазму создать ничуть не легче, чем человека». 10 сентября 1887 г. он развивал эту мысль: «По мнению эволюционистов, обезьяна усовершенствованная клетчатка, а человек усовершенствованная обезьяна. Тем не менее, по их же мнению, эта окончательная (?) форма клетчатки пользуется какими-то правами, *должна* быть почитаема. Мнимые эти права — „священны“», на том основании, что для пантеистов (к которым Киреев относил Спинозу, Шопенгауэра, Фейербаха) весь мир божествен<sup>60</sup>. Данная аргументация, указывал мыслитель, столь же неубедительна, как и старый утилитаризм: «Нам *выгодно* быть нравственным человеком, уверяет Бентам. Мы невольно улучшаемся, кричат хором эволюционисты (а за ними и Лев Толстой)»<sup>61</sup>. С точки зрения Киреева, всё это — лишь разновидности одного старого врага, материализма, который отнимает у человека подлинное счастье и приковывает его к миру фактов: «Эта философия, стараясь отыскать на земле *довольство*, лишает нас *небесного счастья*. Она, как сатана Иисусу, обещает царство земное»<sup>62</sup>. Еще ранее, в 1877 г., Киреев описывал свои впечатления от знакомства с трудами дарвинистов: «Результаты самые плачевные, духа нет, свободы нет — право есть лишь право сильного. *Идеалов нет*»<sup>63</sup>. В 80-е годы Киреев читал труды знаменитого немецкого биолога Р. Вирхова с его антидарвинистской аргументацией<sup>64</sup>. А уже в 1883 г. славянофил с удовлетворением констатировал, что в Англии и Германии популярность Дарвина и Бокля

---

<sup>58</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 12. Л. 11–11 об.

<sup>59</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 11. Л. 1.

<sup>60</sup> Там же. Л. 27 об.

<sup>61</sup> Там же. Л. 28.

<sup>62</sup> Там же. Л. 28.

<sup>63</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 7. Л. 69 об.

<sup>64</sup> ОР РГБ. Ф. 126. П. 3604. Д. 9. Л. 1–1 об.

шла на спад, они превращались во второстепенных авторов<sup>65</sup>. Известны и другие высказывания Киреева на данную тему, например рассуждения о пантеизме и деизме самого Ч. Дарвина<sup>66</sup>. Учитывая, что именно в эти годы соратник Киреева по славянофильскому лагерю Н. Я. Данилевский писал свой знаменитый труд с критикой дарвинизма, интерес к данной проблематике представляется вполне естественным.

Осенью 1888 г. Киреев написал еще одну рецензию, на этот раз на книгу видного английского философа, логика и богослова Томаса Фуулера «Принципы морали», точнее, на ее вторую часть (Оксфорд, 1887)<sup>67</sup>. На рукописи данной рецензии стоит штамп Петербургского отделения Общества любителей духовного просвещения, активным деятелем которого Киреев был с момента его основания в 1868 г.

Т. Фуллер, отрицая утилитаризм и другие этические системы XVIII–XIX вв. и критикуя язвы британского капитализма, в то же время придерживался эволюционистского способа рассмотрения развития человека и морали. Другим недостатком его книги Киреев считал недостаточную теоретичность и перегруженность фактами и частными примерами. Славянофил несколько раз указывал на то, что целый ряд ключевых тезисов (о том, что разум должен перевесить страсти, о том, что человеку свойственно чувство симпатии) Фуллером никак не обосновывается и вводится в книгу совершенно произвольно. Когда, наконец, в шестой из девяти глав своей книги Фуллер декларировал, что человек обязан жертвовать низшим ради высшего, потому что «мы к этому вынуждены (imposed) всей нашей нравственной природой!», Киреев просто возмущался таким примитивным софизмом и аргументом *ad hoc*<sup>68</sup>. Не соглашался он ни с пренебрежительным отношением Фуулера к спору о свободе воли, ни к его философии религии, которую англичанин хотел «очистить» от обычных представлений о награждающем и карающем Боге. «*На практике* санкции религии и морали недостаточны — необходимы еще стеснения (restraint), налагаемые законом (формальным) и мнением of fellow men [товарищей (англ.)]», — полагал Фуллер. Киреев делал вывод: «Сочинение Fowler'a бесспорно одно из самых интересных явлений в этической литературе. Очень сродни Седжвику. Но очевидно, всё построено на идее of conveniency [удобства (англ.)], на чувствах

---

<sup>65</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 181.

<sup>66</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 10. Л. 102 об.; К. 11. Л. 31; К. 14. Л. 240.

<sup>67</sup> ОР РНБ. Ф. 349. Д. 157. Л. 2–6.

<sup>68</sup> Там же. Л. 4.

и на понятии о прогрессивной эволюции естественных (хороших) элементов человеческого духа. Что на этом нельзя построить этики в смысле теории *обязательных* действий, это чувствуется в заключении сочинения. Элемент безусловности Fowler занимает у религии, кажется даже не замечая, что он совершает „*piam fraudem*“ [благочестивый обман (лат.)]»<sup>69</sup>. Впрочем, в утилитаристском элементе «*conveniency*» Киреев обвинял даже и Штейнталя. Тем самым, можно констатировать, что углубленное изучение западных трудов по этике в 80-е годы XIX в. разочаровало Киреева и подтолкнуло его к развернутому, систематическому изложению своей позиции в следующем десятилетии.

#### **4. Этическая аргументация А. А. Киреева в эпоху «славянофильского катехизиса» (90-е годы XIX в.)**

Для философских размышлений Киреева в 90-е годы XIX в. по-прежнему характерен ярко выраженный этический акцент. В другой нашу мевшей книге, «О папской непогрешимости», написанной в 1891 г., Киреев на первых же страницах писал: «Философскую этику можно сравнить с очень сложным и тонким часовым механизмом, у которого недостает двигательной пружины; эту двигательную силу рационализм не дает и дать не может»<sup>70</sup>. Первоначала этики возможно найти только в религии, без которой слово «долг» остается пустым софизмом. В другом месте Киреев демонстрировал нравственное превосходство христианства над стоицизмом на примере восприятия горя<sup>71</sup>. «Философия может и должна иметь влияние на образование идеалов того или другого народа, но влияние религии — совершенно иного свойства», — писал Киреев<sup>72</sup>. В лице Канта философия могла предложить лишь абстрактную истину чистого разума («Вся современная культура основана на Канте, на его „Критике чистого разума“», — писал позже славянофил<sup>73</sup>), но не смогла обосновать практический, этический разум. «Если общество может с грехом пополам обходиться

---

<sup>69</sup> Там же. Л. 6.

<sup>70</sup> Киреев А. А. О папской непогрешимости. Из переписки католического ученого с русским генералом. М., 1892. С. 7.

<sup>71</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 13. Л. 53 об.

<sup>72</sup> Киреев А. А. О папской непогрешимости... С. 6.

<sup>73</sup> Киреев А. А. О злобах настоящего дня с точки зрения славянофильского учения. Сообщение генерала А. Киреева в Славянском обществе 3 февраля 1905 г. // Славянские известия. 1905. № 4. С. 321.

без философии, то без веры оно обходиться не может», — заключал в своей широко обсуждавшейся книге Киреев<sup>74</sup>. «Эстетика не может заменить этику», — повторял он в 1899 г.<sup>75</sup> К 18 ноября 1898 г. относится спор Киреева об этике с «бессознательными позитивистом», третьесортным немецким писателем Х. М. фон Эгиди, который верил в бесконечный неостановимый прогресс на пути к всеобщему миру, во что Киреев уже давно перестал верить<sup>76</sup>.

В то же время в 90-е годы в трудах Киреева появляется новый мотив — утверждение об особом призвании России к развитию этических начал в противовес западному «юридизму». Тем самым произошла смычка этики и социальной философии позднего славянофильства.

В программной работе «Спор с западниками настоящей минуты» (1895), написанной в рамках полемики с либералом С. Н. Трубецким, Киреев провозглашал: «Нас, да и вообще русских, привлекает преимущественно та философия, которая ближе всего соприкасается с религией, именно этика (этический момент... играет первенствующую роль и в нашей литературе, да и вообще в народной мысли). Понятно, стало быть, что мы предпочитаем Канта не только потому, что видим в нем гениального основателя новейшей философии, но и потому еще, что на его началах может быть построена (и им же и построена) достойная удивления этическая система. По этим же самым причинам мы *не* сочувствуем тупому позитивизму Конта, на котором нельзя построить никакой этики, кроме низкопробной — утилитарной»<sup>77</sup>. Русская мысль, подчеркивал Киреев, «ставит себе этические задачи преимущественно перед диалектическими»<sup>78</sup>. Представителей революционной интеллигенции — Н. Г. Чернышевского, Н. А. Некрасова, Г. И. Успенского и других — славянофил третирует как «нерусских по своим идеалам»: «Этико-религиозные идеалы их *были нерусскими*, поэтому и сами они не могут служить представителями русского народа, из которого они вышли, но которого не знали и не понимали!»<sup>79</sup>. Этим «мнимым печальникам о народе»

<sup>74</sup> Киреев А. А. О папской непогрешимости... С. 7.

<sup>75</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 12. Л. 264.

<sup>76</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 12. Л. 215 об.–216.

<sup>77</sup> Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты (посвящается моим московским собеседникам 26 и 27 февраля) // Русское обозрение. 1895. № 5. С. 273.

<sup>78</sup> Там же. С. 271.

<sup>79</sup> Киреев А. А. Ответ комментатору современной летописи «Русского обозрения» // Славянские известия. 1891. 12 августа. № 32. С. 545–551.

Киреев противопоставлял «истинного печальника», своего покойного друга Ф. М. Достоевского, который призывал народ искать утешение в Боге, а не в революции<sup>80</sup>. Таким образом, в какой-то мере Киреев считал основные черты русской философии уже выяснившимися, определившимися. В 1899 г. он писал: «В сущности, славянофилы признают рационалистическую философию, хотя бы доведенную до своего кульминационного пункта (Кант — Гегель) за неполную, за не удовлетворяющую всем потребностям души. Идеал русского образования и русской школы должен совмещать образование эстетическое, рационалистическое и этическое»<sup>81</sup>.

Немаловажное значение имела также речь Киреева «О славянофильских идеалах» (1891), в которой он констатировал: «Глубочайшие основы западного общества, и политические, и общественные, и нравственные, поколеблены и распадаются, этика христианства и этика спиритуалистической философии заменяются этикой неверия и материализма»<sup>82</sup>.

В 1891 г., уже после окончательного разрыва с Соловьевым, Киреев начал искать новых единомышленников в борьбе за этические идеалы. Разумеется, в этом вопросе он резко разошелся с К. Н. Леонтьевым и в 1893 г. писал Л. А. Тихомирову: «У Леонтьева если и был какой-нибудь рецепт, то *очень* неясный, в особенности в отношении этики»<sup>83</sup>.

Зато П. Е. Астафьев, также конфликтовавший и с Соловьевым, и с Леонтьевым, в последние годы своей жизни сблизился с Киреевым. Называя себя в письме 28 мая 1891 г. «серьезным русским, по-русски и чувствующим и мыслящим человеком, как Вы», Астафьев подчеркивал: «Мы, действительно, до того во всем сходимся, что точно сговорились даже в подробностях». Философ полностью разделял киреевскую критику буржуазного Запада, упрекая его именно с этической точки зрения: «Охотно соглашаюсь с Вами в том, что „буржуазия“, против которой я ратую, доживает свой век, и скоро-скоро ей на смену придет четвертое сословие на Западе... А идея у них одна и та же; *неисторическая, ненародная и негосударственная*, а следовательно и некультурная, — идея благополучия особи и только капитал, покушающий труд

---

<sup>80</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 13. Л. 277.

<sup>81</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 12. Л. 227 об.

<sup>82</sup> Киреев А. А. О славянофильских идеалах. Речь, произнесенная Киреевым в торжественном собрании гг. членов Славянского общества 12 мая 1891 г. // Славянские известия. 1891. 19 мая. № 19. С. 354.

<sup>83</sup> ГАРФ. Ф. 634. Д. 101. Л. 26 об.

и им создаваемый, или труд — стремящийся к достаточному вознаграждению и приобретению капитала — не всё ли это равно? Теперешняя буржуазия — *сытая*. Четвертое сословие, четвертое сословие — тоже буржуазия, только *еще голодная*, желающая занять место сытой: вот и вся разница! Идея же у них одна, и идея эта враждебна и истории и народности и государственности и всякому идеализму и культуре: это идея действующих лиц в поэме Я. П. Полонского „Собаки“. Нас пока еще православие и вся наша история охранили еще от этой „собачьей“ идеи, от буржуазии и четвертого сословия. Нужно и еще возможно этим счастьем, этой благодатью воспользоваться!»<sup>84</sup>. Хотя Астафьев скончался рано, в 1893 г., многие тезисы из данного письма еще не раз будут появляться на страницах сочинений Киреева.

Другим мыслителем старшего поколения, с которым сошелся Киреев в 1891 г., был Н. Н. Страхов. В письмах к нему Киреев, критикуя Соловьева, подчас затрагивал и свой излюбленный вопрос о христианской этике: «Христианство такое великое, всеобъемлющее учение, которое может покрыть очень много других, и между прочим, такие учения, которые между собою имеют очень мало общего»<sup>85</sup>. Киреев уточнял, что самые разнообразные сектанты, материалисты, Лев Толстой хотят «влезть в родню» к христианству, признавая выводы христианской этики, но отвергая догматы христианской религии. «Брать выводы христианства, отбрасывая его начала — неправильно», — говорил Киреев, упрекая на сей раз даже любимого им Канта в том, что в его философии не нашлось места первородному греху. Страхов, как известно, также был этически ориентированным мыслителем и даже посылал свои статьи на этические темы Кирееву, однако лояльное отношение Страхова к Толстому было неприемлемым для генерала, и по этому вопросу они ожесточенно спорили<sup>86</sup>.

Плодотворные контакты с русскими философами способствовали скорейшему оформлению учения Киреева в области социальной философии, выраженному в его главном труде «Краткое изложение славянофильского учения». Сразу несколько разделов этого «славянофильского катехизиса», как называл свое сочинение сам автор, были посвящены тесной связи этики с вопросами общественного устройства. При этом следует заметить, что Киреев, выросший и воспитанный целиком на европейской

---

<sup>84</sup> ОР РНБ. Ф. 349. Д. 9. Л. 1, 2.

<sup>85</sup> ОР РНБ. Ф. 747. Д. 15. Л. 14.

<sup>86</sup> Там же. Л. 15, 12–13 об., 32–33.

культуре, тесно связанный с правящими кругами и династиями десятков стран Европы, подчеркивал в другой своей статье: «Мы обвиняем не весь Запад в гниении, не считаем его погибшим, и нисколько не относимся враждебно ко всем тем, которые не могут усвоить, принять все наши жизненные начала... Мы не только не думаем отказываться от приобретения западной культуры, но, напротив, желаем принять от неё всё то, что составляет ее безусловно хорошую сторону»<sup>87</sup>.

В славянофильском «катехизисе» в разделе «Двойственные основания западной культуры» Киреев писал: «Западная культура не однородна, а двойственна, основана на диаметрально противоположных принципах»<sup>88</sup>. С большим уважением относясь к Канту, Бетховену, Гёте, Фихте, он гневно обрушивался на позитивистов и материалистов Конта, Спенсера, Золя, Оффенбаха; одобряя технический прогресс, он предостерегал от подражания парламентарному и конституционному строю. Оригинальность Киреева как мыслителя проявилась в том, что он продемонстрировал сущность анархизма не как радикального левого движения, а как учения, подрывающего моральные, нравственные основы традиционной власти и тем самым переучреждающей общество на юридических, то есть внеэтических, началах. Генерал писал: «В начале XVIII столетия, в лице Томазия, юридическая наука разорвала окончательно всякую связь с богословием; нынешние ее представители разрывают всякую связь с этикой, объясняя, что они могут без нее обойтись, без нее устроить общество и государство. Конечно, теоретически право и этика относятся к различным сферам жизни человека, но на практике они так переплетены, что разделить их невозможно; жизнь государственная и жизнь частная друг друга проникают и обуславливают, и новейшие юристы, желающие устроиться на одном праве без этики, прямо ведут его в пасть анархизма, то есть узаконенного бесправия, в татарское ханство с ханом — большинством во главе»<sup>89</sup>. Больше всего Киреева беспокоила именно возможность парламентского деспотизма, когда простого большинства в парламенте достаточно, чтобы принять любой тиранический закон, направленный против Церкви, против устоев жизни большинства народа и т. п. В условиях, когда предвыборная борьба в парламентских государствах демонстрировала самые грязные

---

<sup>87</sup> Киреев А. А. Славянофильство и национализм. Ответ г. Соловьёву // *Он же*. Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 102.

<sup>88</sup> Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896. С. 82.

<sup>89</sup> Там же. С. 45.



приемы и глубокое разращение избирателей, Киреев беспокоился о том, что вскоре мирным путем левые партии завоюют парламентское большинство и установят неслыханно деспотичные законы против религии и семьи<sup>90</sup>. Нельзя не признать, что в отдаленной перспективе мыслитель оказался чрезвычайно дальновиден.

Киреев всегда подчеркивал, что выхолащивание этических начал и замена их формальным правом стали плодом многовекового исторического развития Западной Европы. Напротив, русская система государства и права, по мнению мыслителя, всегда основывалась на нравственном элементе, который проявлялся в принципе соборности, согласия на уровне сельских общин, самоуправления, на уровне совместной работы царя с земскими соборами и, наконец, в акте венчания на царство, когда монарх произносит Символ веры и тем самым связывает себя обязанностью исповедовать православие. Русский народ «не юридический, а этический», снова повторял мыслитель, о чем свидетельствует даже и оппозиционная русская литература<sup>91</sup>. При этом Киреев ничуть не отрицал необходимости законности и права как таковых, просто он подчинял их началам православия и самодержавия, за что его критиковал Н. Ф. Федоров, вовсе отрицавший любые юридические начала<sup>92</sup>.

В конечном счете Киреев приходил к мысли о том, что Россия со своими этическими началами может исцелить «гнилые устои» Европы: «Я не утверждаю, что западное общество обречено на гибель; но если ему суждено спастись, то оно спасётся, лишь заменив свои идеалы нашими!»<sup>93</sup>. Россия, полагал Киреев, уже показала свой будущий потенциал именно в области философии: «Есть, конечно, западные философские школы, но западной философии не существует... Русская философская мысль стремится к созданию такой философии, которая удовлетворяла бы не одним требованиям ума (рационализм), но примиряла бы все стремления души и удовлетворяла бы всем её потребностям. Это стремление высказывается очень определенно и у Ив. Киреевского, и у Хомякова»<sup>94</sup>. Киреев верил в возникновение в будущем особой

---

<sup>90</sup> Там же. С. 46–52.

<sup>91</sup> Там же. С. 53–59.

<sup>92</sup> Там же. С. 57–58; Федоров Н. Ф. Самодержавие // Он же. Собрание сочинений: в 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 38; Федоров Н. Ф. К Кирееву // Он же. Собрание сочинений в 4 т. М., 1999. Т. 4. С. 125.

<sup>93</sup> Киреев А. А. Краткое изложение... С. 60–61, 81.

<sup>94</sup> Там же. С. 84.

русской культуры, основанной не на «метафизике» или праве, а на этике. Тем самым, мыслитель оказался одним из первых, кто поставил вопрос о специфичности русской философии. А в основополагающем значении философии для культуры вообще Киреев не сомневался: «Философия не всегда сидит в кабинете ученого; несмотря на свой абстрактный характер, она имеет громадное *практическое* значение, и над нею могут смеяться лишь те, которые ее не понимают»<sup>95</sup>. И если в 60–80-е годы XIX в. подобные мысли Киреева почти всегда оставались неопубликованными, то публикация «Краткого изложения славянофильского учения» прочно обеспечила Кирееву репутацию ведущего представителя позднего славянофильства и влияние как среди читающей публики, так и при дворе Николая II, который с каждым годом все более и более возвышал генерала.

### **5. На пути к «Основам новой социологии» (философские воззрения А. А. Киреева в начале XX в.)**

Последнее десятилетие жизни Киреева — 1900-е годы, насыщенные бурными политическими событиями, стали временем, когда он продолжил оформление своей доктрины об этических основаниях государства и права. Мыслитель все чаще писал о том, что западные государства с их гипертрофированным развитием юридических начал в ущерб этическим стоят на грани краха, поскольку конституционный, парламентский строй несовместим с признанием христианства в качестве объективной, абсолютной, обязательной для всех истины. В 1902 г. Киреев скорбел о том, что «организм и духовный и материальный современного человека стал гораздо сложнее, нежели у человека, скажем, начала XIX столетия, наших отцов и дедов». По мере усложнения общества и государственного аппарата сам по себе человек стал слабее, его нравственный фундамент изрядно расшатался, полагал Киреев: «Та мысль, которая руководила действиями старого человека, простая и крепкая, теперь расщепилась, измочалилась, потеряла силу и способность двигать человечеством. Идеалов нет»<sup>96</sup>.

До революции 1905 г. Киреев продолжал возлагать особые надежды на крепость этических начал в России. В 1902 г. он писал: «В России не только прежде, но и до сих пор все явления общественной

---

<sup>95</sup> Там же. С. 86–87.

<sup>96</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 13. Л. 176.

и политической жизни переплетены с вопросами религиозными, и это великое счастье, без этого религиозного элемента мы бы погибли. Эта черта в особенности ярко выражается в нашей литературе. В ней занимают этические элементы первую роль. Достоевский, у которого они развиты правильно, по-христиански, у Толстого развиты не по-христиански, даже у маленького Горького со своим сверхбоссяком и у того, несмотря на его дикость, всё же проглядывает этический мотив»<sup>97</sup>.

Выступая перед петербургской интеллигенцией на Религиозно-философских собраниях в начале 1903 г., Киреев говорил: «Мы, русские, мало склонные к метафизическим глубинам философствующего грека и совершенно не умеющие вращаться в сфере юридической мысли римлянина, призваны основать свою собственную *русскую культуру*, которая несомненно будет держаться не на метафизике и не на праве, а на *этике*»<sup>98</sup>. Об этом же мыслитель писал в 1904 г. игумену Сергию (Лаврову)<sup>99</sup>. «Русский человек по преимуществу моралист, этик», — продолжал подчеркивать Киреев на всемирном конгрессе старокатоликов в 1907 г.<sup>100</sup>

В 1906 г. Киреев во время аудиенции у председателя Совета министров П. А. Столыпина попытался и его убедить в правоте своего государственно-этического учения. Доказывая, что для русского народа юридические аргументы не значат ничего, Киреев подчеркивал, что от безнравственного права один шаг до потери религией своей безусловности, а затем «Вы, несомненно, впадете в *утилитаризм*, далее — в *евдемонизм* и даже в *гедонизм*»<sup>101</sup>. Киреев обрисовывал своему собеседнику деградацию этики от Бентама до Штирнера, Ницше и их русских подражателей вроде «поросенка Горького». Впрочем, глядя на «озверение» русского народа во время революции 1905–1907 гг., Киреев был уже готов поставить под сомнение один из ключевых своих тезисов: «Народ русский — народ этический, но где доказательство того, что у него элемент этот не атрофируется? что мы не состарились? Ведь мы прожили более одиннадцати веков!»<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> Там же. Л. 189 об.

<sup>98</sup> Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903 гг.). СПб., 1906. С. 512.

<sup>99</sup> Киреев А. А. Ответ о. игумену Сергию (Лаврову) на его статьи в «Церковном вестнике», 1904, октябрь — ноябрь // Богословский вестник. 1904. № 7/8. С. 487.

<sup>100</sup> Киреев А. А. Седьмой международный конгресс старокатоликов в Гааге и некоторые задачи нашей церковной жизни // Богословский вестник. 1907. № 10. С. 384.

<sup>101</sup> ОР РГБ. Ф. 265. П. 190. Д. 32. Л. 81–82.

<sup>102</sup> Там же. Л. 83–83 об.

Если в 1905–1906 гг. Киреев часто говорил о наступлении в России и Европе царства Антихриста, то по мере успокоения политической ситуации он возобновил борьбу за влияние на власть, ни на йоту не изменив свои прежние взгляды<sup>103</sup>. При этом он не ограничился попыткой повлиять на Столыпина. После очередной встречи с ним 22 сентября 1908 г. мыслитель сел писать большую записку для Николая II о том, что в основе всего государственного строя лежит этика, которая «может быть основана или на глубочайшей философии (Кант) для немногих, или на религии для всех»<sup>104</sup>. Отсюда Киреев выводил необходимость созыва поместного Собора Русской Православной Церкви как неперемное условие укрепления этического фундамента государства Российского.

Еще ранее, 15 апреля 1906 г., Киреев сделал ряд набросков о смысле государства. Вновь, как и в 80-е годы, прибегая к реминисценциям августиновской теории «двух градусов», он писал, что «государство установление человеческое и преходящее — Церковь установление божественное и вечное». Однако вслед за этим Киреев добавлял, что в глоболизирующемся мире XX века национальные государства уступят место большим цивилизационным блокам, «расовым союзам», а те сменятся «союзом всего человечества. И будут все едино. Но эта постепенная эволюция может совершаться двумя путями: или для осуществления идеи божественной любви, или для достижения равенства в материальном благосостоянии». Первый путь Киреев по-прежнему в духе хилиазма считал христианским путем построения царства Божия на земле, усматривая путь к осуществлению этой цели опять же в этике: «И государство не может обойтись без этических начал (не впадая в состояние озверения). Но где же найти эти начала — два источника: философия и религия. Философия — основание шаткое и достижимое лишь для *избранных*, христианская религия — верна и для всех!»<sup>105</sup>.

Последним сочинением Киреева на тему этики и социальной философии стала статья «Об основах новой социологии», опубликованная в «Московских ведомостях» 27 мая 1909 г., в период редакторства Л. А. Тихомирова. В данной работе Киреев снова подчеркивал, что закон, право были крепки только тогда, когда открыто опирались на христианство с его

---

<sup>103</sup> Медоваров М. В. *Finis Rossia: революция 1905–1907 гг. и ее последствия глазами консерваторов* (на примере А. А. Киреева и Л. А. Тихомирова) // Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского. 2014. № 1 (1). С. 308–314.

<sup>104</sup> ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. К. 14. Л. 318.

<sup>105</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 14. Л. 139 об.

безусловными этическими требованиями. Без такого фундамента немецкая классическая философия не смогла найти себе применение в обществе: «Великие мыслители Германии — Кант, Фихте, Гегель — писали глубокие трактаты о праве, но именно глубина этих трактатов делала их недоступными массам; но они создали новую социологию. Социальная эволюция пошла другими, более понятными, простыми путями»<sup>106</sup>. Под «простыми путями» Киреев имел в виду социологию Руссо, ставшую обоснованием зверств французской революции, которые совершались в рамках революционного права и нового «общественного договора», чуждого всяким этическим началам. Киреев писал: «Достаточно пробежать историю конца XVIII столетия, чтобы понять, до какой степени заблуждался Руссо, как мало теории его могут считаться „нравственно-обязательными“, до какой степени они далеки от альтруистической этики, во имя которой они устанавливались. Попытка Руссо доказала, что истинное благо человечества не достигается внешними и насильственными реформами. Во всяком случае Руссо не удалось подвести под свое новое здание прочный этический фундамент, освященный безусловной императивностью»<sup>107</sup>.

Киреев не упустил возможности в очередной раз покритиковать Бентама за попытку подчинить чувства удовольствия рациональными доводами; заслуживает отдельного внимания тезис Киреева, что вопрос о том, «когда живется лучше», решается жителями страны крайне субъективно и не зависит от степени ее экономического и политического могущества<sup>108</sup>. Наконец, согласно Кирееву, явился Штирнер, который открыто отверг этику как таковую, заменив ее принципом «Не попался — не вор!»; затем Ницше попытался несколько «облагородить» идеи Штирнера, но не учел того, что в начале XX в. каждый обыватель стал считать себя сверхчеловеком, которому всё позволено. Именно Штирнера и Ницше Киреев считал по-настоящему последовательными выразителями западного мировоззрения, не побоявшимися дойти до его последних логических выводов. Остальных европейских философов он презирал за неспособность довести свои мысли до конца и еще в 1891 г. указывал: «Люди такого пошиба редко последовательны. Максов Штирнеров очень мало, а разные Бентамы, Шопенгауэры, Конты совершенно добросовестно

---

<sup>106</sup> Киреев А. А. Основы новой социологии // *Он же. Сочинения*: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 301.

<sup>107</sup> Там же. С. 302–303.

<sup>108</sup> Там же. С. 303–304.

хлопочут о том, чтобы построить этику на материалистических началах. Многие из их последователей — прекрасные люди!»<sup>109</sup>.

В итоге, подчеркивал Киреев в 1909 г., левая интеллигенция вернулась к «идеалам» Штирнера: «Общество, не найдя в *праве* абсолютной истины, обратилось к культуре *силы*, находящей свое адекватное отражение в голосе парламентского большинства, т. е. ничем не сдерживаемого эгоизма. Альтруизм погиб, ему нет места в новой социологии. Само общество, само древнее государство атомизируется; вместо прежней крепкой скалы, прежней устойчивой пирамиды получается песчаная степь, состоящая из враждебных друг другу атомов; и от этой *bellum omnium contra omnes* [войны всех против всех (лат.)] в новом строе, основанном на произволе парламентского большинства, исцеления нет и быть не может!» Киреев повторял свою мысль из «катехизиса» о наступлении эры парламентского деспотизма, отождествляя его теперь с царством Антихриста. Конечный вывод последней прижизненной статьи Киреева был пессимистичен: «Современное общество, — как я заметил выше, — живет еще старыми идеалами, но права на них оно уже не имеет! Идеалы эти принадлежат упраздненному им же самим порядку»<sup>110</sup>.

В дневниковых записях начала 1909 г. также нашла отражение работа Киреева над статьей «Основы новой социологии». В частности, здесь мыслитель заявлял, что только самодержавный царь может «спасти Россию от деспотии камерного большинства, которое везде превращается в большинство гнилой интеллигенции, лишенной патриотизма и враждебной Церкви и поклоняющейся только золотому тельцу», вновь называя в качестве примеров «гнилой интеллигенции» Руссо, Бентама, Штирнера, Ницше и «нищанца» Горького<sup>111</sup>. Полувековой круг идейной эволюции Киреева от «Программы этики для моего брата» замкнулся.

### Заключение

А. А. Киреева, безусловно, нельзя отнести к числу выдающихся самобытных философов, поскольку он не внес собственного вклада в онтологию и гносеологию. В то же время его кругозор в сфере этики и социальной философии был чрезвычайно широк, его рукописные труды 50–80-х годов XIX в. остаются почти неизвестными и не оцененными по сей день.

---

<sup>109</sup> ОР РГБ. Ф. 224. К. 1. Д. 64. Л. 81–82.

<sup>110</sup> Киреев А. А. Основы новой социологии... С. 306.

<sup>111</sup> ОР РГБ. Ф. 126. К. 15. Л. 7 об.

На рубеже XIX–XX вв. А. А. Кирееву удалось приобрести достаточную известность и влияние как при дворе, так и в русском образованном обществе, выстроив достаточно оригинальную идейную конструкцию, в которой вопросы этики, государства и права были неотделимы друг от друга. Заслуживает внимания то обстоятельство, что А. А. Киреев отстаивал гетерономность этики и права, зависимость права от нравственности и от религии в эпоху господства юридического позитивизма — и тем самым противостоял господствующим тенденциям своей эпохи и даже вышел за ее рамки.

### Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. 634. Д. 101. Письма А. А. Киреева Л. А. Тихомирову (1889–1908 гг.).
2. Записки Петербургских религиозно-философских собраний (1902–1903 гг.). СПб., 1906. 531 с.
3. Киреев А. А. Диспут Владимира Сергеевича Соловьева // Московские ведомости. 1880. 20 мая. № 138. С. 4.
4. Киреев А. А. Избавимся ли мы от нигилизма? // Он же. Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 314–322.
5. Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896. 90 с.
6. Киреев А. А. О злобах настоящего дня с точки зрения славянофильского учения. Сообщение генерала А. Киреева в Славянском обществе 3 февраля 1905 г. // Славянские известия. 1905. № 4. С. 319–333.
7. Киреев А. А. О папской непогрешимости. Из переписки католического ученого с русским генералом. М., 1892. 109 с.
8. Киреев А. А. О славянофильских идеалах. Речь, произнесенная Киреевым в торжественном собрании гг. членов Славянского общества 12 мая 1891 г. // Славянские известия. 1891. 19 мая. № 19. С. 353–359.
9. Киреев А. А. Основы новой социологии // Он же. Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 301–307.
10. Киреев А. А. Ответ о. игумену Сергию (Лаврову) на его статьи в «Церковном вестнике», 1904, октябрь — ноябрь // Богословский вестник. 1904. № 7/8. С. 479–495.
11. Киреев А. А. Ответ комментатору современной летописи «Русского обозрения» // Славянские известия. 1891. 12 августа. № 32. С. 545–551.
12. Киреев А. А. Россия в начале XX столетия // Он же. Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 209–231.
13. Киреев А. А. Седьмой международный конгресс старокатоликов в Гааге и некоторые задачи нашей церковной жизни // Богословский вестник. 1907. № 10. С. 375–400 (2-я пагинация).

14. Киреев А. А. Славянофильство и национализм. Ответ г. Соловьёву // *Он же*. Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 2. С. 93–108.
15. Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты (посвящается моим московским собеседникам 26 и 27 февраля) // *Русское обозрение*. 1895. № 5. С. 207–277.
16. Медоваров М. В. К истории взаимоотношений А. А. Киреева и Вл. С. Соловьёва // *Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского*. 2010. № 1. С. 234–239.
17. Медоваров М. В. *Finis Rossia: революция 1905–1907 гг. и ее последствия глазами консерваторов (на примере А. А. Киреева и Л. А. Тихомирова)* // *Вестник Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского*. 2014. № 1 (1). С. 308–314.
18. ОР РГБ. Ф. 93. Р. II. К. 5. Д. 69. Письма А. А. Киреева Ф. М. Достоевскому (1879–1880 гг.).
19. ОР РГБ. Ф. 126. К. 1; 2; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15. Дневник А. А. Киреева (1861–1910 гг.).
20. ОР РГБ. Ф. 126. К. 16. Киреев А. А. Моя программа этики для брата Николая Киреева.
21. ОР РГБ. Ф. 126. К. 17. Киреев А. А. Мысли по поводу отзыва о Рейнкенса о нас.
22. ОР РГБ. Ф. 126. П. 3604. Д. 9. Черновики писем А. А. Киреева великому князю Константину Константиновичу.
23. ОР РГБ. Ф. 126. П. 3604. Д. 33. Письма Марии Максимилиановны Баденской А. А. Кирееву (1879–1896 гг.).
24. ОР РГБ. Ф. 224. К. 1. Д. 64. Письма А. А. Киреева С. А. Петровскому (1889–1895 гг.).
25. ОР РГБ. Ф. 265. П. 190. Д. 32. Письма А. А. Киреева Ф. Д. Самарину.
26. ОР РНБ. Ф. 349. Д. 9. Письма П. Е. Астафьева А. А. Кирееву (1891 г.).
27. ОР РНБ. Ф. 349. Д. 62. Письма В. С. Соловьёва А. А. Кирееву. С приложением черновики писем А. А. Киреева.
28. ОР РНБ. Ф. 349. Д. 156. Рецензия А. А. Киреева на книгу *Steinthal* „Allgemeine Ethik“. Berlin, 1885.
29. ОР РНБ. Ф. 349. Д. 157. Рецензия А. А. Киреева на книгу *Fowler, Thomas*. „Principles of Morals“. Oxford, 1887.
30. ОР РНБ. Ф. 747. Д. 15. Письма А. А. Киреева Н. Н. Страхову.
31. РГАЛИ. Ф. 542. Оп. 1. Д. 41. Письма Е. М. Феоктистова Д. Н. Цертелеву (1889–1892 гг.).
32. РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Д. 265. Письма А. А. Киреева И. С. Аксакову (1876–1885 гг.).
33. Федоров Н. Ф. *Самодержавие* // *Он же*. *Собрание сочинений*: в 4 т. М., 1995. Т. 2. С. 3–38.
34. Федоров Н. Ф. К Кирееву // *Он же*. *Собрание сочинений*: в 4 т. М., 1999. Т. 4. С. 123–127.



***Maksim Medovarov. Ethics and Social Philosophy in the Works of Aleksandr Kireyev.***

In this article, the author studies the ethics and social philosophy of General Aleksandr Kireyev, who was the intellectual leader of late Slavophilism. The reasons for his special interest in ethics during the period of his struggle against Nihilism in the 1850's – 1870's are reviewed. On the basis of Kireyev's writings ("My Program of Ethics for My Brother Nikolay Kireyev" and his reviews of the books of Heimann Steinthal and Thomas Fowler), his philosophical outlook is detected. Aleksandr Kireyev's views on the social and spiritual role of philosophy itself, especially ethics, are analyzed. Special attention is drawn to his contacts with such prominent Russian philosophers as Vladimir Solovyev, Konstantin Leontyev, Pyotr Astafyev, and Nikolay Strakhov. Kireyev's ethical and social philosophical teaching, which was finally put into shape in his works in the late 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries, is also analyzed. The influence of Kireyev's works ("Shall We Get Rid of Nihilism?", "Short Statement of Slavophile Teaching", and "The Principles of New Sociology") on public opinion in Russia is demonstrated.

**Keywords:** Aleksandr Kireyev, Vladimir Solovyev, Pyotr Astafyev, Nikolay Strakhov, Slavophilism, ethics, social philosophy, Utilitarianism, Juridicism, Evolutionism, Heimann Steinthal, Thomas Fowler.

*Maksim Viktorovich Medovarov* – Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the N. Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University (mmedovarov@yandex.ru).

С. М. Телегина

## ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО М. Ю. ЛЕРМОНТОВА В ВОСПРИЯТИИ АРХИМАНДРИТА КОНСТАНТИНА (ЗАЙЦЕВА)

Архимандрит Константин (Зайцев) (1887–1975) — выдающийся богослов, мыслитель и правовед русского зарубежья. Пострижен в монашество в 1949 году в Свято-Троицком мужском монастыре (Джорданвилль, США). Редактировал журнал «Православная Русь», читал курсы пастырского богословия и истории русской словесности в Свято-Троицкой духовной семинарии. В наследии архимандрита Константина значительное место занимают работы по истории русской культуры, он был приверженцем философского литературоведения, полагая, что место писателя в духовном мире и сущность его произведений могут быть глубинно поняты только в религиозно-нравственном аспекте. В статье проанализированы особенности его концепции Лермонтова как русского национального поэта и сверхлитературного явления, отмечены специфические черты критического метода архимандрита Константина, внутренняя связь его статей с культурно-философской традицией Серебряного века, отличие его концепции лермонтовского «демонизма» от оценок ранних славянофилов.

**Ключевые слова:** русское зарубежье, русская религиозная философия, философия культуры, архим. Константин (Зайцев), М. Ю. Лермонтов, религиозность М. Ю. Лермонтова, В. С. Соловьев, Серебряный век, С. Н. Дурылин, П. И. Чайковский, проф. И. М. Андреев, С. П. Шевырев, А. С. Хомяков, славянофилы, «демонизм».

В наследии выдающегося богослова, мыслителя и правоведа русского зарубежья архим. Константина (Зайцева)<sup>1</sup> (1887–1975) значительное место занимают работы по истории русской культуры, поскольку живой интерес к классической русской литературе и к русской музыке был характерной чертой его многогранной личности. Родился Кирилл Иосифович Зайцев в Санкт-Петербурге, в интеллигентной, «строго-консервативной» семье. Получив экономическое образование в Санкт-Петербургском политехническом институте и юридическое — в Гейдельбергском и Санкт-Петербургском университетах, поступил на службу в Первый департамент Правительственного Сената, которую он всегда оценивал

---

Светлана Михайловна Телегина — библиограф, исследователь творчества М. Ю. Лермонтова (svetlanatelegina@yandex.ru).

<sup>1</sup> В миру Кирилл Иосифович Зайцев.

как бесценный опыт работы «в высококвалифицированном аппарате надзора за законностью управления Империи, <...> проникнутом сознанием высоких задач власти»<sup>2</sup>. Из своей практической деятельности К. И. Зайцев вынес глубокое убеждение, что «наше отечество, в рамках Самодержавия, было правовым государством высшего ранга»<sup>3</sup>.

Падение Русского Царства, когда по всем направлениям общественной, государственной и культурной жизни Россия переживала небывалый подъем, было воспринято Кириллом Иосифовичем как «катастрофа, внезапная и оглушительная»: «И кончилась на этом Россия. Покинула ее благодать Божия: за легкомысленно-суетливым... „февралем“ пришел, как Немезида, зловеще-кровавый... „октябрь“ — и задавил Россию»<sup>4</sup>. По пути на восток к Колчаку Промыслом Божиим К. И. Зайцев оказался на юге России и «вошел в „Белое движение“, в котором и пребывал до Врангелевской эвакуации»<sup>5</sup> в 1920 году.

Дальнейшая его жизнь наполнена напряженной работой: в Праге он читал курс административного права на Русском юридическом факультете, в Париже по приглашению П. Б. Струве редактировал газеты «Возрождение» и «Россия и славянство». В 1930-х годах был ректором Харбинского педагогического института и в звании профессора преподавал политическую экономию на юридическом факультете Харбинского университета. Именно в Харбине Кирилл Иосифович «впервые приблизился к Церкви как должно: возвратился в нее, как со стороны далеке возвращаются в Отчий Дом»<sup>6</sup>.

В 1944 году в Шанхае, во время правления там выдающегося иерарха — епископа Иоанна (Максимовича), будущего святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского, чудотворца<sup>7</sup> — Кирилл Иосифович Зайцев был рукоположен владыкой Иоанном во диакона, а 28 августа 1945 года — в сан иерея. После отъезда из Китая, с 1949 года, вся его жизнь связана с Лаврой Русского зарубежья — Свято-Троицким мужским

<sup>2</sup> Константин (Зайцев), архим. Великая реформа освобождения крестьян 1861–1961 // Он же. Чудо русской истории. М.: НТЦ Форум, 2000. С. 297.

<sup>3</sup> Там же. С. 298.

<sup>4</sup> Константин (Зайцев), архим. Памяти последнего Царя // Он же. Чудо русской истории... С. 438–440.

<sup>5</sup> Константин (Зайцев), архим. Октябрь! // Он же. Чудо русской истории... С. 546.

<sup>6</sup> Константин (Зайцев), архим. Великая реформа освобождения крестьян 1861–1961... С. 304.

<sup>7</sup> Причислен Архиерейским Собором РПЦ к лику святых 2 июля 1994 года, общецерковно прославлен Архиерейским Собором РПЦ 24 июня 2008 года.

монастырем (Джорданвилль, США), где в конце 1949 года он был пострижен в монашество с именем Константин, в честь Константина Философа, учителя Словенского, а в 1954 году возведен в сан архимандрита. Весь оставшийся земной путь о. Константина, посвященный научной, преподавательской и издательской деятельности на благо Церкви и России, являет собой «подвиг русскости в Зарубежье и пример твердого стояния на страже Православной Церкви»<sup>8</sup>. В Свято-Троицкой духовной семинарии архим. Константин читал курсы пастырского богословия и истории русской словесности. В течение двадцати пяти лет редактировал журнал «Православная Русь» с приложениями: ежемесячным — «Православная жизнь», и ежегодным — «Православный путь».

Человек выдающегося интеллекта и блестящего образования, ученый-монах, любивший уединение, о. Константин, по воспоминаниям его соратников на издательской ниве, «был глубочайшим и тонким мыслителем. <...> Его писания не были отрывочными или разбросанными, а, напротив, были целостные, целеустремленные и оригинальные»<sup>9</sup>. Он видел и пережил «закатную красоту императорской России» и вынес горькое убеждение, что с низвержением династии великая Россия перестала существовать: «Память о подлинной России осталась только в ее исконной великолепной культуре, которая продолжает быть *великой* и, в конечном счете, положительной силой, все глубже проникающей в сознание мира»<sup>10</sup>.

Следует сказать, что в эмиграции русская классическая литература олицетворяла для русских людей утраченное Отечество: «...русская литература для нас, потерявших родину, — родина последняя, всё, чем Россия была и чем она будет»<sup>11</sup>, — писал Д. С. Мережковский. Главным символом России, «духовным вождем» для русского зарубежья стал Пушкин, на восприятие которого старшим поколением эмигрантов оказала определяющее влияние яркая, но спорная «Пушкинская

---

<sup>8</sup> Бобров Н. Его Высокопреподобие о. Архимандрит Константин // Краткий исторический очерк строительства Свято-Троицкого монастыря. Джорданвилль: типография преподобного Иова Почаевского, 1969. Электронный вариант: Сайт «Русский инок» (Джорданвилль). URL: <http://russian-inok.org/books/istoriya.html> (дата обращения: 16.10.2016).

<sup>9</sup> Фомин С. В. Джорданвилльский отшельник // *Константин (Зайцев), архим.* Чудо русской истории... С. 27.

<sup>10</sup> *Константин (Зайцев), архим.* Памяти последнего Царя... С. 438.

<sup>11</sup> Мережковский Д. С. Федор Михайлович Достоевский // Руль. Берлин, 1921. № 300. 11 ноября. С. 4.

речь» Ф. М. Достоевского (1880)<sup>12</sup>. Вместе с тем и М. Ю. Лермонтов, «гонимый миром странник с русской душой», находил отклик в культурной эмигрантской среде, где старшее поколение часто вспоминало его «Предсказание». Соратник К. И. Зайцева П. Б. Струве обращал внимание, что «стихотворение Лермонтова „Предсказание“ именно *теперь* производит огромное впечатление, как историческое прозрение, потрясающее своей правдой, <его> должен знать всякий русский человек»<sup>13</sup>. Религиозная составляющая лермонтовской поэзии привлекала внимание духовных пастырей, включавших стихи поэта в проповеди и выступления. Митрополит Анастасий (Грибановский) писал в своих «Беседах...»: «Если бы Лермонтов не написал ничего другого, кроме своего глубокого философского стихотворения „Ангел“, то и тогда бы он был бы достоин бессмертия. Здесь изображена вечная тоска о „Потерянном Рае“, никогда не покидающая сердце человека. <...> Есть один только путь к возвращению этого утраченного сокровища, указанный тем же великим поэтом:

Не воскресив душевной чистоты,  
Ты не найдешь потерянный свой рай»<sup>14</sup>.

Для молодых поэтов русского Парижа Лермонтов стал олицетворением творческого поиска и трагической национальной судьбы. В восприятии одного из самых одаренных его представителей, «монпарнасского царевича» Бориса Поплавского, «Лермонтов — первый русский христианский писатель. <...> Он огромен и омыт слезами»<sup>15</sup>. В полемике Вл. Ходасевича с Г. Адамовичем в эмигрантской печати о первородстве Пушкина — Лермонтова в русской словесности младшее поколение отдавало предпочтение метафизической глубине Лермонтова перед «пленительной сладостью» Пушкина: «Пушкин дитя Екатерининской эпохи, максимального совершенства он достиг в ироническом жанре (Евгений Онегин). Для русской же души всё серьезно, комического нет, нет неважного. <...> Пушкин гораздо проще России. А вот Лермонтов, это другое дело:

Белеет парус одинокий  
В тумане моря голубом...

<sup>12</sup> Леонтьев К. Н. О всемирной любви // *Он же. Храм и церковь*. М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. С. 411. (Philosophy).

<sup>13</sup> Струве П. Б. Из «Заметок писателя» // *Фаталист: Зарубежная Россия и Лермонтов*. М.: Русский мир, 1999. С. 18–19.

<sup>14</sup> Анастасий (Грибановский), митр. Беседы с собственным сердцем. (Размышления и заметки). СПб.: Библиополис, 2002. 320 с.

<sup>15</sup> Поплавский Б. По поводу... // *Числа*. Париж, 1931. № 4. С. 171.

А рядом <у Пушкина> Граф Нулин и любовь к Парни! Лермонтов, Лермонтов, помяни нас в доме Отца твоего!..»<sup>16</sup>

К. И. Зайцев, как представитель старшего поколения, поддерживал позицию В. Ф. Ходасевича и считал, что центральное значение Пушкина бесспорно и не имеет смысла противопоставлять его Лермонтову<sup>17</sup>, который, в его представлении, тоже истинный русский национальный гений: «Русская литература по давнему образному сравнению Спасовича, возглавляется, подобно Кавказской цепи гор, двуглавым Эльбрусом Пушкина и Лермонтова»<sup>18</sup>. В то же время Зайцев подчеркивал, что не всякого даже великого русского писателя или композитора можно назвать национальным. Среди композиторов истинно национальными он видел М. И. Глинку и П. И. Чайковского, а среди русских писателей — Пушкина и Лермонтова. Однако отношение его к творчеству и личности Лермонтова было сложным и неоднозначным и претерпевало изменения по мере его «постепенного „оцерковления“», отхода от мира и аскетизации жизни, когда музыка и поэзия, прежде «бывшие неотрывной частью его внутреннего „я“, <...> становились всё больше предметом внешнего восприятия, внутренне ему чуждым»<sup>19</sup>.

К. И. Зайцев и в мирском, и в монашеском звании последовательно выступал против исследователей-позитивистов и формалистов, господствовавших в советском литературоведении и подвергавших беспощадной критике религиозно-философские истолкования художественного творчества. Он был приверженцем философского литературоведения, полагал, что место писателя в русском духовном мире и сущность его произведений могут быть глубинно поняты только в религиозно-нравственном аспекте. В принципе, по мнению архим. Константина, «русская литература являет собой нечто отличное от остальных национальных литератур — в соответствии с особым местом, которое занимает русский народ среди других наций»<sup>20</sup>.

В статье, написанной в 1939 году, еще до принятия Кириллом Иосифовичем священства, к 100-летию рождения П. И. Чайковского, и переизданной

---

<sup>16</sup> Поплавский Б. О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // Там же. 1930. № 2/3. С. 309–310.

<sup>17</sup> Зайцев К. И. Борьба за Пушкина // Харбинское время. Харбин, 1937. 11 февр.

<sup>18</sup> Константин (Зайцев), архим. Чайковский (1839†1893). К 125-летию его рождения // Он же. Чудо русской истории... С. 737.

<sup>19</sup> Там же. С. 756.

<sup>20</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов (1814†1841). К 150-летию рождения // Он же. Чудо русской истории... С. 698.

им к 125-летию композитора с послесловием, но без каких-либо изменений, ярко выражена концепция Лермонтова как русского национального поэта. Вся статья построена на параллелизме Чайковского и Лермонтова, и эта аналогия, проведенная автором между двумя русскими гениями, представляется чрезвычайно интересной. Зайцев подчеркивал, что Чайковский «по созвучию русской душе подлинный **одинок**»<sup>21</sup> в музыке — даже рядом с Глинкою! <...> Его лучшие произведения дышат потрясающей скорбью, метафизической тоской и вдохновенным отчаянием»<sup>22</sup>. Из всех русских писателей, по мнению автора, *только* «Лермонтов, раз придя на ум в сопоставлении с Чайковским, властно останавливает наше внимание. <...> Как ни многочисленна братия больших, великих, гениальных русских писателей, — только за ним одним, рядом с Пушкиным, может быть признано право именоваться **русским национальным поэтом**»<sup>23</sup>. Кирилл Иосифович указывает на огромную заслугу В. О. Ключевского как первого, кто «наглядно показал в своей статье „Грусть“ то **единственное** место, которое занимает Лермонтов в сонме русских писателей», ибо «в области слова, созвучного русской душе, Лермонтов, <как Чайковский в музыке,> является таким же **одиночкой** даже рядом с Пушкиным», поэтическое первородство которого для автора статьи несомненно. «И все же, — уточняет он, — нет поэта ближе Лермонтова для русского человека. Самый интимный уголок души уготован ему; в детском возрасте с его голоса легче и лучше всего мы научаемся любить Родину и славить Бога и Его прекрасный мир, дольше и прочнее помним мы удивительный, ни с чем не сравнимый лермонтовский голос»<sup>24</sup>.

В статье о Чайковском Кирилл Иосифович впервые указывает на Лермонтова как на «сверхлитературное» явление, эту концепцию он разовьет в 1964 году в итоговой работе о поэте. В его представлении Лермонтов и Чайковский — «больше чем художники, они в своем творчестве не просто творили, служили искусству, а жили подлинной и единственной жизнью своей души. <...> Живая ткань души... трепещет <в их творениях> едва заметным, почти неуловимым, но палящим пламенем **лично пережитого**. Это может быть взлет, это может быть и снижение; это может быть подвиг, это может быть и падение. <...> Их художественное наследие в целом есть — **исповедь** яркой, сильной, правдивой

<sup>21</sup> Здесь и далее жирный шрифт архим. Константина.

<sup>22</sup> *Константин (Зайцев), архим. Чайковский... С. 735–736.*

<sup>23</sup> Там же. С. 736.

<sup>24</sup> Там же.

натуры»<sup>25</sup>. Именно в этом, считает автор, тайна воздействия на людей и Лермонтова, и Чайковского, а характерная черта этих, в принципе универсальных, «художников-исповедников» в том, что «их художественная исповедь окрашена в специфически национальный цвет и отражает специфические национальные особенности русской души»<sup>26</sup>.

Следует сказать, что впервые после В. О. Ключевского<sup>27</sup> концепция Лермонтова как русского национального поэта была развернута в работе С. Н. Дурылина «Россия и Лермонтов» (1916), вероятно, К. И. Зайцев ее читал, поскольку скрытые реминисценции из нее прослеживаются в статье «Чайковский». В представлении Дурылина, Лермонтов «всею глубиной своего поэтического мелоса прорывается к таким истокам духовного существа России, которые правильнее всего назвать религиозными основными началами Руси и ее народа. Великая феноменальная и ноуменальная действительность России становится во многом похожа на великий грустный вымысел, рассказанный Лермонтовым, его поэзия делается глубочайшей феноменологией русской души — и через нее — русской истории»<sup>28</sup>. По мысли Дурылина, Лермонтов исповедал в своем вдохновении грусть России, он «перегрустил про себя русскую историю, русскую природу, русскую молитву, перегрустив перед тем свою личную судьбу»<sup>29</sup>, оттого так безошибочно чутко его прикосновение к камертону народной души. Дурылин подчеркивает, что «странная» любовь поэта к России — это «новая любовь», еще неизвестная его современникам, ибо «он принял Россию такой, какая она есть, всю, целиком, до топчущего пьяного мужика, но он принял лицо ее, а не личину»<sup>30</sup>. Подобная любовь откроется через сто лет молодым русским изгнанникам, угадавших «иные, теперь понятные <им> глубины в „странной любви“ Лермонтова, душевно осязавшего свою страну и свой народ»<sup>31</sup>.

---

<sup>25</sup> Там же. С. 738–741.

<sup>26</sup> Там же. С. 741.

<sup>27</sup> Справедливости ради заметим, что первое признание Лермонтов как «поэт русский в душе», эволюционирующий к «исконным», «народным» началам, получил в статьях В. С. Межевича, В. Г. Белинского и А. А. Григорьева, но это были хоть и пронизательные, но не развернутые утверждения.

<sup>28</sup> Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // Христианская Мысль. 1916. Кн. 2 (Февраль). С. 141.

<sup>29</sup> Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов... // Христианская мысль. 1916. Кн. 3 (Март). С. 123.

<sup>30</sup> Там же. С. 124.

<sup>31</sup> Фельзен Ю. Из «Писем о Лермонтове» // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский мир, 1999. С. 53.



Зайцев также указывает на грусть как на основной фон творчества Лермонтова, созвучный народной душе. По его мысли, грусть в нашей национальной стихии, в русском песенном творчестве, в котором «особое место занимает протяжная песнь», является одной из типических черт. Кирилл Иосифович замечает, что характер грустных русских песен определяется динамикой русской души, «той „святой неуспокоенностью“, которая свойственна русскому человеку, <находящему> **покой**, настоящий, подлинный, конечный, только в *свято-сти...*»<sup>32</sup>. Любое уклонение от родных святынь вызывает у русского человека тоску и томление. Именно это, по мнению Зайцева, и роднит с русским *народным* духом Лермонтова. Он считал, что погружение в народную стихию действовало на Лермонтова всегда спасительно, и, если бы он (как и Чайковский) «не припал к родной земле, он стал бы <вторым> Надсоном»<sup>33</sup>. Автор говорит о созвучии лермонтовского поэтического мелоса с мелосом народным как о таинственном общении поэта с душой народа: «Раз запав в душу в детстве, лермонтовский голос уже не покидает ее, звуча музыкой нездешней, вопреки всем шумам мирской суеты; и так ли уж мало в русской среде людей, для которых отзвуки рая исчерпываются тем, что они сберегли в душе от молитвенной поэзии Лермонтова!»<sup>34</sup>. Статья «Чайковский» отмечена акцентом на «редком даре Лермонтова говорить на языке, доступном детям, не подлаживаясь к детскому пониманию, а говоря своим обычным языком, с полной серьезностью». Это «особенное, педагогическое обаяние» лермонтовской поэзии отмечал еще в 1891 году И. Ф. Анненский<sup>35</sup>.

В это же время Кирилл Иосифович написал три небольших этюда о Лермонтове: «Памяти Лермонтова» (1939), «К столетию смерти М. Ю. Лермонтова» (1941), «О „Герое нашего времени“» (1941), основные положения которых были синтезированы в итоговой работе «Лермонтов», написанной уже архим. Константином к 150-летию юбилею поэта (1964). Статья предваряется большим вступлением о русской истории в контексте «промыслительного хранения» русским народом Церкви. Автор подчеркивает, что допетровская Россия жила

<sup>32</sup> Константин (Зайцев), архим. Чайковский... С. 743.

<sup>33</sup> Там же. С. 744.

<sup>34</sup> Там же. С. 737.

<sup>35</sup> Анненский И. Ф. Об эстетическом отношении Лермонтова к природе // Он же. Книги отражений. М.: Наука, 1979. (Сер. Лит. Памятники). С. 242.

жизнью «всецело пронизанной Светом *Церковной Истины*, тем закрепила за собою наименование *Святой Руси*»<sup>36</sup>. Однако после петровских реформ русские люди утратили «*духовное целомудрие*». Признавая, что Петр I «разомкнул жизнь и Церковь», архим. Константин отмечает своеобразную «*двухсоставность* Императорской России». Наравне с новой западной культурой «продолжала жить Россия исконная, церковно-православная. <...> В России-Империи возникала органическая связь старого с новым, воплощавшая Имперскую „русскую культуру“»<sup>37</sup>. Однако уже не было той духовной мощи и целостности, отличавших сознание человека Московской Руси, но чуткость ко всему значительному, стремление к единству у русского человека остались и породили «нечто своеобразное, только на русской почве способное явиться, <когда> <...> всякий крупный русский культурный деятель XIX века облакался в некую ему лично свойственную целостность, обнимавшую историческое наследие России уже в совокупности с западной культурой»<sup>38</sup>. Такие «субъективные целостные мировоззрения» представляли для архим. Константина живой интерес в контексте духовного опыта их носителей, учитывая, что каждый человек обнаруживает свой личный «контокоррент с Богом» (И. С. Аксаков). В этом аспекте Лермонтов для него являлся «едва ли не самым загадочно-привлекательным объектом исследования»<sup>39</sup>.

В итоговой статье автор развивает концепцию Лермонтова как *сверхлитературного феномена*, гениальной личности с «*роковой раздвоенностью*» духа, «оставшейся на перепутье и не сделавшей выбора судьбоносного»<sup>40</sup>. Наряду с этим демон трактуется как «реалистическое изображение с натуры *подлинного зла*», а «демонизм» поэта — как *поэтическая одержимость*. В статье прослеживается внутренняя связь с религиозно-философской критикой Серебряного века, которая отмечена мифологизацией личности поэта, выразившейся в абсолютизации демонического начала в его творчестве и отождествлении Лермонтова с персонажами его произведений. Определенное влияние на рецепцию архим. Константина оказала статья В. С. Соловьева о Лермонтове (1901), где философ рассматривал его как предтечу Ницше, одержимого тремя

---

<sup>36</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов... С. 701.

<sup>37</sup> Там же. С. 706.

<sup>38</sup> Там же. С. 705.

<sup>39</sup> Там же. С. 708.

<sup>40</sup> Там же. С. 723.

демонами, а поэму «Демон» — как «натянутое и ухищренное оправдание демонизма»<sup>41</sup>.

По мысли о. Константина, Лермонтова нельзя рассматривать просто как художника слова, «его надо распознать в его духовной качественности», положительная сторона которой позволяла ему создавать «шедевры не только поэтические, но и жемчужины Божией Правды»<sup>42</sup>, поврежденность же — уводила в «прельстительное» изображение зла, что порождало «высокого калибра двусмысленность»<sup>43</sup> его героев, которую невозможно вместить в рамки литературной критики. Архим. Константин считал, что, хотя «„русской душе“ Лермонтова и не была чужда церковность православная, но целостность его сознания определялась неким „мировоззренческим“ разобщением с Церковью и Христом, с сохранением, однако, способности осознать и переживать блаженство Богообщения»<sup>44</sup>.

Концепция о. Константина отмечена рядом противоречий, оттого в его тезисах утверждения постоянно соседствуют с оговорками, он сам указывает, что, анализируя творчество и личность Лермонтова, можно прийти «в состояние растерянности», ибо создается ощущение загадочности и «чуждости». С. Н. Дурьлин, всю жизнь занимавшийся лермонтовским творчеством, записал в своем дневнике: «Лермонтов — загадка, никому не дается...», вот почему «большинство писавших о Лермонтове и его судьбе писали, в сущности, о Печорине и его судьбе»<sup>45</sup>.

Для архим. Константина «загадочное своеобразие» Лермонтова состоит в том, что за свою короткую жизнь «бреттера, жуира, прожигавшего свою жизнь, он успел создать шедевры, которые остаются непревзойденными не только в плане литературном, но и высшем»<sup>46</sup>. Личная жизнь поэта, по мнению о. Константина, находилась в драматическом противоречии с религиозным духом его творений, «была *видимостью и маской*, сознательной „багателлизацией“ и жизни, и творчества»<sup>47</sup>. В основе таких оценок лежат использованные автором воспоминания, принадлежащие

<sup>41</sup> Соловьев В. С. Лермонтов // *Он же. Философия искусства и литературная критика*. М.: Искусство, 1991. С. 379–399.

<sup>42</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов... С. 724.

<sup>43</sup> Зайцев К. И. О «Герое нашего времени» // *Фаталист...* С. 114.

<sup>44</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов... С. 722.

<sup>45</sup> Цит. по: Телегина С. М. С. Н. Дурьлин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // *Христианское чтение*. 2014. № 5. С. 169–199

<sup>46</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов... С. 708.

<sup>47</sup> Там же. С. 712.

лицам, которых «поэт ни на секунду не впускал в свою рабочую комнату» (Дурьлин С. Н.), тем более — в свою душу, что обусловило превалирование акцентов на «мелочи и всяческое озорство» и побудило автора сделать вывод об «удобопреклонности Лермонтова ко злу» и его «своеобразной двойственности». И. А. Ильин видел важнейшее качество критического разбора «в соблюдении верной границы между душой писателя и его художественным актом», предостерегая от «психоаналитического разоблачения». Философ считал, что «о живой душе писателя критику нечего распространять; она ему *не дана и неизвестна*»<sup>48</sup>, ибо *подлинный* душевный портрет всегда остается сокровенной тайной, известной только Богу.

В этой связи несомненный интерес представляет трактовка личности Лермонтова профессором И. М. Андреевым, читавшим одновременно с архим. Константином курс русской словесности в Свято-Троицкой семинарии. Андреев был обладателем четырех докторских степеней: в области философии, медицины, филологии и богословия; его лекции, содержащие элементы всех этих областей знания в синтезе, имеют исключительную ценность. Указывая, что «для большинства окружающих Лермонтов был загадочной натурой, актером в жизни», Иван Михайлович замечает: «Поэт имел „внутреннее“ и „внешнее“ лицо, был эгоцентричен и чрезвычайно эмоционально лабилен, <...> но те, кто знал его „внутреннее“ лицо, тот не мог не любить и не ценить этого... человека, с чуткой душой, глубоким умом, мужественной волей, повышенной моральной самокритикой и, в глубине глубин своего сердца, — трогательно-стыдливо, по-детски религиозного»<sup>49</sup>.

Однако и архим. Константин отмечает тягу Лермонтова к Богу и его особенный дар «молиться в стихах», «являя свое подлинное „я“ только в том творчестве, которое становилось до конца ответственным, превращаясь в беседу с Богом <...> с безукоризненной внутренней честностью»<sup>50</sup>. По мнению о. Константина, «„внутренний человек“ Лермонтова по заданию промыслительному был высокой духовной качественности, поэтому он оказался способен являть теснейшее общение с Богом, <как>

---

<sup>48</sup> Ильин И. А. О чтении и критике // *Он же. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции.* М.: Искусство, 1993. С. 28

<sup>49</sup> Андреев И. М., проф. М. Ю. Лермонтов. Основные особенности личности и творчества гениального поэта // *Он же. Русские писатели XIX века.* М.: Русский паломник, 2009. С. 202-205.

<sup>50</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов... С. 712.

в стихотворении „Ангел“, <где> в нескольких строках поэт раскрыл свое собственное „я“. Все земное для него преходящий тлен. Если он чем живет на земле — то это только отзвуками Неба»<sup>51</sup>. Стихотворение «Молитва» («В минуту жизни трудную...») архим. Константин называет «единственным в мировой литературе» и ставит его выше не только пушкинского «Отцы пустынноики...», где «молитва в своем поэтическом оформлении духовно опустошилась», но и державинской оды «Бог», получившей всеобщее признание. «Можно ли вообще *сердечную* теплоту молитвы выразить в художественной поэзии, — пишет о. Константин. — Ведь эта поэзия вся дышит *душевностью*, не будучи... в силах явить *духовную* помазанность человека... И в „Молитве“ Лермонтова самой молитвы нет. Есть только речь о молитве. Но говорится о молитве *так*, что <...> доводится до сознания читателя *духовное* существо молитвы. <...> Веяние *духа* проникает в наше сознание — явление, чуждое самой совершенной поэзии»<sup>52</sup>.

Трагедия Лермонтова, по мысли архим. Константина, была в том, что, «созданный для Неба, с печатью особой избранности», он свою «целостность сознания» обрел в западном романтизме, являющемся «банализацией мира духовного», в результате «высококачественная духовность Лермонтова, его „русскость“, в сочетании с острым восприятием потустороннего, претворила литературную блажь в... уяснение и поэтическое выражение *сущности зла*. Демон стал своего рода <поэтической> одержимостью Лермонтова»<sup>53</sup>. Здесь прослеживаются реминисценции из В. С. Соловьева, считавшего, что, получив гениальный («сверхчеловеческий») дар, Лермонтов растратил его в угоду «демонам кровожадности, нечистоты и гордыни»<sup>54</sup>.

Оценивая роман «Герой нашего времени» как «предельно-совершенную прозу», о. Константин называет Печорина «воплощенным Духом Зла» и «двойником Лермонтова», поскольку в его представлении «Дух Зла обладал таинственной властью над Лермонтовым, и борьбой с ним являлось всё творчество поэта»<sup>55</sup>. В противоположность такой, в принципе,

<sup>51</sup> Там же.

<sup>52</sup> Там же. С. 713.

<sup>53</sup> *Константин (Зайцев), архим. Лермонтов...* С. 717.

<sup>54</sup> По свидетельству проф. М. А. Петровского, «Соловьев Лермонтова любил исключительно», а свои жесткие оценки в близком кругу объяснял весьма своеобразно тем, что «во сне ему явился Лермонтов с просьбой его хулить, чтобы легче была ему загробная жизнь» (Богомолов Н. А. Два советских Лермонтова // Новый мир. 2014. № 10. С. 178–194).

<sup>55</sup> *Зайцев К. И. О «Герое нашего времени»...* С. 113.

противоречивой оценке, ряд мыслителей, указывая на недопустимость аналогии между мировоззрением поэта и сущностью Демона, подчеркивали, что в борьбе ангельского и демонского начал в Лермонтове *преобладало первое*<sup>56</sup>, поскольку от демона он или «убегал», или «поражал его, где только находил, также и в собственной душе»<sup>57</sup>, а к ангелу он «шел „высшими звуками“ своей поэзии и жизни»<sup>58</sup>. Лермонтов, несомненно, испытывал интерес к характерам печоринского типа, которые он наблюдал в своем окружении. Как писателя-психолога его привлекали глубины внутреннего мира подобных натур, однако отождествлять Лермонтова и Печорина (что является одной из составляющих мифа о поэте), равно как уподоблять Достоевского Ставрогину — истинному двойнику Печорина, — «но сильнее рефлектирующему и страшному» (Вяч. Иванов), которого сам Федор Михайлович называл «явлением серьезным»<sup>59</sup>. Писатель, находившийся «под властью Духа Зла», по определению не мог создать образ Максима Максимыча, «подлинно-целостного, чистого человека с безукоризненным нравственным здоровьем»<sup>60</sup>. По мысли проф. И. М. Андреева, для лермонтовского вдохновения «характерен катарсис, все его творчество было или самолечением... или углублением врожденных светлых <граней его личности>»<sup>61</sup>, что позволяло ему не только создавать «подлинно-целостные» характеры, но и откликаться на них в жизни (А. С. Хомяков, Ю. Ф. Самарин, В. Ф. Одоевский), в отличие от его индифферентного протагониста, холодный самоанализ которого не приносил его душе очищения.

В представлении архим. Константина, «Лермонтов писал с натуры подлинное зло, <тем самым не только> исказил природу человека, *абсолютное* зло облекая в человеческую плоть <в образе Печорина>, а человеческую душу делая достоянием *павших ангелов* <в „Демоне“>, <но> исказил в этой поэме и Правду Божию, присваивая духу зла свойства

---

<sup>56</sup> «Посещали одинокий утес Лермонтова, но не владели им демоны, мгновенно обрацавшиеся в бегство при появлении... архангела Михаила, который неизменно слетал на вершину скалы всякий раз, как поэт призывал Пресвятую Деву. Ибо был он верным рыцарем Марии». (Вяч. Иванов. Лермонтов // Фаталист... С. 159).

<sup>57</sup> Ильин В. Н. Тайновидение у Пушкина и Лермонтова // *Он же. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение»*. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 342.

<sup>58</sup> Дурылин С. Н. Судьба Лермонтова // *Русская мысль*. 1914. № 10 (окт.) С. 6.

<sup>59</sup> Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 15: Письма 1834–1881. СПб.: Наука, 1996. С. 493.

<sup>60</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов... С. 714.

<sup>61</sup> Андреев И. М., проф. М. Ю. Лермонтов... С. 190.

человеческие, <a> спасение показывая не актом свободного покаянного обращения к Богу, а актом Божия милосердия»<sup>62</sup>. И хотя, как отмечает о. Константин, Лермонтов «не кощунствовал, не творил хулы на Бога, не стал намеренно-лукавым соблазнителем, ибо показал зло, даже и в победоносной соблазнительности своей, — обреченным, но свободы выбора <в поэме „Демон“> в плане вечности лишил он человека, тем рождая *лживое* упование на Милость Божию — в ущерб Правде»<sup>63</sup>. Иными словами, Лермонтов впал «в Оригенову ересь», ибо «изображая обличительно зло, искал способы примирения его с Добром», и находился в состоянии прелести «красоты зла», и «греха ума», которые стали следствием его «мечтательности». «К счастью для Лермонтова, — делает оговорку о. Константин, — все это только направленность *мечтательства поэтического*, а не *одержимость* (курсив мой. — С. Т.), проникнутая уверенностью в истинности вещаемого»<sup>64</sup>. И в этой оговорке существенное отличие от концепции В. С. Соловьева.

Первым вдохновителем представления о Лермонтове как о «певце демона» был В. Г. Белинский, а философы и критики в начале XX века превратили это воззрение в филологический канон отечественного лермонтоведения, получивший развитие в советской истории литературы, однако не с религиозным, а социальным акцентом. Против такого толкования еще при жизни Белинского восставал С. П. Шевырев, прямо называя его «чертовщиной, никогда еще не бывавшей в русской критике, <которая> *самую позорную клевету* чернит совесть покойного поэта» (курсив мой. — С. Т.), и призывал «защитить его память от той клеветы и того неуважения, которыми его пятнают», видя в этом «лучшую дань уважения, какую мы можем принести дарованию Лермонтова»<sup>65</sup>. Следует отметить, что в этой же статье, посвященной разбору хрестоматии А. Галахова, Шевырев приводит отрывок из «Демона», указывая только на смысловые несоответствия в стихах, но не делая даже намек на тот соблазн темы, о котором писали мыслители Серебряного века и архим. Константин (Зайцев). Более того, славянофилы, несмотря на неприятие ими образа Печорина, не только высоко оценивали «необыкновенный талант» (К. С. Аксаков) Лермонтова, но никогда не обвиняли

<sup>62</sup> Константин (Зайцев), архим. Лермонтов... С. 118–119.

<sup>63</sup> Там же.

<sup>64</sup> Там же. С. 725.

<sup>65</sup> Шевырев С. П. «Полная русская хрестоматия». Составил А. Галахов // Москвитянин. 1843. Ч. III. № 6. С. 504.

его в «демонизме». Для А. С. Хомякова важнее был не «мнимый демонизм» поэта, в котором он видел не inferнальный соблазн, а только дань западной традиции, а лермонтовское «болезненное сознание своего одиночества и своего бессилия», вызванные оторванностью общества от «жизненного начала Руси». Трактовку же, акцентирующую внимание на «демонизме» Лермонтова, Хомяков называет слепой («безглазой») <sup>66</sup>. Тем не менее ряд философов Серебряного века не вняли предостережениям славянофилов и, продолжив критическую «чертовщину» атеиста Белинского, создали весьма устойчивый миф. Очевидно, что инерция стереотипного толкования сказалась и на концепции архим. Константина, нередко отмечавшего «изумительное критическое чутье» Белинского именно в контексте лермонтовского «демонизма».

В «Демоне» Лермонтов, по мнению Дурылина, «из литературы, из романтического канона, первый в России прорвался к высочайшей религиозной проблеме о конечных судьбах Зла и Добра» <sup>67</sup>. Свт. Николай Сербский писал, что «этика, в которой на первой странице не показан дьявол, — это не этика, а *ложная эстетика* души. Ибо тогда она представляет жизнь не как ужаснейшую драму столкновения добра и зла, а как слащавую лирику для посиделок и чаепитий; ибо тогда она не видит мрачной пропасти, над которой висит человечество, как взбудораженный рой пчел, ищущий, на что же спуститься...» <sup>68</sup>. В творчестве Лермонтов был всегда «неотвлекаемо серьезен» (П. П. Перцов), и, может быть, он более других понимал, что призвание искусства — не в развлечении и забаве, а «в умении показать, что светлая бездна духа сильнее и упоительнее всех уклонов и соблазнов темного инстинкта» <sup>69</sup>. В предисловии к роману «с терпением

---

<sup>66</sup> «...сомнение в самих себе, тайное чувство своей мертвенности давно уже высказывалось в... лучших представителях нашего просвещения. Скорбь о себе и о всем, что их окружало в обществе, они часто оглядывались с утешительной, но неясною надеждою на ту великую Русь, от которой они чувствовали себя оторванными. Я мог бы это показать в последних творениях Пушкина; но ни в ком болезненное сознание своего одиночества и своего бессилия не высказалось так ясно, как в Лермонтове. <...> Эта черта в нем гораздо важнее, чем мнимый демонизм, принятый им... с Запада и восхищавший близорукую публику и безглазую критику» (Хомяков А. С. О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века. М.: Искусство, 1982. С. 136).

<sup>67</sup> Дурылин С. Н. Судьба Лермонтова... С. 12.

<sup>68</sup> Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. Мн.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. С. 189.

<sup>69</sup> Ильин И. А. О чтении и критике // Он же. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М.: Искусство, 1993. С. 32.



гения» (В. Ф. Асмус) он лаконично объяснил сложную природу образов искусства. В то же время Лермонтов принципиально уклонился от того опасного для писателя пути нравоучительной нотации<sup>70</sup>, который привел Гоголя и Льва Толстого к творческому и духовному кризису, подчеркнув, что первый признак духовного выздоровления — видение своих пороков, излечить от которых может только Бог, ибо «кто сознает болезнь свою, тот близок к врачуеванию своему и легко найдет оное»<sup>71</sup>.

Между тем знаменательным видится вывод о. Константина, представляющий собой автореминисценцию из его раннего критического этюда «О „Герое нашего времени“» (1941). Подводя духовный итог трагической дуэли Лермонтова, он пишет: «К счастью для Лермонтова, в конце его жизни есть ясный намек на то, что в нем обозначилось самоотдание себя на Суд Божий. <...> В последние минуты жизни, <отказавшись от своего выстрела>, он серьезен и спокоен, и зло уже безвластно над ним. Разительный контраст с состоянием души Пушкина, целившегося в своего противника уже будучи смертельно раненым. Так говорящий под дулом пистолета — не совершает уже убийства. Нет тут и явного самоубийства — смягчен и этот момент. В таком смиренном отказе от выстрела по своему раздраженному противнику можно распознать вольное самоотдание в руки Бога Живого — разящего, но милостивого. <...> Все это дает основание для упования доброго в отношении судьбы Лермонтова в Вечности»<sup>72</sup>. И эта точка зрения архим. Константина, на наш взгляд, ближе всех иных толкований стоит к объяснению тайны спасения Лермонтова, которую он унес с собой в иной мир.

Завершая свои размышления о поэте, о. Константин замечает, что «образ Лермонтова неотразимо привлекательный, даже и в своих заблуждениях, является грозным предостережением, <поскольку> поэт пал жертвой прелести, навязанной его „русской душе“ западным Просвещением. <...> Лермонтова надо суметь преодолеть, чтобы извлечь из него только доброе». Концепция архим. Константина, по-видимому, и явилась для него опытом такого «преодоления».

---

<sup>70</sup> «Мерилом <в творчестве> всегда останется следующее правило: не стремись „учить“, навязывать готовые теории и доказывать их; не посягай на проповедь; <...> изображай, а не навязывай, не рассуждай вне образов; <...> пиши... ни для чего иного, как только для художества. <...> И ты будешь верен классической традиции русского искусства» (Ильин И. А. О чтении и критике... С. 38).

<sup>71</sup> Исаак Сирин, *прп.* Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. С. 9.

<sup>72</sup> Константин (Зайцев), *архим.* Лермонтов... С. 720.

### Источники и литература

1. Анастасий (Грибановский), митр. Беседы с собственным сердцем. (Размышления и заметки). СПб.: Библиополис, 2002. 320 с.
2. Андреев И. М., проф. М. Ю. Лермонтов. Основные особенности личности и творчества гениального поэта // *Он же*. Русские писатели XIX века. М.: Русский паломник, 2009. С. 111–206.
3. Анненский И. Ф. Об эстетическом отношении Лермонтова к природе // *Он же*. Книги отражений. М.: Наука, 1979. (Сер. Лит. Памятники).
4. Бобров Н. Его Высокопреподобие о. Архимандрит Константин // Краткий исторический очерк строительства Свято-Троицкого монастыря. Джорданвилль: типография преподобного Иова Почаевского, 1969. Электронная версия: Сайт «Русский инок» (Джорданвилль). URL: <http://russian-inok.org/books/istoriya.html> (дата обращения: 16.10.2016).
5. Богомолов Н. А. Два советских Лермонтова // *Новый мир*. 2014. № 10. С. 178–194.
6. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Т. 15: Письма 1834–1881. СПб.: Наука, 1996.
7. Дурылин С. Н. Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // *Христианская мысль*. Киев, 1916. Кн. 2. (Февраль). С. 137–150; Кн. 3 (Март). С. 114 – 128.
8. Дурылин С. Н. Судьба Лермонтова // *Русская мысль*. 1914. № 10 (окт). С. 1–30.
9. Зайцев К. И. Борьба за Пушкина // *Харбинское время*. Харбин, 1937. 11 февр.
10. Ильин И. А. О чтении и критике // *Он же*. Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М.: Искусство, 1993. С. 18–38.
11. Ильин В. Н. Тайновидение у Пушкина и Лермонтова // *Он же*. Пожар миров. Избранные статьи из журнала «Возрождение» / сост. А. П. Козырев. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 323–348.
12. Исаак Сирин, прп. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993.
13. Константин (Зайцев), архим. Чудо русской истории / сост., ред., предисл. С. В. Фомин. М.: НТЦ Форум, 2000. 864 с.
14. Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле. Мн.: Свято-Елисаветинский монастырь, 2005. 256 с.
15. Поплавский Б. О мистической атмосфере молодой литературы в эмиграции // *Числа*. Париж, 1930. № 2/3. С. 309–310.
16. Поплавский Б. По поводу... // *Числа*. Париж, 1931. № 4. С. 171.
17. Соловьев В. С. Лермонтов // *Он же*. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 379–399.
18. Телегина С. М. С. Н. Дурылин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // *Христианское чтение*. 2014. № 5. С. 169–199.

19. Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов / сост., вступ. ст. и коммент. М. Д. Филина. М.: Русский мир, 1999. 286 с.

20. Хомяков А. С. О возможности русской художественной школы // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века / сост., вступ. ст. и примеч. В. К. Кантора и А. Л. Осповата. М.: Искусство, 1982. С. 126–151.

21. Шевырев С. П. «Полная русская хрестоматия». Составил А. Галахов // Москвитянин. 1843. Ч. III. № 6. С. 501–509.

***Svetlana Telegina. The Person and Work of Mikhail Lermontov as Perceived by Archimandrite Constantine (Zaitsev).***

Archimandrite Constantine (Zaitsev) (1887–1975) was one of the leading theologians, philosophers, and jurists of the Russian diaspora. He was tonsured to monasticism in 1949 at Holy-Trinity Monastery in Jordanville, N. Y., United States. He served as the editor for the journal *Pravoslavnyaya Rus (Orthodox Russia)* and lectured on the history of Russian literature at Holy Trinity Seminary. A considerable amount of the writing of Archimandrite Constantine is devoted to the topic of the history of Russian culture. He was a supporter of the philosophical study of literature, believing that the place of the writer in the spiritual world and the essence of his work can be best understood only in the religious and moral aspects. In this article, the author analyses the specifics of Archimandrite Constantine's understanding of Mikhail Lermontov as the Russian national poet, and the impact of the poet's work beyond the realm of literature. The specific traits of Archimandrite Constantine's critical method are reviewed. The author identifies both a connection between his article and the cultural and philosophical tradition of the Silver Age of Russian Poetry, and the distinction between his evaluation of Lermontov's conception of "demonism" in the work of the early Slavophile philosophers.

**Keywords:** Russian diaspora, Russian religious philosophy, philosophy of culture, Archimandrite Constantine (Zaitsev), Mikhail Lermontov, religious views of Lermontov, Vladimir Solovyev, Silver Age of Russian Poetry, Sergey Durylin, Pyotr Tchaikovsky, Ivan Andreyev, Stepan Shevryov, Aleksey Khomyakov, Slavophilism, demonism.

*Svetlana Mikhailovna Telegina* — a scholar of the work of Mikhail Lermontov (svetlanatelegina@yandex.ru).

А. П. Соловьев

**ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ  
В НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОМ ЖУРНАЛЕ  
КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ  
«ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСЕДНИК» (1855–1918)\***

Статья посвящена анализу философских статей, опубликованных с 1855 по 1918 г. в научно-богословском журнале Казанской духовной академии «Православный собеседник». В результате исследования выявляется взаимосвязь увеличения числа публикаций по философии с деятельностью трех ректоров академии — архимандрита Иоанна (Соколова), архимандрита Никанора (Бровковича) и епископа Антония (Храповицкого), а также профессора академии В. И. Несмелова. Определено, что наибольшее количество статей посвящено критике западноевропейской культуры, но при этом наибольший объем занимают статьи по философской антропологии.

**Ключевые слова:** «Православный собеседник», Казанская духовная академия, духовно-академическая философия, архимандрит Иоанн (Соколов), архиепископ Никанор (Бровкович), митрополит Антоний (Храповицкий), В. И. Несмелов.

*1. Особенности «Православного собеседника»  
как научно-богословского журнала Казанской духовной академии*

В 1871 г. ректор Казанской духовной академии (КазДА) архимандрит Никанор (Бровкович) задал студентам сочинение по предмету «Основное богословие». Тема сочинения звучала так: «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.?». Под «позитивным методом» архим. Никанор понимал позитивистский подход к философским проблемам, характерный для О. Конта, Дж. Ст. Милля и Г. Спенсера и предполагающий ориентацию на эмпирическое познание и описательный характер науки. Студенты не справились с заданием, и ректор сам

*Артём Павлович Соловьев* — кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (г. Уфа) (artstudium@yandex.ru).

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках исследовательского проекта РФФИ («Философия в Казанской духовной академии (1842–1921 гг.) в контексте истории русской мысли XIX — начала XX в.»), проект № 16-03-50237a(ф).

написал сочинение на эту тему, а затем, в 1871 г., опубликовал его в журнале КазДА «Православный собеседник»<sup>1</sup>. Как отмечено в примечании к публикации этого текста, он представляет собой «Свод критических замечаний, сделанных по поводу сочинений, написанных студентами на данную тему»<sup>2</sup>.

В архивном фонде архиеп. Никанора (Бровковича), хранящемся в Государственном архиве Одесской области, имеется черновик этого сочинения, датированный 26 апреля 1871 г.<sup>3</sup> Данный текст совпадает с первым отделом первого тома трехтомного философского трактата архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие».

Здесь не нужно углубляться в то, что архим. Никанор обосновывает возможность «позитивного» обоснования бытия сверхчувственного через введение в сферу чувственности «внутреннего душевного чувства», которое представляет собой примерно то, что позже Н. О. Лосский назовет «интеллектуальной и мистической интуицией». Но именно об этом тексте в своих воспоминаниях писал А. Л. Крылов (выпускник КазДА, ученик и биограф архиеп. Никанора): «Его первый отрывок „Позитивной философии“ произвел сенсацию. Редактор „Православного собеседника“ Н. П. Соколов боялся было напечатать эту вещь, говоря, что это будет „бомбою, брошенной в стадо баранов“»<sup>4</sup>.

Интересно, что лекционный материал оказывается под сомнением в качестве материала для печати. При этом сложность редактор, видимо, видел в том, что религиозно-философский, апологетический текст будет негативно воспринят читающей публикой. А редактор прекрасно понимал, что духовный журнал читает преимущественно именно духовенство, читают иерархи и чиновники Синода. Соколов, очевидно, боялся того, что автор сочинения может быть заподозрен в вольномыслии, в попытке осовременить православие, соединив его с одним из направлений западноевропейской философии. И это редакторское опасение вполне объяснимо с точки зрения истории журнала КазДА «Православный

<sup>1</sup> *Никанор (Бровкович), архим.* Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.? // Православный собеседник. 1870. Т. 2. С. 41–145.

<sup>2</sup> Там же. С. 41.

<sup>3</sup> *Никанор (Бровкович), архим.* [Черновик:] Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п. // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 46. Л. 147.

<sup>4</sup> *Крылов А. Л.* Четыре года академической жизни // Православный собеседник. 1914. Сентябрь. С. 233–234.

собеседник», который уже сталкивался с цензурными ограничениями. И основные вехи истории журнала связаны как с изменениями программы издания журнала, так и с теми цензурными ограничениями, которые накладывались на журнал или на авторов, публиковавших в нем свои исследования<sup>5</sup>.

«Православный собеседник» появился в 1855 г. стараниями казанского архиепископа Григория (Постникова), который до этого, еще в 1821 г., стал инициатором издания первого в России богословского журнала «Христианское чтение». Казанский журнал был задуман им как имеющий противораскольническое направление. Позже к этому направлению в качестве основной добавляется миссионерская тематика, ориентированная на мусульман и буддистов.

Известность журнал получает с 1858 г., когда ректором КазДА становится архим. Иоанн (Соколов), который начинает включать в выпуски журнала статьи, посвященные современным проблемам церковной и общественной жизни. Именно это, с одной стороны, увеличивает тираж журнала, но одновременно это же и приводит к переводу цензурирования журнала в Москву. Это задерживало его выпуск, негативно сказалось на его распространении, снизило тираж, что отпугнуло и авторов. Восстанавливать свою репутацию как оригинального издания журнал начал с 1869 г. при ректоре архим. Никаноре (Бровковиче), об одной из философских статей которого было упомянуто выше. Именно во время его ректорства, как будет видно далее, происходит рост количества публикаций по философской проблематике.

Журнал издавался вплоть до 1918 г. При этом, как отмечает А. В. Журавский<sup>6</sup>, наибольший объем в нем занимают гомилетические материалы. На втором месте до 1910 г. — противораскольнические и противосектантские материалы. Позже это место займут миссионерско-этнографические статьи. На третьем месте — публикации памятников древнерусской духовной литературы и статьи, посвященные их анализу и церковной истории в целом. Минимально был представлен раздел по богословию.

---

<sup>5</sup> Об истории журнала «Православный собеседник» см.: *Красносельцев Н. Ф.* Краткая история журнала «Православный Собеседник» за тридцать лет его существования (1855–1884). Казань, 1885. 65 с.; *Знаменский П. В.* История Казанской духовной академии. За первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Казань, 1892. Вып. 2. С. 531–555; *Журавский А. В.* Казанская духовная академия на переломе эпох (1884–1921 гг.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1999. С. 147–154.

<sup>6</sup> См.: *Журавский А. В.* Казанская духовная академия на переломе эпох... С. 152–153.

О философских статьях исследователь вообще не упоминает, хотя прекрасно известно, что они были. То есть, видимо, это означает, что, по мнению такого авторитетного современного историка КазДА, как Журавский, философские тексты занимали настолько незначительное место в «Православном собеседнике», что этот раздел, который есть во всех указателях статей этого журнала, даже не стоит упоминать.

Понятно, что этот подход представляется некоей крайностью. Но есть и другая крайность — записывать полностью в разряд философии все богословские статьи «Православного собеседника», затрагивающие хоть мельком философскую проблематику.

*2. Указатель 2006 г. философских текстов начала XX в.  
в журнале «Православный собеседник» и критерии различения  
религиозно-философских и богословских текстов*

Десять лет назад под редакцией профессора А. А. Ермичева был издан библиографический указатель философских статей русских журналов<sup>7</sup>. Во втором томе указателя приводится библиография тех статей журнала КазДА за 1900–1918 гг., в которых составитель обнаружил философскую составляющую<sup>8</sup>.

За 18 последних лет существования журнала указатель приводит 227 публикаций 72 авторов. Еще три публикации: о заседаниях философского кружка и о синодальном определении об отпадении Л. Н. Толстого от Церкви, — не имеют подписей. При этом, поскольку речь в указателе идет и о переводных статьях, среди авторов есть Ориген и Мальбранш. Кроме того, несколько авторов отмечены только инициалами<sup>9</sup>.

Все философские материалы из «Православного собеседника» по указателю можно разделить на несколько жанров: статьи (89 текстов), речи (4), рецензии на статьи и книги (32), отзывы на докторские

<sup>7</sup> Философское содержание русских журналов начала XX в. Вып. 2. Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах. Библиографический указатель / сост. д. филос. н., проф. А. А. Ермичев. СПб.: РХГА, 2006. 560 с.

<sup>8</sup> Там же. С. 113–136.

<sup>9</sup> Надо заметить, что в отдельных случаях для специалиста не составляет особого труда понять, кто скрывается за инициалами. Однако поскольку указатель ориентирован не только на специалистов, составители могли бы проделать работу по расшифровке инициалов. Так, например, на с. 120 рецензия на книгу о Ницше, подписанная «И. С.» явно принадлежит И. И. Сатрапинскому.

и магистерские диссертации и материалы магистерских диспутов (10), отзывы на студенческие сочинения (73), заметки относительно вопросов преподавания философских дисциплин в Академии (9), обзоры философских мероприятий (4), переводы мыслителей прошлого (2), материалы занятий профессорских стипендиатов и представления преподавателей на должность (5), публикация древнерусского богословского текста XVI в. (1), официальное постановление, имеющее отношение к философской тематике (1). Как видно, большая часть материалов — это статьи. Чуть меньше, согласно указателю, отзывов на студенческие сочинения. Третье по количеству место занимают рецензии на статьи и книги.

Тематику приводимых в указателе статей, рецензий и отзывов можно разбить на следующие разделы: а) история богословских идей в христианском мире до конца эпохи Средневековья (43), б) религиозное учение Л. Н. Толстого (15), в) педагогика и история педагогических идей (22), г) буддизм, ламаизм и индуизм (13), д) ислам (7), е) иудаизм (3), ж) русские богословские и религиозные идеи (помимо Л. Н. Толстого) (21), з) современные западноевропейские религиозные идеи (9), и) идейное содержание русской художественной литературы и мировоззрение русских писателей (помимо Л. Н. Толстого) (11), к) церковно-государственные отношения и общественно-политические вопросы (13), л) история философии (18), м) метафизика и гносеология (3), н) религиоведение (3) о) нравственное богословие (29), п) догматическое богословие и апологетика (10).

Как видно по этим классификациям, собственно философским вопросам полностью посвящены 30 текстов «Православного собеседника» за период с 1901 по 1918 г. Эти тридцать текстов распределяются между девятью авторами. Большинство текстов из этих 30 — историко-философские статьи, рецензии и отзывы (18). Далее идут заметки относительно вопросов преподавания философских дисциплин в Академии (9). И наименьшее количество текстов — это тексты по метафизике и гносеологии (3).

При этом надо отметить, что эти три текста по метафизике и гносеологии занимают объем, значительно превышающий все остальные непосредственно философские тексты. Речь идет о тексте второго тома «Науки о человеке» (372 страницы) В. И. Несмелова, публиковавшемся в «Православном собеседнике», о его же трактате «Вера и знание с точки гносеологии» (88 страниц) и об отзыве профессора Е. А. Будрина на второй том «Науки о человеке» (82 страницы). То есть эти три текста занимают 542 страницы, тогда как 18 историко-философских текстов занимают 416 страниц. Заметки о преподавании философии в Академии



имеют объем от 2 до 10 страниц каждая, так что в общей совокупности они занимают не более 90 страниц.

Этот экскурс в статистику публикационной активности необходим для того, чтобы увидеть неадекватность указателя в плане критериев отнесения тех или иных материалов к философии. Совершенно необъяснимо то, что большая часть статей, включенных в указатель (270 из 300), не имеет прямого отношения к философии и должна быть отнесена к богословским дисциплинам, религиоведению, политическим наукам.

Возможно, составители указателя хотели составить перечень статей, имеющих дело с мировоззренческими вопросами, но таковыми занимается не только философия. Фактически из 72 авторов «Православного собеседника», упомянутых в указателе Ермичева, только 9 являются авторами собственно философских материалов. Кроме того, надо указать не только на то, что указатель включает, но и на то, чего он не включает.

Так, необъяснимо то, что в указателе не упоминается, например, прекрасная философская работа священника Николая Петрова «Бесконечно и ничто (Математическое доказательство бытия Божия)» (1918)<sup>10</sup>. В тексте о. Николая практически не затрагивается богословская терминология, но предметом статьи являются именно аргументы в пользу рационального доказательства бытия Божия. Автор статьи ссылается на теорию множеств Г. Кантора, в статье есть несомненная перекличка с философской концепцией архиеп. Никанора (Бровковича), с идеями о. Павла Флоренского. О. Николай активно использует философский и математический понятийный аппарат. Однако по какой-то причине составитель указателя проигнорировал эту статью или просто не обратил на нее внимание, что, несомненно, требует пересмотра философского содержания журнала «Православный собеседник». Однако прежде того следует определиться с критериями различения богословских и религиозно-философских текстов.

При исследовании истории русской философии прот. В. В. Зеньковский показывает, что христианская философия «исходит не только из данных Откровения, но из всей совокупности интуиций, рождающихся из глубин веросознания»<sup>11</sup>. Это обосновывает возможность

<sup>10</sup> Петров Н. В., прот. Бесконечно и ничто (Математическое доказательство бытия Божия) // Православный собеседник. 1918. Январь-апрель. С. 1–24.

<sup>11</sup> Зеньковский В. В., прот. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 553.

православной философии, отличной от богословия, исходящего только из Откровения и предшествующей богословской традиции.

До Зеньковского о возможности религиозной философии, отличной от богословия, писал и С. Н. Булгаков: «Христианская философия есть философствование христиан, которые стремятся философски осознать свое религиозное бытие. <...> философия не исходит из догматов веры, но приходит к ним как подразумеваемым и необходимым основам философствования. Поэтому тип религиозной философии есть *критический догматизм*, или, что то же, критический интуитивизм. Только истина освобождает, и разум, постигший свою природу, свой естественный догматизм, становится способен понять и оценить надлежащим образом и свою свободу. Поэтому критический догматизм религиозной философии есть, точнее, может и должен быть, самую свободную и самую критическую философией. <...> Итак, мы различаем: 1) внефилософское, религиозное мифотворчество; 2) догматику, представляющую внешнюю систематизацию догматов; 3) религиозную философию как философское творчество на религиозные темы; 4) „общую“ философию, которая представляет собой искание „естественного“, языческого ума, но, конечно, все же оплодотворенное какой-либо интуицией; 5) канон философии, ее поэтику и технику, куда относятся разные отрасли „научной философии“ (гносеология, логика, феноменология, наукоучение)»<sup>12</sup>.

Точка зрения Зеньковского и Булгакова на различие между богословием и религиозной философией оказывается опорной точкой для определения богословия в недавней работе прот. Павла Хондзинского о русском внеакадемическом богословии XIX в. Тут богословские тексты определяются как «имеющие интенцию выразить позицию (сотериологический опыт) Церкви в понимании Откровения, <...> полагающие избираемую ими точку зрения тождественной с точкой зрения Предания»<sup>13</sup>.

Следовательно, тексты, в которых мы видим однозначную цель показать соответствие или несоответствие той или иной идеи Откровению и Преданию, должны быть определены как богословские. К признакам православной религиозной философии, отличающим ее от богословия,

---

<sup>12</sup> Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения // Он же. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1: Свет не вечерний. СПб.: ИНАПРЕСС; Москва: Искусство, 1999. С. 93–95.

<sup>13</sup> Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 12.

можно отнести: 1) отсутствие необходимости прямого обязательного согласования выводов из собственных христианских религиозно-мировоззренческих интуиций с данными христианского Откровения и Предания; 2) наличие попытки рассмотреть проблемы, не затрагиваемые Откровением и Преданием, с точки зрения собственного православного мировоззрения без обязательной отсылки к Священному Писанию и Преданию; 3) наличие попытки согласовать философские идеи, претендующие на «чистоту» и независимость от религии, с христианским мировоззрением посредством выявления скрытых религиозных оснований этих «чистых» идей. При этом для религиозно-философских текстов характерно рассмотрение и чисто методологических философских проблем, и понятийного аппарата, используемого для выражения своих религиозных интуиций, и историко-философских проблем. Это также позволяет четко выделить статьи по философской тематике в богословском журнале.

Представляется возможным предположить, что именно приведенными выше критериями пользовались составители указателей статей журнала «Православный собеседник» в XIX — нач. XX в. Раздел «Философия» в этих указателях выделен достаточно отчетливо и, видимо, имел своей целью указать на те работы, которые явно не имеют богословского характера. Кроме того, вероятно, составители этих старых указателей ориентировались на то, что авторами философских статей «Православного собеседника» оказывались в большинстве случаев именно преподаватели философии Казанской духовной академии.

Эти дополнительные критерии позволяют говорить о том, что за период с 1901 по 1918 г. в журнале КазДА, как и было указано выше, присутствует только 30 текстов, имеющих философский характер (в указателе А. А. Ермичева — 300). Из них для нашего исследования имеют значение только статьи<sup>14</sup>, которых за указанный период было опубликовано только 16 (в указателе А. А. Ермичева — 89). За весь же период существования журнала (1855–1918) мною было обнаружено лишь 45 статей, непосредственно посвященных философской проблематике. Авторами этих 45 статей являются 22 мыслителя, большинство из которых были преподавателями Казанской духовной академии.

---

<sup>14</sup> Исследование рецензий и отзывов в «Православном собеседнике» заслуживает отдельного исследования, поэтому в данной статье исследование ограничится только статьями.

3. Авторы философских статей и их тематика  
в «Православном собеседнике» в начале 1860-х гг.

Первой философской статьей в журнале «Православный собеседник» следует признать работу архим. Хрисанфа (Ретивцева) «Взгляд на мнение новейших рационалистов о существе религии» (1860)<sup>15</sup>. К тому времени журнал существовал уже пять лет. Однако важной вехой формирования философской традиции в КазДА является тот новый подход к преподаванию основного и обличительного богословия, который вносит в академию архим. Хрисанф и который приветствует ректор архим. Иоанн (Соколов). Речь идет о методе, который проф. Знаменский охарактеризовал, вслед за самим архим. Хрисанфом, как «философско-исторический»<sup>16</sup>.

Сущность этого метода заключалась в следующем: «Каждую религию и религиозно-философскую доктрину он брал прежде всего как историческое явление, и изучал их происхождение и развитие на исторической почве современной им культуры и породившей их народности»<sup>17</sup>. Речь идет о том, что некое учение берется тут в исторической динамике с точки зрения его смысловой стороны, с точки зрения тех внутренних сил, «которые движут известным ложным религиозным воззрением и дают ему вид цельности»<sup>18</sup>.

Применение именно этого подхода о. Хрисанфа можно обнаружить в его философской статье, которую он начинает с выявления особенностей понимания происхождения религии у французских просветителей и представителей немецкой классической философии. Преимущественно критическому разбору воззрений последних и посвящена данная статья, выясняющая, что в качестве сущности религии немецкие философы видели пантеистическое обожествление нравственных сил человека (Канта и Фихте)<sup>19</sup>, эстетического («поэтического») чувства (Шеллинг)<sup>20</sup> и человеческого разума

---

<sup>15</sup> Хрисанф (Ретивцев), архим. Взгляд на мнение новейших рационалистов о существе религии // Православный собеседник. 1860. Т. III. С. 162–195, 446–480.

<sup>16</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии. Вып. 2. С. 256. (О том же см. книгу архим. Хрисанфа «Характер протестанства и его историческое развитие» (СПб., 1868).)

<sup>17</sup> Там же. С. 261.

<sup>18</sup> Там же. С. 257.

<sup>19</sup> Хрисанф (Ретивцев), архим. Взгляд на мнение новейших рационалистов о существе религии... С. 179.

<sup>20</sup> Там же. С. 185.

(Гегель)<sup>21</sup>. Далее архим. Хрисанф выявляет бессмысленность такой религии, которая представляет собой обожествление отдельных способностей человека, и дает свое определение истинной религии как союза человека с «Богом любви, устрояющим человеческое спасение»<sup>22</sup>.

Относительно этой статьи и других трудов архим. Хрисанфа Знаменский отмечает, что благодаря им «в богословском образовании академии произошло полное обновление, вследствие которого значительно возбужден был интерес к изучению богословских и философских предметов, отодвигавшихся прежде на второй план любимым студентами изучением истории и литературы»<sup>23</sup>. Таким образом, первая философская статья в «Православном собеседнике» оказывается и содержательно, и институционально задавшей тон и уровень философской тематики в журнале КазДА.

Еще одним автором, печатавшим статьи по философской тематике в «Православном собеседнике» в начале 1860-х гг. был архим. Вениамин (Платонов). Его работы «Разум христианский» (1862)<sup>24</sup>, «Несостоятельность рационализма в мнимой религии естественной» (1862)<sup>25</sup> оказываются формально близки по тематике к материалам о Хрисанфа. Но они имеют явно миссионерско-апологетический характер, хотя и затрагивают философские проблемы. Вообще статьи архим. Вениамина несколько схоластичны и построены по формально-полемическому принципу.

В плане критическо-философском более любопытна статья Нафанаила Петровича Соколова на тему «Взгляд на философию Гегеля» (1861)<sup>26</sup>. Н. П. Соколов читал философию (совмещая ее иногда с историей философии) в КазДА достаточно продолжительное время — с 1847 по 1858 г. П. В. Знаменский в «Истории Казанской духовной академии» дает не лестные отзывы о нем как о преподавателе. Важно и то, что подъем интереса к философии в Академии в начале 1860-х гг. был связан с именами архим. Хрисанфа и ректора архим. Иоанна, а вовсе не с именем непосредственного преподавателя философских дисциплин. Более того, именно ректор архим. Иоанн способствовал переводу Соколова

<sup>21</sup> Там же. С. 195.

<sup>22</sup> Там же. С. 476.

<sup>23</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии... Т. 2. С. 262.

<sup>24</sup> Вениамин (Платонов), архим. Разум христианский // Православный собеседник. 1862. Т. II. С. 317–360.

<sup>25</sup> Он же. Несостоятельность рационализма в мнимой религии естественной // Там же. С. 105–138, 227–259.

<sup>26</sup> Соколов Н. П. Взгляд на философию Гегеля // Православный собеседник. 1861. Т. I. С. 306–332.

на кафедре церковной истории<sup>27</sup>. И что еще удивительнее — как раз занимаясь церковной историей, Соколов пишет статью о Гегеле и (забегая вперед, скажем) большую работу о «философии Каббалы».

В статье о Гегеле проф. Соколов пишет о том, что немецкий мыслитель полагает реальными только отношения между явлениями, то есть субстанциализирует эти отношения или идеи, «извращая»<sup>28</sup> традиционное философское понимание субстанции как чего-то конкретного. Автор показывает, что принцип «тождества противоречия», лежащий в основе гегелевской системы, оказывается и основой пантеизма этой системы<sup>29</sup>. Относительно диалектики и пантеизма Соколов возражает, говоря лишь о том, что Гегель путает и смешивает понятия<sup>30</sup>. Формализмом страдает обоснование Соколовым того, что Гегель отрицает существование Бога<sup>31</sup>, и того, что Гегель атеист<sup>32</sup>. В конечном счете критика Соколова оказывается неконструктивной. Однако следует обратить внимание на то, что она оказывается близкой для тематики статей о Хрисанфа и о. Вениамина. Так или иначе, статья Соколова посвящена критике рационализма, что вполне характеризует в целом направление первых философских статей «Православного собеседника».

*4. Философские материалы в «Православном собеседнике» в 1870–1880-х гг.*

После перевода о. Иоанна (Соколова) на ректорство в СПбДА в 1864 г. и в связи с проблемами цензурного характера, о которых говорилось в начале статьи, публикация статей философского характера прекращается до 1869 г. После чего количество философских статей увеличивается с каждым годом до перерыва в 1887 г.

В 1869 г. в академическом журнале выходит статья Александра Александровича Некрасова под названием «Слово и природа человека»<sup>33</sup>. Изначально это была публичная речь, читанная проф. Некрасовым 13 апреля 1869 г. в пользу братства св. Гурия. Статья посвящена вопросу «словесной»

---

<sup>27</sup> Знаменский П. В. История Казанской духовной академии... Т. 2. С. 33.

<sup>28</sup> Соколов Н. П. Взгляд на философию Гегеля... С. 307.

<sup>29</sup> Там же. С. 311.

<sup>30</sup> Там же. С. 315.

<sup>31</sup> Там же. С. 319.

<sup>32</sup> Там же. С. 321.

<sup>33</sup> Некрасов А. А. Слово и природа человека // Православный собеседник. 1869. Т. II. С. 363–379; Т. III. С. 35–53.

сущности человека. И тут автор, обращаясь к Сеченову и говоря о близости физиологии человека и обезьяны, выходит на идею, согласно которой как раз именно физиологическое сходство максимально подчеркивает сущностное отличие человека от животных: «Итак чем более будут усиливаться доказывать, что у человека и обезьяны нервный механизм один и тот же, тем сильнее будут говорить в пользу того, что в человеке кроме сил органических, общих с обезьянами, есть еще особая сила, невидимая, недоступная физическому анализу и следовательно не физическая и не органическая; потому что в себе самих, несмотря на одинаковость устройства наших голов с обезьянными, мы замечаем такие явления, каких у обезьян нет. К числу их относится слово»<sup>34</sup>.

Этот посыл обращения к естественным наукам для обоснования возможности обнаружения позитивных аргументов в пользу существования сверхчувственного бытия стал в дальнейшем одним из основных признаков казанской духовно-академической философии. По этому пути будет развивать свою философию как архиеп. Никанор (Бровкович), так и В. И. Несмелов — одни из самых прославленных авторов «Православного собеседника». И именно архиеп. Никанору (в 1868–1871 гг. — ректору КазДА в сане архимандрита) принадлежат две важнейшие публикации в академическом журнале. О первой из них — статье «Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п.?» — уже было упомянуто в начале нашего исследования. Кроме того, нельзя забывать о том, что этот текст представляет собой первый отдел первого тома трактата архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», который сейчас активно исследуется<sup>35</sup>.

И если сейчас уже не подлежит уже сомнению, что этот трактат стал выражением первой философской системы в России и повлиял на формирование ранних философских воззрений В. С. Соловьева, то вторая публикация архим. Никанора под названием «Христианство и прогресс» (1860, 1870) только недавно обратила на себя внимание исследователей<sup>36</sup>. Текст

---

<sup>34</sup> Там же. Т. III. С. 52–53.

<sup>35</sup> См. напр., монографию: *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. А. А. Словохотов, 2015. 440 с.

<sup>36</sup> См. предисловие к републикации данной статьи: *Соловьев А. П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) о прогрессе и конце всемирной истории // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 247–255.

публикации представляет собой поучение, в котором раскрывается пантеистическая (материалистическо-пантеистическая и идеалистическо-пантеистическая) подоплека веры в технический прогресс. Это поучение было одним из первых отчетливых выражений мнения относительно враждебной настроенности по отношению к христианству со стороны сторонников технического прогресса и земного рая. Позже этот критический настрой по отношению к прогрессизму станет общим местом для многих религиозных мыслителей Серебряного века. Но это произойдет после соответствующих текстов архиеп. Никанора и К. Н. Леонтьева.

Тот же критический настрой по отношению к «рассудочной», формальной, технически ориентированной мысли будет выражаться и в статьях таких авторов «Православного собеседника» 1870-х гг., как В. И. Голубинский<sup>37</sup> (выпускник КазДА 1864 г.) и В. А. Попов<sup>38</sup> (выпускник КазДА 1870 г.). Да и в статьях, которые писали для «Православного собеседника» преподаватели-философы КазДА, усилится критический настрой, предполагающий вдумчивое изучение сущности и генезиса чуждых православию учений. Так, Н. П. Соколов спустя десять лет после статьи о Гегеле начинает публиковать свой перевод работы А. Франка «Каббала, или Религиозная философия евреев»<sup>39</sup> (1870–1872). Преподаватель психологии, впоследствии прославленный философ и психолог Вениамин Алексеевич Снегирев публикует в «Православном собеседнике» первую свою статью «Спиритизм как философско-религиозная доктрина»<sup>40</sup> (1871). Ученик архим. Никанора, преподаватель метафизики КазДА Петр Алексеевич Милославский пишет магистерскую работу «Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века

---

<sup>37</sup> Голубинский В. И. Историко-критический очерк философских направлений, возникших по поводу решения вопроса о познании человеческом // Православный собеседник. 1871. Т. III. С. 115–141, 367–396.

<sup>38</sup> Попов В. А. Научная несостоятельность Дарвинова учения о происхождении человека // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 95–132, 303–347; Т. II. С. 495–507; Т. III. С. 84–99; 1874. Т. II. С. 263–289; Он же. О самозарождении организмов // Православный собеседник. 1877. Т. II. С. 32–63.

<sup>39</sup> Соколов Н. П. Каббала или религиозная философия евреев // Православный собеседник. 1870. Т. II. С. 299–329; Т. III. С. 46–70, 116–135; 1872. Т. I. С. 204–228; 1873. Т. I. С. 483–535. (Перевод книги: Franck A. La kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux. Paris, 1843. 283 p.)

<sup>40</sup> Снегирев В. А. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. 1871. Т. I. С. 12–41, 279–316; Т. III. С. 9–51, 142–172, 282–330.



христианства»<sup>41</sup> (1873) и публикует ее в академическом журнале. Позже появятся в «Православном собеседнике» критические работы Милославского о западноевропейской философии: «Современное учение о субстанциях (Пробная лекция по метафизике)»<sup>42</sup> (1873), «Немецкая интеллигенция (Письма из-за границы)»<sup>43</sup> (1875), «По поводу народного издания „Leben Jesu“ Штрауса в Германии и Франции»<sup>44</sup> (1876) и «Типы современной философской мысли в Германии»<sup>45</sup> (1876–1878).

Позже к этой активной философско-критической деятельности присоединится преподаватель истории КазДА, выпускник СПбДА Андрей Кононович Волков. Его статьи с 1876 по 1886 г. завершат вал философской публикационной активности «Православного собеседника». За эти десять лет Волков опубликует в академическом журнале следующие статьи: «Очерк современной пессимистической философии»<sup>46</sup> (1876), «Философия Ренана»<sup>47</sup> (1877), «Три опыта о религии Милля (Библиографическая заметка)»<sup>48</sup> (1879), «Сочинения против пессимизма»<sup>49</sup> (1880), «К вопросу о пессимизме»<sup>50</sup> (1884), «Последние произведения графа Л. Н. Толстого и их критика в русской и отчасти иностранной литературе»<sup>51</sup> (1886).

---

<sup>41</sup> Милославский П. А. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 261–302, 348–389, 443–482; Т. II. С. 107–174, 236–262; Т. III. С. 52–83, 213–275, 389–437.

<sup>42</sup> Он же. Современное учение о субстанциях (Пробная лекция по метафизике) // Православный собеседник. 1873. Т. II. С. 401–421.

<sup>43</sup> Он же. Немецкая интеллигенция (Письма из за границы) // Православный собеседник. 1875. Т. I. С. 187–203, 419–433; Т. II. 139–150, 429–440; Т. III. С. 110–121.

<sup>44</sup> Он же. По поводу народного издания «Leben Jesu» Штрауса в Германии и Франции // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 77–88.

<sup>45</sup> Он же. Типы современной философской мысли в Германии // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 198–218, 243–298, 460–497; 1877. Т. I. С. 3–28, 259–281; 1878. Т. I. С. 153–193, 275–314, 363–399; Т. II. С. 64–111.

<sup>46</sup> Волков А. К. Очерк современной пессимистической философии // Православный собеседник. 1876. Т. III. С. 137–197.

<sup>47</sup> Он же. Философия Ренана // Православный собеседник. 1877. Т. I. С. 457–485.

<sup>48</sup> Он же. Три опыта о религии Милля (Библиографическая заметка) // Православный собеседник. 1879. Т. I. С. 274–284; Т. II. С. 87–110; Т. III. С. 440–450.

<sup>49</sup> Он же. Сочинения против пессимизма // Православный собеседник. 1880. Т. III. С. 280–292, 402–450.

<sup>50</sup> Он же. К вопросу о пессимизме // Православный собеседник. 1884. Т. II. С. 332–371.

<sup>51</sup> Он же. Последние произведения графа Л. Н. Толстого и их критика в русской и отчасти иностранной литературе // Православный собеседник. 1886. Т. II. С. 81–118, 213–230, 317–354, 427–468; Т. III. С. 89–119, 325–346, 458–497.

Как видно из простого даже перечня статей и их кратких характеристик, направленность критики изменяется по сравнению с началом 1860-х гг. Если ранее критиковался рационализм, то для 1870-х и 1880-х гг. становятся важны такие направления, как иррационализм (А. Шопенгауэр, Эд. Гартман, западные спиритисты, каббалисты) и позитивизм. Также следует отметить начало философской критики религиозного учения Л. Н. Толстого на страницах «Православного собеседника».

В какой-то мере выбивающимися из этой философско-критической линии статей можно назвать три работы В. А. Снегирева («Сон и сновидения»<sup>52</sup> (1875–1876), «Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики)»<sup>53</sup> (1876), «Науки о человеке»<sup>54</sup> (1876)) и работу Александра Федоровича Гусева «Потребность и возможность научного оправдания христианства»<sup>55</sup> (1887). Но если учитывать, что эти работы представляли части читаемых ими курсов психологии и основного богословия, то появление их в академическом журнале тоже оказывается вполне закономерным.

*5. Философские статьи в «Православном собеседнике»  
в конце 1890-х — 1910-х гг.*

С 1887 по 1895 г. не было опубликовано ни одной специально философской статьи в журнале КазДА. Взрыв философской активности, заданный ректором-философом архим. Никанором (Бровковичем) в начале 1870-х гг., сошел на нет к середине 1880-х гг. как под влиянием тенденций нового царствования, так и в силу того, что в КазДА в это время происходит смена поколений философов. Милославский скончался в 1884 г., в 1889-м — Снегирев. Ученик Снегирева Виктор Иванович Несмелов только начинает набирать и начитывать лекции по философии, которые позже станут известны в виде трактата «Наука о человеке».

Именно текст Несмелова занимает основной объем философских работ, публикуемых с 1895 по 1902 г. в «Православном собеседнике» (830 из 1000 страниц всех философских исследований, опубликованных

---

<sup>52</sup> Снегирев В. А. Сон и сновидения // Православный собеседник. 1875. Т. III. С. 208–226, 441–492; 1876. Т. II. С. 51–78, 136–180; Т. III. С. 321–350.

<sup>53</sup> Он же. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. 1876. Т. II. С. 427–451.

<sup>54</sup> Он же. Науки о человеке // Православный собеседник. 1876. Т. III. С. 62–89.

<sup>55</sup> Гусев А. Ф. Потребность и возможность научного оправдания христианства // Православный собеседник. 1887. Т. I. С. 352–382.

в журнале). Всего же за эти восемь лет было издано 8 философских текстов, среди авторов которых, помимо Несмелова, можно найти таких преподавателей КазДА, как А. Ф. Гусев<sup>56</sup>, В. А. Никольский<sup>57</sup>, А. Н. Потехин<sup>58</sup>, а также выпускников Академии Серафима Ивановича Введенского<sup>59</sup>, Ивана Алексеевича Ливанова<sup>60</sup>, прот. Алексея Смирнова<sup>61</sup>.

Как видно по темам работ, большинство из них посвящено критике таких западноевропейских философских направлений, как позитивизм, рационализм и иррационализм. Но начинают появляться статьи, которые рассматривают концепции и русских философов. Причем если имена Толстого и Соловьева достаточно актуальны для 1890-х гг., то исследовательский интерес к философским воззрениям такого представителя раннего славянофильства, как Ю. Ф. Самарин, со стороны выпускника духовной академии может показаться необычным. Однако это находит свое объяснение, если вспомнить, что ректором в этот период (с 1895 по 1900 г.) был митр. Антоний (Храповицкий), считавший себя идейным преемником славянофилов и Достоевского и активно критиковавший Толстого и Соловьева.

Интересно, что в плане динамики философской публикационной активности «Православного собеседника» в 1900-х гг. можно наблюдать серьезный провал. Если следовать подходу, который строго разделяет богословские и философские статьи, окажется, что с 1903 по 1910 г. в академическом журнале не появилось ни одной статьи по философской или историко-философской проблематике. Похоже, что не только кончина профессоров КазДА А. К. Волкова в 1902 г. и А. Ф. Гусева в 1904 г. была тому виной. Ведь Несмелов продолжал преподавать! Но при этом мы видим, что вдохновитель Несмелова — ректор еп. Антоний — переводится в 1900 г. из Казани в Уфу и его влияние на КазДА с каждым годом снижается.

---

<sup>56</sup> *Он же*. Разбор возражений Спенсера и единомышленников против учения о Боге как личном существе // *Православный собеседник*. 1896. Т. II. С. 47–76, 219–245.

<sup>57</sup> *Никольский В. А.* Паульсен о Канте // *Православный собеседник*. 1900. Т. II. С. 570–579, 661–700; *Он же*. Толстой и Ницше в изображении английского писателя // *Православный собеседник*. 1902. Т. I. С. 433–449.

<sup>58</sup> *Потехин А. Н.* Значение чувствований в душевной жизни человека // *Православный собеседник*. 1899. Т. II. С. 623–666.

<sup>59</sup> *Введенский С. И.* Основные черты философских воззрений Ю. Ф. Самарина // *Православный собеседник*. 1899. Т. I. С. 231–247.

<sup>60</sup> *Ливанов И. А.* Мысли В. С. Соловьева о значении религиозных знаний и богословской науки // *Православный собеседник*. 1902. Т. I. С. 859–870.

<sup>61</sup> *Смирнов А., прот.* Границы знания // *Православный собеседник*. 1899. Т. I. С. 529–534.

Кроме того, видимо, на публикационную активность философов КазДА оказывает влияние и напряженная политическая обстановка в стране. Однако с 1911 и вплоть до 1918 г. количество философских статей увеличивается. И тут можно усмотреть влияние общего для Серебряного века русской культуры интереса к философским дискуссиям. Хотя, как будет видно далее, в КазДА нарастает активность нового поколения философов и апологетов — учеников В. И. Несмелова и А. Ф. Гусева.

На рассматриваемый период приходится публикация в «Православном собеседнике» работы самого Несмелова «Вера и знание с точки зрения гносеологии»<sup>62</sup> (1913). Это, пожалуй, одна из крупнейших самостоятельных проблемных работ по философской тематике в журнале. По уровню и по степени включенности в тематику и направленность философских исканий в России 1910-х гг. рядом с этой работой Несмелова 1913 г. можно поставить лишь статью профессора КазДА прот. Николая Петрова «Бесконечно и ничто (Математическое доказательство бытия Божия)»<sup>63</sup> 1918 г., о которой мы упомянули в начале нашего исследования.

Остальные философские статьи, выходившие в 1910-е гг. в «Православном собеседнике», посвящены преимущественно анализу современных зарубежных философских концепций и историко-философской тематике. Авторами этих статей были преподаватели КазДА, которые являлись и выпускниками этой Духовной академии: профессор Константин Григорьевич Григорьев<sup>64</sup> (выпуск 1901 г.), доцент Матвей Николаевич Ершов<sup>65</sup> (выпуск 1911 г.), профессор Владимир Александрович Никольский<sup>66</sup> (выпуск 1895 г.), доцент Иван Иванович Сатрапинский<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии // Православный собеседник. 1913. Т. I. С. 117–125, 246–262, 590–618, 775–786, 903–926.

<sup>63</sup> Петров Н. В., священник. Бесконечно и ничто (Математическое доказательство бытия Божия) // Православный собеседник. 1918. Январь–апрель. С. 1–24.

<sup>64</sup> Григорьев К. Т. О монизме Эрнста Геккеля // Православный собеседник. 1914. Т. I. С. 3–51, 195–229.

<sup>65</sup> Ершов М. Н. Проблемы религиозно-философской мысли в современной Франции // Православный собеседник. 1916. Февраль–март–апрель. С. 261–307.

<sup>66</sup> Никольский В. А. Космополитизм // Православный собеседник. 1913. Т. II. С. 3–16, 383–400; Он же. Данность нравственности вместе с природой человеческой личности. Из лекций, читанных на казанских законоучительских курсах в 1912 г. // Православный собеседник. 1914. Июль–август. С. 3–16; Декабрь. С. 703–729.

<sup>67</sup> Сатрапинский И. И. Философия Ницше в ее отношении к христианству // Православный собеседник. 1916. Январь. С. 25–40; Февраль–март–апрель. С. 127–143; Он же. Философия Ницше в критической литературе // Православный собеседник. 1916. Май–июнь. С. 501–541; Июль–август. С. 22–39; Сентябрь–октябрь. С. 188–209; Ноябрь–декабрь. С. 319–343.

(выпуск 1909 г.), доцент Николай Дмитриевич Терентьев<sup>68</sup> (выпуск 1907 г.), Из авторов — выпускников Академии, но не преподававших в ней, можно указать только Ивана Нарбекова<sup>69</sup> (выпуск 1908 г.).

*6. Философские публикации в «Православном собеседнике»  
как показатель формирования казанской духовно-академической  
философской школы*

Интересно, что именно в 1910-е гг. в журнале авторами философских статей являются только выпускники самой КазДА, тогда как в первый период философской активности «Православного собеседника» в начале 1860-х гг. философские статьи принадлежали выпускникам других духовных академий, преподававшим в КазДА. В 1870–1880-е гг. уже примерно половина авторов философских статей академического журнала — выпускники КазДА. В 1890-е ситуация радикально меняется — тут уже большинство авторов казанские выпускники. Такая динамика (на фоне увеличения количества статей, которые философы из КазДА публикуют в других журналах) показывает, что в Академии сформировалась самобытная философская школа, основными признаками которой были: а) интерес к богопознанию и доказательству бытия Божия через обращение к исследованию антропологической проблематики и б) критическое отношение к современным философским концепциям и науке с точки зрения оценки их неполноты, относительности и значения для общества.

Кроме того, при жестком разграничении философских и богословских текстов становится хорошо видно, что философская активность в журнале претерпела несколько подъемов и спадов. При этом после каждого спада следовал еще более мощный подъем. И почти в каждом случае подъем был связан с деятельностью крупного учено-философского авторитета, который давал как личный пример, так и кадровый толчок философским исследованиям и публикациям.

Так, уже было сказано, что с момента появления «Православного собеседника» в 1855 г. и вплоть до 1860 г. в журнале не было опубликовано ни одной философской статьи. Далее, с 1860 по 1865 г. выходит

---

<sup>68</sup> Терентьев Н. Отличительные черты новой европейской философии сравнительно с философией древней и средневековой // *Православный собеседник*. 1911. Т. I. С. 615–640.

<sup>69</sup> Нарбеков И. Д. Идеалы воспитания и образования у древних греков по сочинениям философа Платона «Политика или Государство» и «Законы» // *Православный собеседник*. 1912. Т. II. С. 130–163.

4 статьи по философской проблематике, общий объем которых составляет около 200 страниц. Как уже было отмечено, этот подъем связан с тем, что ректором КазДА становится архим. Иоанн (Соколов), который серьезно усиливает исследовательскую составляющую журнала в целом. Поэтому и объяснимо пятилетнее отсутствие философских статей в журнале после его отъезда из Академии.

С 1869 года, с началом ректорства в КазДА архим. Никанора (Бровковича), происходит резкий всплеск философской активности журнала. Более того — автором крупнейшей философской работы, опубликованной в нем в этот период, был сам ректор архим. Никанор. Всего же в «Православном собеседнике» за три года его ректорства было напечатано 6 философских статей общим объемом около 550 страниц. Но и после его отъезда из Академии объем философских публикаций не уменьшается. Это, несомненно, связано как с интенцией, которую сформировал архим. Никанор, так и с общим подъемом интереса к философии в России в 1870-е гг. Так с 1869 по 1880 г. в академическом журнале было опубликовано 19 философских работ общим объемом около 2000 страниц.

В 1881 г. публикации на философскую тематику резко прекращаются, что, видимо, было вызвано политическими причинами: убийством Александра II и началом нового царствования. Такой спад философских публикаций в академическом журнале продолжается на протяжении всего периода правления Александра III: с 1881 по 1894 г. Только в 1884–1887 гг. вышло всего три статьи по философской проблематике общим объемом 300 страниц. Как уже было показано выше, спад философской активности авторов «Православного собеседника» в эти годы был связан не только с политическими мотивами, но и с кончиной наиболее активных авторов: П. А. Милославского и В. А. Снегирева.

Ситуация изменяется после восшествия на престол Николая II, когда ректором КазДА становится еп. Антоний (Храповицкий), а основным преподавателем философских дисциплин — В. И. Несмелов. С 1895 по 1902 г. в академическом журнале выходит 8 философских работ общим объемом около тысячи страниц, после чего следует большой перерыв до 1911 г. И с 1911 по 1918 г. в «Православном собеседнике» выходит десять статей общим объемом около 500 страниц.

Анализ философской публикационной активности в журнале «Православный собеседник» приводит к трем выводам.

Во-первых, оказывается, что при нечетком разделении философских и богословских текстов становятся совершенно неочевидны изменения

в динамике публикации философских статей в журнале. Эта неочевидность ведет к ложному мнению, согласно которому «Православный собеседник» всегда был полон философскими материалами, чего очевидно не может быть в силу миссионерской и церковно-исторической направленности журнала.

Во-вторых, необходимо учитывать, что публикационная политика богословского журнала в XIX в. лишь терпела философские материалы в своем содержании. Только это может объяснить столь незначительное присутствие собственно философских статей в «Православном собеседнике», который создавался и функционировал как богословско-исторический журнал восточной миссионерской направленности. Ведь ежегодно журнал включал от 1200 до 1500 страниц текста, но за все 63 года его издания философии было посвящено не более 4000 страниц, что составляет не более 4% всех опубликованных в журнале текстов.

И третий вывод заключается в признании того мощного влияния, которое оказали архиеп. Никанор (Бровкович) и митр. Антоний (Храповицкий) на развитие философии в Казанской духовной академии. Без их поддержки и идейного воздействия в конце XIX века не возникла бы казанская философская духовно-академическая школа на рубеже веков.

### **Источники и литература**

1. *Алексий (Дороницын), еп.* Христианство и коммунизм // Православный собеседник. 1909. Декабрь. С. 653–690.
2. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения // *Он же.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1: Свет не вечерний // подг. текста, вступ. статья И. Б. Роднянской, коммент. В. В. Сапова и И. Б. Роднянской. СПб.: ИНАПРЕСС; Москва: Искусство, 1999.
3. *Введенский С. И.* Основные черты философских воззрений Ю. Ф. Самарина // Православный собеседник. 1899. Т. I. С. 231–247.
4. *Вениамин (Платонов), архим.* Несостоятельность рационализма в мнимой религии естественной // Православный собеседник. 1862. Т. II. С. 105–138, 227–259.
5. *Вениамин (Платонов), архим.* Разум христианский // Православный собеседник. 1862. Т. II. С. 317–360.
6. *Волков А. К.* К вопросу о пессимизме // Православный собеседник. 1884. Т. II. С. 332–371.
7. *Волков А. К.* Очерк современной пессимистической философии // Православный собеседник. 1876. Т. III. С. 137–197.

8. Волков А. К. Последние произведения графа Л. Н. Толстого и их критика в русской и отчасти иностранной литературе // Православный собеседник. 1886. Т. II. С. 81–118, 213–230, 317–354, 427–468; Т. III. С. 89–119, 325–346, 458–497.

9. Волков А. К. Сочинения против пессимизма // Православный собеседник. 1880. Т. III. С. 280–292, 402–450.

10. Волков А. К. Три опыта о религии Милля (Библиографическая заметка) // Православный собеседник. 1879. Т. I. С. 274–284; Т. II. С. 87–110; Т. III. С. 440–450.

11. Волков А. К. Философия Ренана // Православный собеседник. 1877. Т. I. С. 457–485.

12. Голубинский В. И. Историко-критический очерк философских направлений, возникших по поводу решения вопроса о познании человеческом // Православный собеседник. 1871. Т. III. С. 115–141, 367–396.

13. Григорьев К. Т. О монизме Эрнеста Геккеля // Православный собеседник. 1914. Т. I. С. 3–51, 195–229.

14. Гусев А. Ф. Потребность и возможность научного оправдания христианства // Православный собеседник. 1887. Т. I. С. 352–382.

15. Гусев А. Ф. Разбор возражений Спенсера и единомышленников против учения о Боге как личном существе // Православный собеседник. 1896. Т. II. С. 47–76, 219–245.

16. Ершов М. Н. Проблемы религиозно-философской мысли в современной Франции // Православный собеседник. 1916. Февраль-март-апрель. С. 261–307.

17. Журавский А. В. Казанская духовная академия на переломе эпох (1884–1921 гг.). Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1999.

18. Зеньковский В. В., *прот.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.

19. Знаменский П. В. История Казанской духовной академии. За первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870). Казань, 1892. Вып. 2.

20. Красносельцев Н. Ф. Краткая история журнала «Православный Собеседник» за тридцать лет его существования (1855–1884). Казань, 1885. 65 с.

21. Крылов А. Л. Четыре года академической жизни // Православный собеседник. 1914. Сентябрь. С. 233–234.

22. Ливанов И. А. Мысли В. С. Соловьева о значении религиозных знаний и богословской науки // Православный собеседник. 1902. Т. I. С. 859–870.

23. Милославский П. А. Древнее языческое учение о странствованиях и переселениях душ и следы его в первые века христианства // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 261–302, 348–389, 443–482; Т. II. С. 107–174, 236–262; Т. III. С. 52–83, 213–275, 389–437.

24. Милославский П. А. Немецкая интеллигенция (Письма из-за границы) // Православный собеседник. 1875. Т. I. С. 187–203, 419–433; Т. II. 139–150, 429–440; Т. III. С. 110–121.



25. Милославский П. А. По поводу народного издания «Leben Jesu» Штрауса в Германии и Франции // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 77–88.
26. Милославский П. А. Современное учение о субстанциях (Пробная лекция по метафизике) // Православный собеседник. 1873. Т. II. С. 401–421.
27. Милославский П. А. Типы современной философской мысли в Германии // Православный собеседник. 1876. Т. I. С. 198–218, 243–298, 460–497; 1877. Т. I. С. 3–28, 259–281; 1878. Т. I. С. 153–193, 275–314, 363–399; Т. II. С. 64–111.
28. Нарбеков И. Д. Идеалы воспитания и образования у древних греков по сочинениям философа Платона «Политика или Государство» и «Законы» // Православный собеседник. 1912. Т. II. С. 130–163.
29. Некрасов А. А. Слово и природа человека // Православный собеседник. 1869. Т. II. С. 363–379; Т. III. С. 35–53.
30. Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии // Православный собеседник. 1913. Т. I. С. 117–125, 246–262, 590–618, 775–786, 903–926.
31. Никанор (Бровкович), архим. [Черновик:] Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п. // Государственный архив Одесской области. Ф. 196. Оп. 1. Д. 46. Л. 119–203 об.
32. Никанор (Бровкович), архим. Можно ли позитивным философским методом доказывать бытие чего-либо сверхчувственного — Бога, духовной бессмертной души и т. п. // Православный собеседник. 1870. Т. 2. С. 41–145.
33. Никольский В. А. Данность нравственности вместе с природой человеческой личности. Из лекций, читанных на казанских законоучительских курсах в 1912 г. // Православный собеседник. 1914. Июль–август. С. 3–16; Декабрь. С. 703–729.
34. Никольский В. А. Космополитизм // Православный собеседник. 1913. Т. II. С. 3–16, 383–400.
35. Никольский В. А. Паульсен о Канте // Православный собеседник. 1900. Т. II. С. 570–579, 661–700.
36. Никольский В. А. Толстой и Ницше в изображении английского писателя // Православный собеседник. 1902. Т. I. С. 433–449.
37. Петров Н. В., прот. Бесконечно и ничто (Математическое доказательство бытия Божия) // Православный собеседник. 1918. Январь–апрель. С. 1–24.
38. Попов В. А. Научная несостоятельность Дарвинова учения о происхождении человека // Православный собеседник. 1873. Т. I. С. 95–132, 303–347; Т. II. С. 495–507; Т. III. С. 84–99; 1874. Т. II. С. 263–289.
39. Попов В. А. О самозарождении организмов // Православный собеседник. 1877. Т. II. С. 32–63.
40. Потехин А. Н. Значение чувствований в душевной жизни человека // Православный Собеседник. 1899. Т. II. С. 623–666.

41. *Сатрапинский И. И.* Философия Ницше в ее отношении к христианству // Православный собеседник. 1916. Январь. С. 25–40; Февраль-март-апрель. С. 127–143.
42. *Сатрапинский И. И.* Философия Ницше в критической литературе // Православный собеседник. 1916. Май-июнь. 501–541; Июль-август. С. 22–39; Сентябрь-октябрь. С. 188–209; Ноябрь-декабрь. С. 319–343.
43. *Смирнов А., прот.* Границы знания // Православный собеседник. 1899. Т. I. С. 529–534.
44. *Снегирев В. А.* Науки о человеке // Православный собеседник. 1876. Т. III. С. 62–89.
45. *Снегирев В. А.* Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. 1876. Т. II. С. 427–451.
46. *Снегирев В. А.* Сон и сновидения // Православный собеседник. 1875. Т. III. С. 208–226, 441–492; 1876. Т. II. С. 51–78, 136–180; Т. III. С. 321–350.
47. *Снегирев В. А.* Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. 1871. Т. I. С. 12–41, 279–316; Т. III. С. 9–51, 142–172, 282–330
48. *Соколов Н. П.* Взгляд на философию Гегеля // Православный собеседник. 1861. Т. I. С. 306–332.
49. *Соколов Н. П.* Каббала, или Религиозная философия евреев // Православный собеседник. 1870. Т. II. С. 299–329; Т. III. С. 46–70, 116–135; 1872. Т. I. С. 204–228; 1873. Т. I. С. 483–535.
50. *Соловьев А. П.* «Согласить философию с православной религией»: идейное наследие архиепископа Никанора (Бровковича) в истории русской мысли XIX–XX веков. Уфа: Изд. А. А. Словохотов, 2015. 440 с.
51. *Соловьев А. П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) о прогрессе и конце всемирной истории Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 247–255.
52. *Терентьев Н.* Отличительные черты новой европейской философии сравнительно с философией древней и средневековой // Православный собеседник. 1911. Т. I. С. 615–640.
53. Философское содержание русских журналов начала XX в. Вып. 2. Статьи, заметки и рецензии в изданиях духовных и светских учебных заведений, общенаучных, критико-библиографических, общественно-политических и иных журналах. Библиографический указатель / сост. д. филос. н., проф. А. А. Ермичев. СПб.: РХГА, 2006. 560 с.
54. *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.
55. *Хрисанф (Ретивцев), архим.* Взгляд на мнение новейших рационалистов о существе религии // Православный собеседник. 1860. Т. III. С. 162–195, 446–480.

**Artyom Solovyov. Philosophical Studies in *Pravoslavny Sobesednik*, the Scholarly Journal of Kazan Theological Academy (1855-1918).**

In this article, the author offers an analysis of articles about philosophy published between 1855 and 1918 in *Pravoslavny Sobesednik*, the scholarly journal of Kazan Theological Academy. The author identifies a connection between the growth in the number of publications and the work of three rectors of the Academy – Archimandrite John (Sokolov), Archimandrite Nicanor (Brovkovich), and Bishop Anthony (Khrapovitsky), as well as the work of Professor Viktor Nesmelov. The author has determined that the plurality of articles is devoted to critiques of Western culture. However, by word count, the largest articles are on the philosophy of anthropology.

**Keywords:** *Pravoslavny Sobesednik*, Kazan Theological Academy, philosophy at the Theological Academies, John (Sokolov), Nicanor (Brovkovich), Anthony (Khrapovitsky), Viktor Nesmelov.

*Artyom Pavlovich Solovyov* – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor at the Department of Political Science, Sociology and Philosophy at the Bashkortostan Academy for Public Service and Administration (Ufa) (artstudium@yandex.ru).

*Н. Н. Лупарева*

## РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В КОНСЕРВАТИВНОЙ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВЕННОГО УСТРОЙСТВА С. Н. ГЛИНКИ

Представленная статья посвящена роли православия в концепции общественно-политического устройства Сергея Николаевича Глинки — яркого представителя консервативного лагеря в царствование Александра I, издателя патриотического журнала «Русский вестник», автора известной в начале XIX в. «Русской истории». Консервативный проект Глинки стал реакцией на Французскую революцию, с его точки зрения спровоцированной идеями атеистического европейского Просвещения. В своих трудах Глинка предложил конструктивную альтернативу просветительству в виде «новой» отечественной истории «о добродетельных деяниях и благотворных заведениях». Ее ценностной основой явилась триединая формула «Бог. Вера. Отечество». Глинка считал, что именно православие как историческая религия народа сформировала национальный характер русских и особый политический порядок с явными консервативными чертами: наличием сильной монархической власти, общественной иерархии, высокой ролью Церкви и семьи в жизни общества. Идеи С. Н. Глинки предвосхитили появление знаменитой формулы С. С. Уварова «Православие. Самодержавие. Народность».

**Ключевые слова:** европейское Просвещение, русский консерватизм первой четверти XIX в., православие, патриархальная модель общественного устройства, император Александр I, С. Н. Глинка, «Русский вестник», «Русская история», С. С. Уваров, теория официальной народности.

Царствование Александра I вошло в историю как одно из самых сложных с точки зрения религиозно-мистических исканий русского общества. Придворные круги и родовитая русская аристократия оказались захвачены увлечением масонством, мистицизмом, экуменическими идеями, западноевропейскими христианскими конфессиями<sup>1</sup>. Серьезное опасение иерархов Русской Православной Церкви вызывала духовная политика самого императора, связанная с идеями «христианского универсализма». Эти угрозы консолидировали силы «православной оппозиции», лидерами

*Надежда Николаевна Лупарева* — кандидат исторических наук, преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» (г. Воронеж) (nadezhda.lupareva@yandex.ru).

<sup>1</sup> Боханов А. Н. Русская идея. От Владимира Святого до наших дней. М.: Вече, 2005. С. 250–253.

которой стали архимандрит Иннокентий (Смирнов), митрополит Серафим (Глаголевский), архимандрит Фотий (Спасский), архимандрит Герасим (Князев). В 1820-е гг. этим силам удалось добиться отказа Александра I от приоритета мистико-космополитического варианта христианства в конфессиональной политике<sup>2</sup>.

Примечательно, что в рядах «православной партии» оказались и светские лица, одни из представителей оформившегося в царствование Александра I консервативного направления — писатели-«архаисты» во главе с А. С. Шишковым<sup>3</sup>. Ранний русский консерватизм сложился как ответ на беспрецедентные в своей совокупности исторические и цивилизационные вызовы России начала XIX в. — Французскую революцию, наполеоновские войны, либеральные реформы императора и его молодых друзей. «Французская революция явилась тем поворотным пунктом в русском сознании, который поставил под сомнение сами основы европейской жизни и вызвал вопросы в смысле того, чего же достигли европейские народы в своем развитии»<sup>4</sup>, а затем поставил закономерный вопрос о том, стоит ли России заимствовать «катастрофичный» европейский опыт. В данном контексте прозападные либеральные реформы нового царствования ассоциировались с прямой революционностью, казавшейся тем более опасной на фоне грядущей большой войны с Наполеоном. Осмысление этих проблем консолидировало консервативные силы русского общества, а лейтмотивом их рефлексии сделало понятие «народности» как идеи национальной самобытности<sup>5</sup>. Закономерно, что почти все ранние консерваторы в качестве одного из системообразующих концептов этого понятия называли «любовь к вере отцов»<sup>6</sup>.

Очень характеричной в ряду вышеупомянутых мыслителей выглядит фигура Сергея Николаевича Глинки (1775(7)–1847) — человека, широко известного в первой четверти XIX в. и в разное время проявившего себя в качестве талантливого литератора, журналиста, педагога, историка, общественно-политического деятеля. Среди всех его многочисленных ипостасей

---

<sup>2</sup> Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 2011. С. 284–330.

<sup>3</sup> Там же. С. 284.

<sup>4</sup> Русская социально-политическая мысль XIX — начала XX века: Н. М. Карамзин М.: Изд. Воробьев А. В., 2001. С. 48.

<sup>5</sup> Там же. С. 45.

<sup>6</sup> См. об этом подробнее: Живов В. М. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростокин и поиски национальной идентичности // Новое лит. обозрение. 2008. № 3 (91). С. 114–140.

особняком стоит издательская деятельность. В 1808 г. С. Н. Глинка, предчувствовавший неминуемость войны с Наполеоном, приступил к изданию журнала «Русский вестник». Его главной целью он положил «возбуждение народного духа и вызов к новой и неизбежной борьбе»<sup>7</sup>.

Замечательно, что борьба Глинки с будущим противником велась на всех направлениях, важнейшим из которых стала критика идей европейского Просвещения, с точки зрения издателя и его современников, повинных в революционных событиях во Франции. Во вступлении к первому номеру «Русского вестника» Глинка писал: «Философы осьмнадцатого столетия никогда не заботились о доказательствах; они... все опровергали, обещивали беспредельное просвещение, неограниченную свободу... Мы видели, к чему привели... сии мечты воспаленного и тщеславного воображения! И так, замечая нынешние нравы, воспитание, обычаи, моды и проч., мы будем противопоставлять им не вымыслы романтические, но нравы и добродетели праотцов наших»<sup>8</sup>. Фактически речь шла о критике дискредитировавшей себя просветительской рационалистической картины мира, уже захватившей умы российского дворянства.

Боясь повторения трагического французского опыта в России, Глинка решил предложить в своем журнале идейно-политическую альтернативу просветительству, имевшую яркую дидактическую направленность. На страницах «Русского вестника» он составил «новую отечественную историю: историю о добродетельных деяниях и благотворных заведениях»<sup>9</sup> — как средоточие позитивных моделей поведения, которым родители должны были обучать своих детей. При этом решающую роль для автора имело следование традиции, опора на исторический опыт предков. Эта «история» никогда не была изложена в каком-то едином тексте, но может быть реконструирована на основе всего комплекса статей журнала, автором которых в подавляющем большинстве случаев являлся сам Глинка.

«Бог. Вера. Отечество» — таковы, по мнению издателя, основы праротеческой нравственности<sup>10</sup>. Наши предки никогда не сомневались в существовании Бога, в Его всемогуществе и знали, что всё в земной жизни

---

<sup>7</sup> Глинка С. Н. Записки. М.: Захаров, 2004. С. 259.

<sup>8</sup> Он же. Вступление // Русский вестник. 1808. № 1. С. 6.

<sup>9</sup> Там же. С. 4.

<sup>10</sup> Он же. Священная история в пользу юношества, изданная на французском языке Проньяком; Дух христианских ораторов, или Нравственность христианская, из сочинений Боссюэта, Бурдалу, Массильона и пр., издана на французском языке; Римская история, изданная на французском языке 1809 г. // Там же. 1811. № 8. С. 71.

предначертано Божественным Провидением<sup>11</sup>. Поэтому в старину люди жили, следуя Божественным законам и уставам веры. Вера — краеугольный камень праотеческой нравственности. На протяжении многих веков она поддерживала гармоничное развитие Отечества. Вера, «учиняющая всех чадами Отца небесного»<sup>12</sup>, во-первых, уравнивала всех людей перед Богом, во-вторых, превращала русское общество в братский союз. Поэтому «старинных русских» никогда не возмущало существование социального неравенства, ибо они осознавали свою причастность к высшему «христианскому равенству», т. е. все они были равны перед Богом. Существование сословной системы в российском государстве виделось им явлением таким же нормальным и необходимым, как различное положение членов в семье. Они осознавали, что «малое семейственное владычество есть образец всех других владычеств. В Державе обширной и благоустроенной все то же, что и в тесном кругу семейства. Владыка есть отец-наставник, судия и распорядитель; подданные суть чада»<sup>13</sup>. Эту иерархию они воспринимали лишь как частное проявление природного неравенства, установленного на земле Богом. Поэтому «всякое старшинство было для них священно»<sup>14</sup>. Наши предки, утверждает Глинка, осознавали, что отсутствие общественного начальства и повиновения ему угрожает стабильности и безопасности государства. Монархическое государство они считали единственно возможным и легитимным, а потому «лучше желали умереть, нежели жить самоуправно и без главы законной»<sup>15</sup>. В свою очередь русские государи «могущества своего не отделяли от щастия и великости своего народа», равно заботились обо всех сословиях, «старались о распространении правил необходимых для щастия человеческого и гражданского»<sup>16</sup>. Их отеческая опека над народом подавала пример нравственного взаимоотношения с подданными всем представителям высших сословий. Потому русские бояре и дворяне были любящими, милосердными отцами своим подчиненным<sup>17</sup>,

---

<sup>11</sup> *Он же*. Рассуждение о том, что справедливое понятие о вещах руководствует к справедливым понятиям о Боге и о душе // Там же. 1809. № 5. С. 165.

<sup>12</sup> *Он же*. Опыт о народном нравоучении // Там же. 1812. № 6. С. 86.

<sup>13</sup> *Он же*. Правила русского воспитания, или нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Там же. 1815. № 2. С. 16–17.

<sup>14</sup> *Он же*. Опыт о народном нравоучении // Там же. 1812. № 6. С. 78.

<sup>15</sup> *Он же*. Опыт о народном нравоучении // Там же. 1812. № 5. С. 64.

<sup>16</sup> *Он же*. Напоминание о Екатерине II // Там же. 1808. № 4. С. 29–30.

<sup>17</sup> *Он же*. О свойствах русских бояр: боярин Феодор; Иван Кириллович Нарышкин; замечания о боярине Матвееве // Там же. 1808. № 9. С. 365.

они «учреждали общенародные празднества, угощения и сближались с простолюдинством, не умаляя ни сана, ни достоинства своего»<sup>18</sup>.

Этот порядок воспроизводился благодаря тому, что вера составляла основу праотеческого воспитания, которое базировалось на священных и духовных книгах<sup>19</sup>. Обучением своих детей занимались родители, сообщавшие своим питомцам знания, прежде всего о родной стране и свято чтимые «праотеческие предания»<sup>20</sup>. Отечественное воспитание готовило наших предков к «бытию гражданина», который жертвует своим частным благом ради общего, т. к. понимает, что первое без второго невозможно<sup>21</sup>.

Особое внимание Глинка придавал тому факту, что праотеческое воспитание было общенародным, т. е. одинаковым «для земледельцев от сохи и бояр от теремов княжеских»<sup>22</sup>. В результате в старой России не существовало того культурного разрыва, который Глинка видел в настоящем, и «голос России для всех... был равно понятен»<sup>23</sup>. Поэтому, как утверждает издатель, в старину представители верхушки общества не презирали простой народ. Руководствуясь нормами христианской морали, учившей, что «душа превыше всего»<sup>24</sup>, наши предки оценивали человека не по богатству и чинам, а по его личным достоинствам и заслугам. Потому вышестоящие по социальной лестнице не боялись признать выдающихся качеств нижестоящих. Яркой иллюстрацией Глинка считал события Смуты, когда простой купец Минин возглавил дворянские дружины<sup>25</sup>.

Не зная ни «мод», ни «роскошей», представители всех сословий вели одинаково простой образ жизни, были скромны и умеренны в своих желаниях и все необходимое находили в своем Отечестве. Так, издатель утверждает, что даже русские цари «жили почти в таких же домах, как и подданные их»<sup>26</sup>. «Старинные русские» знали цену нажитому их предками имуществу, потому не спускали его на ветер, а были очень

---

<sup>18</sup> Он же. Боярин Артамон Сергеевич Матвеев // Там же. 1808. № 2. С. 130.

<sup>19</sup> Он же. Выписка из разговоров о словесности, сочиненных А. С. Шишковым // Там же. 1811. № 7. С. 22.

<sup>20</sup> Он же. Опыт о народном нравоучении // Там же. 1812. № 6. С. 30–31.

<sup>21</sup> Он же. О воспитании русских до времен Петра Великого // Там же. 1808. № 3. С. 295.

<sup>22</sup> Он же. Опыт о народном нравоучении // Там же. 1812. № 5. С. 48.

<sup>23</sup> Он же. Вавила и три отрока, или сила воспитания // Там же. 1808. № 6. С. 288.

<sup>24</sup> Он же. Опыт о народном нравоучении // Там же. 1812. № 5. С. 47.

<sup>25</sup> Он же. Опыт о народном нравоучении // Там же. № 6. С. 14–15.

<sup>26</sup> Он же. О просвещении русских до времен Петра Великого // Там же. 1808. № 7. С. 33.



бережливы: «Платье прадеда переходило к правнуку»<sup>27</sup>. Не расточительные на предметы материального мира, наши предки обладали исключительной духовной щедростью. К ней Глинка относил милосердие, сострадание, гостеприимство и т. д. Квинтэссенцией всех этих качеств издатель представлял благотворение, то есть всемерную помощь ближним, прежде всего слабым и неимущим.

Таким образом, вера сформировала особый тип «Русской нравственности»<sup>28</sup>, проявившейся в таких чертах, как «простота нравов, уважение к старости, стыдливость, истинная чувствительность, изъясляющаяся в спомоществовании несчастным, гостеприимство, откровенность, дружелюбие»<sup>29</sup>. В общественно-политической сфере религия обусловила монархизм и патриархальность уклада русских людей. Скрепленное «единодушием и единомыслием» русское государство выстояло в самые сложные периоды своей истории: в эпоху татаро-монгольского нашествия<sup>30</sup> и в Смутное время<sup>31</sup> (эти, и вообще все «темные» моменты отечественной истории издатель считал следствием забвения некоторыми членами общества «уставов веры»; но они были исключением и преодолевались благодаря тому, что все остальное население оставалось верным праотеческой нравственности<sup>32</sup>).

Своего апогея религиозность как фактор национального бытия в концепции С. Н. Глинки достигает в «Русской истории», написанной на основе многочисленных исторических материалов «Русского вестника», опубликованной на год раньше «Истории государства российского» Н. М. Карамзина, в 1817 г., и в течение короткого времени выдержавшей четыре издания<sup>33</sup>. В своем историческом сочинении Глинка

---

<sup>27</sup> Он же. Мысли про себя // Там же. № 3. С. 261.

<sup>28</sup> Он же. Правила русского воспитания, или нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Там же. 1815. № 2. С. 43.

<sup>29</sup> Он же. О свойствах россиян и замечания о изменении героического свойства народов // Там же. 1808. № 7. С. 64.

<sup>30</sup> Он же. Неизменность духа россиян: галлы под державою римлян; россияне под игом татар // Там же. № 4. С. 48.

<sup>31</sup> Он же. Выписки из рукописи под заглавием: грамоты от 1610–1613 гг. // Там же. 1810. № 7. С. 13–46.

<sup>32</sup> Он же. Догадки и замечания при чтении книги, под заглавием: Нестор, русские летописи, сличенные переведенные и объясненные А. Шлецером // Там же. 1811. № 9. С. 87–97.

<sup>33</sup> Лупарева Н. Н. «Отечестволубец»: общественно-политическая деятельность и взгляды Сергея Николаевича Глинки. Воронеж: Новый взгляд, 2012. С. 145.

воспроизводит общественно-политическую модель, сконструированную на страницах своего журнала. Коренным началом русского духа, обусловившим специфику исторического развития России, Глинка считал монархизм. Уже в IX в. славяне поняли, что «народное правление, возрождающее буйство и своеволие, вредно в земле великой и обильной», и добровольно установили «наследственную власть»<sup>34</sup>. Принятие христианства закрепило установившийся политический порядок, связав народ «единодушием» и стремлением к «общей пользе». Все кризисы русской государственности были связаны с тем, что «вера», «единодушие» и «общая польза» забывались в угоду «своеволию», «разномыслию» и исканию «личной выгоды». Так было в эпоху феодальной раздробленности и последовавшего за ней монголо-татарского ига<sup>35</sup>, правления Ивана IV<sup>36</sup>, в период Смуты<sup>37</sup>, в эпоху дворцовых переворотов<sup>38</sup>. Но всякий раз политическое чутье русского народа способствовало восстановлению национальной политической системы. В этом смысле апофеозом русской истории для Глинки было начало XVII столетия, когда «самодержавие утвердилось в России верою и единодушным избранием на престол Царя Михаила Феодоровича»<sup>39</sup>. Причем, с точки зрения Глинки, избрание нового царя было прямым проявлением Божественной воли: «Разврат повсюду свирепствовал... К умилованию судеб небесных, учрежден был трехдневный пост. Смирение и кротость успокоили волнение душ и умов. Жители различных городов и всякого звания, собираясь в престольный град, начали помышлять о избрании на престол Михаила Федоровича Романова»<sup>40</sup>. Изъявляя свою волю, представители всех сословий от разных русских земель утверждали, что «Бог вразумил» их принять такое решение<sup>41</sup>.

Таким образом, национальная религия русского народа играла решающую роль в модели общественного устройства, отображенной С. Н. Глинкой в двух важнейших его консервативных проектах — «Русском вестнике» и «Русской истории». Православие способствовало становлению

---

<sup>34</sup> Глинка С. Н. Русская история в пользу воспитания. М., 1818. Ч. 1. С. 64.

<sup>35</sup> Там же. Ч. 2. М., 1818. 186 с; Ч. 3. М., 1818. 166 с.

<sup>36</sup> Он же. Русская история, сочиненная Сергеем Глинкой. Ч. 4. М., 1823. С. 98–133.

<sup>37</sup> Там же. Ч. 5. М., 1823. 215 с.

<sup>38</sup> Там же. Ч. 8. М., 1823. 208 с.

<sup>39</sup> Он же. Русская история в пользу воспитания. Ч. 1. С. 64.

<sup>40</sup> Он же. Русская история, сочиненная Сергеем Глинкой. Ч. 6. М., 1818. С. 5.

<sup>41</sup> Там же.

сильной монархической власти в России, складыванию строго иерархической структуры общества, связи в котором были одухотворены христианским милосердием, что смягчало жесткость иерархии, оформлению значимой общественной роли Церкви и семьи. Между тем, очевиден ряд специфических особенностей в религиозных убеждениях С. Н. Глинки.

Очевидно, что и в «Вестнике», и в «Истории» автор ведет речь о православии как исторической и национальной религии русского народа. При этом сам термин «православие» встречается крайне редко. В абсолютном большинстве случаев Глинка использует довольно абстрактный термин «вера», и это очень характеристичный штрих к интеллектуальному портрету выпускника петербургского Сухопутного шляхетного кадетского корпуса. Воспитательная система корпуса, который закончил С. Н. Глинка, представляла собой сложный симбиоз просветительских, масонских идей и некоторых идей европейского романтизма. В связи с этим религиозная атмосфера учебного заведения была довольно аморфной, с преобладанием идей, близких к деизму<sup>42</sup>. Таким образом, Глинка, как яркий представитель своей эпохи, не мог быть хорошо знаком с сущностью православного вероучения, анализ его сочинений показывает, что он не разбирался в догматических особенностях и отличиях православия от других христианских конфессий. Об этом свидетельствуют и факты его собственной биографии. Так, занимая во второй половине 1820-х гг. должность цензора при Московском цензурном комитете, С. Н. Глинка несколько раз пытался пропустить в печать книги масонского содержания<sup>43</sup>.

Интерес С. Н. Глинки к православию носил, как уже было сказано выше, полемический характер и был вызван его идейно-политической борьбой с атеистическим европейским Просвещением. Это хорошо иллюстрирует цикл статей, посвященных рассмотрению «Наставлений» Симеона Полоцкого царю Алексею Михайловичу<sup>44</sup>. Речь идет о рассмотрении сочинения Симеона Полоцкого 1667 г. под названием «Книга вопросов и ответов, иже в юности сущим зело потребни суть». У Глинки мы не встретим глубокого богословского анализа данного сочинения,

---

<sup>42</sup> *Лунарева Н. Н.* «Отечественнолюбца»: общественно-политическая деятельность и взгляды Сергея Николаевича Глинки... С. 39.

<sup>43</sup> Там же. С. 154-155.

<sup>44</sup> *Глинка С. Н.* Наставление царю Алексею Михайловичу Симеона Полоцкого // *Русский вестник*. 1809. № 11. С. 139-161; № 12. С. 280-315; 1810. № 2. С. 1-22; № 4. С. 36-56; № 9. С. 51-86.

зато почти каждое назидательное высказывание Полоцкого дает автору повод полемизировать с европейскими «лжеумствованиями» или проповедниками. Например: «Зная, что все части наук в неразрывном между собою союзе, Полоцкий говорит: *Грамматика* весьма способствует к объяснению *Естественной Богословии*, или *нравоучения*. От точности и ясности слов зависит ясность и точность понятий. Новые умствования исказили сперва значение слов, а потом разрушили все понятия о Боге, душе, совести и добродетели»<sup>45</sup>; или: «Мы видели, какие услуги оказывали учителям своим Мараты, Робеспьеры и прочие их сообщники, истребляя соотечественников своих и человечество во имя *беспредельной любви к роду человеческому* и во имя *всемогущего рассудка!* Наставник Царя Алексея Михайловича, уклоняя понятие питомца своего от вредных умствований, учил его *умному недоумению*. Доказывая сим словом ограниченность ума человеческого, говорил ему, что благонамеренное учение доставляет великую пользу; а более всего убеждал в том, что душа человеческая уподобляется Богу благими делами»<sup>46</sup>. В связи с этим интересно отметить, что триединая формула С. Н. Глинки «Бог. Вера. Отечество» по сути явилась консервативной интерпретацией революционного лозунга «Свобода. Равенство. Братство»<sup>47</sup>, ибо в концепции Глинки высшая свобода человека состоит в самоотречении и смирении перед уделом, предназначенным ему всесовершенным *Богом*, а *вера* в Него, *уравнивая* всех православных *соотечественников* как божественных чад, одновременно превращает их в *братский союз* (курсив автора. — Н. Л.).

Чрезвычайно характеризует уровень понимания С. Н. Глинкой сути православного вероучения и процесса исторического развития русской церкви, ее взаимодействия с государством то, что Глинка вполне мог в один ряд ставить фигуры свв. Сергия Радонежского и св. патриарха Гермогена, с одной стороны, и Симеона Полоцкого, архиеп. Феофана Прокоповича, с другой. При этом его отнюдь не смущал тот факт, что двое последних представителей Русской Церкви и богословия внесли большой вклад в процесс секуляризации общественного сознания и подчинения Церкви государству.

---

<sup>45</sup> *Он же*. Наставление царю Алексею Михайловичу Симеона Полоцкого // Там же. 1809. № 11. С. 154.

<sup>46</sup> *Он же*. Наставление царю Алексею Михайловичу Симеона Полоцкого // Там же. 1809. № 12. С. 306.

<sup>47</sup> *Лупарева Н. Н.* Глинка С. Н. // *Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия*. М.: РОССПЭН, 2010. С. 116.

Несмотря на вышеприведенные особенности взглядов С. Н. Глинки, его вклад в актуализацию православного дискурса в русской общественно-политической мысли начала XIX в. не стоит преуменьшать. Глинка одним из первых, наряду с А. С. Шишковым, Н. М. Карамзиным, Ф. В. Ростопчиным, А. С. Стурдзой, поднял тему особого места национальной религии в процессе государственного строительства и общественного развития России. После сложного для Русской Церкви XVIII столетия, после эпохи религиозного индифферентизма екатеринского царствования и во время конфессиональных метаний александровского правления это обращение было особенно важным. Идеи Глинки, наряду с воззрениями других ранних консерваторов, несомненно, внесли большой вклад в развитие консервативной мысли последующих эпох, в частности в разработку знаменитой уваровской триады «Православие. Самодержавие. Народность», ставшей официальной идеологией царствования Николая I.

### **Источники и литература**

1. *Боханов А. Н.* Русская идея. От Владимира Святого до наших дней. М.: Вече, 2005. 400 с.
2. *Глинка С. Н.* Боярин Артамон Сергеевич Матвеев // *Русский вестник*. 1808. № 2. С. 121–145.
3. *Глинка С. Н.* Вавила и три отрока, или Сила воспитания // *Русский вестник*. 1808. № 6. С. 268–275.
4. *Глинка С. Н.* Вступление // *Русский вестник*. 1808. № 1. С. 3–10.
5. *Глинка С. Н.* Выписка из разговоров о словесности, сочиненных А. С. Шишковым // *Русский вестник*. 1811. № 7. С. 8–43.
6. *Глинка С. Н.* Выписки из рукописи под заглавием: грамоты от 1610–1613 гг. // *Русский вестник*. 1810. № 7. С. 13–46.
7. *Глинка С. Н.* Догадки и замечания при чтении книги, под заглавием: *Нестор, русские летописи, сличенные переведенные и объясненные А. Шлецером* // *Русский вестник*. 1811. № 9. С. 8–106.
8. *Глинка С. Н.* Записки. М.: Захаров, 2004. 464 с.
9. *Глинка С. Н.* Мысли про себя // *Русский вестник*. 1808. № 3. С. 250–264.
10. *Глинка С. Н.* Напоминание о Екатерине II // *Русский вестник*. 1808. № 4. С. 3–46.
11. *Глинка С. Н.* Наставление царю Алексею Михайловичу Симеона Полоцкого // *Русский вестник*. 1809. № 11. С. 139–161; № 12. С. 280–315; 1810. № 2. С. 1–22; № 4. С. 36–56; № 9. С. 51–86.

12. Глинка С. Н. Неизменность духа россиян: галлы под державою римлян; россияне под игом татар // Русский вестник. 1808. № 4. С. 46–50.

13. Глинка С. Н. О воспитании русских до времен Петра Великого // Русский вестник. 1808. № 3. С. 278–300.

14. Глинка С. Н. О просвещении русских до времен Петра Великого // Русский вестник. 1808. № 7. С. 17–49.

15. Глинка С. Н. О свойствах россиян и замечания о изменении героического свойства народов // Русский вестник. 1808. № 7. С. 49–64.

16. Глинка С. Н. О свойствах русских бояр: боярин Феодор; Иван Кириллович Нарышкин; замечания о боярине Матвееве // Русский вестник. 1808. № 9. С. 361–372.

17. Глинка С. Н. Опыт о народном нравоучении // Русский вестник. 1812. № 5. С. 1–94; № 6. С. 5–106.

18. Глинка С. Н. Правила русского воспитания, или Нравственное рассмотрение духовной князя Владимира Мономаха // Русский вестник. 1815. № 2. С. 3–45.

19. Глинка С. Н. Рассуждение о том, что справедливое понятие о вещах руководствует к справедливым понятиям о Боге и о душе // Русский вестник. 1809. № 5. С. 165–196.

20. Глинка С. Н. Русская история в пользу воспитания. М., 1817. Ч. 1. 161 с.; М., 1817. Ч. 2. 186 с.; М., 1817. Ч. 3. 166 с.; М., 1818. Ч. 6. 167 с.

21. Глинка С. Н. Русская история, сочиненная Сергеем Глинкой. М., 1823. Ч. 4. 173 с.; М., 1823. Ч. 5. 215 с.; М., 1823. Ч. 8. 208 с.

22. Глинка С. Н. Священная история в пользу юношества, изданная на французском языке Пронияком; Дух христианских ораторов, или Нравственность христианская, из сочинений Боссюэта, Бурдалу, Массильона и пр., издана на французском языке; Римская история, изданная на французском языке 1809 г. // Русский вестник. 1811. № 8. С. 55–71.

23. Живов В. М. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин и поиски национальной идентичности // Новое лит. обозрение. 2008. № 3 (91). С. 114–140.

24. Лупарева Н. Н. Глинка С. Н. // Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: энциклопедия. М.: РОССПЭН, 2010. С. 114–117.

25. Лупарева Н. Н. «Отечестволюбец»: общественно-политическая деятельность и взгляды Сергея Николаевича Глинки. Воронеж: Новый взгляд, 2012. 216 с.

26. Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж: Издательство Воронежского государственного университета, 2011. 560 с.

27. Русская социально-политическая мысль XIX — начала XX века: Н. М. Карамзин / Под ред. А. А. Ширинянца. М.: Изд. Воробьев А. В., 2001. 268 с.

***Nadezhda Lupareva. The Role of Orthodoxy in Sergey Glinka's Conservative Model of Social Organization.***

In the present article, the author considers the role of Orthodoxy in the conception of social and political organization created by Sergey Glinka, a well-known representative of the conservative political wing during the reign of Alexander I, publisher of the patriotic journal *Russky Vestnik*, and author the famed *Russian History* at the beginning of the 19<sup>th</sup> century. Glinka's conservative project was a response to the French Revolution, which he thought was caused by the atheist ideas of European Enlightenment. In his work, Glinka offered a constructive alternative to Enlightenment ideas in the form of a "new" history focused on "righteous deeds and charitable institutions". Its primary value was the threesome formula "God. Faith. Fatherland". Glinka believed that Orthodoxy, as the historical faith of the people, formed the Russian national character and a special political order with evident conservative tendencies: the presence of powerful monarchical authority, a social hierarchy, and a highly valued role of the church and family in the life of the society. Glinka's ideas preempted the appearance of Sergey Uvarov's famous formula "Orthodoxy. Autocracy. Populism."

**Keywords:** European Enlightenment, Russian conservatism in the 19th century, Orthodoxy, patriarchal model of social organization, Emperor Alexander I, Sergey Glinka, *Russky Vestnik*, *Russian History*, Sergey Uvarov, theory of official populism.

*Nadezhda Nikolayevna Lupareva* — Candidate of Historical Sciences, Lecturer at the Department of Humanitarian, Social, and Economic Disciplines at the N. Zhukovsky and Yu. Gagarin Air Force Military Academy, Voronezh, (nadezhda.lupareva@yandex.ru).

А. Э. Котов

## «НАРОДНОСТЬ» И «СОСЛОВНОСТЬ»: ДВА ПОЛЮСА РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА

В истории русской мысли был момент, когда в спор вступили два своеобразных полюса русского консерватизма: начало «народности» столкнулось с консервативно-аристократическим началом — и это столкновение обозначило один из наиболее серьезных разломов русской политической культуры. Произошло это в начале 1860-х годов, когда знаменитая газета «Весть» вступила в полемику с изданиями, поддерживавшими «демократические» реформы Н. А. Милютина в только что усмиренной Польше. В числе этих изданий были «Московские ведомости», «Русский инвалид», «Голос» — но прежде всего славянофильские издания. Не будучи «демократами» в смысле приверженности к народному суверенитету, славянофилы отчасти являлись таковыми в своем относительном эгалитаризме и ставке на «общество» как на главный субъект национального строительства. В противоположность им, «Весть» защищала интересы прежде всего класса собственников и славянофильскому «цезаризму» противопоставляла солидарность всех дворянских корпораций России. Сословное начало парадоксальным образом восторжествовало в XX столетии, родив новый «имперский» правящий слой: партийную номенклатуру. Многие тезисы «Вести» всплывают ныне в право-либеральном дискурсе, а отдельные исследователи рассматривают и нынешнее российское общество как сословное.

**Ключевые слова:** консерватизм, национализм, славянофильство, журналистика, публицистика, демократия, аристократия, Россия, Российская империя, И. С. Аксаков, «Весть», В. Д. Скарятин.

С легкой руки Н. А. Бердяева главным отечественным критиком демократии и певцом аристократического эстетизма считается К. Н. Леонтьев. Этому «философу реакционной романтики» в самом деле принадлежат яркие и острые выпады против «эгалитарного» «всесмесительного упрощения», а также проницательные указания на необходимость сословных перегородок, на тесную связь демократии и национализма, на либерально-демократическую природу русского славянофильства. Однако представлять Леонтьева последовательным защитником сословного начала было бы чрезмерным «упрощением системы». Нам уже не раз доводилось цитировать леонтьевское письмо театральному обозревателю

---

Александр Эдуардович Котов — кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (akotov@inbox.ru).



«Московских ведомостей» С. В. Васильеву (С. В. Флерову), в котором «учитель смелости» доказывает своему корреспонденту, что аристократия представляет ценность не сама по себе, и что «эстетика жизни» нередко требует предпочесть иному дворянину «молодого, богатого, румяного и доброго юношу-мужика»<sup>1</sup>.

Но был в истории русской мысли момент, когда начало «народности» действительно столкнулось с консервативно-аристократическим началом — и это столкновение обозначило один из наиболее серьезных разломов русской политической культуры. Произошло оно в начале 1860-х годов, когда знаменитая газета «Весть» вступила в полемику с изданиями, поддерживавшими «демократические» реформы Н. А. Милютинина в только что усмиренной Польше. В числе этих изданий были «Московские ведомости», «Русский инвалид», «Голос» — но прежде всего славянофильские издания.

Славянофильство начинало свой путь в московских аристократических салонах. Однако на рубеже 50–60-х гг., по мере своего превращения из философского течения в политическую идеологию, оно получало всё большее распространение среди разных групп интеллигенции, в том числе и чиновно-служилой. Неприятие «формы», всего с ней связанного и на ней основанного (в частности, бюрократизма), стало одним из важнейших элементов славянофильской идеологии. Куда более значимый аспект славянофильства — его демократизм и антиаристократизм. Большой резонанс получила в 1863 г. статья И. С. Аксакова «О самоуничтожении дворянства как сословия», в которой он призвал свое сословие просить о распространении своих прав на все прочие социальные страты<sup>2</sup>. Еще один яркий образ, ставший важным элементом аксаковской демократической риторики, Иван Сергеевич позаимствовал у А. С. Хомякова: «Мы, русские славяне, не гордимся рыцарской кровью; мы, по выражению, Хомякова, плебеи человечества; мы предоставляли немцам, а теперь предоставляем и чехам считать „рыцарство“ за идеал нравственной правды... Что такое рыцарство в нравственном смысле? Это красивое употребление грубой силы по самым узким, условным понятиям о чести, вместе с грубейшим презрением к простому народу... Нет, мы, русские, не рыцари, мы сам народ, мы plebs!»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Леонтьев К. Н. Избранные письма. СПб., 1993. С. 447–449.

<sup>2</sup> Аксаков И. С. О самоуничтожении дворянства как сословия // Он же. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 633.

<sup>3</sup> Аксаков И. С. По поводу письма Ригера о польском вопросе // Он же. Сочинения: в 6 т. М., 1886. Т. 3. С. 129–130.

Подлинным основателем «русского направления» 1860–1890-х гг. был другой славянофил, Ю. Ф. Самарин. В середине 1920-х его биограф Б. Э. Нольде увидит в Самарине представителя «того поколения людей, с которых начинается современная Россия»<sup>4</sup>, и сумеет оценить значение деятельности этого самого «холодного» из славянофилов: «Юрий Самарин в полном смысле этого слова предрекал вперед на полвека исторические пути России и Польши, со всеми многообразными и громадными по своему значению последствиями новой политики для обеих стран и для всей Европы»<sup>5</sup>. По мнению биографа, «вся деятельность Александра III: упразднение старых балтийских судов, обрусительная школьная политика, превращение Дерпта в Юрьев и Дерптского университета в Русский университет, появление в Прибалтийском крае таких фигур, как Шаховской, — есть не что иное, как осуществление программы, с такой энергией и страстностью построенной Юрием Самариним. А через Александра III издали просвечивают и будущие республики Латвия и Эстония»<sup>6</sup>.

Нольде считал, что именно опыт службы в Прибалтике и сформировал самаринские политические взгляды: «Сделав из Самарина политического деятеля, балтийский опыт был для него действительно „школой“, ибо под его влиянием сложились окончательно некоторые коренные его политические убеждения: отрицание конституционализма и вера в социальную монархию, монархию, служащую народным массам»<sup>7</sup>. Именно в остзейском опыте Самарина корни того, что главный его оппонент — газета «Весть» — называла «цезаризмом»: «На всю жизнь вынес Самарин из этого анализа правовой борьбы за рижские хартии политических вольностей величайшее недоверие к формальным ограничениям верховной власти. Для него конституционализм навсегда сохранил привкус сословности и „плутовства“ высших классов в ущерб низшим»<sup>8</sup>.

Именно Самарин в своих «Письмах из Риги» и «Окраинах России» впервые поставил вопрос о неравноправии русских подданных российского императора, и именно он полнее многих своих современников проработал вопрос о связи сословного начала с национальным. Наиболее емко и кратко Самарин изложил свои взгляды в полемике

---

<sup>4</sup> Нольде Б. Э. Ю. Ф. Самарин и его время. М., 2003. С. 11.

<sup>5</sup> Там же. С. 185.

<sup>6</sup> Там же. С. 220.

<sup>7</sup> Там же. С. 47.

<sup>8</sup> Там же. С. 50.

с «Вестью», чей «имперский» политический идеал он характеризовал следующим образом: «одно руководящее сословие и под ним множество руководимых племен»<sup>9</sup>.

Юрий Фёдорович решительно отрицал возможность построения государства с опорой на наднациональную аристократическую элиту: «Везде одно явление: старая аристократия вымерла или вымирает, а новая не зарождается. И это вовсе не значит, чтоб историческая производительность западной Европы иссякла; ибо возникают же партии, секты, школы и ассоциации всякого рода. Это значит только, что творческая сила истории, так же как и творчество физической природы, имеет свои периоды. Есть целые порядки органических формаций, так сказать отслуживших миру, которых природа уже не повторяет и о которых мы знаем только по их уцелевшим остовам. К разряду таких же брошенных историей организмов принадлежит и аристократия. Форма, в которую она когда-то отливалась, разбита навеки и её нет нигде, нет даже в редакции „Вести“».

Сословной солидарности Самарин противопоставлял идеал солидарности национальной: «В обществах образуются новые группы на основании тождества экономических интересов, а в области государственной Европа постепенно перестраивается на основании племенного начала. Народность — вот та новая, с одной стороны разлагающая, с другой — объединяющая сила, которая теперь пробивается сквозь прежние формации, созданные завоеваниями, династическими союзами, теорией европейского равновесия и другими более или менее искусственными комбинациями. Эта сила растёт повсеместно, и ей очевидно принадлежит будущность»<sup>10</sup>.

Как противоположный пример «разноплеменного государства, стянутого и свинченного безнародной аристократией», публицист приво-дил Австро-Венгрию — в скором распаде которой он был безусловно убежден<sup>11</sup>. Вслед за Самариним и Аксаков соотносил проект «многонациональной» имперской «цветущей сложности» с Австрией: «Неужели еще есть люди <...> которым надо доказывать, что Россия не сочлененный, составленный „агрегат“ в роде искусственного австрийского гезамт-фатерланда, в котором по штату не полагается никакой живой народной индивидуальности, а взамен ея имеет существовать какая-то отвлеченная

---

<sup>9</sup> Самарин Ю. Ф. О политическом идеале газеты «Весть» // *Он же. Сочинения.* М., 1898. Т. 9: Краины России. С. 460.

<sup>10</sup> Там же. С. 482.

<sup>11</sup> Там же. С. 485.

национальность *имперская*, — национальность, которой единый живой принцип и вероисповедание есть верноподданничество австрийскому императору? Не это ли идеал тех наших близоруких патриотов, которые, ратуя за „государственное единство и цельность“, в то же время с возмутительнейшим пренебрежением относятся к русской народности и таким образом сами ослабляют крепость внутреннего объединяющего начала?»<sup>12</sup>. При этом консервативных «имперцев», мечтавших о над-национальной «английской аристократии на русской почве», а также «патриотов, которые всю надежду на единство возлагают лишь на внешний государственный строй», Аксаков (к счастью для себя, не имевший возможности заглянуть в будущее) сравнивал, с людьми, «которые способны сеять кукурузу в Архангельской губернии»<sup>13</sup>.

Самарин, как и Аксаков, с крайним скепсисом относился к перспективам русского дворянства: «На всех окраинах России мы замечаем один общий факт: местные дворянские сословия всегда были и теперь являются самыми верными и надежными представителями, а в случае коалиции, самыми страстными поборниками своих народностей и вероисповеданий. Польский пан более поляк и более католик, чем польский крестьянин; остзейский барон более немец и более лютеранин, чем латыш или эстонец. Повторяем — так на окраинах. Но можно ли сказать то же самое про русское дворянство? Народный смысл и вера в свою народность, убеждение в превосходстве своего вероисповедания и привязанность к своей церкви, к ее преданиям и обычаям, все это сохранилось ли в русском дворянстве, не говорим лучше, полнее и чище чем в других средних и низших сословиях, но хотя бы в одинаковой степени? Слыли ли когда-нибудь русский дворянин и вправе ли он себя считать типом русского человека и православного?»<sup>14</sup>. В этой ситуации единственным способом сохранить государственное единство ему виделась апелляция к демократическим чувствам широких народных масс: «Везде массы тянут в одну сторону — к русской народности, а мнимые руководители масс в другие, разные стороны»<sup>15</sup>.

Неприятие славянофилами и их последователями-«почвенниками» сословного неравенства и бюрократического произвола, а также главного

---

<sup>12</sup> Аксаков И. С. В чем залог прочного развития и единства России? // Он же. Сочинения: в 6 т. СПб., 1891. Т. 2. С. 305.

<sup>13</sup> Там же. С. 308.

<sup>14</sup> Самарин Ю. Ф. О политическом идеале газеты «Весть»... С. 476–477.

<sup>15</sup> Там же. С. 469.

атрибута либерального направления — индивидуализма; их апология «народности», общины и местного самоуправления, — всё это позволяет нам говорить о национально-демократических тенденциях славянофильско-почвеннического «лагеря». Не будучи «демократами» в смысле приверженности к народному суверенитету, славянофилы отчасти являлись таковыми в своём относительном эгалитаризме и ставке на «общество» как на главный субъект национального строительства. Поэтому в контексте данной статьи мы говорим о славянофильстве и почвенничестве как о консервативно-демократическом направлении.

Однако славянофильский «демократизм» не был отказом от консерватизма как такового. Самарин подчеркивал: «Токвиль, Моналамбер, Риль, Штейн — западные славянофилы. <...> Но вот разница: Токвиль, Монталамбер, Риль и другие, отстаивая свободу жизни и предание, обращаются с любовью к аристократии, потому что в исторических данных Западной Европы аристократия лучше других партий осуществляет *жизненный торизм*. <...> Напротив, мы обращаемся к простому народу, но по той же самой причине, по которой они сочувствовали аристократии, т. е. потому что у нас народ хранит в себе дар самопожертвования, свободу нравственного вдохновения и уважения к преданию. В России единственный приют торизма — черная изба крестьянина»<sup>16</sup>.

Разумеется, подобная диалектика устраивала не всех современников: оставлять принципы «торизма» в крестьянской избе не желали многие представители европейски образованного дворянства и высшей петербургской бюрократии. Их рупором и стала газета «Русский листок» В. Д. Скарятин и Н. Н. Юматова, в 1863 г. преобразованная в знаменитую «Весть». С легкой руки Каткова, Самарина и других своих оппонентов она получила репутацию органа крепостнической и олигархической реакции. Но от подобных ярлыков редакторы решительно и небезосновательно отрецивались.

Б. Э. Нольде характеризовал «партию» «Вести» как «чисто дворянский вариант раннего русского конституционализма»<sup>17</sup>. Сочувствуя этому направлению, Нольде оценивал его как наиболее предпочтительный путь развития России: «Лишь запоздалыми и банальными пережитками тогдашней полемики объясняется, что до сих пор это направление у русских историков именуется “крепостническим”: оно было „освободительным“ в самом подлинном смысле этого слова, и давно

---

<sup>16</sup> Цимбаев Н. И. Славянофильство. М., 1986. С. 205.

<sup>17</sup> Нольде Б. Э. Самарин и его время... С. 192.

пора понять, что на путях Мих[аила] Безобразова, Платонова, Шувалова, Орлова-Давыдова, Кошелева, Алексея Бакунина, Валуева лежало бесконечно более правильное направление для нормального русского государственного развития, чем на путях их противников, хотя бы противники эти и назывались Александром II, Милютиным, Самариным и Кавелиным. Кто знает, перешли бы мы столь беспрепятственно от народнического самодержавия к большевизму, если бы между ними легла полоса полувекового конституционализма, хотя бы для первых десятилетий и цензового?»<sup>18</sup>.

Видя в Англии безусловный образец для подражания, «Весть» утверждала: «Тори, или английские консерваторы, совсем не были аристократами, как у нас многие думают. В их рядах хотя и стояли многие знатнейшие фамилии Англии, но масса рекрутировалась из скромных сельских дворян, отличавшихся консервативным духом. Этим почтенным классом умело воспользоваться английское законодательство, — и сельское дворянство сослужило добрую службу своей стране тем, что умело упрочить в ней свободу, сопротивляясь крайним увлечениям демократического духа. И то были простые сельские *сквайры*, которые держали оппозицию вигским министерствам королевы Анны; то были те же *сквайры*, когда, испуганные и возмущенные французской революцией, они составили сильную партию, поддерживавшую политику великого Бёрка; то были опять те же сельские *сквайры*, составлявшие в парламенте ядро политической армии, во главе которой стоял великий Питт и его преемники»<sup>19</sup>.

Свою социальную базу «Весть» пыталась обрести в той среде, что позднее будет воспета в производственных романах Айн Рэнд: «Ряды либеральных консерваторов усиливаются с каждым днем притоком новых сил... Теперь сюда же спешат примкнуть благомыслящие люди всех сословий: купцы, фабриканты, содержатели мастерских, мелкие и средние собственники различных категорий. Еще недавно тот самый лагерь, который считался исключительно дворянским, теперь принимает в свою среду людей новых, таких людей, которых ни один служитель демократического социального деспотизма уже не смеет упрекнуть своими нелепыми упреками крепостного права»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Нольде Б. Э. Петербургская миссия князя Бисмарка: Россия и Европа в начале царствования Александра II. Прага, 1925. С. 254.

<sup>19</sup> Весть. 1863. № 5. 8 сентября.

<sup>20</sup> Весть. 1864. № 16. 17 апреля.

Таким образом, газета претендовала на роль защитника интересов не столько дворянства как такового, сколько класса собственников — независимо от происхождения последних. Прекрасной иллюстрацией тому служит речь В. Д. Скарятинна на съезде сельских хозяев 4 ноября 1866 года: «... с тех пор, как власть помещика уничтожена и крестьянин сам распоряжается своим хозяйством и слушает только самого себя; с тех пор, как бесчисленные разделы подрывают и власть главы семейства, и из одного сильного способного дома делают два или три неспособных, едва перебивающихся, — должен выработаться новый порядок вещей, новый двигатель!.. Этот новый порядок может возникнуть только из широкого применения прав собственности, только из широкого применения свободы лица. Этот новый двигатель — энергия собственника, чувство собственника, инстинкт собственника!.. Община подавляет, убивает этого двигателя. Одно из двух: или опека, крепостное право со всем их дурными, как и хорошими сторонами; или свобода со своими логическими последствиями! То есть — обогащение, самостоятельность для людей способных, трудолюбивых, бережливых, трезвых, наконец, владеющих необходимыми для самостоятельного хозяйства средствами, — и подчиненность, зависимость, батрачество — на долю неспособности, лени, невежества. Середины тут нет!»<sup>21</sup>.

Разумеется, эгалитарно-демократической программа «Вести» также не была: «...мы всегда стояли за политическое преобладание высших и средних классов над грубыми народными массами. Мы не восклицали, вместе с Барбье и г. Аксаковым, о превосходстве той *grande populace* и *sainte canaille*, той *великой черни*, о которой с таким благоговением отзываются эти два поэта-мечтателя. <...> По нашим понятиям, чистая, белая как снег и тонкая рубашка не может мешать человеку любить свое отечество. По нашим понятиям, лайковые перчатки не делают человека преступным и не ставят его *вне* закона, подобно тому, как бараньи рукавицы не делают человека добродетельным и не дают ему права становиться выше закона. Для нас дегтярный запах не имеет никакой привилегии над *Ess bouquet*. Сермягу мы не посадим к себе в гостиную и с зипунами не станем пить сивуху»<sup>22</sup>.

Народы, лишённые собственной аристократии, виделись Скарятину и Юматову неполноценными. Так, своим оппонентам из «милютинского» «Русского инвалида» публицисты «Вести» иронически

---

<sup>21</sup> Весть. 1865. № 20. 11 ноября.

<sup>22</sup> Весть. 1863. № 12. 27 октября.

рекомендовали обратиться «к народностям, отличающимся своим плебейским характером, как-то: к чувашам, мордве, черемисам и проч. Эти счастливые племена должны пользоваться особою симпатией славянских „пророков“, потому что в этих племенах всего более сохранился тот высокий тип *плебейской цивилизации*, о котором мечтает вдохновенный г. Гильфердинг»<sup>23</sup>. Позже к числу народов-«неудачников» «Весть» присовокупляла и балканских славян: «кроме чувашей, мордвы и турецких славян в настоящее время довольно трудно будет найти чистейший *демос* в своей абсолютной красоте»<sup>24</sup>. В другой передовице утверждалось, что «...только отсутствием дворянства у южных славян объясняется порабощение их Турциею»<sup>25</sup>.

При этом газета подчеркивала, что защищает не всякое высшее словие. Полемизируя с «милютинским» «Русским инвалидом», «Весть» отмечала революционно-«цезаристский» характер утратившей связь с землей олигархии: «Олигархия же эта не есть аристократия, которая живет на *свой* счет, проживает *свои* доходы и употребляет весь свой доход, часто всю жизнь на безвозмездное служение отечеству... нет! Олигархия — это малочисленная шайка, захватившая власть в свои руки, действующая под покровом тайны, боящаяся света и заботящаяся не о пользе государства, а о карманах своих, своей родни и своих сеидов»<sup>26</sup>. К столь же оторванному от почвы «дворянскому пролетариату» Н. Н. Юматов позднее причислял и русских революционеров: не без оснований указывая Каткову на отсутствие в деле Каракозова следа «польской интриги», публицист «Вести» указывал, что Каракозов — «представитель умственного пролетариата, — а следовательно, дворянства бедного, не имеющего [своих] средств к жизни, но образованного и честолюбивого свыше своих сил»<sup>27</sup>.

Другим объектом критики «Вести» оказалась Франция — аристократия которой также утратила патриархально-феодальный характер и приобрела «цезаристские» черты. Размышляя о социальной истории французского общества, Юматов приходил к неутешительным выводам: «...если под аристократическим началом подразумевать только принцип феодализма, пренебрежение высшего сословия к низшим классам,

---

<sup>23</sup> Весть. 1863. № 19. 15 декабря.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Весть. 1863. № 45. 8 ноября.

<sup>26</sup> Весть. 1865. № 14. 21 октября.

<sup>27</sup> Весть. 1866. № 65. 22 августа.



сословную замкнутость и спесь, то во Франции аристократия до самого своего падения была сильнее, нежели в Англии. Французское дворянство стояло не только выше остального народа, но и в стороне от него. Напротив, английские лорды и джентри стояли возле народа и, по-видимому, мало и не так резко возвышались над ним. <...> Французская noblesse, чопорная, праздная и тщеславная, презирала всё, что было ниже ее, и не хотела иметь ничего общего с народом. Народная масса и низшие слои среднего сословия — все, что составляло roture и populace, всегда отличалась чувством самой низкой зависти, полным отсутствием той гордости, которая характеризует низшие и средние классы Англии. Про французский народ можно действительно сказать, что это — „нация-плебей“, — нация, отличающаяся самыми низкими инстинктами, завистливая, тщеславная, беспокойная, анархическая и стремящаяся к равенству лишь в ущерб свободе». Следствием гипертрофированного элитаризма стал не менее гипертрофированный эгалитаризм: «Французская нация, бывшая когда-то une nation de chevaliers, посредством поспешного процесса демократизации достигла равенства, которого у нас не было; но зато, не сумев сохранить градацию политических прав, превратилась из рыцарской нации в nation de manants. На ней лежит теперь двойной отпечаток цезаризма и плебисцита»<sup>28</sup>.

Сравнивая русское общество с английским и французским эталонами, Юматов приходил к оптимистическим выводам: «...у нас народная масса благороднее французского плебейства; она не завистлива и гораздо охотнее подчиняется человеку знатному, нежели выходу из низших слоев, — человеку домовитому, нежели *ледащему*. Русский крестьянин не имеет низких инстинктов плебея, напротив, он столько же аристократичен, как английские йомены и фермеры. <...> Русское дворянство из всех континентальных дворянств наиболее приближено к английскому. Наши помещики всего более напоминают собою тех добрых сельских *сквайров*, которые создали величие Англии и упрочили в ней свободу и порядок. Английские сквайры, к счастью для своего народа, не были скроены из того матерьяла, из которого вышли французские *жантильомы*; русские помещики тоже далеко не похожи на маркизов Людовика XV»<sup>29</sup>.

Согласно Скарятину, феодальное, «чисто административное происхождение» русского дворянства свидетельствовало о его близости

---

<sup>28</sup> Весть. 1863. № 19. 15 декабря.

<sup>29</sup> Там же.

«к английской джентри, — к этому столь желанному и завидному типу». Другим примером нефеодалного происхождения аристократии ему представлялся римский патрициат, который, «сколько нам известно, не имел, *кажется*, феодального происхождения, и <...> напротив, своим существованием они обязаны были именно этому административному происхождению. В любом учебнике наши проповедники найдут, что патрициями назывались семейства тех *начальников, которые назначались Ромулом и его преемниками* для составления сената. Стало быть, и римский сенат <...> не заключал в себе аристократических элементов, потому что его права не были „феодальными правами“, а происхождение его было „чисто административным“?».

Опираясь на столь почтенные исторические примеры, Скарятин заключал: «Пусть русские бояре не были похожи на германских баронов, происходивших, по словам легенд, от мифических богов, пусть наши бояре были простыми, но верными царскими слугами!.. здесь важно не обаяние исторических и легендарных преданий, здесь важно то, что сохранилось в действительности. Важно, что русское дворянство, несмотря на все удручавшие его невзгоды, существует как политический элемент; что оно не потеряло еще пока своей связи с землей и народом, что оно все еще не тот высший класс, который, невзирая ни на какие препятствия и горькие недоразумения, — одинаково близок и Царю, и народу. <...> Весь ход нашей истории тесно связан с судьбою дворянства, и Екатерина II, более других понимавшая значение этого факта, старалась им воспользоваться... Только в России и только в Англии дворянство сохранило еще в глазах народа свой служебный и государственный характер. Народ смотрит на дворянство как на людей земских и в то же время как на людей государственных, как на прирожденных слуг царских»<sup>30</sup>.

Одобрив конфискацию имений польских помещиков, участвовавших в мятеже 1863 г., «Весть», как известно, не одобряла дальнейших «демократических» правительственных преобразований в некогда принадлежавших Речи Посполитой губерниях — обложения помещиков различными повинностями, а также наделения польских и русских (малороссийских и белорусских) крестьян землей. Всё это рассматривалось как содействие революционным началам: «В западном крае, для иных господ, толкующих о своей преданности России, собственно русские

---

<sup>30</sup> Весть. 1865. № 13. 18 октября.

интересы стоят на втором плане; первый же занят демократическими и социалистическими бреднями»<sup>31</sup>. Дальнейшая борьба с польским землевладением была, по мнению «Вести», чревата серьезными опасностями: «Россия опротивеет всякому из ее иноплеменных подданных, если не будет уважаемо право собственности, если принцип „права на землю“ и т. п. изобретения <...> войдут в русские законы»<sup>32</sup>.

Высказывая свои претензии к И. С. Аксакову, В. Д. Скарятин сформулировал свою политическую *profession de foi*: «...когда наши журналисты под шумок польского вопроса хотят повернуть по-своему вопрос о поземельной собственности, страдая малодушных и малоумных клеймом *космополитизма*, мы считаем своею обязанностию возвысить свой слабый голос против мощных возгласов г. Аксакова о *народности*. Мы осмелились напомнить ему, что в России весьма много народностей, а *собственность одна*. И эта собственность всегда и везде существует, существовала и будет существовать под строгою охраною законов там, где существует цивилизация и общественный порядок»<sup>33</sup>.

Именно защита крупного землевладения представлялась «Вести» лучшим способом «окончательного решения» польского вопроса: «Когда будут уважаемы не только право собственности, но и те права, которые во всякой цивилизованной стране принадлежат бесспорно крупному землевладению, тогда, в виду этого уважения к представителям русского землевладения, и помещики поляки постепенно пристанут к ним и помирятся, наконец, с мыслию о принадлежности к России, ибо убедятся, что наша Россия — государство цивилизованное»<sup>34</sup>. Таким образом, «Весть» призывала «лелеять, во всей силе этого слова, русских землевладельцев, находящихся в этом крае»; поляков же — «не искоренить, а примирить с мыслию об окончательной принадлежности к России»<sup>35</sup>.

Постоянным корреспондентом «Вести» был киевский помещик и уездный предводитель дворянства А. М. Бердяев. Отец будущего автора «Философии неравенства» и «Нового средневековья» стал постоянным объектом критики «Киевлянина», на страницах которого удостоился прозвища «бойца польской sprawy на русской земле». В унисон с другим малороссом, П. П. Цитовичем, Бердяев-старший самыми

---

<sup>31</sup> Весть. 1865. № 26. 2 декабря.

<sup>32</sup> Весть. 1866. № 21. 17 марта.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Весть. № 15. 25 октября.

<sup>35</sup> Весть. 1865. № 26. 2 декабря.

черными красками описывал и «общинный деспотизм» со всеми «ужасами» самоуправления: «Бестолковая болтовня и споры отбили охоту у всех порядочных степенных хозяев являться на сходку, и она составляет теперь по большей части из крикунов и сволочи». К этому прибавлялись и злоупотребления сословного крестьянского суда: «Все почти судьи продажны. За крупные дела платят деньгами, за мелкие — водкою. Истец, являясь в волость, должен непременно прийти со штофом»<sup>36</sup>.

Это внушало почтенному землевладельцу серьезные сомнения в русском крестьянстве: «Было ли бы разумно оставить один простой народ оберегать русскую народность в крае, как мечтает о том целая партия нахлынувших сюда ложных либералов? Признавая в народе все нравственные качества, мы не можем, однако, не сказать — и уверены в справедливости наших слов, — что русский крестьянин не дорос еще до сознания государственных интересов. Одна бюрократия никогда не в состоянии будет оградить народ от происков враждебной партии; она не может развить в нем чувства сознанного патриотизма. Для этого необходима помощь образованного класса земства: его союз с народом. Поддержите поместное русское дворянство, укрепите его новыми силами изнутри России, предоставьте ему приобретать доверие народа — и вы будете иметь все элементы той силы, которая сделает западный край русским и сумеет его охранить от вторжения инородческого преобладания»<sup>37</sup>.

Демократическое начало «Весть» регулярно подвергала критике: «Если Россия провозгласит господство масс, то она перестанет быть Россией»<sup>38</sup>. Но симптомы приближающегося восстания масс газета усматривала не столько в социализме и революционном народничестве, сколько в «демократическом цезаризме», воплощение которого видела, в частности, в деятельности польского триумvirата — Н. А. Милютина, В. А. Черкасского и Ю. Ф. Самарина. Обвиняя этих «демократических цезаристов» в ненависти к дворянству и дворянским собраниям, «Весть» чрезмерно преувеличивала их демократизм: «В наследственном монархическом строе они решительно отвергают всё, кроме голосования народной толпы. <...> Европа медленным, историческим процессом пришла к тому, что она теперь. Мы же хотим делать лишь отчаянные скачки. Раз допустив эту систему, мы придем ни к чему иному, как к окончательному разорению. Не только не обгоним мы Европу,

---

<sup>36</sup> Весть. 1864. № 38. 20 сентября.

<sup>37</sup> Весть. 1865. № 34. 30 декабря.

<sup>38</sup> Весть. 1865. № 30. 16 декабря.

но мы обратим нашу Россию в обширную киргизскую степь. Мы потрясем до основания слабое здание нашей цивилизации, мы достигнем равенства в общем невежестве, в общей нищете и в полном безначалии... Защитники цезаризма говорят о монархии, окруженной демократическими учреждениями; но завидна ли участь несчастных цезарей и их не менее несчастных народов?»<sup>39</sup>.

Борьбу «триумvirата» с польским землевладением на западных окраинах империи Скарятин и Юматов рассматривали как подрыв главного консервативного принципа — уважения к собственности. Централизацию государственного управления в сочетании с ликвидацией сословных перегородок публицисты «Вести» ассоциировали с худшими французскими образцами «увенчанного демократа» Наполеона III: «В лице Луи-Наполеона революционная и демократическая Европа сидит на троне Франции и вооружается на Европу консервативную»<sup>40</sup>. Именуя «милютинцев» «нашими виц-мундирными французами»<sup>41</sup>, газета видела в них олицетворение революционных тенденций своего времени: «...В наше время, когда демократия проникает во все поры, когда у любого бюрократа сидит в голове готовая демократическая теория <...> Даже официальные газеты наши („Русский инвалид“ — А. К.) <...> делаются защитниками таких начал, кои — и государственными людьми, и авторитетами науки — признаны за существенно демократические...»<sup>42</sup>.

Предостерегала «Весть» и против распространенной в монархической среде веры в консерватизм простонародья: «...жалкая была бы участь России, если б вся охранительная ее сила заключалась в бессознательном невежестве и грубости. <...> Последнему школьнику известно, что массы самый плохой оплот против духа безначалия и мятежа; — что они подчиняются тому, у кого в данную минуту находится в руках сила; что ничего нет легче, как взбунтовать массы... А грабеж, разбой, убийства, воровство, непомерное пьянство, вся эта нравственная ростепель, стоящая революции, как только ослабляются удила? Загляните в нашу историю, и она даст не один такой ответ на эту дикую теорию о консерватизме масс»<sup>43</sup>.

Полемизируя месяц спустя с «Русским инвалидом», «Весть» не без успеха опровергала славянофильские представления о природном

---

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> Весть. 1865. № 20. 22 декабря.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Весть. 1865. № 6. 23 сентября.

монархизме народных масс: «„Русский инвалид“ говорит о народном монархизме, что даже мятежники прикрывались именем царя, „народ шел за Пугачевым“, думая защищать идею верховной власти в лице своего государя. <...> Какое нам утешение в том, что думал народ, совершая поголовные убийства и неслыханные грабежи!.. В этом факте мы видим совершенно другое нравоучение, нежели то, которое делал „Русский инвалид“. Если русские революционеры, взяв своим прототипом Емельяна Пугачева, станут уверять, что все их действия клонятся лишь к усилению монархического начала, то от этих лицемерных слов не может еще выиграть Россия и царствующая в ней династия. <...> Если русские революционеры прибегают ко лжи и обману, принимая имя „царей“ или надевая маску верных слуг монархического начала, то тем более следует нам быть осмотрительными; по крайней мере вперед не доверять ложным и льстивым уверениям людей, враждебных общественному порядку и способных погубить даже те слабые начатки цивилизации, которые с таким трудом водворились в России. <...> Нечего рассчитывать на консерватизм масс, ибо всякий проходимец, всякий Пугачев, всякий Антон Петров, может, приняв имя царя и раздавая „золотые грамоты“, сбить с толку простой народ. В том-то и дело, что при консерватизме того сорта, который „День“ и „Русский инвалид“ отыскивали в массах, возможно *именем „царя“ произвести бунт против Царя* и против всей общественной иерархии»<sup>44</sup>.

Не страдали редакторы «Вести» и «квасным патриотизмом». Иронизируя над «отчизнолюбивыми воплями» Аксакова, сожалевшего о массовом отъезде образованных русских за границу, Скарятин демонстрировал глубокую эмпатию по отношению к эмигрантам: «Бросить прекрасное небо Италии, променять эти чудные города, где на каждом шагу блеск и изящество дворцов новой архитектуры спорят с мрачным величием полукрепостей-полудомов средневековой постройки; где сокровища искусства рассыпаны такою щедрою рукой, променять эти города на какой-нибудь Царевококшайск — жить там без цели, без пользы и выносить беспрестанные незаслуженные оскорбления, — такой патриотической жертвы ни от кого требовать нельзя. Нужны постоянно действующие причины, которые побуждали бы наших помещиков возвратиться»<sup>45</sup>.

«Весть», в отличие от К. Н. Леонтьева, не отрицала прогресса и положительно оценивала достижения современной западной цивилизации.

---

<sup>44</sup> Весть. 1865. № 14. 21 октября.

<sup>45</sup> Весть. 1864. № 50. 15 декабря.

Однако ее трактовка национализма как силы революционной, разрушительной и упрощающей, в общем и целом совпадала с леонтьевской. В своем цикле «Нация-плебей в польском в вопросе» Н. Н. Юматов рассматривал национализм как возвращение в средневековье: «Поднятый в последнее время в разных концах Европы вопрос о национальностях мы считаем лишь одним из судорожных проявлений революционных элементов Европы. Это — прямой шаг назад в цивилизации, и пришлось бы отчаиваться в цивилизации, признать, что Европа доживает свои последние дни, если б вопрос о национальностях не был явлением мимолетным. Трудно поверить этому, глядя на сильный, живой ключ, которым бьет еще жизнь европейских народов».

Наиболее совершенными общественными формами, воплощавшими в себе достижения современной цивилизации, публицист считал государства, границам которых угрожал подъем национального самосознания, в частности, и славянских народов: «После тысячелетней борьбы выработались государственные единицы; это — сосуды, внутри которых развивается свобода лица, неприкосновенность собственности, наука, искусство, художества... Это формирование государственных единиц стоило реки крови, на него потрачен гений и силы Европы. Неужели даром? Неужели все перестраивать сызнова? Неужели, когда сложилось эти единицы, когда все силы устремились на мирное развитие существующего строя, когда гений Уатта переносит целые населения через горы и моря, когда границы, разделяющие народы, с каждым днем становятся более доступными, неужели в эту минуту драться за эти границы и лить кровь за новое разграничение?»<sup>46</sup>.

Те же мысли развивались в статье Скарятин, написанной по поводу присоединения Венеции к Италии. Ссылаясь на авторитет Прудона, публицист утверждал, что «для людей ловких вопрос о национальности составляет очень выгодную *аферу*, наполовину биржевую, наполовину — династическую. Итак, оставим мертвым погребать мертвых, т. е. пусть революционеры и демократы мечтают о воскрешении погибших народностей. Людям здравомыслящим и действительно либеральным остается твердо стать за государство, как уже выработанную, готовую форму для дальнейших успехов цивилизации». Вопрос о национальностях, по мнению редактора «Вести», регулярно поднимался Францией, так как политическая система последней была непрочна и опиралась

---

<sup>46</sup> Весть. 1864. № 34. 23 августа.

на «чернь», «тех, которые подчиняются минутному влечению и изменяют с каждым днем своих идолов»<sup>47</sup>.

В целом, решение национального вопроса в России виделось «Вести» следующим образом. Сознывая, что «...мало существует таких государств, население которых состояло бы из одной сплошной национальности и принадлежало бы к одному вероисповеданию», Скарятин апеллировал к «духу времени» — просвещению и веротерпимости. Именно благодаря им «...разноплеменное и разноверное население получает возможность не только жить вместе без вражды, но иметь общие интересы, защищать их общими интересами и составлять одно государственное целое».

Однако главной основой государственного единства должна была стать классовая солидарность собственников: «И немецкое лютеранское, и иное меньшинство тогда только будет в добровольной связи с великим Российским государством, основанным на русской национальности, когда руководящая часть этого меньшинства пристанет откровенно к руководящей части русского большинства» — т. е. дворянам. Это будет возможно, «...если звание русского дворянина стоит высоко; если оно почитается не пустым звуком, но действительным правом, то оно служит нравственною связью между Российским государством и его иноплеменными и иноверными подданными. На этом звании русского дворянина соединяются с господствующею национальностью руководители иноплеменного меньшинства, а следовательно и самое это меньшинство. Это — та объединяющая сила, это — та добровольная связь, которая устраняет необходимость мер насильственных. Известен факт, что остзейские дворяне, выезжая временно в Германию, именуют себя не немцами, а русскими дворянами». Таким образом, «...желание упрочивать и завершить государственное единство России настоятельно требует развивать и поддерживать в иноплеменниках и иноверцах, живущих по окраинам, направление центростремительное, а не центробежное. Государственное единство России будет окончательно завершено, когда интеллигенция этих окраин, указывая на себя, будет с гордостью повторять: *Cives sum Romanum*»<sup>48</sup>.

Но в условиях пореформенного национального подъема «Весть» поигрывала газетам «русского направления» — прежде всего в подписчиках. Резкость же полемического тона В. Д. Скарятин оттолкнула от него и высокопоставленных петербургских покровителей. В 1870 г.

---

<sup>47</sup> Весть. 1864. № 40. 5 октября.

<sup>48</sup> Весть. 1867. № 29. 8 марта.



«Весть» закрылась. Последующие защитники дворянского сословия — Р. А. Фадеев и В. П. Мещерский — в целом нашли компромисс с М. Н. Катковым. Главный же консервативный критик национализма и демократии К. Н. Леонтьев в большей степени противопоставлял этим началам «византийскую» церковность. Но сословное начало парадоксальным образом восторжествовало в XX столетии — породив под вывеской «диктатуры пролетариата» новый правящий слой: партийную номенклатуру. Многие тезисы «Вести» всплывают ныне в право-либеральном дискурсе, а отдельные исследователи рассматривают и нынешнее российское общество как сословное<sup>49</sup>.

### Источники и литература

1. Аксаков И. С. В чем залог прочного развития и единства России? // *Он же*. Сочинения: в 6 т. СПб., 1891. Т. 2. С. 303–313.
2. Аксаков И. С. О самоуничтожении дворянства как сословия // *Он же*. Отчего так нелегко живется в России? М., 2002. С. 630–634.
3. Аксаков И. С. По поводу письма Ригера о польском вопросе // *Он же*. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1886. С. 126–134.
4. Весть. 1863. № 12. 27 октября.
5. Весть. 1863. № 19. 15 декабря.
6. Весть. 1863. № 45. 8 ноября.
7. Весть. 1863. № 5. 8 сентября.
8. Весть. 1864. № 16. 17 апреля.
9. Весть. 1864. № 34. 23 августа.
10. Весть. 1864. № 38. 20 сентября.
11. Весть. 1864. № 40. 5 октября.
12. Весть. 1864. № 50. 15 декабря.
13. Весть. 1865. № 13. 18 октября.
14. Весть. 1865. № 14. 21 октября.
15. Весть. 1865. № 15. 25 октября.
16. Весть. 1865. № 20. 11 ноября.
17. Весть. 1865. № 26. 2 декабря.
18. Весть. 1865. № 30. 16 декабря.
19. Весть. 1865. № 34. 30 декабря.
20. Весть. 1865. № 6. 23 сентября.
21. Весть. 1866. № 21. 17 марта.

---

<sup>49</sup> Вахитов Р. Р. Национальный вопрос в сословном обществе: этносословия современной России. Сборник статей. М.: Страна Оз, 2016.

22. Весть. 1866. № 65. 22 августа.
23. Весть. 1867. № 29. 8 марта.
24. Леонтьев К. Н. Избранные письма. СПб.: Пушкинский дом, 1993. 640 с.
25. Самарин Ю. Ф. О политическом идеале газеты «Весть» // *Он же*. Сочинения. М.: Типография А. И. Мамонтова, 1898. Т. 9: Окраины России. С. 456–485.
26. Вахитов Р. Р. Национальный вопрос в сословном обществе: этносословия современной России. Сборник статей. М.: Страна Оз, 2016. 224 с.
27. Нольде Б. Э. Петербургская миссия князя Бисмарка: Россия и Европа в начале царствования Александра II. Прага: Пламя, 1925. 302 с.
28. Нольде Б. Э. Ю. Ф. Самарин и его время. М.: Алгоритм, 2003. 542 с.
29. Цимбаев Н. И. Славянофильство. М.: Московский университет, 1986. 272 с.

### **Aleksandr Kotov. Populism and the System of Estates: Two Poles of Russian Conservatism.**

There was a time in Russian thought when two idiosyncratic poles of Russian conservatism came into conflict: the “populist” ideal came into contact with the conservative and aristocratic basis, and conflict between the two resulted in one of the most serious fissures in Russian political culture. This took place at the beginning of the 1860’s, when the famous newspaper *Vest’* undertook a series of editorials against periodicals supporting the democratizing reforms of Nikolay Milyutin in Poland, where an uprising had been recently suppressed. These periodicals included *Moskovskiye Vedomosti*, *Russky Invalid*, *Golos*, and, most importantly, various Slavophile journals. Though the Slavophiles were not “democrats” in the sense of supporting popular sovereignty, they nonetheless held certain democratic views because of their relative egalitarianism and support for the “society” as the central subject of national unity. In contrast with their position, *Vest’* supported first of all the interests of the class of land owners and offered the solidarity of all corporations of nobility in Russia as the opposing tendency to the “cesarism” of the Slavophiles. Paradoxically, supporters of the estate system came out victorious in the 20<sup>th</sup> century and formed the new “imperial” ruling elite – the nomenklatura of the Party. Many of the statements outlined in *Vest’* are now reused in right-liberal discourse, and some scholars view modern Russian society as a continuation of the system of estates.

**Keywords:** conservatism, nationalism, Slavophilism, journalism, publicism, democracy, aristocracy, Russia, Russian Empire, Ivan Aksakov, *Vest’*, Vladimir Skaryatin.

*Aleksandr Eduardovich Kotov* – Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor of the Department of Museum Study at the Institute of History of St. Petersburg State University (akotov@inbox.ru).

*И. В. Воронцова*

## НОВОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И «НЕОХРИСТИАНСТВО»

### (дискуссия в Петербургском религиозно-философском обществе в 1907–1909 гг.)

В 1907 г. в С.-Петербурге начало свою работу Религиозно-философское общество. Это была попытка возобновить Религиозно-философские собрания 1901–1903 гг., в ходе которых родилась идеология «нового религиозного сознания»; она дала толчок и стала основой для религиозного движения в России. Новый этап функционирования ПРФО оказался связан с расколом в этом религиозном движении, появилась оппозиция, не согласная с тем, что новое религиозное сознание России должно учитывать метафизику «неохристианства». Ряд рефератов был направлен на то, чтобы определить место социальной этики и метафизики НРС в процессе планировавшейся религиозной интеллигенцией модернизации Церкви и традиционного религиозного сознания. В 1907–1909 гг. в ПРФО прошла дискуссия о том, насколько приемлема для религиозного сознания нового времени доктрина, выработанная Д. С. Мережковским и его единомышленниками. Задача данной статьи — структурировать высказывания участников дискуссии и определить черты — общие и разделившие — НРС и создавшее его «неохристианство».

**Ключевые слова:** ПРФО, религиозная реформация, новое религиозное сознание неохристианство, русская религиозная интеллигенция, Мережковский, Аскольдов, Струве.

Термин «новое религиозное сознание» (далее — НРС) возник в 1901 г. в ходе собраний Петербургского религиозно-философского общества (далее — ПРФО), на котором лидеры будущего религиозно-реформистского движения (Мережковский, Философов, Минский, Гиппиус, Розанов) предложили некоторую доктрину для нового религиозного мышления христиан России. Несмотря на расширявшийся интерес к этому феномену, ясного представления о нем не было. В ПРФО 1906–1907 гг. возник вопрос о том, являются ли метафизические построения Д. С. Мережковского сущностной основой движения? Философ С. А. Аскольдов

---

*Ирина Владимировна Воронцова* — кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный университет (irina.voroncova@yandex.ru).

в 1907 г. поднял эту проблему и открыл дискуссию о содержании «нового религиозного сознания».

Никто из историков и аналитиков феномена НРС 1907–1917 гг. не выделил для исследования дискуссию 1907–1909 гг. Развитие НРС на этом этапе историки различных областей гуманитарной науки<sup>1</sup> (философии, филологии, культурологии, новейшей истории) связывали с «полевением» рефератов в ПРФО, а падение интереса к НРС относили к реакции 1910–1912 гг. Издание архивных документов, рефератов и стенограмм заседаний, а также воспоминаний о работе совета ПРФО (1907–1917)<sup>2</sup> тоже не привлекло внимания к дискуссии. Между тем с ней связана та стадия, за которой последовал кризис движения.

Об открытии собраний ПРФО хлопотали С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, А. В. Карташев и лидер либеральной группы «32-х петербургских священников» священник К. М. Аггеев. Учредителями стали С. А. Аскольдов, С. Л. Франк, профессор СПбДА А. И. Введенский, А. В. Карташев, В. В. Розанов, В. А. Тернавцев. В ПРФО бывали академические профессора, магистры и кандидаты богословия, духовенство, студенты академий. В этом смысле Общество являлось представительным органом общественной мысли о церковной и религиозной реформе в России.

Председателем был избран сначала С. А. Аскольдов, потом им был А. В. Карташев, которому супруги Д. С. и З. Н. Мережковские из эмиграции настойчиво рекомендовали взять дело ПРФО в свои руки. С 1907 по 1909 гг. по теме НРС были прочитаны и обсуждены рефераты: С. А. Аскольдова («О старом и новом религиозном сознании»), В. В. Розанова («О нужде и неизбежности нового религиозного сознания»), Д. С. Мережковского («О Церкви грядущего»), В. В. Розанова («О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»), Н. А. Бердяева («Христос и мир»), В. Ф. Эрн («Идея христианского прогресса»), В. П. Свенцицкого («Мировое значение аскетического христианства»), В. В. Розанова («О христианском аскетизме»), А. А. Мейера («Религия и культура»), Н. А. Бердяева («Опыт философского оправдания христианства»), В. А. Тернавцева («Империя и христианство»), П. Б. Струве («Религия и социализм»), Д. С. Мережковского («Опять об интеллигенции и народе», или «Семеро смиренных»),

---

<sup>1</sup> М. С. Половинкин, И. К. Москвина, И. В. Воронцова, О. Т. Ермишин, А. А. Воеводина.

<sup>2</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917: в 3 т. / сост., подг. текста, вст. ст. и примеч. О. Т. Ермишина и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1; *Ермищев А. А.* Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007.

В. И. Иванова («Евангельский смысл слова „земля“»). В 1909 г. появились секции — под председательством поэта В. И. Иванова (истории, философии и метафизики) и секретаря ПРФО С. П. Каблукова (для изучения истории и философии религии), а также секция образовательных чтений для рабочих. Идейной платформой последней была религиозная революция; в ней занимались 6 постоянных членов, приглашались слушатели.

Русская интеллигенция после революционных событий 1905 г. и выхода сборника «Вехи» ощутила себя у «разбитого корыта» и заинтересовалась НРС как областью приложения своих социальных идеалов. Предложенная в 1901 г. лидерами НРС религиозно-философская доктрина устраивала и религиозную, и околоцерковную интеллигенцию адресностью (была направлена на модернизацию церковного христианства) и свободой религиозного мышления. Церковная интеллигенция слышала в НРС дорогие ее сердцу проблемы — восстановление соборности и созыв всецерковного собора, демократизацию, модернизацию внутрицерковных структур, пересмотр утративших свою актуальность канонов и молитв, второбрачие для вдовых священников, право духовенства на общественную занятость в миру. Благодаря широкому доступу на заседания представителей разных религиозных групп и христианских конфессий количество членов ПРФО от года к году росло, докладчики же почти не менялись. В 1909 г. в Обществе было 712 членов (из них 87 действительных, а 625 соревнователей), в 1914 г. в составе ПРФО числилось 1263 человека, с соответствующим увеличением числа действительных членов (149 человек) и членов-соревнователей (1114 человек)<sup>3</sup>. Единомыслия в широком религиозном кругу ПРФО не было. Один из лидеров «неохристианства» А. А. Мейер писал, что, начав функционировать, Общество разделилось на три части: религиозная интеллигенция, связавшая свои взгляды с идеями «народного освобождения» и «прогрессивной» Церкви, «безрелигиозная» интеллигенция, т. е. не видевшая «нужды в религии для осуществления своих идеалов»<sup>4</sup>, и те, кто стоял на непримиримой позиции по отношению к новому (1906 г.) тезису Д. С. Мережковского о сближении политики с религией. 3 октября 1907 г. С. А. Аскольдов прочел реферат «О старом и новом религиозном сознании», в котором свел воедино основные аспекты НРС, намереваясь обозначить их как органичную и независимую систему. Доклад

<sup>3</sup> Речь. 1914. 15 (28) февр. № 45. С. 6.

<sup>4</sup> Мейер А. А. Петербургское Религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 109.

обнаружил стремление членов ПРФО религиозно определиться. Почти два года Общество обсуждало вопрос «Что есть новое религиозное сознание?», при очевидном желании остаться в рамках этого феномена. Нам представляется важным прояснить динамику этого обсуждения, итог и утрату остроты вопроса.

С. А. Аскольдов в докладе обозначил наличие нового религиозного сознания в российском обществе. Движение НРС, сообщил он, на этом этапе направляется по двум сообщающимся «руслам»: первое признает существующую христианскую традицию, второе ведет речь о коренном преобразовании «первоначального религиозного ствола — евангельского христианства», через «восполнение» христианства. С. А. Аскольдов также разделил НРС на «течения» — «практического» характера (связанное с «общим общественным движением последних годов»<sup>5</sup>), и «теоретическое» (не стремившееся к «внешним обнаружениям»). К этой основной части, сказал он, «присоединяется... специальное движение... имеющее более специальную цель — обновление церковного строя на началах соборности» (с. 37). Так С. А. Аскольдов объединил известные к 1907 г. «течения» в единое наличное религиозное движение и был не против именно этот комплекс считать новым религиозным сознанием в России.

Размытость определений реферата создает некоторую трудность для реконструкции: как проводил границы С. А. Аскольдов между «течениями» и внутри какого из «направлений» какое «течение», по С. А. Аскольдову, имело место? Некоторые разъяснения дает архивный документ, опубликованный А. А. Ермичёвым — «Тезисы к докладу С. А. Алексева» (Аскольдова)<sup>6</sup>. Тезисы констатируют соединение под понятием «новое религиозное сознание» двух течений религиозной мысли — 1) стремящегося к созиданию «новой общественности и новой церковной организации на евангельских началах любви, братства и соборности» (Аскольдов относит его к «старому» религиозному сознанию) и 2) придерживающегося идей и настроений, связанных с «совершенно новым метафизическим и этическим взглядом на христианство». В последнем случае очевиден отсыл к религиозным реформистам, руководствовавшимся эклектичным комплексом, опиравшимся на философию славянофилов,

---

<sup>5</sup> Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917: в 3 т. / сост., подг. текста, вст. ст. и примеч. О. Т. Ермишина и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1. С. 36–37. (Далее в тексте статьи цитаты с указанием в скобках номеров страниц приводятся по этому изданию.)

<sup>6</sup> Ермичёв А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917)... С. 19–21.

В. С. Соловьева, А. М. Бухарева и доктрину «неохристианства». Первое идентифицировать сложнее, вероятнее всего, речь шла об околоцерковной и религиозной интеллигенции, ориентированной на церковную реформацию и причислявшей себя к НРС. Начала метафизики находились в самопроизвольной диффузии как в первом, так и во втором направлении. Но что было названо «специальным движением»? В эти годы либеральная печать церковно-реформаторское движение называла «профессиональным». Понятийно этот термин близок «специальному», т. е. узко-профильному движению. Глубокого интереса к НРС в церковном направлении не было, оно действительно «примыкало» к движению и время от времени использовало его религиозные термины и понятия («освящение культуры», «плоть мира», «цезарепапизм» и проч.).

В докладе С. А. Аскольдов предложил концепцию *этической* сущности «нового религиозного сознания» (НРС, как и многие другие современные ему «учения», стремится преодолеть дуализм «между добрым Богом и злой материей, который лежит несомненно в основе исторического христианства» (с. 66)), констатировал, что «новое религиозное сознание» не выдумка Д. С. Мережковского: он лишь заново обозначил теорию о третьем и справедливом царстве, выдвинутую в 1860-х гг. Г. Ибсеном в драме «Цезарь и Галилеянин».

Реферат С. А. Аскольдова был чрезвычайно популярен в С.-Петербурге и Москве, что показывало, что НРС интересовалась не только религиозная интеллигенция, в 1901–1903 гг. собиравшаяся в ПРФО на собеседования с Русской Церковью, но и образованные представители всех социальных слоев. Этот представительский конгломерат осознавал себя как некоторое *сообщество, объединенное интересом к религиозной реформе*, и теперь желал определиться с ее содержанием. Собственной программы или доктрины у сообщества не было, доклад представителя этого круга — С. А. Аскольдова, — будучи критикой «неохристианства», обращал внимание на содержание НРС в формулировке Д. С. Мережковского (с. 48). Вместе с тем религиозное сообщество имело комплекс намерений, в основном социально-этического плана: предложить Церкви ввести свободу совести, отменить насилие в отношении сектантов, провести начала соборности, связать Церковь с современностью, освятить культуру и ее ценности, провести реформу богослужения, разделить Церковь и государство, христианизировать политику.

Часть религиозной интеллигенции сконцентрировалась вокруг Московского РФО памяти Вл. Соловьева (зарегистрировано в 1906 г.

при издательстве «Путь»), которое по составу, как и ПРФО, было разнообразно, из-за чего религиозность МРФО тоже была внецерковного типа, но в Обществе бывали лидеры православного «Кружка ищущих религиозно-нравственного просвещения», благодаря их опыту и авторитету (М. А. Новоселова, В. А. Кожевникова) православное мышление здесь преобладало. Постоянный круг МРФО составили известные мыслители и общественные деятели, здесь читали доклады В. Ф. Эрн и В. П. Свенцицкий, как и «мережковцы», собиравшиеся выяснить «правду о земле». Среди москвичей создалось вполне логичное противостояние петербуржцам; доклад С. А. Аскольдова (3 ноября 1907 г.) обозначил те концепты доктрины НРС («восполнение» метафизики христианства, «новая» религия Святого Духа, «социальный» догмат о Троице, расторжение союза самодержавия и Церкви), которые оспаривались московской религиозной интеллигенцией.

Лидеры-теоретики НРС (Д. В. Философов, З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский, Н. М. Минский, В. В. Розанов) от начала века двигались в ногу со временем, реагируя на исторические события в стране. Отходя все дальше от славянофильства и установок на возрождение Русской Церкви, Д. В. Философов, З. Н. Гиппиус, Д. С. Мережковский в 1905 г. развили политическое направление в доктрине, ориентировали своих союзников на участие в социальной революции, чтобы превратить ее в революцию религиозную, требовали от них выйти из «старой» Церкви, чтобы войти в «новую». Со своей стороны религиозное сообщество настаивало, что содержание НРС в интерпретации Д. С. Мережковского не является ни единственным (с. 56), ни новым (с. 59), хотя и может быть полезно «для дела» (С. А. Аскольдов); следует пояснить его содержание (В. П. Свенцицкий). Таким образом, дискуссия направилась по пути вопросов: «Возможно ли в христианстве новое религиозное сознание? И если возможно, в чем оно заключается?» (с. 57). 15 октября был прочитан реферат В. В. Розанова «О нужде и неизбежности нового религиозного собрания». Писатель подчеркнул, что «новым религиозным сознанием» начали называть религиозное движение «в печати и обществе» (с. 57); настаивал, что доктрина НРС есть «новаторство» (с. 73–74). Признаниями в личных чувствах к официальной Церкви писатель невольно подтвердил, что содержание НРС — это конгломерат субъективных мнений (с. 77–78) о религии, историческом христианстве, и о том, что в церковном христианстве подлежит модернизации. В личном отрицании (с. 76), невосприятии и непонимании церковного и церковности,



согласно В. В. Розанову, и открывалось «место» (с. 81) для нового религиозного сознания.

Архимандрит Михаил (Семенов) заявил, что время нового религиозного сознания в России еще не пришло, не выявлена и не сформулирована его «новизна»; и самый термин неясен. Новое религиозное сознание в России появится тогда, когда общество, «не имея никакого религиозного сознания», придет в «храм для того, чтобы это религиозное сознание у Бога вынудить» (с. 96). (Той же точки зрения придерживался «неохристианин» Н. М. Минский («Религия будущего»)). Наличное НРС — это движение этического плана, дерзновение (с. 99) и следствие той «боли», которую испытывает верующая душа, волнуемая вопросами об «обновлении земли, об обновлении семьи» (с. 99). Историческая Церковь не нашла на это ответы; созерцание ее истории привело архим. Михаила (Семенова) к мысли, что «христианство и Церковь разные вещи»: «мы сейчас не знаем, где Христос», — сказал он, и ждем откровения (с. 99).

В ПРФО 1907–1908 гг. едва ли не все разделяли официальную (епископальную) Церковь и христианство — или негативно относились к официальной церковности: Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, профессора МДА Н. Ф. Каптерев (и его сын П. Н. Каптерев) и Н. А. Котляревский. С. А. Аскольдов. Церковные реформаторы (священники П. В. Раевский (с. 98), П. С. Аксенов (с. 111) и Н. Р. Антонов (с. 134), Г. С. Петров, К. М. Аггеев, Д. В. Колпинский, В. Я. Колачев) и атеист Б. Г. Столпнер отделяли «дело Христа» от исторической церковности и официальной Церкви. Б. Г. Столпнер, например, считал, что «дело Христа», утраченное Церковью, наследует НРС, и должно *видимо* восполнить то, что утрачено. «Неохристиане» изначально (с 1901 г.) считали, что в откровении Христа содержится не вся истина и что даже эта «неполная» истина была в значительной мере потеряна Церковью (с. 107).

Весомым в вопросе о сущности «нового религиозного сознания» стало выступление бывшего марксиста, а с 1907 г. «мережковца» А. А. Мейера, посвятившего свои сочинения союзу религии и революции. Существо проблемы состоит в том, сказал он, «ожидаем ли мы действительно новой религии со всем содержанием, метафизическим, этическим и т. д., или же мы только продолжаем дело старой религии» (с. 104–105). Без метафизики религия не может существовать (Мейер), и пока собравшиеся не ответят на вопрос, *что представляет собой метафизическое содержание НРС*, они не прояснят для себя и то, что представляет собой

новое религиозное сознание. Ближайшей задачей, по А. А. Мейеру, было философское осмысление «сущности старой религии» и создание *своей философии христианства*, а затем, на ее основе, — и нового религиозного сознания. Вопрос о метафизике для части религиозной интеллигенции существовал в виде вопроса о церковных таинствах: какие таинства могут быть оставлены в будущей Церкви?<sup>7</sup>

Реферат Д. С. Мережковского «О Церкви грядущего» (8 ноября 1907 г.) имел задачей опровергнуть представления собравшихся о том, что НРС «по-мережковски» — это новая религия, де-факто же, реферат *изложил* содержание таковой. В реферате был назван основной концепт «религии» Д. С. Мережковского: «ноуменальной Троичности Божества» может и должна соответствовать и «феноменальная троичность трех Заветов» (с. 115). Это «учение» открывало едва ли не догматическую систему «новой религии»: «догмат» о равной святости земного и небесного, о единстве «духа и плоти», социальный догмат, опиравшийся на Халкидонский орос, учение о Третьем завете. Традиционное христианство, по Д. С. Мережковскому, только *логически* преодолело разрыв между ноуменальным и феноменальным (Богом и миром), вместо «синтеза» произошло поглощение «плоти» духом, историческая «христианская метафизика не преодолевает противоположности двух начал, утверждая одно в ущерб другому» (с. 116), сочетание их возможно в будущей Церкви.

Прения по реферату Д. С. Мережковского показали, что почти все причислявшие себя к НРС были не готовы без критики даже выслушать метафизические построения лидера «неохристианства». Непонимание вызвал тезис о «святой плоти», третьем Завете Св. Духа (с. 119) и социальный аспект Святой Троицы (с. 120). Никто из интеллигенции не высказался за то, чтобы тот или иной «догмат» признать доктринальным элементом искомого нового религиозного сознания. Церковное представительство в ПРФО тоже отнеслось к реферату критически (с. 120). Подвергся критике и тезис о «противообщественном» характере христианства (с. 121). С ним не согласился постоянный участник ПРФО В. П. Протейкинский (с. 134–135). Миссионер Д. И. Боголюбов не опроверг отсутствия в истории христианства «развитых общественных тенденций», но признал тезис, что догматы в христианстве «постепенно

---

<sup>7</sup> Эрн. В. Таинства и возрождение Церкви // Церковное обновление (приложение к еженедельнику «Век»). 1907. 4 марта. С. 65–66; Розанов В. О таинствах (письмо в редакцию по поводу статьи В. Эрн «Таинства и возрождение Церкви») // Век. 1907. № 17. С. 233–235; Свенцицкий В. О новом религиозном сознании // Век. № 18. С. 253–255.

раскрываются» (с. 122). Б. Г. Столпнер: заявил, что «обоснование... веры Д. С. Мережковского *знаменует собою глубочайшее падение религиозности*» (с. 125). Поддержали Д. С. Мережковского только А. А. Мейер и бывший крестьянин Г. Михайлов, заявивший, что соглашается с тем, что христианство должно быть «восполнено» в его отношении к миру (с. 128–129). Священник Н. Р. Антонов отметил, что, пережив целый ряд фазисов в развитии своего мирозерцания, Д. С. Мережковский возвращается к христианству, но ответа на вопрос о том, возможна ли метафизика Д. С. Мережковского в будущей Церкви, реферат не дал (с. 133). С. А. Аскольдов подвел итоги трех заседаний и констатировал, что вопрос об НРС остался нерешенным.

Реферат В. В. Розанова «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» был литературной интерпретацией тезиса НРС об отношении христианства к «плоти». Упреки писателя в адрес исторического христианства (с. 155) сразу захотел опровергнуть священник К. М. Аггеев и развил отношение христианства к любви, к семье, искусству и культуре (с. 155–156). Он упрекнул писателя в том, что в критике он *объединил* историческую Церковь и христианство (с. 157). Для самого К. М. Аггеева историческая Церковь — это епископат и его политика, сохраняющая отжившие каноны и анахронизмы социально-нравственного плана, «неужели их можно ставить в вину самому христианству?» (с. 158). Протоиерей С. А. Соллертинский выступил с примерами из своей пастырской практики, опровергавшими обвинения писателя (с. 165). Доводы обоих священнослужителей не были приняты, так как они не привели «метафизических» доказательств: никакой, «даже плохой метафизики» (с. 175).

Затем религиозная интеллигенция остановилась на неотъемлемом элементе НРС — проблеме аскетизма (с. 160). В. Г. Столпнер привел в качестве положительного примера протестантизм (с. 163). Остальные говорили о том, что позиция В. В. Розанова полна нелепостей, отрицание обрядов и церковных таинств, если выводы В. В. Розанова будут приняты как элемент нового религиозного сознания, не принесет ничего, кроме «душевной смуты» и еще одной ереси (Тернавцев) (с. 206, 207, 212). Отмечали и то, что, по В. В. Розанову, у Бога два сына: Христос и мир, Розанову не нужно Христа, для него сам мир есть сын Божий (прот. С. А. Соллертинский) (с. 218–219). Языческие мотивы, привнесенные «неохристианами» в НРС, были тоже чужды большей части религиозной интеллигенции. В конце собрание в лице С. А. Аскольдова пришло к выводу, что НРС наконец должно

определился со своей метафизикой (с. 221). Был прочтен реферат Н. А. Бердяева: философ рассмотрел такие элементы метафизики НРС, как трансцендентальная структура мира, «плоть мира», «святая плоть», христианская Церковь. Философ пояснил, что есть этот самый «мир», который должно принять христианство (Церковь), и каковы у них взаимные отношения в *старом религиозном сознании*. По Н. А. Бердяеву, мир, который не имеет отношения к трансцендентному, не существует, и современному религиозному сознанию такой мир не интересен. На аскетизм и его выразителей (монашество) философ смотрел с той же точки зрения: современное монашество заполонил розановский «натурализм», в нем мало чувства проникновения в этот мир — мира иного. Он критически отнесся к традиционному аскетизму (в НРС аскетизм должен быть «преодолен» новым отношением к духу и плоти), «великая миссия» аскетизма — религиозное освящение (одухотворение) «космоса», «плоти мира», которая должна быть так же трансцендентна, как и дух (с. 193). «Святая плоть» в НРС, по Н. А. Бердяеву, — это не наблюдаемый «хаотический мир», а та «плоть», которая «явится в результате победы над тяжестью и скованностью материального мира» (с. 193). Такой подход в значительной степени различался от позиционированной Д. С. Мережковским «святой плоти», т. е. человека и мира, обожженных в воплощении Христа. Церковь христианская, по Н. А. Бердяеву, еще только должна состояться, включить в себя всю полноту жизни, весь мировой опыт, все ценное в миру и в истории (с. 199).

Следующий реферат предлагал рассмотреть преодоление разрыва ноуменального и феноменального в концепции прерывного и непрерывного прогресса (с. 240, 241). По сути, реферат В. Ф. Эрн развивал философское исследование проблемы «плоти и духа» в том направлении, в каком она была поставлена Н. А. Бердяевым, т. е. излагал свою «метафизику» для НРС. В. Ф. Эрн предложил признать непосредственное вмешательство Абсолюта в развитие человеческого космоса и изложил теорию «прерывного» развития мира в непосредственной связи с Абсолютом. Теория «прерывного прогресса» давала «метафизические» основания для принятия тезиса НРС о *новом откровении*. П. Б. Струве сразу же отнес концепцию В. Ф. Эрн к «психологически отмершему» «старому» религиозному сознанию (с. 257) и заклеил концепцию словом «литературщина». Он увидел в концепции В. Ф. Эрн «мережковщину» и «соединение религиозного с революционным» (с. 260) и вновь указал на отсутствие единого мышления в движении НРС.

Реферат «Мировое значение аскетического христианства» В. П. Свенцицкого был задуман как гимн древнему аскетическому христианству, который является в современности — мостом, соединяющим прошлое и новую религиозную эпоху. Аскетизм пустынников первых веков (выразителей христианства в его «абсолютном значении»), докладчик назвал «золотым поездом», пронесшим идею «неискаженного» отношения человека к Богу через церковную историю, в то время как Церковь в миру, в лице белого и черного духовенства, смешавшись с государством и общественным строем, «продавала абсолютные требования морали за внешнее признание своего владычества» и «поглощалась языческим торжищем» (с. 270–271). Сегодня аскетическое христианство нуждается в очищении от клеветы «светской» (розановской) и «ортодоксальной» (с. 272)<sup>8</sup>. «Клевета светская» трактует аскетизм как «изуверское убийство плоти», как «врага всякой жизни» (с. 273). Есть еще «антихристовская клевета», по В. П. Свенцицкому, — это услаждение религиозным чувством, «опьянение Богом» (с. 274). Чтобы опровергнуть утверждавшееся В. В. Розановым мнение о «бесплодности и вредности аскетизма» (с. 272), В. П. Свенцицкий решил дать «религиозную характеристику» аскетизму. Опираясь на цитаты из «Оправдания добра», В. П. Свенцицкий доказывал, что, по Вл. Соловьеву, в «восточных учениях» злом признается не материя, а плоть. «Плоть» — это материя в ее «дурном отношении к духу», это «животная возбужденность» (согласно Вл. Соловьеву), выходящая из своих пределов, т. е. перестающая «служить основой духовной жизни» (с. 273). Подлинная сущность аскетизма — в любви к Богу и людям, и аскетические писания полны любви к миру. Одна из важнейших черт аскетизма — его духовная активность (с. 275). По В. С. Соловьеву, история — это процесс прерывный, процесс «дифференциации Добра и Зла» (с. 276), добро концентрируется во вселенской Церкви, и аскетическое христианство было носителем «абсолютного содержания вселенской Церкви» и привело мир к «новой религиозной эпохе, новым религиозным задачам»: в христианстве должны найти себе место «все отвлеченные начала, которые разбросаны в различных отраслях человеческого знания» (с. 278). На данный момент мир готов принять эту «полноту правду христианской»; подобно тому, как в древних аскетах «цельная жизнь» слагалась из «начал волевых» и «восприятий эстетических», вступала в «реальное Богообщение» и перерождалась религиозно,

<sup>8</sup> «Клевета ортодоксальная», по В. П. Свенцицкому, заключалась в том, что смирение пред Богом было подменено церковным послушанием.

слагается и внутренний смысл этого «нового христианства». «Вопросы о христианской общественности — христианской культуре, христианской красоте, — вот круг тех новых задач, которые стоят на очереди» (с. 279). Абсолютное христианство должно будет произвести переворот в области «застывших и косвенных общественных форм». И в эту новую эпоху самой страшной гонительницей вселенского христианства будет «официальная Церковь» (с. 280); и не случится ли так, что и Антихрист выйдет из церковной среды и будет «внушать доверие своей внешней церковностью и аскетичностью»?

Таким образом, по В. П. Свенцицкому выходило, что незримо охраняя мир, аскетическое христианство привело его к новой религиозной эпохе и к новым задачам. Шествие истории достигло пункта, где роль традиционного аскетизма заканчивается.

В. П. Свенцицкий оперировал известными слушателям понятиями («любовь к миру», проблема «безнадежного дуализма», обетование «слияния неба и земли» (с. 266), историческая «порча» и «искажение» христианства (с. 268), антагонизм Церкви с естественной жизнью общества (с. 268), «официальная Церковь», «разложение» православия (с. 268)). Помимо проблемы аскетизма доклад включал едва ли не все элементы НРС: «безнадежный дуализм», «порчу и искажение» христианства исторической Церковью, обетование «слияния неба и земли», отрицание церковного Христа ради нахождения Христа подлинного, антагонизм Церкви с жизнью общества, союз Церкви с «князем мира сего» и «разложение церковного строя», неисполнение заповедей в социальной жизни (с. 266–269). Согласно В. П. Свенцицкому, все вышеперечисленное и было причиной того, что, помимо «прикладного», в истории христианства появилось аскетическое направление (с. 270–271). Москвичи (Эрн и Свенцицкий) были не против и некоторой новой Церкви, но сохранившей преемство со «старой» и с новым отношением к «плоти».

Реферат В. В. Розанова («О христианском аскетизме»), был написан как ответ на доклад В. П. Свенцицкого. В. В. Розанов был намерен указать на те «частности», которые опустил В. П. Свенцицкий, и повел речь о подавлении монашеством естественных природных потребностей (с. 283–284). Ответ В. В. Розанова показал, что оба докладчика одинаково любят тот самый «мир», который намерены христианизировать и спасти: первый через приобщение некоторому «внешнему аскетизму» (видимо, его практикам, хотя акцентировал сторону духовную), второй через отрицание его, как представившего идеал «святости»

в умерщвлении естественных потребностей человеческой природы и нарушении заповеди «плодитесь и размножайтесь». В этой заповеди, по В. В. Розанову, заложено эмоциональное отношение между людьми, моральные нормы и психофизическое единство человека с окружающим его миром (с. 287), который «добро зело есть» в глазах его Творца. Творениям свв. отцов-анахоретов В. В. Розанов противопоставил любимую народом Псалтирь неаскета царя Давида, а терпевших искушения и соблазны, постоянно «падавших» и каявшихся аскетов назвал причиной введения в соблазн (по вопросу отношения к плоти) всего человечества (с. 286). Согласно В. В. Розанову, в религиозной области образовался своего рода Мальстрим — водоворот, куда рухнула радость самочувствия человека, которое он переносил в историю и творчество культурное. Общественная суть аскетизма в том, говорил писатель, что он — «святой» Церкви, духовный ориентир, из-за которого заповедь подавления страсти порождает «мировое погубление зародышей, духовных или физических», «детоубийство». Церковной историей его личное терпение перенесено на терпение всех (с. 287–289), в социальной жизни порождающее искажения морали до чудовищных форм. Аскетизм невыполним (писатель считал, что его не исполняли ни св. Антоний, ни св. Пахомий (с. 291)), а практика греха и покаяния (в аскетической литературе) — это карамазовщина.

Отрицая практику современного им монашества, ни тот, ни другой докладчик, несмотря на то, что оппонировали друг другу, не нашли ему, как и традиционному аскетизму, места в будущей религиозной эпохе, будущей Церкви.

В следующий сезон 1908–1909 гг. ПРФО перешло к социально-философским элементам НРС. Открыл заседания реферат А. А. Мейера «Религия и культура», но правильнее было бы назвать его «Религия и революция». А. А. Мейер говорил о религии как об идейной революции в истории человечества, для которой органична форма «борьбы», ибо в ходе нее создаются «новые образы и... символы», происходит разрушение «старой оболочки самой религии» (с. 374). А. А. Мейер уточнил понятие «культура», подразумевая все интеллектуальное и экономическое наследие, которое имела Россия на тот момент времени, и подчеркнул, что вечные ценности культуры в революциях неуничтожимы, а временные терять не жалко (с. 375).

В. И. Иванов заговорил («Русская идея») об НРС как об «освободительном движении» (с. 398), которое находится на стадии «перерыва» и плодов

первого этапа своей деятельности не имеет («мы ничего не решили... по-прежнему хаос в нашем душевном теле» (с. 399), всё, что смогло выяснить для себя и о себе НРС, — это то, что *единым* для всех его участников остается «свободное и цельное приятие Христа» (с. 399)).

В ПРФО также изучали, что есть «старое» религиозное сознание и в каком отношении к нему находится «новое». Доклад Н. А. Бердяева («Опыт философского оправдания христианства (В. Несмелов)») критиковал «старую» апологетику: это духовное делание великих отцов Церкви было *устранением их* от гражданского прогресса и культуры, традиционные апологеты, по Н. А. Бердяеву, — это люди, утерявшие связь с духом жизни, лишённые жара души, создавшие «непроходимую пропасть между религией Христа» и мировой культурой (с. 479). Н. А. Бердяев поставил метафизический «*вопрос о религиозно-культурном дуализме духа и плоти*» (с. 487), воспитанном в умах исторической Церковью. Духовность «плоти», по Н. А. Бердяеву, позволяет преодолеть этот «дуализм», не затрагивая догмата о воплощении Второй Ипостаси. По Н. А. Бердяеву, *церковная* трактовка отношений духа и плоти, с одной стороны — это учение о «высшей, богоподобной природе человека», а с другой — «небесный утилитаризм — ...проекция утилитаризма земного» (с. 495). Подход философа к важнейшей тезе НРС о «духе и плоти» разрушал трактовку их «святого» единства, созданную Д. С. Мережковским.

В марте 1909 г. был предложен реферат чиновника по особым поручениям Синода В. А. Тернавцева. Он показал, что для интеллигенции в НРС остается важным вопрос о союзе Церкви с государством, потому что вслед за спорами «о путях к победе религиозной правды» не сегодня-завтра жизненными станут вопросы о том, как должна быть воспитана личность и *организован социальный и государственный строй* (с. 521, 522). 18 марта 1909 г. П. Б. Струве читал реферат<sup>9</sup>, в котором показал свое негативное отношение к «неохристианскому» проекту союза с марксистами. Д. В. Философов<sup>10</sup> «встроил» марксистов-идеалистов 1904–1909 гг.<sup>11</sup> в религиозное движение, и П. Б. Струве указал, что попытки Д. В. Философова выдать мировоззрение А. В. Луначарского (и иже с ним) за «преживание трансцендентных ценностей» — безосновательны (с. 555). В ПРФО заигрывание «неохристиан» с марксистами воспринималось либо отрицательно, либо равнодушно.

---

<sup>9</sup> Струве П. Б. Религия и социализм // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 148–156.

<sup>10</sup> Философов Д. В. Друзья или враги // Там же. С. 120–147.

<sup>11</sup> Луначарский, Базаров, Неведомский, Юшкевич.



Существенной была разница и во взглядах на революцию. Д. С. Мережковский («Опять об интеллигенции и народе»), обратившись к «Вехам», показал, что для большинства религиозной интеллигенции революция — это ненависть и разрушение. «Неохристиане» приняли революцию социально-политическую как первый этап революции религиозной, обосновали ее морально-нравственную допустимость как «культурное прерывание» (А. А. Мейер) и видели в ней «вторжение трансцендентного порядка в [порядок. — И. В.] эмпирический» (с. 572). Революция есть «прерыв» (Мережковский), за которым следует новая религиозная эпоха, «новая земля» и «новое небо»; отвергать революцию — значит «отвергать Апокалипсис, а с ним и всю христианскую эсхатологию, всю христианскую динамику (в т. ч., заключенную в трех Заветах. — И. В.)» (с. 572). Вторая неприемлемая для «неохристиан» мысль «Вех» — это согласие их авторов с тем, что «внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия» (с. 569). НРС еще в 1902–1903 гг. поставило на это место «соборность» как *общее и общественное* бытие. Если религиозная сила личности — единственная, сказал Д. С. Мережковский, если нет религиозной силы общественной, значит и нет Церкви (как Тела Христова), нет христианства, нет Христа.

П. Б. Струве не нашел кричащего расхождения в мировоззрениях авторов «Вех» и «неохристиан» (с. 579). К. М. Аггеев, накануне читавший в Христианской секции ПРФО реферат «Об индивидуализме в христианстве» (с. 405), поддержал позицию «Вех» и сказал, что «существо православия... в индивидуализме» (с. 588). С. Л. Франк был удивлен тем, что Д. С. Мережковский не нашел с «Вехами» общего (с. 590–591) и назвал мировоззрение религиозной интеллигенции «традиционным»<sup>12</sup>, а причиной отсутствия единомыслия — постоянное «соскальзывание» Д. С. Мережковского в позитивизм и пересмотр старого религиозного мировоззрения. В ответ Д. С. Мережковский отнес П. Б. Струве и С. Л. Франка к «правым», заявив, что оба философа не понимают исторического момента революции как «дела Божия» (с. 593), и не признал, что «неохристиане» и НРС-реформисты делают одно дело (с. 594). Присутствовавший на заседании марксист М. П. Неведомский был удивлен разногласиями в движении (с. 594).

Религиозная интеллигенция и «неохристиане», ища единомыслия, находили меж собой все больше различий, и после желая определиться

<sup>12</sup> С. Л. Франк хотел подчеркнуть, что «веховцы» не разрушают *традицию* НРС.

с философией и метафизикой НРС перешли на анализ личных позиций. В. И. Иванов сделал доклад («Евангельский смысл слова земля»), в котором заявил о *своем* понимании основных истин христианской религии. Вопрос о «земле» представлялся ему в христианстве центральным, ибо куда, как не на землю, сошел Бог. В. И. Иванов обозначил непонимание и смешение дискутирующими терминов «земля», «плоть» и «мир». «Мир» в Новом Завете обозначает «данный, наличный состав, строй, порядок и закон здешнего, посястороннего бытия» (с. 613). В. И. Иванов считал, что в Новом Завете нет ни одного осуждения «земли». Относительно «старого сознания» поэт сказал, что его критерием является «глубокое и безусловное приятие священных догматов... и живая вера в мистиче<скую> реальность ее таинств», но историческая Церковь не открыла верующим *все истины* (с. 611).

Из сезона 1909–1910 гг. нам не удалось выделить показательных рефератов: не будучи решенной, проблема вдруг оказалась исчерпанной, ПРФО перешло к творчеству писателей и философов современности. Возможно, сыграло роль то, что «триумвират» не настаивал, как прежде, на своей ведущей роли или то, что вместе с советом ПРФО был занят «пролетарской церковью» перешедшего в старообрядчество епископа Канадского Михаила (Семенова)<sup>13</sup>. Сыграла роль внутривнутриполитическая стабилизация в стране и разочарование религиозных реформистов в работе Предсоборного присутствия. Два заседания ПРФО, посвященные НРС, состоялись позднее, после выхода книги Н. А. Бердяева «Смысл творчества» (1916). На одном был зачитан А. А. Мейером доклад, рассмотревший и осудивший ту теорию НРС, которую выстроил Н. А. Бердяев; Д. С. Мережковский и А. В. Карташев тоже признали ее далекой от оригинальной, т. е. мерезжковской, версии, и даже искажающей ее. На другом заседании был прочтен реферат Д. С. Мережковского «Против религиозного индивидуализма, за религиозную общественность». Оба доклада показали: «неохристиане» остались единственными обладателями оригинальной религиозной доктрины и философии реформации, — что и делало их от начала века цельной, самостоятельной группой и ядром религиозного движения.

То, что НРС продолжительное время было единым (так, С. Л. Франк считал искусственной метафизику «нового христианства» Д. С. Мережковского, но признавал «общность почвы», на которой стоят новое

---

<sup>13</sup> Ермищев А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917)... С. 57, 59, 62.

религиозное сознание и «неохристианство» (с. 65)), показывает общность следующих пунктов, признаваемых возможными или необходимыми в НРС: ожидание нового Откровения, сохранение большей части старой (христианской) метафизики, постепенное проявление ноуменального в феноменальном, постепенное раскрытие смысла (или развития) догматов, разделение в истории христианства «дела Христа» и Его Церкви, модернизация уставного богослужения Русской Церкви, устранение метафизического дуализма «неба и земли», духа и плоти, отрицание «старой церковности» как официальной (синодальной) Церкви, критическое отношение к институтам монашества и епископата, освящение культуры, отделение Церкви от государства, решение вопроса о насилии в христианстве. Несмотря на столь значительную общность взглядов на содержание НРС, «неохристиане» и реформисты из числа интеллигенции расходились во взглядах на историческую Русскую Церковь, религию как политическую силу, социальное христианство и христианскую политику, метафизику и философию нового религиозного сознания, этическую концепцию НРС.

Противостоявшие «неохристианству» вели поиск социальной философии христианства, желая при этом остаться в «старой», хотя и модифицированной Церкви. Но этот поиск приводил к проблеме «плоти» и «аскетизма», а значит, возвращал к метафизике «неохристиан». Дискуссия ослабила НРС и расколола на радикальное и инициативное «неохристианство» и умеренное и рефлексующее «новое религиозное сознание», интеллектуальный кризис в религиозном движении привел феномен НРС к его логическому концу.

## Источники и литература

1. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах 1907–1917: в 3 т. / сост., подг. текста, вст. ст. и примеч. О. Т. Ермишина и др. М.: Русский путь, 2009. Т. 1.
2. Ермищев А. А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб., 2007.
3. Мейер А. А. Петербургское Религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 107–115.
4. Речь. 1914. 15 (28) февр. № 45.
5. Струве П. Б. Религия и социализм // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 148–156.
6. Философов Д. В. Друзья или враги // Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 120–147.

### ***Irina Vorontsova. New Religious Consciousness and Neo-Christianity (The St. Petersburg Religious and Philosophical Society in 1907–1909: Discussions on the Content of New Religious Consciousness).***

The Religious and Philosophical Society began its work in St. Petersburg in 1907. This was an attempt to restore the work of the Religious and Philosophical Discussion Group of 1901–1903, during the course of which the ideology of the “new religious consciousness” was born. This event was formative for this religious movement in Russia. The newest stage in the existence of the St. Petersburg Religious and Philosophical Society was related to a schism within this religious movement and the emergence of an opposition, which disagreed with the position that the new religious consciousness in Russia should take into consideration the metaphysics of “Neo-Christianity”. A series of papers have been dedicated to studying the role of social ethics and metaphysics of the New Religious Consciousness in the process of the modernization of the Church and traditional religious consciousness planned by the religious intelligentsia. In 1907–1909, the St. Petersburg Religious and Philosophical Society held discussions about the extent to which the doctrine formulated by D. Merezhkovsky and his associates was appropriate for the religious consciousness of the modern period. The goal of this paper is to establish the structure and the participants of this discussion and to determine the features that both united and divided the New Religious Consciousness and the “Neo-Christianity” that created it.

**Keywords:** St. Petersburg Religious and Philosophical Society, religious reform, Neo-Christianity, Russian religious intelligentsia, Dmitry Merezhkovsky, S. Askoldov, P. Struve.

*Irina Vladimirovna Vorontsova* – Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow at St. Tikhon’s Orthodox Humanitarian University (irinavoronc@yandex.ru).

В. А. Фатеев

## ЛЕВ ТОЛСТОЙ И РЕВОЛЮЦИЯ: «РЕЛИГИОЗНАЯ» ФИЛОСОФИЯ С НИГИЛИСТИЧЕСКОЙ ПОДКЛАДКОЙ

В статье рассматриваются публицистическая деятельность и философские взгляды Льва Толстого в свете 100-летней годовщины революции. В центре исследования — псевдорелигиозное социально-этическое учение Толстого, его формирование и разлагающее влияние на предреволюционное общество. При внешней религиозности учение Толстого о «непротивлении злу насилием» с его острой критикой государства и Церкви под видом отстаивания подлинно христианских нравственных ценностей сеяло социальное недовольство. Благодаря огромному авторитету Толстого как выдающегося писателя, его учение заметно способствовало росту нигилистических настроений в русском обществе накануне революции 1905 г. Толстовство сыграло также важную роль в создании идейной атмосферы, подготовившей трагические события 1917 г.

**Ключевые слова:** Лев Толстой, революция, философия, нигилизм, христианство, этическое учение, религия, Церковь, государство, литература, рационализм, сектантство.

*Христианство Толстого было недоразумением.  
Он говорил о Христе, а имел в виду Маркса.  
Освальд Шпенглер<sup>1</sup>*

Толстой — один из величайших гениев мировой художественной литературы. Если сразу после выхода в свет романа «Война и мир» читатели еще не поняли всё величие этого романа-эпопеи, то после блестящих статей о «Войне и мире» Н. Н. Страхова, смело назвавшего этот роман шедевром мировой литературы, и особенно после выхода второго великого романа, «Анна Каренина», за Толстым прочно закрепилась слава выдающегося художника слова. А когда появились переводы главных романов Толстого на европейские языки, они получили всемирное признание, которое не ослабевает до сих пор.

---

Валерий Александрович Фатеев — кандидат филологических наук, член редакционной коллегии издательства «Росток» (vfateyev@gmail.com).

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998. С. 201.

Но познавшему славу писателя Толстому этого было мало: ему очень хотелось показать себя не только мастером художественной словесности, но и мыслителем. Уже в своих гениальных романах он время от времени пускался в философские рассуждения, хотя придирчивые критики находили, что эти размышления не слишком органично вписываются в повествовательную ткань произведений, а самые строгие из них писали даже, что эти «инкрустированные» размышления представляют собой самые слабые места замечательных романов. Тем не менее, тот же Страхов, близкий к Толстому, вполне искренне считал, что великий писатель имеет способности к философскому мышлению, хотя отказывал в этом особом даре таким известным литераторам, как К. Д. Кавелин и М. Н. Катков<sup>2</sup>.

Однако гениальный талант изобразительности трудно сочетался у Толстого с даром мышления. Мучительные поиски им смысла жизни привели к тому, что духовные искания практически вытеснили художественное творчество. Впрочем, ответами умозрительной философии Толстой также не собирался довольствоваться — у него не было склонности к метафизической философской мысли традиционного типа. Философию он понимал как искание разумных оснований мироустройства, правил нравственного поведения, и после драматического духовного переворота пришел к тому, что стал ощущать себя учителем праведной жизни, даже религиозным пророком.

Для России это не удивительно: как писал позже В. В. Розанов, «по количеству пророков Россия, конечно, есть самая пророчесственная страна...»<sup>3</sup>. Наши выдающиеся писатели очень часто, достигнув большого успеха в художественной литературе, начинали пророчествовать. Здесь Толстому было на кого равняться. Пророческие нотки звучали у Пушкина, Лермонтова, славянофилов, не говоря уже о позднем Гоголе времен «Переписки с друзьями». Рядом с Толстым были и Ф. М. Достоевский, выступивший в 1881 г. с пророческой речью о Пушкине, и Владимир Соловьев, который пророчествовал то о всемирной теократии, то о приходе Антихриста. Томился в забвении еще один, тогда совсем не признанный пророк, «страстный реакционер» К. Н. Леонтьев, который предсказывал самый мрачный ход мировой истории и нравился Толстому тем, как он «бьет стекла». И неудивительно, что у выдающегося писателя само собой вызрело желание примкнуть к этой характерной традиции

---

<sup>2</sup> Страхов Н. Н. Философские очерки. Изд. 2-е. Киев, 1906. С. IV.

<sup>3</sup> Розанов В. В. Когда начальство ушло. М., 1997. С. 404.

русской литературно-философской мысли. Но пророки — первооткрыватели новых великих истин, и под пророческим духом подразумевается нечто оригинальное, небывалое и глубокое. Толстой же как мыслитель до положения «мудреца» своего времени явно не дотягивает, прежде всего, по одной причине: его псевдопророческое учение — лишь вульгарная интерпретация Евангелия, которое он трактует слишком буквально и превращает в школу нравоучительного рационализма, сводя религию к этическим правилам разумно-здорового поведения.

Обычно представляют, что назидательно-проповеднические нотки зримо проявились у Толстого лишь после известного духовного поворота 1870-х гг. Однако, как это ни поразительно, замысел собственного пророческого предназначения подспудно зрел в душе Толстого задолго до его религиозно-проповеднических трактатов и даже до «Войны и мира». 4 марта 1855 г., когда ему не исполнилось и тридцати и он еще заглядывал в церковь, Толстой сделал в дневнике такую важнейшую запись: «Нынче я причащался. Вчера разговор о божест<венном> и вере навел меня на великую, громадную мысль, осуществлению которой я чувствую себя способным посвятить жизнь»<sup>4</sup>.

Что же это за «громадная» мысль? Поразительным образом она совпадает с тем, к чему Толстой пришел и что попытался осуществить четверть века спустя после долгих и мучительных раздумий: «Мысль эта — основание новой религии, соответствующей развитию человечества, религии Христа, но очищенной от веры и таинственности, религии практической, не обещающей будущее блаженство, но дающей блаженство на земле»<sup>5</sup>. Создание на основе христианства новой мировой религии без мистики и чудес, дающей душевное равновесие в земной жизни — это буквально то, что и попытался осуществить Толстой в последние десятилетия своей жизни.

\* \* \*

Если посмотреть на религиозно-этическое учение Толстого, созданное им в начале 1880-х гг., с философской стороны, то оно сразу наводит на мысль об отсутствии глубины и самостоятельности мысли.

В деистической философской системе Толстого признается Бог, который рассматривается лишь как некое отвлеченное высшее начало,

---

<sup>4</sup> Толстой Л. Н. Дневник. 1855 г. // Толстой Л. Н. ПСС. Т. 47. С. 37.

<sup>5</sup> Там же.

Творец мира, установивший его законы, но остающийся по отношению к человеку чем-то внешним и совершенно непознаваемым. Никакой связи между человеком и Богом, согласно Толстому, быть не может (вспомним, однако, что само латинское слово *religio* и означает «связь»). Знание «мира иного» нам не дано, и поэтому мы остро нуждаемся в таком мировоззрении, которое позволит нам жить, не впадая в отчаяние от ее бессмысленности, т. е. религия рассматривается исключительно как форма морального самосовершенствования в мире, путь к жизненному благу. Таким образом, рационалистическая «вера» Толстого, ничего не знающая о бессмертии и искуплении, отвергающая чудеса и таинства, является скорее не религиозным, а моралистическим учением, сводом этических наставлений для праведной жизни, лишь имитирующей внешние признаки религии. Даже авторы предисловия к религиозно-философским трактатам Толстого в Полном собрании его сочинений прямо указывают на это внутреннее противоречие взглядов Толстого: «Итак, толстовская „вера“ — только синоним силы жизни, осмысленного существования, условие сознающей свое назначение деятельности»<sup>6</sup>.

Легко убедиться также, что и относительно новизны религиозно-философское учение Толстого не представляет собой ничего оригинального: это эклектическая смесь самых разных идей. Все религии, как он убеждает своих читателей, говорят об одном и том же. Не случайно сам Толстой обнаруживает точки соприкосновения своего «мироразумения» с учениями Сократа, Конфуция, Будды, Шопенгауэра и прочих вселенских мудрецов. Даже дружески расположенный к Толстому Страхов четко указывает в письме к И. С. Аксакову на сектантскую принадлежность мировоззрения писателя-проповедника: «Затем, в догматическом отношении он, конечно, большой еретик; он квакер в практическом учении и унитарий в метафизическом»<sup>7</sup>. Американские квакеры, как сообщает сам Толстой в трактате «Царствие Божие внутри вас», прислали ему свои книги, брошюры и журналы, из которых он увидел, что секта квакеров практикует учение о непротавлении злу насилем уже двести лет. Что же касается унитариев, или антитринитариев, отвергающих, как и Толстой, концепцию Троицыного Бога (Пресвятую Троицу), они существуют как еретическое направление со времен арианства.

Религиозная сторона учения Толстого находится в несомненной зависимости от философии протестантизма. Многие идеи он черпал,

---

<sup>6</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 23. С. X.

<sup>7</sup> И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка. М.; Оттава, 2007. С. 135.



как следует из его переписки со Страховым и В. В. Стасовым, из сочинений Г. Арнольда, Л. Тишендорфа и других лютеранских теологов. Кстати, именно по этой причине религиозное учение Толстого имело несравненно большую популярность в протестантских странах Западной Европы и в Америке, нежели в России.

Вера Толстого в Бога имеет несомненную пантеистическую окраску: она ограничивается признанием высшего начала как некоего повелевающего абстрактного «Хозяина» и души, сливающейся после смерти с мировым целым.

Через пессимизм Шопенгауэра, черпавшего вдохновение в буддизме, Толстой пришел к изучению восточной философии, обратившись к сочинениям Лаоцзы и других восточных мудрецов. Учение Толстого о непротивлении злу насилием, его опора на нравственный закон, взгляды на бессмертие и индивидуальность (точнее, его очевидный пессимизм и вытекающая из него проповедь отречения от недостойной действительности, обожествление небытия, а также подчеркнутый имперсонализм), как и его аскетические тенденции, перекликаются скорее с буддистской, чем с христианской философией. Можно говорить о созвучности многих идей Толстого, выраженных, в частности, в трактате «О жизни», с метафизическими идеями буддизма.

Учение Толстого, который последовательно убирал из мировоззрения всё иррациональное, имеет также сходство и с позитивизмом. В 1885 г., в беседе с учителем детей И. М. Ивакиным, Толстой вспоминает о встрече с последователем философии Конта неким В. Фреем (псевд. В. К. Гейнса). Огюст Конт, как известно, провозгласил себя первосвященником «Религии Человечества» — «новой религии» без Бога, исповедовавшей «культ Человечества», служения людскому благу. Сам Толстой определяет собственное мирозерцание как похожий на взгляды Фрея и Конта религиозный позитивизм: «Видите, позитивизм есть разный. Есть научный — вот это Литтре, Вырубов, а то есть религиозный, воззрения которого близки к моим!»<sup>8</sup>. Религиозность здесь, как и в случае философии Конта, весьма условная: подобно Конту и другим позитивистам, Толстой опирался исключительно на «разумение», т. е. на рассудок.

Наконец, этический радикализм «христианского» по своим внешним признакам мировоззрения Толстого с его полным отрицанием государственных институтов, власти, армии и Церкви во имя свободы личности

---

<sup>8</sup> Ивакин И. М. Воспоминания о Толстом // Серия «Литературное наследство». Т. 69: Лев Толстой. М., 1961. Кн. 2. С. 77.

обнаруживает определенное сходство с анархизмом воинствующего атеиста-революционера Михаила Бакунина. Николай Бердяев утверждал в 1907 г., что отрицающий государство и культуру Толстой — самый последовательный и самый радикальный анархист, и заявлял даже (не без одобрения), что «революционный анархизм Бакунина бледнеет от сравнения с анархическим учением Л. Толстого»<sup>9</sup>.

Таким образом, религиозно-философское учение Толстого представляет собой не единую систему воззрений, а эклектическую смесь самых разнообразных и неоднородных, преимущественно заимствованных идей, не последнее место среди которых занимают нигилистические элементы.

\* \* \*

Уже сама сердцевина нравственного учения Толстого — не плод самостоятельной работы мысли, а прямое заимствование из Нагорной проповеди с очевидной тенденцией к ее полному упрощению. В богословской литературе не раз подчеркивалось, что отражающая нравственное учение Христа Нагорная Проповедь — не свод моральных истин, исполнение которых, согласно Толстому, является высшим благом человеческой жизни, а нравственное основание целостной системы христианской веры в вечную жизнь и Царствие Небесное. Но проповедующий любовь «пророк непротивления», не знающий Божией благодати и не признающий Креста, сводит глубочайшее содержание Нагорной проповеди к букве прописных истин, неукоснительное исполнение которых он представил в виде основного закона жизни в вере.

Религиозно-этическое учение Толстого самым подробным образом изложено в его сочинениях, прежде всего в таких, как «Соединение и перевод четырех Евангелий» (1882), «В чем моя вера?» (1882–1884), «Исследование догматического богословия» (1884), «Царство Божие внутри нас» (1890–1893).

Из этих сочинений видно, что Толстой подошел к изучению вопроса о религии и вере очень основательно. Он «перелопатил» огромное количество литературы, добыть которую ему с готовностью помогали многие, и особенно — преклонявшиеся перед его талантом сотрудники Императорской публичной библиотеки Н. Н. Страхов и В. В. Стасов.

---

<sup>9</sup> Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. 139.

Изучив Священное Писание, Толстой отверг Ветхий Завет, но пришел к выводу, что христианское учение, изложенное в Евангелиях от Матфея, Иоанна, Луки и Марка, содержит бесценные зерна подлинной веры. Однако для того, чтобы выявить учение во всей полноте и ясности, он посчитал абсолютно необходимым отделить зерна от плевел. Толстой остался недоволен традиционным переводом Нового Завета и решил свести воедино изложение евангельских событий и истин в собственном переводе.

Это был, конечно, очень самонадеянный поступок. Составляя собственный евангельский свод, который явно по цензурным соображениям получил скромное название «Соединение и перевод четырех Евангелий», Толстой стремился избавить евангельский текст от затуманивающих, по его мнению, смысл наслоений, дать простое и ясное учение, понятное народу. При всем великом уважении к гениальному романисту, «Евангелие Толстого» (а именно так зачастую называли еретическое творение занявшегося не своим делом великого писателя) представляет собой нечто совершенно курьезное.

Забавные детали о том, как Толстой заново «переводил» Евангелие, можно почерпнуть из страниц воспоминаний И. М. Ивакина<sup>10</sup>. Не церемонясь с текстом и специально выискивая с помощью этого учителя классических языков (сам писатель «знал мало по-гречески») такие значения слов, которые должны были подтвердить его взгляды, «религиозный реформатор» решительно убирал всё, что касалось чудес. Ивакин вспоминал: «Иногда он прибегал из кабинета с греческим Евангелием ко мне, просил перевести то или другое место. Я переводил, и в большинстве случаев выходило согласно с общепринятым церковным переводом. „А вот такой-то и такой-то смысл придать этому нельзя?“ — спрашивал он и говорил, как хотелось бы ему, чтоб было... И я рылся по лексиконам, справлялся, чтобы только угодить ему, неподражаемому Л. Н...»<sup>11</sup>. Толкования Церкви были для Толстого неубедительны, и он давал свои. Так, вместо «логоса» он использовал термин «разумение» (или «разумение жизни») и вывел предельно рационалистическое определение Создателя: «Разумение есть Бог». Не признавая «возвестившего о благе» Иисуса Христа воплотившимся Богом, он усердно счищал с евангельского текста «чудесный налет» в духе Штрауса или Ренана и подгонял перевод под свое учение. В то же время Толстой был наивно уверен,

<sup>10</sup> Ивакин И. М. Воспоминания о Толстом... С. 21–124.

<sup>11</sup> Там же. С. 40.

что добился высокой точности: «Это такая точность, никакому Страхову не уступит»<sup>12</sup>.

\* \* \*

Но наиболее интересное произведение из проповеднических книг Толстого — его «Исповедь» (1879–1882). В ней на конкретных жизненных эпизодах раскрывается противоречивый духовный путь писателя, в то время как остальные религиозно-философские «трактаты» наполнены весьма спорными и категоричными рационалистическими суждениями или начетническим выискиванием в евангельских текстах таких высказываний, которые противоречили бы современной ему церковной практике. Толстой считал себя человеком верующим, и путь его к вере, как он ее понимал, был тернист и крут. На этом пути он решительно отвергал то, чему раньше поклонялся.

Надо отметить, что Толстой прилагал огромные усилия, чтобы найти истину, и он отверг церковное богословие и православную веру не сразу. Но общение с церковными иерархами и крупными богословами не дало ему ни малейшего удовлетворения, да и не могло удовлетворить — ввиду его крайнего рационализма. Толстой остался совершенно глух к самым основам православия, изложенным хотя бы в Символе веры. Он никак не мог уразуметь идею Пресвятой Троицы, «единосущной и нераздельной», с наивностью и упрямством доказывая ее абсурдность с точки зрения здравого смысла. Соответственно он отрицал и божественность Христа, а это уже означало скрытую духовную катастрофу, так как вся «религиозная» постройка его «христианского» учения, созданная титаническим усилием ума и воли, зиждилась на песке безверия. Не осознавая этой трагедии, Толстой с энергией, присущей его могучей творческой личности, и с категоричностью, присущей скорее пропагандисту, нежели серьезному мыслителю, пустился во все тяжкие, проповедуя собственное учение и «разоблачая» Церковь, которая, по его мнению, вопреки заповедям Христа слишком срослась с государством.

Впрочем, существуют мнения, что на самом деле подлинный духовный рост Толстого отразился в его «Дневнике», а «Исповедь» — всего лишь пропагандистское сочинение, в котором жизненный путь Толстого

---

<sup>12</sup> Там же. С. 42.

показан как его последовательное восхождение к своему религиозно-этическому учению.

Главное, что взял Толстой у Христа — проповедь *любви и непротivления злу насилieм*. Однако постепенно и не очень заметно эта проповедь всё более принимала характер антигосударственной политической агитации, в которой он сближался с диссидентской деятельностью сектантов и политических оппозиционеров, революционеров-нигилистов. Правда, революционеры отрицательно относились к идеям Толстого из-за неприятия им насилия как метода социальной борьбы. Толстой действительно на словах отвергал насильственные действия. Но в то же время свое учение о «непротivлении злу насилieм» он использовал как мощную ударную силу, с помощью которой надеялся победить нестроения этого мира.

Много говоря в своих статьях-проповедях о любви и непротivлении, Толстой на деле агрессивно выступал против властей, разрушая устои государственности. У Толстого, в глубине души претендовавшего на создание новой религии или, по крайней мере, на «правильное» истолкование христианской веры, появилось огромное количество восторженных почитателей. Но было у новоявленного «пророка» и немало идейных противников, в том числе среди тех, кто восторгался его гениальными романами. Разногласия проникли и вглубь семьи. Видя нигилистическую подоплеку его проповеднических сочинений, С. А. Толстая в 1892 г. упрекала мужа в письме: «Погубишь ты нас всех своими задорными статьями. Где же тут непротivление и любовь?»<sup>13</sup>. А позже она прямо писала в «Дневнике» об одной из новых художественных работ писателя: «И, вероятно, дальше будет опоэтизирована революция, которой, как ни прикрывайся христианством, Л. Н. несомненно сочувствует»<sup>14</sup>.

\* \* \*

Справедливости ради следует признать, что при всех очевидных противоречиях Толстой скорее все же был искренен в своих духовных исканиях. И если ему и был присущ грех гордыни, как об этом убедительно пишут многие из его современников, то он таился в глубинах его противоречивой души. Главная особенность учения Толстого состояла в том, что оно имело религиозную форму, и он выступал перед людьми как человек *верующий*. Помимо искренности и убежденности Толстого,

---

<sup>13</sup> Толстая С. А. Письма к Л. Н. Толстому. М.; Л., 1936. С. 490.

<sup>14</sup> Дневник Софьи Андреевны Толстой. 1897–1909. М.: Север, 1932. С. 242.

его учение привлекало жаждущих веры своей простотой. Страстно убеждая людей строить свою жизнь по воле Бога, он своим нравственным примером делал многих людей лучше и благороднее. Невольно прислушиваясь к искреннему голосу Толстого, даже бывшие радикалы и атеисты начинали проникаться христианским духом. Толстой много сделал для усиления религиозных настроений среди интеллигенции. Помимо толстовцев, верных последователей моралистического учения, иногда даже более ортодоксальных, нежели сам Толстой, интерес к его идеям испытывали многие известные в литературном мире люди, среди которых могут быть упомянуты, например, Н. С. Лесков, Н. Н. Страхов, В. В. Стасов, М. А. Новоселов, М. О. Меньшиков, С. Н. Дурылин. Однако огромный авторитет, который приобрел Толстой как учитель и проповедник, был бы невозможен без того огромного нравственного и эстетического влияния, которое продолжали оказывать его гениальные художественные произведения.

Правда, следует отметить и еще одну очень важную составляющую небывалого успеха его проповеди в обществе. Русское культурное общество второй половины XIX века было настроено очень либерально, а среди значительной части молодежи царили и более радикальные настроения, вплоть до жажды революционных преобразований в духе социализма. Получилось так, что эти нигилистические настроения подпитывались в пропагандистской деятельности Толстого, призывы которого к преобразованию общества путем морального совершенствования на деле представляли собой поощрение бунтарства.

В процессе формирования своего учения Толстой, следуя букве евангельского текста в собственной интерпретации, последовательно отверг все основные социальные институты. Он отверг Церковь, которая не устраивала его непонятными для него догматами и таинствами, а также слишком тесными связями с государством. Он отверг и государство, которое, по его мнению, было антихристианским, так как опиралось на насилие. Он отверг армию на том пацифистском основании, что войны, убийство противоречат христианскому учению. Наконец, автор гениальных романов отверг даже и художественное творчество как занятие пустое и праздное, ничего не дающее для нравственного совершенствования.

Внешне проповедуя христианские истины, Толстой выработал анархистско-нигилистическое учение, неуклонно следуя которому, он стал активным противником Церкви и государства. Великий

писатель использовал свою всемирную славу для проповеди бунта и неповиновения.

\* \* \*

Самой реакционной личностью, олицетворением ретроградства и своим основным идейным противником Толстой, подобно многим, считал обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева. Их первое столкновение состоялось в 1881 г., после убийства террористами Царя-освободителя. Победоносцев отказался принять от Н. Н. Страхова, с которым был знаком, письмо Толстого для передачи наследнику престола Александру III с просьбой о помиловании убийц. Позже он объяснил причину отказа Толстому так: «...прочитав письмо Ваше, я увидел, что Ваша вера одна, а моя и церковная другая, и что наш Христос — не Ваш Христос»<sup>15</sup>.

Победоносцев после религиозного поворота Толстого не раз высказывался о его новых взглядах, о которых был хорошо осведомлен, крайне отрицательно. Так, он писал графу Д. А. Толстому 26 декабря 1882 г.: «Граф Толстой в последние годы вдруг переменял еще раз свою фантазию, впал в религиозную манию. Это разрешилось совершенным его отчуждением от христианства в смысле верования. Он составил перифраз Евангелия с комментариями, исполненными цинизма, в котором, опровергая и учение о личном божестве и о божественности Христа Спасителя, проповедует христианскую мораль в рационалистическом смысле»<sup>16</sup>.

Толстой часто отзывался о Победоносцеве как о главном виновнике всех бед России. Одна из самых резких характеристик содержится в его письме к Николаю II, отправленном в Петербург в декабре 1900 г.: «Вы, наверное, не знаете и одной тысячной тех ужасных, бесчеловечных, безбожных дел, которые творятся вашим именем. <...> Из всех этих преступных дел самые гадкие и возмущающие душу всякого честного человека, это дела, творимые отвратительным, бессердечным, бессовестным советчиком вашим по религиозным делам, злодеем, имя к<оторого>, как образцового злодея, перейдет в историю — Победоносцевым»<sup>17</sup>. Хотя эти страстные слова осуждения в основную редакцию письма не вошли, они вполне выражали отношение Толстого к обер-прокурору Св. Синода.

---

<sup>15</sup> Цит. по: *Толстой Л. Н.* ПСС. Т. 63. С. 59.

<sup>16</sup> Государственный Литературный музей. Летописи. Кн. 12. М., 1948. С. 208.

<sup>17</sup> *Толстой Л. Н.* ПСС. Т. 72. С. 516.

Не имея прямого доступа в печать из-за цензурных запретов и одновременно чувствуя свою безнаказанность, Толстой считал подобные критические письма к официальным лицам одним из наиболее действенных форм выражения своих социальных протестов. Такие письма редко становились достоянием печати, в отличие от его публицистических статей и книг, печатавшихся за границей или размноженных на гектографе в огромном количестве экземпляров. Ответы на свои письма от высокопоставленных лиц Толстой также получал далеко не всегда, но эти письма укрепляли Толстого в чувстве значимости своей общественной деятельности. Сочинения Толстого становились всё нетерпимее к властям и Церкви, и почти все они подвергались цензурным запретам. С 1880-х гг. вышло огромное количество литературы, показывающей антиправославный и нигилистический характер учения Толстого. Но это не помогало, так как запрещенная литература привлекала к себе повышенный интерес и расходилась подпольно в огромном количестве экземпляров. Власти не знали, как поступить со всемогущим писателем-бунтарем.

В феврале 1901 г. на заседании Св. Синода было принято вынужденное решение отлучить Толстого от Церкви. В советское время было принято считать, что инициатором отлучения Толстого был именно К. П. Победоносцев. Так, даже в Полном собрании сочинений Толстого, в предисловии к тому писем за 1901 г. утверждается: «По инициативе Победоносцева и с благословения Николая II синод приказал предать имя Льва Толстого, „еретика и вероотступника“, „проклятию и анафеме“»<sup>18</sup>. Однако это совершенно не соответствует действительности. Во-первых, отлучение, или анафема, не есть проклятие. Определение Св. Синода лишь заявляло от лица Церкви, что сам Толстой своими произведениями и своей общественной деятельностью поставил себя вне православной Церкви. Во-вторых, Победоносцев, который действительно крайне отрицательно относился к деятельности Толстого, не был инициатором осуждающего постановления. Что же касается царя, он, согласно исследованиям, даже не был поставлен в известность о работе по созданию акта отлучения и, следовательно, не был сторонником крайних мер по отношению к взбунтовавшемуся писателю. А умный, рассудительный Победоносцев не мог не понимать, что в результате запретных мер популярность Толстого после этой меры только вырастет. Было очевидно, что власти не хотели скандала.

---

<sup>18</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 73. С. XXVI.



Бывший чиновник особых поручений при Св. Синоде, миссионер В. М. Скворцов в категорической форме засвидетельствовал в 1915 г., что Победоносцев инициатором отлучения Толстого не был: «Для меня лично не представляет сомнения, что К. П. Победоносцев не был ни инициатором, ни сторонником отлучения от Церкви „яснополянского философа-богоборца“»<sup>19</sup>. Подробно разобрав историю отлучения, Скворцов сообщал, что Победоносцев заявлял уже после более раннего предложения священника И. Фуделя запретить служить панихиду по Толстому (тяжело болевшему в то время): «Мало еще шуму-то около имени Толстого, а ежели ему теперь, как он [о. И. Фудель. — В. Ф.] хочет, запретить служить панихиду и отпевать Толстого, то ведь какая подымется смута умов, сколько соблазну будет и греха с этой смутой? А по моему, тут лучше держаться известной поговорки: не тронь...».

В печати велась обличительная кампания по адресу церковной власти, которая-де боится открыто высказать свое отношение к еретичеству великого писателя. Непосредственным толчком к синодальному акту, как пишет Скворцов, послужил доклад Д. С. Мережковского «Отношение Льва Толстого к христианству» на заседании Философского общества Санкт-Петербургского Императорского университета, где он обличал писателя за то, что в основу своих этических воззрений он полагает идею земного счастья и благополучия, и особенно шумная защита Толстого от этих нападков лектора со стороны либерального священника Григория Петрова. Инициатива об издании акта 20–22 февраля 1901 г., как заявил Скворцов, исходила от первенствующего члена Св. Синода митрополита Антония (Вадковского), «и совершенно неожиданно и в настойчивой форме». Победоносцев после решения, принятого членами Св. Синода, лишь написал проект синодального постановления. Был выпущен правительственный циркуляр о запрещении печатать в газетах телеграммы и известия о выражении сочувствия отлученному от Церкви гр. Л. Н. Толстому. Отлучение, как и предполагал Победоносцев, имело обратный эффект. 24 февраля в Москве состоялась грандиозная демонстрация в поддержку Толстого. С. А. Толстая писала в «Дневнике»: «Бумага эта вызвала негодование в обществе, недоумение и недовольство среди народа. Льву Николаевичу три дня делали овации, приносили корзины с живыми цветами, посылали телеграммы,

---

<sup>19</sup> Скворцов М. К истории отлучения Л. Н. Толстого // Колокол. 1915. № 2850. 10 ноября. С. 1–2.

письма, адреса»<sup>20</sup>. Опальный кумир либерально настроенной публики был буквально вознесен до небес и стал символом социального протеста, своего рода «некоронованным королем» оппозиции.

Эту необычную ситуацию выразительно обрисовал в своем «Дневнике» 29 мая 1901 г., через три месяца после отлучения Толстого, Алексей Суворин: «Два царя у нас: Николай II и Лев Толстой. Кто из них сильнее? Николай II ничего не может сделать с Толстым, не может поколебать его трон, тогда как Толстой несомненно колеблет трон Николая и его династии. Его проклинают, Синод имеет против него свое определение. Толстой отвечает, ответ расходится в рукописях и в заграничных газетах. Попробуй кто тронуть Толстого. Весь мир закричит, и наша администрация поджимает хвост»<sup>21</sup>. Последняя фраза — не преувеличение ради красного словца. Власти явно пребывали в растерянности. Толстого можно было бы отправить в ссылку, но репутация «апостола правды», которая и без того была чрезвычайно высока, выросла бы настолько, что это не могло не привести к опасному росту антигосударственных настроений. Тем более что сам Толстой был готов и даже стремился пострадать за идею: он осознавал, что репрессии еще более вознесли бы его в глазах либерально настроенного общества.

Одним из наиболее действенных мероприятий, которые предпринимал Толстой, по-прежнему были его критические письма к официальным лицам. 16 февраля 1902 г. Толстой обратился к царю с длинным письмом-прошением, именуя монарха «любезный брат» — он мотивировал это тем, что обращался «не столько к царю, сколько к человеку и брату»<sup>22</sup>. Письмо было направлено прежде всего против политики насилия. Толстой уверял, что самодержавие является отжившей формой правления, что православие устарело и «наиболее духовно развитые люди народа» отступают от него и подвергаются преследованиям. Он свидетельствовал о нищете и голоде народа, о всеобщем недовольстве правительством и враждебном отношении к нему, о религиозных гонениях, о запретах цензуры. Толстой требовал от имени «русского народа» прекратить административный произвол, насилие и гонения и уничтожить право земельной собственности и признание земли общим достоянием, фабрики и заводы в общее пользование рабочих. Толстой подавал себя противником революции: он уверял, будто отмена земельной собственности

---

<sup>20</sup> Толстая С. А. Дневники: в 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 15.

<sup>21</sup> Суворин А. С. Дневник. Пг., 1923. С. 82.

<sup>22</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 73. С. 185–191.

«уничтожит всё то социалистическое и революционное раздражение, которое теперь разгорается среди рабочих и грозит величайшей опасностью и народу и правительству». Предлагая царю «вступить на новый путь жизни», Толстой как бы выступает с предупреждением об опасности, но на самом деле поощряет недовольство. Письмо было передано Николаю II, однако ответа на него Толстой, естественно, не удостоился. Это письмо-воззвание, известное лишь в черновике, является убедительным свидетельством той огромной роли, которую играл Толстой в развитии революционной смуты накануне 1905 г.

Под видом евангельского проповедника Толстой неумоимо обличал существующий строй и призывал к революции. Его сочинения, разошедшиеся огромными тиражами, представляли особый соблазн именно потому, что разрушительная пропаганда велась в форме христианской проповеди. Более того, Толстой неизменно заявлял, что он является противником насильственных действий, и тем самым привлекал не только оппозиционно настроенных политиков-радикалов, но и жаждущую подлинной веры молодежь.

Поэтому власти были поставлены перед необходимостью показать, что псевдорелигиозное учение Толстого не имеет ничего общего не только с православием, но и с настоящим христианством вообще. Литература против Толстого лилась почти непрерывным потоком, но она была бессильна одолеть авторитет великого писателя, снискавшего ореол гонимого пророка. Критика, запреты и преследования не только не останавливали Толстого, но и добавили ему сил в борьбе против существующего строя. На протяжении последнего десятилетия своей жизни Толстой, купаясь в неофициальной, то есть настоящей народной, славе, неустанно обличал правительство, бичуя его постыдную политику репрессий.

Эта слава только усиливалась из-за того, что революционная риторика имела пристойный вид евангельской проповеди философии любви и непротivления злу. В этом отношении идеи Толстого чрезвычайно противоречивы. В своих сочинениях он убеждал, что отрицает революционный путь преобразования мира, и, видимо, действительно верил, что лишь «духовная революция» в соответствии с его учением способна принести избавление обществу от «зла» и предотвратить «революционную бурю». Но Толстой не желал заметить, что носители «зла» в его учении и в прокламациях революционеров были схожи. И чем отчетливее слышался гул приближающихся революционных битв, тем настойчивее он выступал с проповедью непротivления злу насилием. Толстой

призывал «одуматься», «опомниться», имея в виду сторонников революционного насилия... Только парадокс заключался в том, что чем громче кричал Толстой о «непротивлении», тем сильнее звучали в его речах призывы к недовольству и неповиновению.

Провозглашенный Толстым путь ненасильственной «духовной» революции был многими услышан, но накануне революционной смуты 1905 г. наибольший резонанс в обществе получили именно обличительные идеи Толстого.

11 марта 1910 г. Толстой с явным сочувствием отзывался в «Дневнике» о революции 1905 г. и, предвидя неизбежность новых социальных потрясений, оправдывал их: «Революция сделала в нашем русском народе то, что он вдруг увидал несправедливость своего положения. <...> И вытравить это сознание уже нельзя. И что же делает наше правительство, стараясь подавить неистребимое сознание претерпеваемой неправды, увеличивает эту неправду и вызывает все большее и большее злобное отношение к этой неправде...»<sup>23</sup>.

1 ноября 1905 г., когда вся Россия озарилась пламенем пожаров, музыкальный и художественный критик Владимир Стасов послал Толстому восторженное, как всегда, письмо, в котором торжественно объявлял его пророком разразившейся в России революции:

«Я поспею сказать вам в настоящую минуту только еще одно: приходило или нет вам в голову, что все нынешнее торжественное освобождение России от самодержавия, деспотизма векового и безобразия постыдного происходит — по завету никакому иному, как ВАШЕМУ? Приходило Вам это в голову или нет? А между тем — это именно так, и история однажды запишет это на своих скрижалях какими-то бриллиантовыми буквами. Не вы ли всегда учили, не вы ли указывали на единственную возможность освободиться от всех человеческих бедствий, безумий и несправедливостей, насилий и варварств (военной службы, налогов, тюрем, палачей, каторг, судов и т. д. и т. п. — вся процессия человеческих мерзостей) — остановкой своей деятельности, своим неучастием во всем подобном, своим отказом? Новая Россия нынче освобождается этим способом, которому никто не хотел было верить, все думали до сих пор, что это только фантазия, мечты, бред воображения, идеальности. Но вышло, что вы ПРОРОК И ПРОВИДЕЦ: наше освобождение именно по вашему слову и указанию совершается... И оттого-то

---

<sup>23</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 58. С. 24.

русская революция и переворот таковы, каковых до сих пор еще никогда не видано и не слыхано»<sup>24</sup>.

Здесь сразу вспоминается по аналогии, конечно, знаменитая статья Ульянова-Ленина «Лев Толстой как зеркало русской революции». Однако, по мнению Ленина, Толстой — не один из творцов революции, а лишь ее «зеркало», только отражение противоречий крестьянства, мешавших осуществлению радикальных целей революционной партии. Более того, коренной пункт Толстого о «непротивлении злу насилием» Ленин выставляет как причину поражения революции 1905 г. Но критикуя Толстого как «помещика, юродствующего во Христе», Ленин констатирует, что Толстой «отразил накипевшую ненависть» народа к власти.

\* \* \*

Поздний Толстой — прежде всего не художник слова, не философ, а публицист. В 1870-е гг. Толстой настоятельно рекомендовал Страхову не погружаться в журнально-газетную критику с ее приземленностью и пошлой суетой. Но в последние десятилетия своей жизни, забыв об этих советах, сам с головой ушел в антиправительственную и антицерковную журналистику на злобу дня.

Один из типичных примеров — статья «Не могу молчать» (1908), в которой Толстой снова выразил гневный протест против череды смертных приговоров. Обращаясь к властям, Толстой открыто писал в обличительном тоне: «Вы, правительственные люди, называете дела революционеров злодействами и великими преступлениями, но они ничего не делали и не делают такого, чего бы вы не делали, и не делали в несравненно большей степени»<sup>25</sup>. Публицист Михаил Меньшиков, испытывавший прежде влияние толстовства, опубликовал в «Новом времени» фельетон «Лев Толстой как журналист». В нем он в резкой форме критиковал Толстого за то, что писатель променял свой выдающийся талант художника на заурядную риторику оппозиционной журналистики: «„Не могу молчать“ — просто слабо написанная, не волнующая, не убедительная статья... Самый плохой сорт писаний великого беллетриста — его газетная публицистика. Тут он почти никогда не выше посредственности, часто ниже ее. О таланте Толстого в этой области не может быть и речи. По раздраженному тону, по анархизму банальных идей, по партийной

---

<sup>24</sup> Лев Толстой и В. В. Стасов. Переписка 1878–1906. [Л.:] Прибой, 1929. С. 382–383.

<sup>25</sup> Толстой Л. Н. ПСС. Т. 37. С. 91.

озлобленности, по ожесточенной ненависти к „правительству“ и „попам“ Лев Толстой падает иногда до какого-нибудь плебея мысли... В истории литературы, в истории просвещения будет известен романист Лев Толстой. О том же, что он писал, кроме беллетристики, религиозные, философские, политические статьи, будут знать разве лишь академики из усидчивых крохоборов»<sup>26</sup>.

Еще сильнее подверг Меньшиков критике писателя в написанной через месяц статье «Толстой и власть», где он трактует вполне диссидентские идеи Толстого как «подговор к насилию» и делает вывод о неполной искренности апологета непротивления: «Стало быть, если Толстой настаивает на том, чтобы правительство воспользовалось своей властью для отмены земельной собственности, то он допускает в этом случае все самые чудовищные формы насилия, которые столь сурово осуждает. Выходит, что он осуждает лишь то насилие, которое идет против его идей, а то, которое стоит за его идеи, он признает. Но ведь это то же самое, что признают обыкновенные революционеры. Куда же девалась у Льва Николаевича знаменитая заповедь о непротивлении злу насилием?»<sup>27</sup>. Меньшиков, как и многие другие критики публицистики писателя, обращает внимание на явное расхождение между проповедуемой Толстым философией «непротивления» и практическим воздействием на общество его статей.

Лев Толстой ответил на эту статью Меньшикова письмом в самом смиренном тоне, словно поставив себе цель проиллюстрировать на этом примере идею христианской любви к врагам.

В отличие от Меньшикова, друг и восторженный почитатель Толстого Н. Н. Страхов, расхвалившийся с ним по многим вопросам, до конца своих дней ценил нравственный пафос жизни и творчества Толстого. Он так и умер в надежде, что христианское учение гения литературы приведет бунтующую молодежь и либеральную интеллигенцию к вере. Но дальнейший ход событий ясно показал, что упования Страхова были беспочвенны: на деле Толстой под личиной христианства неуклонно вел русский народ к революции. И это очень скоро подтвердилось.

Сейчас, когда восторжествовал либеральный «плюрализм мнений», а Церковь давно отделена от государства, нередко делаются попытки оправдать еретические сочинения позднего Толстого. В частности, приводится довод, что писатель един, и механическое деление его творческого

---

<sup>26</sup> Меньшиков М. Лев Толстой как журналист // Новое время. 1908. № 11614. 11 июля.

<sup>27</sup> Он же. Толстой и власть // Новое время. 1908. № 11642. 10 августа.

наследия на части, а его цельной личности на «художника» и «мыслителя» вряд ли правомерно. Признавая гениальными художественные творения Толстого, следовало бы, мол, по достоинству оценить или хотя бы более терпимо отнестись и к его религиозной публицистике. Ставится вопрос и об отмене, во имя свободы и справедливости, постановления Св. Синода об отлучении Толстого от Церкви.

Конечно, жизненный путь и творческое наследие Толстого должны изучаться как единое целое, и в этом смысле несколько обойденные вниманием в атеистическую эпоху религиозно-этические трактаты писателя заслуживают большего интереса исследователей. Однако основательное знакомство с поздними моралистическими сочинениями Толстого позволяет сделать вывод, что они не читаются именно ввиду своих сомнительных религиозно-философских и публицистических достоинств и все-таки не идут ни в какое сравнение с классическими литературными шедеврами писателя.

Что же касается отлучения, то трудно не согласиться с детально изучившим этот вопрос священником Георгием Орехановым, который заявляет, что «вовсе не синодальное определение отлучает Л. Н. Толстого от вечной жизни, а его собственные взгляды, его собственное неверие в эту вечную жизнь»<sup>28</sup>. Отмена отлучения была бы неуважением к самому писателю, который сознательно ушел из Церкви, и нарушении его прижизненной воли.

### **Источники и литература**

1. Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907.
2. Государственный Литературный музей. Летописи. Кн. 12. М., 1948.
3. Дневник Софьи Андреевны Толстой. 1897–1909. М.: Север, 1932.
4. Толстой в 1880-е годы. Записки И. М. Ивакина / вст. ст. Н. Н. Гусева; публ. Н. Н. Гусева и В. С. Мишина // Серия «Литературное наследство». Т. 69: Лев Толстой. М., 1961. Кн. 2. С. 21–124.
5. И. С. Аксаков — Н. Н. Страхов. Переписка / сост. М. И. Щербакова. М.; Оттава, 2007.
6. Лев Толстой и В. В. Стасов. Переписка 1878–1906 / ред. и прим. В. Д. Комаровича и Б. А. Модзалевского. Труды Пушкинского Дома Академии наук СССР. [Л.:] Прибой, 1929.

---

<sup>28</sup> Ореханов Г., свящ. Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. Конфликт глазами современников. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 603.

7. Ленин В. И. Л. Н. Толстой как зеркало революции // *Он же*. Полное собрание сочинений: в 55 т. Изд. 5-е. М., 1968. Т. 17. С. 206–213.
8. Л. Н. Толстой – Н. Н. Страхов. Полное собрание переписки: в 2 т. М.; Оттава, 2003.
9. *Меньшиков М.* Лев Толстой как журналист // *Новое время*. 1908. №. 11614. 11 июля.
10. *Меньшиков М.* Толстой и власть // *Новое время*. 1908. № 11642. 10 августа.
11. *Ореханов Г., свящ.* Русская Православная Церковь и Л. Н. Толстой. Конфликт глазами современников. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010.
12. *Розанов В. В.* Когда начальство ушло. М.: Республика, 1997.
13. *Скворцов В.* К истории отлучения Л. Н. Толстого // *Колокол*. 1915. № 2850. 10 ноября.
14. *Страхов Н. Н.* Философские очерки. Изд. 2-е. Киев, 1906.
15. *Суворин А. С.* Дневник. Пг., 1923.
16. *Толстая С. А.* Дневники: в 2 т. М.: Художественная литература, 1978.
17. *Толстой Л. Н.* Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1928–1958.
18. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 2: Всемирно-исторические перспективы. М.: Мысль, 1998.

**Valery Fateyev. Leo Tolstoy and the Revolution: Religious Philosophy with a Nihilist Lining.**

In this article, the author investigates Leo Tolstoy's journalistic activities and philosophical views in light of the centennial of the Revolution of 1917. The essay focuses on Tolstoy's pseudo-religious philosophy of "non-violence", its formation, influence on pre-revolutionary society, and its role in the revolutionary movement. The outwardly religious ethical teaching on "non-resistance to evil", with its bitter criticism of the state and the Church, disseminated social discontent under the guise of propagating truly Christian moral values. Owing to Tolstoy's great authority as an outstanding writer, his teachings markedly promoted the growth of nihilistic tendencies in Russian society on the eve of the Revolution of 1905, and played an important role in the creation of an ideological atmosphere that prepared the tragic events of 1917.

**Keywords:** Leo Tolstoy, Russian Revolution, philosophy, nihilism, Christianity, ethical teaching, religion, church, the state, literature, rationalism, sectarianism.

*Valery Aleksandrovich Fateyev* – Candidate of Philological Sciences, Member of the Editorial Board of "Rostok" Publishing (vfateyev@gmail.com).



И. Б. Гаврилов

## Ф. А. СТЕПУН О РОССИИ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена жизни и творчеству русского религиозного мыслителя Федора Августовича Степуна (1884–1965). В своих сочинениях, изданных в эмиграции, он дал глубокий анализ русской культуры и философии, причин русской революции, феномена большевизма. В статье рассматриваются его взгляды на Россию и русскую религиозную философию в их динамике, в контексте важнейших событий его жизни, с привлечением мемуарного и эпистолярного наследия, воспоминаний о нем друзей и современников. При анализе эмигрантского периода особое внимание уделено ключевым статьям философа, опубликованным в журналах «Современные записки» и «Новый град», в которых раскрывается понимание им миссии русской эмиграции и «русской идеи», проблемы России и Европы, оригинальное сопоставление русской революции и русской философской мысли. В статье показано, что тема России в ее неразрывной связи с православием на протяжении всего периода эмиграции (1922–1965) осталась главенствующей в творчестве мыслителя, а для большинства своих немецких коллег и студентов Степун являлся миссионером русской культуры.

**Ключевые слова:** русская религиозная философия, русская идея, миссия русской эмиграции, Федор Августович Степун, «Новый Град», критика большевизма, революция, Россия и Европа, «Бывшее и несбывшееся», «Мысли о России», интеллектуальная биография.

Среди яркого созвездия имен русских религиозных мыслителей Серебряного века, оказавшихся в эмиграции, имя Федора Августовича Степуна — одно из самых уважаемых и авторитетных. Религиозный философ, близкий В. С. Соловьеву и В. И. Иванову, прозаик, литературный критик, мемуарист, автор, пожалуй, лучших воспоминаний, написанных о предреволюционной России, публицист, раскрывший в своих статьях феномен большевизма.

В памяти современников Степун остался как «русский европеец»<sup>1</sup>, «европеец в лучшем смысле этого слова» (Л. Зандер), «сказитель,

*Игорь Борисович Гаврилов* — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

<sup>1</sup> «По всему своему существу он был от головы до ног олицетворением того не очень распространенного человеческого типа, который называется русским европейцем — определение, в котором прилагательное столь же важно, как и существительное» (Штаммлер А. В. Ф. А. Степун // Русская философско-религиозная мысль XX в. / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 329).

мудрец, прорицатель, псалмопевец, актер трагического и комического действия» (Е. Жиглевич), «философ-артист» (Н. П. Полторацкий), «знаток театра, посвященный во все мистерии сцены, экрана и актерского искусства» (А. В. Штаммлер), «блестящий лектор, блестящий публицист, блестящий собеседник» (Марк Вишняк), «убежденный христианин» (Л. Зандер). Близко общавшийся со Степуном в последние годы его жизни А. В. Штаммлер видел в нем пример научного деятеля, который, стремясь к наиболее возможной объективности, всегда сознавал преднаучные предпосылки научного знания»<sup>2</sup>. Крупнейший отечественный исследователь творчества Ф. А. Степуна А. А. Ермичев определяет его философское мировоззрение как «христианский персонализм» — «убеждение, что все христианство существует только в личности и через личность и что только благодаря христианству индивидуум становится личностью»<sup>3</sup>.

За последние годы вышло несколько избранных сборников сочинений философа<sup>4</sup>, но двуязычное наследие его (значительная часть трудов Степуна написана по-немецки<sup>5</sup>) еще не вернулось на родину в достаточно полном объеме. Огромный архив Степуна, вобравший в себя рукописи, переписку и документы последних двух десятилетий его жизни, находится в Йельском университете в США. Несмотря на ряд серьезных современных отечественных исследований<sup>6</sup>, его творчество в целом нуждается в более углубленном изучении<sup>7</sup>. В частности, это касается такой актуальной темы, как восприятие мыслителем России и русской религиозной философии. Степун был не только зорким свидетелем русского религиозно-философского ренессанса и Февральской революции 1917 г., но и одним из самых активных участников. Специфичность подхода

<sup>2</sup> Штаммлер А. В. Ф. А. Степун // Русская философско-религиозная мысль XX в. / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 323.

<sup>3</sup> Ермичев А. А. России // Ф. А. Степун. Чаемая Россия / сост. и послесловие А. А. Ермичева. СПб., 1999. С. 343.

<sup>4</sup> Степун Ф. А. Чаемая Россия / сост. и послесловие А. А. Ермичева. СПб., 1999; Степун Ф. Портреты / сост. и послесловие А. А. Ермичева. СПб., 1999; Степун Ф. А. Сочинения / сост., вст. ст., прим. и библиогр. В. К. Кантора. М., 2000.

<sup>5</sup> Stepun F. Der Bolschewismus und die christliche Existenz, München, 1959; Stepun F. Dostoewskij und Tolstoj. Christentum und soziale Revolution, München, 1961.

<sup>6</sup> Фёдор Августович Степун / под ред. В. К. Кантора (сост., вст. ст., общ. ред. тома). М., 2012. Там же библиография (с. 365–390); Папкина Е. Г. Журнал «Новый Град» в идейно-политической жизни русской эмиграции. Диссертация ... канд. ист. наук. М., 2008.

<sup>7</sup> Характерно, что самая полная монография о философе вышла на немецком языке: Hufen Ch. Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa. Die Jahre 1884–1945. Berlin: Lukas Verlag, 2001.

Степуна к познанию России определяется как его русско-немецким происхождением, так и своеобразием его жизненного и духовного пути, несмотря на ряд совпадений (высылка из Советской России вместе с группой религиозных мыслителей и последующая активная философская и писательская деятельность в эмиграции), отличного от пути многих других русских изгнанников.

\* \* \*

Фридрих Август Степун (Friedrich August Steppuhn) родился 06/19 февраля 1884 г. в Москве в лютеранской дворянской семье немецкого коммерсанта Августа Степуна, выходца из Восточной Пруссии, и литовки Марии, происходившей из шведо-финского рода Аргеландеров. Именно мать, с детства «взволнованная Россией», влюбленная в русскую классику (Достоевский), приобщила детей к миру русской культуры, театра и к православию, а в 1895 г. настояла на его крещении в Православной Церкви.

Свое «благоуханное», «благословенное» и «щедрое деревенское детство» в родительском имении в Кондрово Калужской губернии Степун вспоминал как «райские видения» ушедшей навсегда России. Такой и осталась бы Россия в памяти мыслителя, «не сорвись русская жизнь со своих корней, не вскипи она на весь мир смрадными пучинами своего вдохновенного окаянства. <...> Но Русь сорвалась, вскипела, „взвихрилась“»<sup>8</sup>. В разыгравшейся русской трагедии Степун всегда видел и остро переживал и свою вину перед Россией.

После окончания московского реального училища при евангелической лютеранской церкви св. Михаила в Лефортово, выбирая свое жизненное поприще, талантливый юноша колебался в выборе между университетом, Училищем живописи и ваяния и театром. В 1901 г., почти год отбывая воинскую повинность как вольноопределяющийся, он с сожалением замечает, что первый военный сбор остался в памяти «бесконечным пикником», а он и его юные товарищи в то время «ощущали русскую историю „профетически“ как грядущую революцию» и «были преступно равнодушны к славе своей родины», по-книжному считая Кутузова бессмертным лишь потому, что он был гениально изображен в романе Л. Н. Толстого (с. 61). В мемуарах Степун назовет русскую армию той силой, которая могла

<sup>8</sup> Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся / послесл. Р. Гергеля. 2-е изд., доп. СПб., 2000. С. 11. Далее страницы указаны в тексте по этому изданию.

спасти Россию на краю бездны в 1917 г. Он напишет проникновенные строки о ее доблестных офицерах, которые «такою страшною ценою заплатили за грехи прошлого» и смело возвысит свой голос против «всех злостных хулителей русской чести» (с. 70–71).

Выбрав делом жизни философию, Степун, как и многие молодые российские интеллигенты начала века (Б. Кистяковский, Б. Яковенко, Б. Пастернак, О. Мандельштам и др.), отправился в Германию, где изучал философию, право, историю искусств и литературы и др. науки в Гейдельбергском университете, имевшем в начале XX века славу одного из двух крупнейших центров неокантианства, наряду с Марбургом.

Многолетний друг Степуна Лев Александрович Зандер (1893–1964), прошедший сходный путь от студента Гейдельберга до религиозного философа-эмигранта, передает общие настроения начала века, вспоминая, как «в Гейдельберг мы ехали с психологией паломников», за мудростью. Спустя много десятилетий он напишет: «Как могли мы посмотреть, что подлинной страной философии, мудрости, логоса является Россия? Как могли мы первородству христианской мудрости Востока предпочесть рационализм бесплодной немецкой науки?»<sup>9</sup>. Многим русским мыслителям поколения Степуна и Зандера обрести подлинную «духовную Русь» помогли страшные катастрофы, которые они пережили вместе с Россией с 1914 года.

Старинный Гейдельбергский университет, основанный еще в 1386 г., поразил юношу «своим идиллически-аскетическим духом». Знаменитый немецкий профессор Вильгельм Виндельбанд (1848–1915) настойчиво, «почти насильнически» стремился вовлечь начинающего философа «в круг методологических вопросов неокантианства», «не без инстинктивного протеста» с его стороны, но не подарил близких душевных отношений, к которым так стремился его русский студент. По замечанию Степуна, Виндельбанд, заявивший, что «его личные убеждения не являются предметом университетских занятий» (с. 182), был «типичным немецким профессором своей эпохи, т. е. преподавателем научной дисциплины, и только», тогда как русский студент «приехал в Европу разгадывать загадки мира и жизни» (с. 80). Впоследствии Степун так объяснял видимую бездушность и неискренность в поведении знаменитого профессора, которая так ранила и удивляла его в первые месяцы учебы: «русская интеллигентская культура сознательно строилась на принципе

<sup>9</sup> Зандер Л. О Ф. А. Степуне и о некоторых его книгах // Степун Ф. А. Письма [сост., археогр. работа, коммент., вст. статьи к тому и разделам В. К. Кантора]. М., 2013. С. 612.

внесения идеи и души во все сферы общественной и профессиональной жизни, в то время как более старая и опытная европейская цивилизация давно уже привыкла довольствоваться в своем житейском обиходе простою деловитостью» (с. 82).

Вторым важным центром притяжения в Германии для юноши из интеллигентной семьи стала знаменитая Гейдельбергская социалистическая читальня, вобравшая в себя массу т. н. «партийного студенчества» — множество членов социалистических и революционно-демократических партий, тесно связанных с политической эмиграцией. Вместе с другими завсегдатаями читальни молодой Степун увлеченно слушал речи тогдашних кумиров революционно настроенной молодежи: Клару Цеткин, Абрама Гоца и др. Как напишет Степун в воспоминаниях, «наша компания беспартийных москвичей сблизилась с такою чуждой по началу средой западно-русского социалистического еврейства, но совсем своими мы в этой среде так до конца и не стали» (с. 89). Именно тогда, в Гейдельберге, он познакомится и подружится с Ильей Исидоровичем Фондаминским (1880-1942), членом эсеровской партии, прошедшим впоследствии большой путь от революции к православию, сыгравшим важную роль в жизни философа. Хотя сам Степун никогда не состоял в эсеровской партии, у него возникнут «сложные отношения с партийцами», которые продолжатся в России (особенно бурно с марта по октябрь 1917 г.) и в эмиграции, но осмыслить их с христианской точки зрения он сможет лишь спустя много десятилетий.

Тогда же, в 1905 г., в самый разгар кровавой русской революции Степун и другие русские студенты «без малейшего раздумья над правильностью нашего поведения <...> помогали читалке добывать нужные ей для революции деньги <...> в пользу эсеров, эсдеков и Бунда». Лишь в вынужденном изгнании Степуна посетит «страшная мысль», «что во всем, что случилось с Россией», виноваты не только партийные революционеры, «но и мы», их бескорыстные добровольные помощники (с. 91). Вспоминая, как М. Горький в 1905 году собирал среди именитых русских промышленников деньги на революцию, т. е. на «собственное уничтожение», Степун много лет спустя не сможет удержаться от мысли, что «все наше революционное движение было каким-то сплошным бредом, <...> поветрием, некоторой эпидемической болезнью сознания, которая заражала и подкашивала всех, кто попадался ей на пути» (с. 47).

Как признается Степун, мы, русские студенты, знали русскую философию много хуже немецкой. Тогда же в Гейдельберге молодой философ

неожиданно увлекается немецким романтизмом (Новалис, Шлегель, поздний Шеллинг) и мистикой Майстера Экхарта, Плотина и Рильке. Это увлечение не только определило его отход от Канта, философия которого казалась чужеродной всему душевному и умственному строю русского мыслителя, но и подготовило сретение с русской философией (с. 116–117), пробудив интерес к В. Соловьеву, ранним славянофилам, приготовив к встрече «с русскими религиозными философами (Бердяев, Булгаков), а затем и с теоретиками символизма (Вячеслав Иванов, Андрей Белый)»<sup>10</sup>. В итоге своего восьмилетнего обучения в Германии он написал диссертацию об историософии В. С. Соловьева, «основанной на идее самопожертвования»<sup>11</sup>. Степун возвращается на родину «горячим идеалистом» и антимарксистом. Важно заметить, что в отличие от многих известных современников — Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка, П. Б. Струве, Г. П. Федотова и др., прошедших путь «от марксизма к идеализму», Степун никогда не был марксистом, даже в студенчестве не пережив этого соблазна.

По возвращении в Россию в 1910 г. вместе с бывшими товарищами по университету С. И. Гессеном, Н. Н. Бубновым, Б. В. Яковенко и др. Степун создает многоязычный философский журнал «Логос», задачу которого он видел в «подведении методологического фундамента под научно, по нашему мнению, <...> малоозабоченную русскую философию».

Руководитель издательства «Мусaget» «великолепный» Эмилий Карлович Метнер (1872–1936), символист и германофил, увлеченный мыслью «о сближении русской и немецкой культур» (с. 208), поддержал молодых философов. Степун и его молодые друзья, выпускники и «выученики немецких университетов», возвратились на родину «с горячей мечтой послужить делу русской философии». Однако понимали они философию в новоевропейском смысле — «как верховную науку», «единую во всех ее эпохальных и национальных разновидностях». Безусловно, такое понимание шло вразрез с традиционным московским типом философствования, идущим еще от первых славянофилов, рассматривающим

---

<sup>10</sup> Неопубликованные материалы из архива Ф. А. Степуна / публ., вступ. статья и коммент. Р. Берда // Новое литературное обозрение. 2003. № 63. С. 143–157 (то же: Портал «Журнальный зал». URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/63/n23.html> (дата обращения: 20.03.2017)).

<sup>11</sup> *Stepun F. Wladimir Ssolowjew. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg. Leipzig: Eckardt, 1910.*

философию как «сверхнаучное», «религиозное исповедничество», и переживавшим в нач. XX в. свой несомненный ренессанс.

Выразителями такого типа философствования и оппонентами создателей «Логоса» стали религиозные философы, группирующиеся вокруг книгоиздательства М. К. Морозовой «Путь»: В. Ф. Эрн, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, о. Павел Флоренский и др. В своих воспоминаниях Степун с наслаждением и ностальгией, как о лучшем времени своей жизни, пишет о том, как накануне Великой войны воевали друг с другом «приехавшие из Германии «логосовцы» и «потомки старых славянофилов». «Философствуя „от младых ногтей“, мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем не правы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии» (с. 218–219).

Полемика двух философских школ действительно касалась самых насущных вопросов философской культуры нач. XX в. Самый активный из «путейцев», «непримиримый враг неокантианства» В. Ф. Эрн утверждал, что сотрудники «Логоса», «апологеты научной философии, оторванные от антично-христианской традиции», не имеют права «тревожить освященный Евангелием термин, еще не потерявший своего смысла для православного человека» (с. 200). В статье «Нечто о логосе, русской философии и научности» (1910 г.) Эрн ставит риторический вопрос: «Что общего между „Логосом“ Музагета и Логосом, имеющим свою определенную, более чем двухтысячелетнюю историю в философском сознании человечества?». Первый «Логос» для Эрна целиком исчерпывается учением неокантианства, являющегося последним выражением западного «антикультурного» начала — рационализма и меонизма, то есть отрешенности от сущего. Сравнительный анализ «объективно-божественного Логоса» и безрелигиозного «рацио» приводит Эрна к очень интересным выводам, раскрывающим «коренную религиозность» и персонализм русской философии. Подвергая критике само понятие «научной философии», проповедуемое авторами журнала «Логос», Эрн подмечает, что статья Степуна «Трагедия творчества», опубликованная в этом органе «научной философии», вовсе не является трансцендентальной и научной. А участников «Логоса», зачарованных меоном «научной» философии, называет мечтательными романтиками неосуществимой «научности»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Эрн В. Ф. Нечто о логосе, русской философии и научности // Он же. Сочинения. М., 1991. С. 72–108.

Уже после публикации своих скандальных статей, вызвавших бурную и интересную дискуссию, тридцатилетний В. Ф. Эрн, посетив редакцию «Мусагета» и познакомившись со своими идейными противниками, напишет жене 14 сентября 1910 г.: «они ужасно все молодые, зеленые, увлеченные. <...> Я бы гораздо больше их щадил, если бы знал их лично. И даже любят Россию и православные! Скрывать патриотизм свой — их тактика»<sup>13</sup>. Другой видный «путеец» С. Н. Булгаков в письме к В. Ф. Эрну от 19 марта 1912 г. выражает уверенность в том, что «неокантианские штаны свои Яковенко и Степун, по-моему, разорвали окончательно и обречены на новые искания»<sup>14</sup>. По крайней мере, в отношении Ф. А. Степуна это предсказание, несомненно, сбылось.

Если более последовательный неокантианец Б. В. Яковенко мог позволить себе утверждать, что «религиозная философия есть концепция, принесшая с собою человечеству слишком много зла и несчастия», то Степун из всех сотрудников «Логоса» оказался наиболее близким русской мысли. Он проявлял искренний интерес к деятельности своих оппонентов. Философ регулярно публиковал содержательные рецензии на новые книги «путейцев», с детальным критическим анализом, искренне приветствуя главную задачу «Пути» — способствовать религиозно-национальному возрождению России.

Обращению Степуна к русской тематике способствовало и его сближение с русскими символистами Андреем Белым и Вячеславом Ивановым, сотрудничество с символистским журналом «Труды и дни». В «Логосе» он пишет рецензии на символистские издания, в частности на сборник статей Вяч. Иванова «По звездам», где стремится раскрыть романтические корни эстетического мирозерцания поэта-мыслителя («Логос». 1910. № 1). Влияние символистской поэзии и философии Иванова Степун будет испытывать до конца жизни.

Статью «Жизнь и творчество», опубликованную в русском издании «Логоса» (кн. 3–4, 1913), Степун считал своим «программным» сочинением: в этой статье он «расчищал себе подступы к тому типу философствования, который некогда называли философией жизни, а ныне именуется экзистенциализмом»<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М., 1997. С. 280–281.

<sup>14</sup> Там же. С. 450–451. См. также: *Голлербах Е. А.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000. С. 346–356.

<sup>15</sup> Неопубликованные материалы из архива Ф. А. Степуна...



Анализ тематики и содержания статей и рецензий, опубликованных Степуном в журнале «Логос» в предвоенные годы, показывает, что распространенное в историографии представление о нем как типичном представителе русского неокантианства нуждается в серьезном уточнении. Уже в этот период он более интересуется немецким романтизмом и русским символизмом, а русская философия становится для него более важной, чем западноевропейская, в частности неокантианская, философия.

Характерно, что в воспоминаниях Ф. А. Степун, при всех оговорках и ссылок на горячность и легковесность суждений своего главного оппонента, все-таки признает правоту Эрна (с. 200–201). Только сам, пережив такое экзистенциальное событие, как Мировая война, Степун в эмиграции убедится, что «экзистенциальная философия является в России искони единственную форму философии». Он придет к выводу, что «для русского мыслителя, как и для русского человека вообще, философствовать всегда значило по правде и справедливости устраивать жизнь, нудиться Царством Небесным, что и придавало всем философским прениям тот серьезный, существенный и духовно напряженный характер, которого мне часто не хватало в умственной жизни Западной Европы» (с. 205). Подобного напряженного духовного стремления Степу-ну всегда будет не хватать в интеллектуальной жизни Запада.

Как деятельный член «Бюро провинциальных лекторов», по протекции влиятельного модернистского критика Ю. И. Айхенвальда он в предвоенные годы объездил почти всю Россию. Описание Степуном жизни интеллигенции в довоенной России давно признано одним из самых художественно ярких и философски глубоких проникновений в предвоенную русскую жизнь начала XX века. Несмотря на свой республиканско-демократический пафос, Степун не может скрыть нежности и умиления, говоря о «царской России», «которая при всем своей деспотизме» «духовно никого не воспитывала и в духовно-культурной сфере никому ничего не приказывала» (с. 214). Эта ушедшая в небытие Россия была удивительно «богата по особому заказу скроенными и сшитыми людьми», ни в чем не похожими ни на «стандартизированного человека западноевропейской цивилизации», ни на нового человека большевистской России — «этой первой в новейшей истории фабрики единообразных человек» (с. 214). Каждый небольшой штрих, тонкое наблюдение превращается под пером Степуна в глубокую, не уступающую Шпенглеру культурософию.

Сегодня часто цитируются слова Степуна: «До чего широко, радушно, праздно и одновременно полно жили мы в старой России!». Намного реже вспоминают другую его мысль: «хорошо мы жили в старой России, но и грешно» (с. 238). Интересно, что первая цитата относится непосредственно к описанию жизни Степуна на Башне Вяч. Иванова, одного из главных выразителей культуры и жизнотворчества Серебряного века, к которому Степун до конца жизни сохранил восторженно-благоговейное отношение благодарного ученика к учителю. Но именно Башня Иванова и стала тем центром органической и артистической культуры, который нес в себе семена будущего хаоса<sup>16</sup>. Неоднократно возвращаясь в своем творчестве к встречам с Вяч. Ивановым и другими деятелями Серебряного века, он отмечал, что «духовная элита жила и творила в какой-то искусственной атмосфере. <...> В мыслях той эпохи было много выдумки, в чувствах экзальтации, в историософских построениях будущего много отвлеченного конструктивизма. Все гадали по звездам и не верили картам и компасам. Всей эпохе не хватало суровости, предметности и трезвости»<sup>17</sup>.

Взгляд Степуна на предреволюционную Россию интересен тем, что наряду со светлыми сторонами русского ренессанса начала XX века он обращает внимание и на его темные стороны, на тот «хаос и распад», на тот «мистико-эротически-революционный аккорд», который годами «растлевал душу интеллигентско-писательской среды» (с. 245). В предвоенные годы среди творческой богемы «с невероятной быстротой размножались эстетствующие чувственники, проповедники мгновений и дерзаний. <...> Всюду царствовало одно и то же: беспочвенность, беспредметность, полет и бездна. Над бездонным провалом в вечность, Задыхаясь, летит рысак...» (с. 248–249). Цитируемое Степуном известное стихотворение А. Блока «Три послания» было написано в 1908 г. Философ, хотя лично и не встречался с Блоком, испытал влияние его поэзии, которой в эмиграции дал суровую христианскую оценку. Несчастье Блока он видел в том,

---

<sup>16</sup> О Башне Вяч. Иванова см., напр.: *Гаврилов И. Б. Жизнотворчество русского символизма в культуре Серебряного века: Башня Вячеслава Иванова в свидетельствах современников (1905–1907)* // Вестник ИНЖЭКОНа. Серия: Гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 205–212; *Гаврилов И. Б. Между Христом и Дионисом: философия символизма Вяч. Иванова в культуре Серебряного века* // Вестник ИНЖЭКОНа. Серия: Гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (47). СПб.: СПбГИЭУ, 2011. С. 64–72.

<sup>17</sup> *Степун Ф. А. Вячеслав Иванов // Он же. Сочинения. М., 2000. С. 733.*

что тот «до конца оставался духовно-беззащитным романтиком-мечтателем». По мнению философа, даже лучшие стихи поэта о России «застылают дым и даже чад любовнически-мечтательного пламени». Но и в этой строгой оценке поэта, увидевшего «в большевизме русского чародея», Степун остается верен себе, отказываясь обвинять и осуждать Блока, «своими предсмертными страданиями так страшно искупившего духосмесительные грехи своей жизни и своего творчества» (с. 223–224).

\* \* \*

С самого начала Великой войны призванный на военную службу, тридцатилетний прапорщик Степун уже в октябре 1914 г. оказывается на галицийском фронте. Будучи боевым офицером, он прошел войну вместе с простыми русскими солдатами. Спускаясь в солдатские землянки, он видел там не только темный необразованный мир, но ощущал, что одновременно поднимается «на какую-то высоту». Именно на войне этот богемный интеллигент, далекий, по собственному признанию, от народнического поклонения русскому крестьянству, пришел к убеждению, что «„варварство“ русского мужика много ближе к подлинным высотам культуры, чем среднеинтеллигентская образованность» (с. 281). В своих мемуарах Степун назовет войну 1914 года «величайшим преступлением перед Богом и людьми» (с. 280). Непосредственным же откликом молодого мыслителя и писателя на пережитые им трагические события стал автобиографический эпистолярный роман «Из писем прапорщика-артиллериста», впервые опубликованный в журнале «Северные записки» (1916. № 7–9).

Как и значительная часть русского образованного общества, от неожиданно разразившейся Февральской революции Степун «ждал расцвета религиозной жизни в освобожденной от синодального омирщения патриаршей Церкви <...> и превращения русской интеллигенции из ордена революционной борьбы в созидательную национальную силу» (с. 404). Эти надежды на революцию не оправдались, и большая часть русской интеллигенции пережила крайнее разочарование. Оказавшись в революционном Петрограде, Степун вместо ожидаемого им торжества народного духа, «прилива исторического бытия», увидел «законченную картину разнузданности, скуки и пошлости» (с. 324).

Революционная волна Февраля вынесла молодого офицера с демократическими взглядами на гребень политической жизни. Он занимает

должность начальника политического управления при военном министерстве. По-видимому, решающим импульсом, вовлекшим философа в круговерть политической борьбы, стало знакомство с Борисом Викторовичем Савинковым (1879–1925), известным террористом-эсером, «прирожденным диктатором», автором «глубоко захватившего» Степуна романа «Конь бледный» (с. 414–415).

По натуре своей не бывший политиком, Степун оказался летом 1917 г. в гуще революционного Петрограда. Почти ежедневно общаясь с вождями Февраля, он оставил живые наблюдения, глубокие выводы, и сегодня привлекающие внимание всех, кто стремится понять, что же произошло в те роковые дни с Россией. Осмысляя трагические события 1917 года, пытаясь ответить на вопрос «чья вина перед Россией тяжелее — наша ли, людей Февраля, или большевистская», «за победу зла в мире» (с. 311), Степун никогда не снимал вины с себя.

Осознав свою политическую непригодность, чудом спасшись из «страшного» и «призрачного» Петрограда в первые дни октябрьского переворота, Степун возвращается в родную Москву и решает отойти от политической борьбы. Однако, по его собственному признанию — помимо его воли, вся его «дальнейшая жизнь встала под знак борьбы с большевизмом» (с. 405). Еще в 1918 г. философ определит большевистский дух как «сатанократию». Большевистская Россия «без колокольного звона», «ни во что не верящая», отрекшаяся от прошлого, представляется ему «невыносимой пошлостью» (с. 404).

В первые месяцы после октября 1917 г., благодаря своей дружбе с Фондаминским, Степун еще печатал свои статьи в правоэсеровской газете «Возрождение». В этих статьях он, как и многие другие русские писатели в это время (например, Вяч. Иванов), сетует на безрелигиозность русского освободительного движения, призывает интеллигенцию «к покаянию, к трезвости, и конкретности», выражает надежду, что большевистская власть скоро падет, но не верит в то, что она может быть свергнута (с. 473).

В голодные годы военного коммунизма Степун продолжает выступать с публичными лекциями, участвует в открытых диспутах, пока это еще было возможно. В качестве центральной темы своих выступлений он нередко выдвигает идею, что «трагические события наших дней, в которых жизнь становится подлинной жизнью, велики не тем новым, что они рождают в социально-политической жизни, а тем, что открывают нам возможность восхождения от быта через события к бытию» (с. 518).

Абсолютное бытие из возвышенного предмета философского созерцания превращалось в понимании философа в единственную опору повседневной жизни. Даже неверующим открывался смысл молитвы о хлебе насущном, железные «буржуйки» «ощущались священными очагами жизни», в привычных предметах проступали «заложённые в них первоидеи». В этом новом апокалипсическом свете становится возможным различить, чем «подлинный философ отличается от профессора философии <...> коренной русский человек — от случайного по Руси прохожего» (с. 459-460).

После нескольких месяцев работы по протекции А. В. Луначарского заведующим репертуаром и помощником режиссера в «Показательном театре Революции», Степун был изгнан из него В. Э. Мейерхольдом «за реакционную идеологию и эклектически-упадочный репертуар», «непонимание сущности пролетарской культуры». Характеристика Степуном пролетарского театра, как и театрального искусства в целом, — это отдельная, очень интересная тема. Здесь хотелось бы кратко сказать об отношении Степуна, воспитанного в традициях русской классической культуры, к новому, т. н. пролетарскому искусству, в котором он видел полную противоположность русским православным ценностям.

В искусстве футуристов, искажающих образ Божий в человеке, Степун разгадал страшную тему большевистской революции «с ее футуристическим отрицанием неба и традиции, с ее разрушением <...> русского языка и заменой его интернациональным ревжаргоном». Еще в предреволюционные годы футуристы «зачинали великое ленинское безумие» (с. 400).

В речи талантливого Мейерхольда Степун услышал «типичный образец революционного футуризма», «слова кубистически-преломленной марксисткой идеологии». На примере главного вождя футуристов В. Маяковского философ показывает глубокую созвучность большевистских декретов «футуристической стихии», объединенных общей бакунинской верой, «что страсть к разрушению есть подлинно творческая», «созидательная страсть» (с. 493). Мы не случайно так подробно остановились на характеристике философом этого художественного направления, ибо Степун как аналитик большевизма полагал, что признание большевиками футуризма в качестве полноценного художественного выражения духа октябрьского переворота является очень важным фактом для «уразумения основной сущности большевистской стихии» (с. 493).

После изгнания из театра Степун бежит из голодной Москвы в подмосковное имение родителей своей жены, «богохранимую» Ивановку, превращенное в «трудовую семейную коммуну». Он навсегда сохранит

в душе благодарность «ивановской жизни», которая раскрыла ему «исконную связь между родящей „насущенный хлеб“ землей, честным, „в поте лица своего“ трудом и таинством брака». До конца жизни философ был убежден, что «без уразумения этой связи преутонышенному современному человеку невозможно дорасти до светлой старости и покорного приятия смертного часа».

\* \* \*

Одним из первых в России почувствовав, что получившая в Европе большой резонанс книга немецкого философа О. Шпенглера «Закат Европы» тесно связана с русской философией, Степун вместе с Н. А. Бердяевым, С. Л. Франком и Я. М. Букшпаном выпускает в 1922 г. в московском издательстве «Берег» сборник «Освальд Шпенглер и Закат Европы», сыгравший судьбоносную роль в его жизни.

В книге Шпенглера, «завладевшей умами образованного московского общества», Степун услышал «пророческую тревогу за Европу». В отличие от Шпенглера, Степун не верил в неизбежную гибель Европы. Как христианский мыслитель он «ощущал историю не царством неизбежных законов, а миром свободы, греха и подвига» (с. 514). Знарок творчества Степуна А. Штаммлер полагал, что хотя Степун и находился некоторое время под сильным влиянием историософии Шпенглера, он, тем не менее, «всегда отвергал представление немецкого мыслителя о том, что русский дух в своих корнях абсолютно противоположен европейскому»<sup>18</sup>. Уже в эмиграции, продолжая внутренний диалог с немецким мыслителем, Степун напишет о том, что Шпенглер очень хорошо понял характерное для современного мира «восстание вооруженных европейской цивилизацией народов на душу Европы», однако в качестве выхода предлагал европейцам римски-героическую позу презрения к жизни и приятия смерти. В полемике с ним русский философ видел единственный выход в «углублении христианской памяти европейской культуры, в творческом оживлении ее христианских корней»<sup>19</sup>. Степун признавался, что ждал в это время «отрезвления Европы» и даже «оживления христианской совести Запада», пробужденной мученическим подвигом Русской Церкви, ожидал, что после «срыва большевизма в Европе начнется руководимое Россией духовное возрождение» (с. 514).

<sup>18</sup> Штаммлер А. Ф. А. Степун... С. 329.

<sup>19</sup> Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // *Он же. Сочинения*. М., 2000. С. 498.

В. И. Ленин увидел в сборнике «литературное прикрытие белогвардейской организации». Был подготовлен план высылки группы ученых и мыслителей за границу. Вместе с Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, И. А. Ильиным, Л. П. Карсавиным, Н. О. Лосским, П. А. Сорокиным, С. Л. Франком и др. в список высылаемых попал и Степун. Вызванный, как и остальные участники высылки, к следователю ГПУ с целью ответа на вопросы об отношении к советской власти, учению К. Маркса и Ленина и к эмиграции, Степун решает честно отвечать на них как «неподкупный созерцатель происходящих событий». В своих письменных ответах он как гражданин заявляет о лояльности советской власти, но как философ определяет большевизм тяжелым заболеванием народной души. Российский марксизм он определяет как «захватившую народную душу лжеверу», а не как отвлеченную философскую доктрину. Именно в таком восприятии марксизма российским народным сознанием и заключается причина его победы в России. Особенно широко известны стали его слова об эмиграции, отразившие настроение большей части высылаемых ученых в 1922 г., не желавших покидать родину. По убеждению Степуна, оставаться у постели тяжело больной матери России — «естественный долг всякого сына» (с. 619–620).

Так закончился самый драматический период в жизни философа, «пять безумных лет» под властью большевиков, вспоминая которые, под шум поезда, навсегда уносящего его из России, пролистывая мысленно эти годы в памяти, Степун писал: «чем дальше я листаю их, тем дальше отодвигается от души приближающаяся ко мне разумная Европа, тем значительнее вырисовывается в памяти удаляющаяся от меня безумная Россия»<sup>20</sup>.

\* \* \*

Судьбы высланных деятелей культуры сложились на Западе по-разному. С внешней стороны жизнь Степуна выглядела вполне благополучной. В отличие от тысяч образованных русских эмигрантов, он нашел свое место в университетской жизни Германии, хотя и был в 1937 г. отстранен нацистским режимом от преподавания за христианские убеждения. Но не меньшее место, нежели преподавательская деятельность, в его жизни занимало участие в ведущих журналах эмиграции

---

<sup>20</sup> Степун Ф. А. Мысли о России // Там же. М., 2000. С. 207.

«Отечественные записки», «Новый Град», работа в Студенческом Христианском Движении, а также приносившее Степуну большую творческую радость и немаловажный заработок чтение публичных лекций о России и русской культуре по городам Германии.

Сложность положения человека, высланного в 1922 г. из советской России, Степун очень точно раскрывает в письме В. И. Иванову, выехавшему в Европу на два года позднее: «...не все здесь достаточно понимают, что пребывание на территории советской России отнюдь не есть еще пребывание в большевиках»<sup>21</sup>. В этом же письме он раскрывает и свое личное устремление — получить место доцента по истории русских духовных течений в одном из немецких университетов, и свое основное желание от публицистики вернуться к философии религии. Еще более определенно высказывается Степун о своих творческих планах в письме парижскому другу И. И. Фондаминскому-Бунакову: «Мне очень хочется серьезно заняться Россией, вопросом Церкви и философии, окончательно проверить себя, не выдумка ли вся моя национально-религиозная демократия»<sup>22</sup>.

Как уже было отмечено, оказавшись за пределами родины, Степун активно печатается как в немецкой, так и в русской эмигрантской периодике («Путь», «Утверждение», Hochland). Но, несомненно, наибольший интерес представляет его участие в крупнейшем и самом влиятельном журнале русской эмиграции «Современные записки» (1920–1940). В первой редакционной статье основной задачей журнала объявлялась реализация демократической программы, провозглашенной в марте 1917 г., объединение всех общественных сил, разделяющих эту программу и признающих невозможность реставрации монархии.

Основанный видными деятелями эсеровской партии Н. Д. Авксеньевым, М. В. Вишняком, А. И. Гуковским, В. В. Рудневым и И. И. Фондаминским, журнал стремился быть выразителем интересов русской культуры. Главную роль в выработке этого направления сыграл И. И. Фондаминский (псевдоним И. Бунаков) — давний друг Степуна еще со времен Гейдельберга, один из лидеров эсеровской партии, «*nervus regum*<sup>23</sup> парижской эмиграции» (по выражению И. В. Гессена). Фондаминский очень много сделал для выхода издания за узкие рамки партийности,

---

<sup>21</sup> Иванов — Степун (избранная переписка) // Символ. Журнал христианской культуры. 2008. № 53-54. С. 405.

<sup>22</sup> Хуфен К. Три мечты и одна безумная надежда // Фёдор Августович Степун / под ред. В. К. Кантора (сост., вст. статья, общ. ред. тома). М., 2012. С. 44.

<sup>23</sup> «Нерв вещей» — самое главное, суть чего-либо (лат.).



для объединения вокруг журнала ведущих интеллектуальных сил эмиграции, не только лучших писателей и поэтов, но и крупнейших религиозных философов, в т. ч. большой группы бывших авторов московского «Пути» Н. А. Бердяева, о. Сергия Булгакова и др. Один из основателей журнала М. Вишняк, размышляя об участии в нем группы мыслителей, высланных из Советской России писал: «Они принесли на своем платье пыль и дым отечества, цветы и запахи родной земли. С их приездом познание и понимание России стали шире, глубже, точнее, и интерес к ней стал напряженнее, пристальнее, разностороннее»<sup>24</sup>.

Степун объясняет это необычное объединение московских путейцев-неославянофилов и бывших вождей революционной партии эсеров как союз «православных мыслителей, в которых революция не убила веры в христианское дело, со вчерашними революционерами, пережившими большевистскую трагедию как свой личный грех» (с. 250).

Заявленную в первом же номере приверженность интересам русской культуры подтвердил и широчайший круг авторов, среди которых выделяются имена И. А. Бунина, И. А. Шмелева, Б. К. Зайцева, Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус, Г. П. Федотова, П. М. Бицилли, В. В. Набокова, В. Ф. Ходасевича, М. А. Алданова, М. И. Цветаевой, Л. И. Шестова и др. Вскоре журнал превратился в печатный и идейный орган всего русского зарубежья. Немалую роль в этом успехе сыграл и Ф. А. Степун как автор художественных (автобиографический психологический роман в письмах «Николай Переслегин»<sup>25</sup>) и публицистических произведений и негласный редактор отдела прозы.

Особо стоит отметить его публицистический цикл «Мысли о России», печатавшийся в журнале на протяжении нескольких лет с 1923 по 1928 г.<sup>26</sup> Как вспоминал Г. П. Струве, именно серией статей «Мысли о России», опубликованных в этом журнале, Степун «выдвинулся как талантливый публицист и литературный критик»<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Вишняк М. В. «Современные записки». Воспоминания редактора. СПб.; Дюссельдорф, 1993. С. 164.

<sup>25</sup> «...своеобразный отчет о годах созревания его душевных и умственных сил накануне Первой мировой войны», написанный еще в России, под влиянием В. Соловьева (Штаммлер А. В. Ф. А. Степун... С. 330). Сам автор расценивал его как окончательное расставание с романтизмом.

<sup>26</sup> «Современные записки»: 1923. Кн. 14, 15, 17; 1924. Кн. 19, 21; 1925. Кн. 23; 1926. Кн. 28; 1927. Кн. 32, 33; 1928. Кн. 35.

<sup>27</sup> Струве Г. П. Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы. Париж, 1984. С. 122.

Не имея возможности дать подробный анализ этого весьма значительного по объему цикла, остановимся на некоторых ключевых в контексте нашей статьи темах.

В восьмом очерке этого цикла, посвященном национально-религиозным основам большевизма (1927. Кн. 32), Степун утверждает, что для того, чтобы русскому духу исцелиться от большевизма — этой «попытки погашения образа Христа в душе русского народа», необходимо осознать, что произошло с Россией, нужно пробуждение национального самосознания. В России, начиная с Чаадаева и Киреевского, таким самосознанием русского духа была русская философия. Эта философия в неустанной борьбе за религиозное единство бытия и сознания, за идеал религиозно-целостной жизни более 100 лет «духовно влечется к Церкви»<sup>28</sup>.

Второй источник русской мысли Степун видит в немецком романтизме. На взгляд Степуна, романтизм, как антирационалистическое и антикапиталистическое течение мысли, все-таки занимает в Европе иное место, чем славянофильство в России. Европейские романтики «ощущали себя чужаками» и «основателями новой религии». Для славянофилов «духовная цельность» была домом, в котором они привычно жили, а для романтиков — «горизонтом, о котором они страстно мечтали». В отличие от романтиков, славянофилы не «переселенцы», а «коренное население»: корни их философской веры в православии. Русская философия, по Степуну, никогда не была «отвлеченной мыслью, углубленной в жизнь». Проведенный философом анализ русской философии направлен на то, чтобы уяснить связи между русской философией, с одной стороны, и русским пейзажем и русским хозяйством (двумя важнейшими характеристиками русской души, в понимании Степуна), с другой. Как и русская душа, русская философия тяготеет к бесформенности и даже к «формоборчеству». Степун находит в русской философии «нечто очень глубокое и правдивое», «нечто аналогичное убожеству русского пейзажа и варварству русского хозяйства» — это «та же самая неряшливость», отрицательное отношение к форме и дифференциации<sup>29</sup>.

Анализируя структуру русской философской мысли, Степун видит в ней несоответствие уровня вопросов и уровня ответов: ставя последние, духовно существенные вопросы, она, по мнению мыслителя, не дает новых ответов. «Русская религиозная философия осталась

---

<sup>28</sup> Степун Ф. А. Мысли о России... С. 324.

<sup>29</sup> Там же. С. 327.

как бы не исполненной, исполнением не оправданной <...> осталась полуфилософским и полурелигиозным отрицанием философии». С этим т. н. отрицанием Степун связывает отрицательные стороны русского философствования. В своем тяготении к бесформенности русская философия не понимает, что во всякой совершенной форме (научной, художественной, правовой) неизбежно наличествует минимум религиозного содержания, «ибо всякий образ совершенства возможен только как отображение абсолютного совершенного Существа». Для русской философии чужда мысль, что «право может быть не могилой правды, а прославлением», но зато ей близки бездны и безмерности Достоевского. Нелюбовь ко всякой срединности, разгул безмерности — это, по Степуну, черты не только русской исторической стихии, но и русского философского сознания «с его недооценкой принципов формы, меры и дифференциации»<sup>30</sup>.

Стремление Степуна выявить связь между русской религиозной философией и «безбожной русской революцией», с одной стороны, видимым образом продолжает в новой исторической ситуации его давний спор с Эрном и московскими «путейцами», а с другой стороны, вносит новые яркие краски в общую картину осмысления эмиграцией великой русской трагедии. Характеризуя специфику русской философии, Степун неоднократно подчеркивает, что она больше задает вопросы, чем дает ответы на них. Думается, что и сам Степун это хорошо понимает, отказываясь от конечных выводов. Дело русской эмиграции, в понимании Степуна, заключается не в отрицании национальных корней революции и складывании вины за нее на внешние нерусские силы («мировую закулису», в терминологии одного из его оппонентов И. А. Ильина), а в «углубленном постижении революции, невозможном без осознания ее национально-религиозных корней, а тем самым и без исследования национального самосознания, т. е. без исследования русской философии»<sup>31</sup>.

С 1931 г. главной трибуной Степуна в эмиграции становится журнал «Новый град», издаваемый в Париже. Журнал был «духовно выношен и фактически осуществлен» его ближайшим другом и соратником И. И. Фондаминским, по мере того как тот приходил к «христианскому социализму». Журнал был основан им совместно с двумя соредакторами Ф. А. Степуном и Г. П. Федотовым в 1931 г. и выходил до 1939 г., начала

---

<sup>30</sup> Там же. С. 327–329.

<sup>31</sup> Там же. С. 329.

Второй мировой войны (№ 1–14). Тираж был достаточно большим для эмиграции — до 800 экземпляров. Журнал получил финансовую поддержку молодежной христианской организации YMCA, во главе которой стоял ее президент Джон Мотт, американский протестантский и экуменический деятель. Ранее такая же финансовая помощь была оказана YMCA при создании Свято-Сергиевского богословского института и журнала «Путь» под редакцией Н. А. Бердяева, также основанных в Париже.

В отличие от «Современных записок», эсеровская редакция которых часто ограничивала публикацию религиозных материалов, «Новый град» имел ярко выраженную христианскую, религиозно-философскую направленность. Помимо самих редакторов — Степуна (опубликовал 13 статей и 1 рецензию), Г. П. Федотова (18 и 10) и И. И. Бунакова (5), большое значение имело для журнала участие в нем таких ярких христианских мыслителей, как Н. А. Бердяев (10 и 1), мать Мария (8), о. Сергей Булгаков (3), Н. О. Лосский (3 и 4), П. М. Бицилли (8 и 9) и др.<sup>32</sup> Главной историософской и культурологической темой журнала стало «социальное христианство»<sup>33</sup>.

Сам Степун в письме М. и Г. Кульманам от 23 июля 1931 г. определяет журнал как славянофильский, антикапиталистический, религиозный, национальный, но не националистический, как орган русской мысли, ведущий борьбу на два фронта — «против клерикально-черносотенного православия» и «против догматически старорежимного либерализма и социализма»<sup>34</sup>.

Одной из главных задач журнала стало истолкование миссии русской эмиграции. Продолжая «пореволюционную» линию журнала «Путь»<sup>35</sup>, отвергая идею вооруженной борьбы и реставрации монархии, Степун решительно заявляет, что главная задача эмиграции заключается в работе «над возвращением в русской душе» «образа будущей России». В письме к соратнику по журналу Г. П. Федотову Степун выражает свое давнее

---

<sup>32</sup> Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014. С. 587.

<sup>33</sup> Некоторые современные исследователи русской философии даже полагают, что идея социального христианства является не просто одной из многих традиций русской мысли, но ведущим направлением отечественной философии. См. напр.: Ермичев А. А. Ф. А. Степун: христианское видение России... С. 340.

<sup>34</sup> Степун Ф. А. Письма [сост., археогр. работа, коммент., вст. ст. к тому и разделам В. К. Кантора]. М., 2013. С. 131.

<sup>35</sup> См.: Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 3–12.

убеждение в том, что «нашим реальным эмигрантским делом и подвигом может быть только культурное творчество, одновременно традиционно упроченное и пророчески к будущему обращенное»<sup>36</sup>.

В статье 1934 г. «Идея России и формы ее раскрытия», Степун исходит из понимания идеи как «Божьего замысла о сущностях вещей, людей, времен и народов». Опираясь на учение В. Соловьева, Степун высказывает здесь свое видение идеи России, т. е. «Божьего замысла о России», которая «призвана к ревностному блюдению образа Христа». Различая идею и идеологию, Степун выводит свою «формулу»: идея России заключается в защите Божиих замыслов (идей) от человеческих выдумок (идеологий)<sup>37</sup>.

Выражение русской идеи, согласно Степуну, заключается в предметном христианском высказывании по вопросам текущей русской жизни, а не в «отвлеченных построениях русскости». «Русскость» Степун понимает как качество духовности с присущими ей основными характеристиками: «Лик, лицо, око, глаз, глазомер, святость, предметность, действенность, конкретность, трезвость, соборность». Особый интерес представляет сопоставление этих русских понятий с системой германских категорий. Верховной категорией германской философской системы он считает не Божий Лик (как в России), а метафизическую идею (идею безликого Бога), которая в процессе своего снижения превращается не в лицо человека (образ и подобие Божие), а в человеческую мысль. Приведем еще некоторые пары русских и германских категорий: глаз — точка зрения, интуиция — теоретическое доказательство, святой — герой<sup>38</sup>. В этой работе Степун формулирует и возможные проекции русской идеи в сфере политики, общества и хозяйства.

Главным достижением «Нового Града» и христианско-демократической эмиграции Ф. А. Степун считал тот синтез «средневекового боговерия, либерально-гуманитарного свободолюбия и социальной справедливости», над выработкой которого неустанно трудился он со своими соратниками по «новоградству».

С наступлением Второй мировой войны, нацистской оккупацией Франции и половины Европы, прекращением выпуска большинства эмигрантских изданий, Степун более всего опасается перерождения русской эмиграции в «безыдейное беженство», опасается денационализации

<sup>36</sup> Степун Ф. А. Письма... С. 253.

<sup>37</sup> Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия... С. 496–498.

<sup>38</sup> Там же. С. 499.

и обольшевичения эмигрантской молодежи, печалится, что война загубит возделанное им и его соратниками «опытное поле пореволюционной культуры» (с. 253).

После того как в 1937 г. Степун был уволен из Дрезденского технического института (Technische Hochschule Dresden), где он в течение 11 лет занимал кафедру социологии, «за русскость, практикуемое христианство и недостаточный антисемитизм», он твердо стремится ввести свою жизнь в лоно православия. Как уже отмечалось, консервативные монархические установки Русской Зарубежной Церкви ему близки не были. В Германии он поддерживал тесные отношения с архимандритом Иоанном Шаховским (1902–1989), настоятелем Свято-Владимирской церкви в Берлине, а с 1936 г. благочинным приходов Экзархата митрополита Евлогия в Германии, человеком «высокого аскетического склада», «пламенным миссионером и проповедником», по характеристике митр. Евлогия.

В кругу его «парижских друзей» по «новоградству» наиболее близким Степуну ориентиром современного православия была жизнь и деятельность матери Марии (Е. В. Скобцовой, 1891–1945). Духовный путь, пройденный этой подвижницей, включивший в себя и «мистическую муть петербургской блоковщины», и «социалистический утопизм», Степун рассматривал как «прообраз того пути, который один только и ведет ко спасению» (с. 251).

Нападение гитлеровской Германии на СССР разделило всю русскую эмиграцию на два лагеря — пораженцев и оборонцев. Степун вместе со своими парижскими друзьями (И. И. Фондаминский, мать Мария, Г. П. Федотов) оказался среди убежденных оборонцев. Отношение Степуна к национал-социализму — это отдельная, огромная тема, довольно подробно разработанная в отечественной исследовательской литературе, в частности, в трудах В. К. Кантора<sup>39</sup>. Для того, чтобы прочувствовать мужественный характер духовного сопротивления Степуна нацизму, приведем лишь одно красноречивое свидетельство: будучи до 1937 г. профессором немецкого университета, он никогда не пел вместе с другими коллегами и студентами нацистского гимна Horst Wessel Lied (с. 575).

Отметим также, что даже в самые темные годы помрачения немецкого национального духа Степун верил, что «немцы в целом также не национал-социалисты, как и русские в своей массе не большевики»

---

<sup>39</sup> Кантор В. К. Федор Степун: русский философ против большевизма и нацизма // Слово\Word. New York, 2005. № 45 (то же: Портал «Журнальный зал». URL: <http://magazines.russ.ru/slovo/2005/45/ka13.html> (дата обращения: 20.03.2017)).

(с. 282). Он верил в немецкий народ так же, как верил он в русский народ. А национал-социализм представлялся ему «таким же грехопадением Германии, как большевизм — грехопадением России» (с. 282). Он видел в глубине немецкой души «гердеровское отношение к России»<sup>40</sup>, видел, что «Россия глубоко волнует немецкую душу и даже влечет ее к себе», своей «загадочной противоречивостью», «плотностью духовного бытия». В страшные годы Второй мировой войны Степун сумел разглядеть у немцев, воюющих с СССР, не только «понятную ненависть к большевикам, но и искреннее стремление разгадать душу России», радовался обращению многих из них к русской классической литературе (Толстой, Достоевский и др.) (с. 283).

Несчастьем стала для семейства Степунов гибель их дрезденской квартиры после налета английской авиации в феврале 1945 г., в результате которого погибла уникальная библиотека, состоящая из 3000 «незаменимых» русских книг. Степун со своей супругой Натальей Николаевной (урожденной Никольской, 1886–1961) спаслись только потому, что были в этот день за городом, но остались лишенными имущества и крова<sup>41</sup>.

В конце войны и в первые послевоенные годы, даже столкнувшись с новой, победившей Германию сталинской Россией, с новым поколением советских людей, Степун отказывается верить в нравственное перерождение России. В одном из писем друзьям он делает «общий вывод — что Россия стала, пожалуй, еще загадочнее, чем была»<sup>42</sup>. В отличие от многих русских эмигрантов, на волне всеобщего российского патриотизма подававшихся на обещания Сталина и поверивших в возрождение Православной Церкви в СССР, Степун избежал такого соблазна. Он продолжает молиться «о чуде освобождения России от советской власти, от своего греха». Философ всегда утверждал, что «если Россия и связана с советской властью, то лишь так, как каждый из нас связан со своим грехом». Большевизм всегда оставался для него грехопадением России<sup>43</sup>. Он изъявляет желание вернуться на родину лишь в том случае, если она освободится от этого греха: «Я лично с величайшей радостью завтра же поехал бы в свободную Россию, если бы в ней была бы возможность того дела, которое сейчас

---

<sup>40</sup> Степун любил напоминать преуспевающим немцам предсказание Гердера о великом будущем России и других славянских племен, которым суждено сменить «Запад, от которого уже отступается Провидение на посту возглавителей человечества» (с. 281).

<sup>41</sup> Степун Ф. А. Письма... С. 149.

<sup>42</sup> Там же. С. 150.

<sup>43</sup> Там же. С. 155.

я делаю в Германии»<sup>44</sup>. Этим главным делом жизни Степуна было раскрытие истинного православного лица России.

Уволенный из университета и оказавшийся в сложном материальном положении философ по совету о. Иоанна Шаховского в течение 10 лет пишет свою главную книгу о России, получившую в русском переводе название «Бывшее и несбывшееся». Эта книга впервые вышла на немецком языке под заглавием *Vergangenes und Unvergängliches* в Мюнхене в 1947–1950 гг. Свою самую известную книгу Степун не случайно предваряет словами о том, что это «не только рассказ о бывшем, пережитом, но и раздумье о том, что „зачалось и быть могло, но стать не возмогло“<sup>45</sup>, раздумье о несбывшемся» (с. 5). Философскую сторону своей книги он считает не менее важной, чем повествовательную. В письме к Кульманам от 25 апреля 1945 г. Степун писал о том, что в книге ему хотелось раскрыть те тысячи мельчайших причин, которые привели к революции, и показать те темноты в русской жизни, которые уже с конца прошлого века грозили нам»<sup>46</sup>. Л. Зандер назвал книгу Степуна «лучшим введением в историю русской культуры конца XIX — нач. XX в.», благодаря которому мы «ощущаем самую плоть русской жизни»<sup>47</sup>. И еще одну христианскую черту отмечает у автора Зандер: глаза Степуна «хороши, потому что они умеют видеть доброе — даже там, где его как будто нет. В его характеристиках самых разнообразных людей мы почти не встречаем осуждения»<sup>48</sup>.

\* \* \*

В 1947 г. Степун занимает созданную специально для него кафедру истории русской культуры в Мюнхенском университете. Его лекции ежегодно слушает до тысячи студентов, в сознание которых «западает чувство важности русской темы»<sup>49</sup>. А. Штаммлер подчеркивает, что Степун стоял «между русской и немецкой культурами, не как равнодушный космополит, а владея обеими, их примиряя и объединяя в творческом синтезе»<sup>50</sup>.

---

<sup>44</sup> Там же. С. 158.

<sup>45</sup> Строки из стихотворения Вяч. Иванова «Дверь».

<sup>46</sup> *Степун Ф. А. Письма...* С. 150.

<sup>47</sup> *Зандер Л. О Ф. А. Степуне и о некоторых его книгах...* С. 624.

<sup>48</sup> Там же. С. 625.

<sup>49</sup> *Степун Ф. А. Письма...* С. 510.

<sup>50</sup> *Штаммлер А. В. Ф. А. Степун...* С. 323.



Несмотря на видимые успехи в преподавательской и писательской деятельности, Степуна не покидают опасения за судьбу своей семьи. В письме, отправленном епископу Иоанну (Шаховскому) в США в 1948 г., хорошо показано и его отношение к СССР, и положение многих русских эмигрантов в послевоенной Германии. «Не смерть страшна, а советское издевательство и полная незащитность перед охамившимся современным чертом», — так передает он свои тревожные раздумья известному пастырю. Характеризуя положение русских беженцев, попавших «в лапы соотечественников», т. е. оказавшихся в советской зоне оккупации Германии, Степун определяет их положение как полную «беззащитность человека от абсолютного произвола»<sup>51</sup>.

В 1964 г. на немецком языке выходит последняя книга философа «Мистическое мировидение»<sup>52</sup>, включающая пять портретов русских мыслителей Серебряного века — Вл. Соловьева, Н. Бердяева, Вяч. Иванова, Андрея Белого и Александра Блока. В очередной раз пытаюсь ответить на вопрос, кем же был Вл. Соловьев, Степун отмечает недостаточность иконографической трактовки образа знаменитого идеалиста, в котором «рядом со светом» наличествует и «грозная тьма». А то важное положение, которое Соловьев занимал в русской мысли XX в., можно понять только учитывая «взаимопроникновение» в нем света и тьмы, святости и демонизма, «пророческого дара и цинической самоиронии»<sup>53</sup>. Как замечает Ю. Иваск, в своей книге Степун рассматривает «темную мистику» А. Блока и А. Белого как своеобразный пролог к октябрьской революции<sup>54</sup>. В 1955 г. Степун даже совершает поездку в Рим, где хранится архив крупнейшего теоретика русского символизма Вяч. Иванова, для того чтобы в контакте с его многолетним секретарем О. Шор завершить свой последний труд по истории русской философии.

До последних дней Федор Августович жил «полной жизнью», жадно интересовался Россией. За месяц до смерти в последнем разговоре с навестившим его Н. А. Струве Степун вновь обращался к «безднам» Серебряного века, который, по его мнению, не был столь благополучен, как описывали его Мочульский и Зеньковский, он говорил о «главной

<sup>51</sup> Степун Ф. А. Письма... С. 437.

<sup>52</sup> *Stepun F. Mystische Weltanschauung: fünf Gestalten des russischen Symbolismus.* München, 1964.

<sup>53</sup> Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. СПб., 2012. С. 110.

<sup>54</sup> [Иваск Ю. П.: рецензия] // Степун Ф. А. Мистическое мировидение... С. 478.

бездне» — «о бездне греха, провиденной Достоевским и отверзшейся в России XX столетия»<sup>55</sup>.

Осмысливая свой долгий и сложный жизненный путь, Степун размышляет о том, что же сделало его, «полупруссака», русским человеком, что заставило почувствовать необходимость сознательного обращения в православие. В своем ответе на этот главный жизненный вопрос Степун отмечает и свое «кондровское, русское детство», и службу в русской армии, и лекционные разъезды по всей необъятной довоенной Российской империи, породившие «в душе живую зачарованность образом России, четыре года братской близости с русским солдатом, с двенадцатилетнего возраста поэтическая влюбленность в Лизу Калитину и Наташу Ростову, женитьба и первым и вторым браком на коренных русских женщинах и, наконец, в революцию, пять лет трудовой, крестьянской жизни на русской земле», — все это, подчеркивает Степун, не могло не превратить его в «подлинно русского человека» (с. 45).

По определению А. А. Ермичева, Степун был русским с головы до пят, русским не по крови, а по культуре, по вере. Вслед за Хомяковым сущность православия он видел «в сочетании свободы, подавляемом в авторитарном католичестве, и единства, взрываемого протестантским автономизмом, т. е. любви»<sup>56</sup>. Степун был не только наследником традиции русской мысли, идущей от славянофилов и Достоевского, но и пытался наполнить эту традицию идеями «религиозной свободы во всех ее формах», стремясь осуществить своеобразный синтез идей славянофильства и западничества.

Как отмечает современный исследователь, немец по крови, воспитанию и образованию, проживший в Германии около полувека, Ф. А. Степун навсегда сохранил «в себе уникальную сопричастность к русской духовности»<sup>57</sup>. В памяти многих европейцев, знавших его в последние годы (коллег по университету, студентов, слушателей его открытых лекций о России), Степун остался миссионером русской культуры и философии, одним из блестящих выразителей духовной миссии русской эмиграции на Западе.

---

<sup>55</sup> Струве Н. А. Памяти Ф. А. Степуна (за месяц до смерти) // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1965. № 77 (II). С. 51.

<sup>56</sup> Ермичев А. А. Федор Августович Степун: христианское видение... С. 457.

<sup>57</sup> Тиме Г. А. Жажда синтеза: Федор Степун о «национальных темах». Россия и Германия // Фёдор Августович Степун. М., 2012. С. 326.

## Источники и литература

1. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост., подготовка текста, вст. статья и комм. В. И. Кейдана. М., 1997.
2. Вишняк М. В. «Современные записки». Воспоминания редактора. СПб.; Дюссельдорф, 1993.
3. Гаврилов И. Б. Жизнетворчество русского символизма в культуре Серебряного века: Башня Вячеслава Иванова в свидетельствах современников (1905–1907) // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: Гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (55). СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 205–212.
4. Гаврилов И. Б. Между Христом и Дионисом: философия символизма Вяч. Иванова в культуре Серебряного века // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: Гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (47). СПб.: СПбГИЭУ, 2011. С. 64–72.
5. Голлербах Е. А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000.
6. Духовные задачи русской эмиграции // Путь. 1925. № 1. С. 3–12.
7. Ермичев А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб., 2014.
8. Ермичев А. А. Ф. А. Степун. Очерк жизни // Степун Ф. А. Портреты / сост. и послесл. А. А. Ермичева. СПб., 1999.
9. Ермичев А. А. Федор Августович Степун: христианское видение России // Степун Ф. А. Чаемая Россия / сост. и послесл. А. А. Ермичева. СПб., 1999. С. 446–467.
10. Зандер Л. О Ф. А. Степуне и о некоторых его книгах // Степун Ф. А. Письма [сост., археогр. работа, коммент., вст. ст. к тому и разделам В. К. Кантора]. М., 2013. С. 611–634.
11. Иванов — Степун (избранная переписка) / подготовка текста А. Шишкина, комм. К. Хуфена и А. Шишкина // Символ. Журнал христианской культуры. 2008. № 53–54. С. 404–420.
12. [Иваск Ю. П.: рецензия] // Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак, Л. Маркевич. СПб., 2012. С. 474–478.
13. Кантор В. К. Артистическая эпоха и ее последствия. (По страницам Федора Степуна) // Вопросы литературы, 1997. № 2. С. 124–165.
14. Кантор В. К. Федор Степун: русский философ против большевизма и нацизма // Слово\Word. New York, 2005. № 45 (то же: Портал «Журнальный зал». URL: <http://magazines.russ.ru/slovo/2005/45/ka13.html> (дата обращения: 20.03.2017)).
15. Неопубликованные материалы из архива Ф. А. Степуна / Публ., вступ. статья и комм. Р. Берда // Новое литературное обозрение. 2003. № 63. С. 143–157. (то же: Портал «Журнальный зал». URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/63/n23.html> (дата обращения: 20.03.2017)).

16. Папкина Е. Г. Журнал «Новый Град» в идейно-политической жизни русской эмиграции. Диссертация ... канд. ист. наук. М., 2008.
17. Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся / послесл. Р. Гергеля. 2-е изд., доп. СПб., 2000.
18. Степун Ф. А. Вячеслав Иванов // *Он же. Сочинения* / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В. К. Кантора. М., 2000. С. 722–734.
19. Степун Ф. А. Задачи эмиграции // *Он же. Сочинения* / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В. К. Кантора. М., 2000. С. 434–442.
20. Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия // *Он же. Сочинения* / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В. К. Кантора. М., 2000. С. 496–503.
21. Степун Ф. А. Мысли о России // *Он же. Сочинения* / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В. К. Кантора. М., 2000. С. 201–425.
22. Степун Ф. А. Письма [сост., археогр. работа, коммент., вст. статьи к тому и разделам В. К. Кантора]. М., 2013.
23. Степун Ф. А. Портреты / сост. и послесл. А. А. Ермичева. СПб., 1999.
24. Степун Ф. А. Сочинения / сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. В. К. Кантора. М., 2000.
25. Степун Ф. А. Автобиографический очерк // Сборник «Старые — молодым». Мюнхен, 1960. С. 91–94.
26. Степун Ф. А. Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак, Л. Маркевич. СПб., 2012.
27. Степун Ф. А. Чаемая Россия / сост. и послесл. А. А. Ермичева. СПб., 1999.
28. Струве Г. П. Русская литература в изгнании: Опыт исторического обзора зарубежной литературы. Париж, 1984.
29. Струве Н. А. Памяти Ф. А. Степуна (за месяц до смерти) // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1965. № 77 (II). С. 51–52.
30. Тиме Г. А. Жажда синтеза: Федор Степун о «национальных темах». Россия и Германия // Фёдор Августович Степун / под ред. В. К. Кантора (сост., вст. статья, общ. ред. тома). М., 2012. С. 321–337.
31. Фёдор Августович Степун / под ред. В. К. Кантора (сост., вст. статья, общ. ред. тома). М., 2012.
32. Хуфен К. Три мечты и одна безумная надежда // Фёдор Августович Степун / под ред. В. К. Кантора (сост., вст. статья, общ. ред. тома). М., 2012. С. 34–54.
33. Штаммлер А. В. Ф. А. Степун // Русская философско-религиозная мысль XX в. / под ред. Н. П. Полторацкого. Питтсбург, 1975. С. 322–332.
34. Эрн В. Ф. Нечто о логосе, русской философии и научности // *Он же. Сочинения*. М., 1991. С. 72–108.
35. *Hufen Ch. Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Rußland in Europa. Die Jahre 1884–1945.* Berlin: Lukas Verlag, 2001.
36. *Stepun F. Der Bolschewismus und die christliche Existenz,* München, 1959.

37. *Stepun F.* Dostoewskij und Tolstoj. Christentum und soziale Revolution, München, 1961.

38. *Stepun F.* Mystische Weltanschauung: fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München, 1964.

39. *Stepun F.* Wladimir Ssolowjew. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg. Leipzig: Eckardt, 1910.

### **Igor Gavrilov. Fyodor Stepun on Russia and Russian Philosophy.**

This article is devoted to the life and writings of the Russian religious philosopher Fyodor Stepun (1884–1965). In his works, published in emigration, Stepun provided a profound analysis of Russian culture and philosophy, of the reasons for the Russian Revolution, and of the phenomenon of Bolshevism. In this article, his views of Russia and Russian religious philosophy in their development are considered in the context of the key events of Stepun's life, based on his memoirs and letters, as well as the recollections of his friends and contemporaries. In analyzing his emigrant period, special attention is drawn to his key articles, published in the journals *Sovremennye Zapiski* and *Novy Grad*, where he explains his understanding of the mission of the Russian emigration and the "Russian idea", the problems of Russia's relationship with Europe, and his original juxtaposition of the Russian Revolution and Russian philosophical thought. In this article, the author shows that the subject of Russia and its intimate connection with Orthodoxy remained central for the philosopher's work throughout his life in emigration (1922–1965). To most of his German colleagues and students, Stepun was a missionary of the Russian culture.

**Keywords:** Russian religious philosophy, the Russian idea, mission of the Russian diaspora, Fyodor Stepun, *Novy Grad*, critiques of Bolshevism, revolution, Russia and Europe, *Byvsheye i Nesbyvsheyesya*, Russian people, *Mysli o Rossii*, intellectual biography.

*Igor Borisovich Gavrilov* – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department of Theology of St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

*Иеромонах Никодим (Хмыров)*

## ВЗГЛЯД НА «ЖИВУЮ ЦЕРКОВЬ» ИЗ-ЗА РУБЕЖА В 1920-е ГОДЫ

(по материалам журнала «Церковные ведомости»)\*

Статья посвящена позиции высших церковных органов управления Русской Зарубежной Церкви по отношению к многочисленным обновленческим течениям, которые возникли в советской России в 1920-х гг. Некоторые из них поддерживались советской властью в попытке создать оппозиционное «Церкви Тихона», «революционное» религиозное объединение. Официальный журнал РПЦЗ «Церковные ведомости» печатал материалы советских изданий и зарубежной светской и церковной прессы о событиях религиозной жизни в СССР. Этот вопрос также рассматривался на заседаниях Архиерейского Синода РПЦЗ. Можно утверждать, что русские эмигранты в 1920-е гг. получали более целостную и объективную информацию об этих процессах, чем их современники в России и, позже, отечественные ученые. Сегодня мы можем проанализировать и обобщить эти ценные данные. Статья охватывает период 1922–1923 гг., от ареста и до освобождения св. патриарха Тихона.

**Ключевые слова:** РПЦЗ, журнал «Церковные ведомости», патриарх Тихон, «Живая церковь», «обновленчество».

*Арест патриарха и постановление «Московского лже-собора»: «Не законно. Смирный Тихон»*

Процесс «обновленчества» назревал в России задолго до революции и приобрел специфические формы на фоне политических событий начала века.

В 1921 г., в «Обращении к архипастырям и пастырям Православной Российской Церкви», патриарх Тихон писал: «Ведомо нам по городу

---

*Иеромонах Никодим (Денис Владимирович Хмыров)* — кандидат богословия, секретарь Ученого совета Санкт-Петербургской духовной академии, аспирант Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики (hmyrovdenis@mail.ru).

\* Прописные и строчные буквы, а также некоторые другие особенности орфографии и пунктуации в цитатах из журнала «Церковные ведомости» воспроизведены согласно оригинальному написанию.

Москве и из других мест Епархиальные Преосвященные сообщают, что в некоторых храмах допускается искажение богослужебных чинопоследований отступлениями от церковного устава и разными нововведениями, не предусмотренными этим уставом. <...> Все это делается под предлогом приспособить богослужебный строй к новым требованиям времени, внести в богослужение требуемое и таким путем более привлечь верующих в храмы. На такие нарушения церковного устава и своёволия отдельных лиц в отправлении богослужения нет и не может быть Нашего Благословения. <...> Бывший в 1917–18 гг. Церковный Собор в Москве приступил к рассмотрению возникших вопросов об исправлениях в нашем богослужении, но не имел времени закончить своих работ. Это предстоит довершить будущему Собору, когда он состоится» (документ был напечатан в журнале «Церковные ведомости» в третьем номере первого года выпуска, 1922-го).

Таким образом, высшая церковная власть в лице патриарха Тихона не полагала невозможными или ненужными «исправления» в богослужении, но считала, что они должны происходить законно.

Арестованный 5 мая 1922 г., патриарх Тихон подписал резолюцию о временной передаче церковной власти с 16 мая митрополиту Ярославскому Агафангелу. Уже в № 10–11 «Церковных ведомостей» было помещено Послание митрополита Ярославского Агафангела, где, в частности, говорилось: «...вопреки моей воле, по обстоятельствам, от меня не зависящим, я лишен и донныне возможности отправиться на место служения... Между тем, как мне официально известно, явились в Москве иные люди и встали у кормила правления Русскою Церковью. От кого и какие на то полномочия получили они, мне совершенно неизвестно. А потому я считаю принятую ими на себя власть и деяния их незаконными. Они объявили о своем намерении пересмотреть догматы и нравочение нашей православной веры, священные каноны Св. Вселенских Соборов, православные Богослужебные уставы, данные великими молитвенниками и подвижниками христианского благочестия, и организовать таким образом „первую“, именуемую ими „Живую Церковь“ (5/18 июня 1922 г. Ярославль)».

Продолжение темы последовало в № 12–13, который открывается «Посланием Архиерейского Собора 12 иерархов по случаю появления в Русской Православной Церкви самочинного сора, именующего себя „Живой Церковью“: «<...> Из среды христиан русских выделилась группа недостойных клириков и мирян во главе с епископами Антонином

и Леонидом, которые, отделившись от Святого Патриарха и законной церковной власти, образовали из себя новую церковную общину, кощунственно присвоившую себе наименование „Живой Церкви“. <...> К чему же стремится и какие цели преследует эта новая самочинная церковная община?

В противоположность законной церковной власти, в свое время справедливо предавшей проклятию советскую власть, как по существу своему антихристианскую и безбожную, возглавляющее „Живую Церковь“ „высшее управление“ признает советскую власть как вполне нормальную и законную. Признает оно вполне справедливую произведенную советской властью „социальную революцию“, равно как и „необходимость всемирного объединения трудящихся“ во всемирном интернационале во главе с коммунистической властью. <...> Не только малейшее выступление против „высшего церковного управления“, но и отказ от сотрудничества с ним признаются (и советским правительством, и самим „церковным управлением“) как контрреволюция и немедленно пресекаются тюремным заключением. По настоянию нового церковного управления были арестованы и заключены в тюрьму митрополит Агафангел, Константин архиепископ Могилевский, Серафим епископ Орловский, а также преемственно управлявшие Московской епархией епископы Николай Звенигородский, Иннокентий Клинский и Никанор Богородский. За это же был арестован, заключен в тюрьму и, наконец, расстрелян Петроградский митрополит Вениамин... <...> Создано это движение в недрах Православной Церкви не друзьями и ревнителями Св. Церкви, а ее врагами — для оправдания антихристианской социальной революции. И как таковое, и по существу своему, и по характеру своей деятельности оно является движением „революционным“, т. е. революцией в Церкви, имеющей своей конечной целью не утверждение и создание Церкви, а разрушение ее. Быть может, этого не сознают многие из самообольщенных членов „Живой Церкви“, но это хорошо знают и к этому сознательно стремятся покровительствующие „Живой Церкви“ представители антихристианской советской власти». Далее приведена цитата из газеты «Рабочая Москва»: «Наша задача — не обновить, а упразднить всякую церковь, всякую религию. Но эта задача может быть окончательно разрешена только в будущем коммунистическом обществе. Нам же предстоит пройти весьма длинный путь. Обновление церкви, которое производится сейчас прогрессивно и демократично настроенной частью духовенства и прихожан, — лишь один из первых шагов на пути



освобождения трудящихся масс России из-под власти церкви и религиозного дурмана».

Начиная с № 5–6 за 1923 г. появляется постоянная рубрика в неофициальной части журнала: «У большевиков». Помимо кратких новостных сведений она включала небольшие заметки с любопытными названиями: «Созыв лже-собора», «Гонения на Церковь и христиан», «Комсомольская Пасха», «Против „Живоцерковников“», «Аресты старообрядческого духовенства», «Колокола на авиацию», «Большевики и старый стиль», «Отступление на религиозном фронте», «„Живая Церковь“ молится о продлении советской власти» и другие.

Круг источников при этом очень разнообразен: это и советские газеты («Известия», «Правда», «Накануне», «Беднота», «Безбожник», тифлиские «Заря Востока», «Коммунист»), и серьезная зарубежная пресса («Таймс», «Ле Джорнал»), письма и личные свидетельства непосредственных участников.

Вот несколько любопытных сообщений.

### *Смута церковная*

Нам доставлено воззвание к пастырям и мирянам Православной церкви от харьковской группы «Живая церковь». В этом воззвании принимаются лозунги социальной революции и оттеняется неподчинение церкви государству, а далее объявляется об организации после ареста Св. Патриарха Тихона «Высшего Церковного Управления», которое утверждено советским правительством. Очевидно, в этом утверждении заключается неподчинение церкви государству.

\* \* \*

Из 13 лиц католического духовенства, преданных большевистскому суду, архиепископ Цепляк и прелат Буткевич приговорены большевиками к смертной казни, а остальные — к тюремному заключению на 3 и 10 лет.

### *Созыв лже-собора*

2 февраля в Москве закончилась так называемая «январская сессия пленума ВЦУ». Главный вопрос — выработка «Положения о созыве местного собора Православной Российской Церкви 1923 года».

«Основной своей задачей собор должен иметь преобразование православной церкви соответственно новым условиям жизни. 1) Освободить церковь от материальной и идейной зависимости от мирового капитала и его представителей. 2) Обеспечить влияние в церковных делах за теми членами церкви, которые живут от своего производственного труда. 3) Собор должен пересмотреть все стороны жизни церкви, ее веро- и нравоучение, богослужение, церковно-приходское управление, с целью устранения тех наслоений, которые внесены в жизнь церковную периодом подчинения и союза церкви с капиталистическим государством». (Сведения взяты из газеты «Безбожник» за 11 февраля 1923 года, № 9.)

Архиереи Русской Церкви за рубежом предпринимали немалые усилия для подавления обновленческого движения в России. Например, архиепископ Анастасий, находившийся в Константинополе, обсуждал проблему созываемого в Москве собора живоцерковников с Вселенским Патриархом. 29 марта 1923 г. Архиерейский Синод постановил: «Письмо Архиепископа Анастасия принять к сведению и, в дополнение к прежним сношениям, просить Вселенского Патриарха не усиливать церковную смуту в России посылкой туда своих делегатов для участия на созываемом в Москве Соборе»<sup>1</sup>.

Журнал «Церковные ведомости» поместил в № 7–8 за 1923 г., в рубрике «У большевиков», заметку: «Страдания св. Патриарха», где говорилось: «Большевики искусственно разжигают темные массы против Св. Патриарха Тихона. Коммунисты выносят и распространяют резолюции, требующие смертной казни Патриарху. Предполагавшийся до Пасхи суд нечестивых над Св. Патриархом по настоянию милиции, из опасения беспорядков в виду сильного волнения и возбуждения православного народа, отсрочен на послепасхальное время. Но первые заседания суда уже состоялись. Процесс начался 21 марта. Никто из духовенства и близких к Патриарху на суд не допущен. Все билеты розданы исключительно членам союза коммунистической молодежи, которые держали себя на суде вызывающе. При появлении Патриарха они начали шикать и отпускать по его адресу ругательства. (Сведения взяты из информ. Руспресса.) <...>

Как ныне выяснилось, процесс Св. Патриарха Тихона отложен потому, что Советы желают создать какое-либо подобие Церковного Собора,

---

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 39. Л. 1; Д. 40. Л. 1 об. — Л. 2.

который под давлением большевистской власти лишил бы его сана и избрал бы ему заместителем какую-либо креатуру большевиков. Собор этот, по советским газетам, созывается на 29-е апреля. По словам газеты „За свободу“ (Варшава), из 500 делегатов этого собора — 250 назначены советской властью, а другие 250 избраны из членов „Живой Церкви“.

На первых страницах № 9–10 за 1923 г. помещены Ответные грамоты св. патриарха Антиохийского Григория IV и архиепископа Автокефальной Кипрской Церкви Кирилла «о непризнании образовавшихся в России самочинных соборниц, кощунственно присвоивших наименование „Живой Церкви“, „Древле-Апостольской“ и др.».

Следом — Резолюция патриарха Тихона на постановление «Московского лже-собора о лишении его патриаршего сана»: «По официальному донесению представителя Вселенского Патриарха в России на имя Его Святейшества, на постановлении Московского лже-собора о лишении священного сана Святейшего Патриарха Тихона, Его Святейшество положил следующую резолюцию: „Не законно. Смирренный Тихон, Патриарх Московский и всяя России“».

Неофициальная часть журнала практически целиком посвящена «Московскому лже-собору». Это более пяти страниц, набранных мелким шрифтом. Статья является, по сути, обзором российских газет, полученных через «Руспресс» (прежде всего «Правды» и «Известий»). «Задолго перед открытием собора, — говорится в статье, — советская печать подготовила к его решениям, а действия большевиков предрешили состав собора и обеспечили возможность проведения на нем угодных большевикам постановлений. Советские газеты пестрели перед собором заметками о многочисленных якобы случаях, когда крестьянские сходы, красноармейские конференции и епархиальные съезды „Живой Церкви“ выносили резолюции с требованием суда над Патриархом Тихоном и церковных реформ в живоцерковном духе. Этими заметками большевики стремились создать впечатление единодушного общественного мнения по вопросам, попавшим на обсуждение собора». Как мы видим, здесь уже разоблачалась техника, механизм функционирования складывающегося тоталитарного государства. «Церковные ведомости» отмечают и разногласия внутри самих «обновленцев».

Со слов «главы союза общин древне-апостольской церкви» А. Введенского приводятся задачи собора: об отношении к советской власти, о судьбе патриарха Тихона, о создании нового административного церковного аппарата. Напечатан текст грамоты обновленческого ВЦУ,

зачитанной на соборе. Подробно дана хроника собора, цитируются речи выступающих. Перечислены 17 подписей под постановлением о лишении патриарха Тихона сана и звания.

«После собора [1917 года] Патриарх Тихон продолжает контрреволюционную деятельность. Он является вождем и знаменем всех противников советской власти. Он втягивает церковь в контрреволюционную борьбу. Священный собор Русской Православной Церкви 1923 года осуждает контрреволюционную борьбу и ее методы — методы человеконенавистничества. В особенности собор 1923 года скорбит об анафематствовании советской власти и всех, ее признающих. <...> Патриарх Тихон вместо подлинного служения Христу служил контрреволюции. <...> И, на основании церковных канонов, сим [собор] объявляет его лишенным сана и монашества и возвращенным в первобытное мирянское положение. Отныне Патриарх Тихон — мирянин Василий Беллавин. <...> Советская власть не является гонительницей церкви. Согласно конституции советского государства, всем гражданам предоставляется подлинная религиозная свобода совести. Декрет об отделении церкви от государства обеспечивает эту свободу. Свобода религиозной пропаганды (наряду со свободой пропаганды антирелигиозных людей) дает верующим возможность идейно отстаивать ценность в своих чисто религиозных убеждениях. Поэтому церковным людям нельзя видеть в советской власти — власти антихристову. Наоборот, собор обращает внимание, что советская власть государственными методами одна во всем мире имеет осуществить идеалы Царства Божия. Поэтому каждый верующий церковник должен быть не только честным гражданином, но и всемерно бороться вместе с советской властью за осуществление на земле идеалов Царства Божия».

В статье вскрывается еще один метод обмана — при подсчете голосов. Как пишет «Правда», за резолюцию голосовал весь собор при одном против и пяти воздержавшихся. По сведениям «Известий», под резолюцией стояло 344 подписи, 6 воздержавшихся. «Управляющий делами ВЦУ А. И. Новиков сообщает собору, что из 74 епархий прислали своих делегатов 72. На соборе присутствуют: 62 епископа, 32 делегата „Живой Церкви“, 20 — от союза Д. А. [Древне-Апостольской] Церкви, 12 — от группы возрождения, 56 епархиальных уполномоченных ВЦУ, 287 выборных делегатов и 6 членов ВЦУ. Всего 476 человек. Как известно, под резолюцией собора подписалось только 344 человека. Число воздержавшихся, таким образом, в действительности — 132, то есть почти половина выборных делегатов».

О закрытии собора «Правда» сообщает: «Впервые было совершено молебствие, в традиционные формы которого митрополитом Антонием введено теперь новое многолетие: „Стране российской и правительству ее, устрояющему судьбы народа по правилам труда и общего благополучия, многие лета“».

На заседании 7 мая «Московский лже-собор» не обошел вниманием и «Карловитский съезд». «Церковные ведомости» цитируют «Правду»: «Архиепископ Введенский излагает перед собором историю российской церковной эмиграции. Прот. Красницкий читает документы, из которых видно, что черносотенные резолюции Карловитского съезда приняты при деятельном участии виднейших черносотенцев-мирян. Принимается резолюция, в которой участники Карловитского собора и другие лица духовного звания, выступавшие против советской власти и благословившие восстания белогвардейщины, признаются не только политическими, но и церковными преступниками и за провокационную деятельность, за непоправимый вред, нанесенный родине всероссийским церковным собором, отлучаются от церкви».

Стоит отметить, что советская сторона на страницах своей прессы отнюдь не предоставляла возможности публичных высказываний представителям церковной российской эмиграции.

№ 11–12 за 1923 г. открывается краткой Грамотой патриарха Тихона, написанной в Московском Донском монастыре 6 декабря 1922 г. и по своему лаконичному стилю и серьезному тону напоминающей последнее напутствие — с анафематствованием «высшего церковного управления», то есть органа управления «Живой Церкви».

Определение Собора Архиереев РПЦЗ еще раз говорит о незаконности деятельности нового церковного управления и его сторонников (11 подписей).

В этом номере в неофициальной части журнала появляется рубрика «В защиту Св. Патриарха». Рубрика станет регулярной в следующем году. В этом номере архиепископ Малинский обращается к английскому королю и к президенту США с мольбой предотвратить убийство патриарха Тихона. В разделе церковной хроники привлекает внимание заметка: газете «Эко де Пари» сообщают из Стокгольма, что в последние дни пропаганда против св. патриарха Тихона очень усилилась. «На улицах Москвы ежедневно появляются кощунственные карнавальные процессии с плакатами и рисунками, изображающие Патриарха как предателя и шпиона. На одном из подобных плакатов был нарисован убитый

недавно прелат Буткевич с ангельскими крыльями, возносящийся на небо, и с указанием, что такая же судьба постигнет Патриарха Тихона».

25 июня патриарх был освобожден из-под стражи. Большинство исследователей считают это уступкой советского правительства в ответ на ноту Керзона, врученную Народному комиссариату иностранных дел 8 мая 1923 г. от имени правительства Великобритании<sup>2</sup>. Нота содержала угрозу полного разрыва отношений с СССР, и среди прочего — требование прекратить репрессии против Церкви и духовенства (пункты 21 и 22 меморандума правительства Его величества)<sup>3</sup>.

«Церковные ведомости» сразу откликнулись на это событие. В № 13–14 за 1923 г. помещена статья с характерным названием: «Радость Российской Православной Церкви (по поводу освобождения большевиками Св. Патриарха Тихона из заключения)». В статье говорилось: «Советские агентства и газеты окружили освобождение Св. Патриарха тенденциозными сообщениями о якобы принесенном им покаянии советской власти и заявлении его об отречении от прошлой деятельности своей. По другим авторитетным сведениям, Святейший освобожден большевиками по требованию правительств Англии и Северо-Американских Соединенных Штатов и из-за боязни народных волнений в России. Фигурировавшее же в советских сообщениях покаянное заявление Св. Патриарха спровоцировано большевиками и является для них ширмой, за которой они вынуждены были сдать позиции своей „суверенности“ пред буржуазными Англией и Америкой и общественным мнением всего мира.

Вполне возможно это, так как большевики ввели в употребление такие приемы провокации и симуляции, каких мир не видывал. „Красная Газета“ в своей циничной откровенности указывает, что поведение Патриарха было „крупной выигрышной картой“. Поэтому естественно, что большевики употребили всяческие усилия, чтобы ликвидировать эту „выигрышную карту“».

В этом же номере «Церковных ведомостей» помещена статья митрополита Антония «Не надо смущаться», которая подробно рассматривает это важное событие: «Известие о том, что предмет нашего общего благоговейного почитания и вдохновитель бодрости Святейший Патриарх

---

<sup>2</sup> Петров С. Г. Освобождение Патриарха Тихона из-под ареста: источниковедческое изучение «покаянных» документов // Русская Православная Церковь в XX веке: Материалы конференции. Петрозаводск, 2002. С. 213–237.

<sup>3</sup> Известия. 1923. 11 мая. № 103. С. 3.

Тихон заявил себя „не врагом“ советской власти в России, повергло многих в глубокое уныние и некоторым внушило почти безнадежное отношение к русской церковной жизни. Но и то и другое совершенно напрасно. Начнем с того, что в сущности Святейший Патриарх почти ничего не прибавил нового к своему посланию осенью 1919 г., в котором он воспрещал русскому духовенству открытую борьбу с советской властью как бесцельную. <...> О послании Патриарха 1919 г. говорили, что благодаря таковому были спасены от казни 4 тысячи священников и это обстоятельство, правда непроверенное, успокоило до известной степени всех православных людей. Настоящее заявление Патриарха имеет для Церкви уже несомненно благодетельное значение: оно избавило ее от духовного безначалия, от опасности превратиться в беспоповскую секту. <...>

Благодаря последнему выступлению нашего Патриарха православные наконец узнали, что живоцерковные архиереи и священники суть простые миряне, находящиеся под проклятием Вселенских Соборов, и что лучше никогда не ходить в церковь, не принимать таинств, не крестить детей, не венчать браков, не отпевать покойников и не принимать живоцерковной евхаристии, как „пищи демонов“, нежели иметь общение с этими развратными богоборцами, предающимися всяким беззакониям и обманывающими людей, надевая церковные ризы через свои остриженные головы и обритые бороды.

Теперь от русской паствы будет зависеть то, что она несомненно сделает, то есть изгнание от себя живоцерковной лже-иерархии и призвание законных пастырей, которых, вероятно, теперь выпустят из тюрем, как сотрудников признанного советскими властями Патриарха. <...>

Но если скажут не лучше ли было Патриарху проклясть и самую советскую власть и мужественно обречь себя на лютую смерть, призвав к тому же подведомственное духовенство и всех мирян?

Да, ответим мы, если бы от него требовали прямого отречения от истин Христовой веры, ее святых заповедей и канонов; а так как этого не было, то требовать от предстоятеля Церкви нарочитого стремления к мученичеству, и притом не только своей собственной личности, но и без малого почти всей православной России, — незаконно». «Мы убеждены, — говорится далее, — что с 27 июня 1923 года Православной Церкви и православным христианам в Советской России будет легче жить и более возможно спастись во св. Церкви, нежели в предыдущие годы».

Как бы подводя итоги первых «боев», журнал в этом же номере публикует большую статью, на три газетных страницы мелким шрифтом, под названием: «Сведения об убитых, замученных и заключенных в тюрьмах большевиками русских православных епископах и о других актах насилия над Русской Православной Церковью». Статья содержит душераздирающие подробности об убийствах священников и является ярчайшим историческим свидетельством по данной теме.

Из публикаций в «Церковных ведомостях» видно, что в 1922–1923 гг. исход борьбы Церкви и государства в СССР отнюдь не был однозначно предreshен. Изначальная тактика советского правительства не оказалась успешной, и на первом этапе противостояния «Церковь Тихона» в России, поддержанная Русской Зарубежной Церковью в эмиграции, сумела оказать новой власти достойное сопротивление.

### **Источники и литература**

1. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 39. Л. 1; Д. 40. Л. 1 об. — Л. 2.
2. Известия. 1923. 11 мая. № 103. С. 3.
3. *Петров С.Г.* Освобождение Патриарха Тихона из-под ареста: источниковедческое изучение «покаянных» документов // Русская Православная Церковь в XX веке: Материалы конференции. Петрозаводск, 2002. С. 213–237.
4. Церковные ведомости. 1922. № 1, 10–11, 12–13; 1923. № 5–6, 7–8, 9–10, 11–12, 13–14.



***Hieromonk Nicodemus (Khmyrov). Perceptions of the Living Church from Abroad in the 1920's: Based on Materials in the Journal Tserkovnyye Vedomosti.***

In this article, the author describes the position of the higher structures of church administration of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR) with respect to the various Renovatianist church organizations that sprouted in Soviet Russia in the 1920's. Some of these organizations gained the support of the Soviet government, which used them in its attempt to create a "revolutionary" religious community opposed to Patriarch Tikhon's Church. *Tserkovnyye Vedomosti*, the official journal of the ROCOR, regularly published materials from Soviet and foreign secular and ecclesiastical press about the events in the life of the church in the USSR. These questions were also considered at the meetings of the Synod of Bishops of ROCOR. We can state that Russian emigres in the 1920's had a more holistic and objective picture of these processes than their contemporaries in Soviet Russia and, later, Soviet historians. Today it is possible to analyze and summarize these useful data. The article covers the period between 1922 and 1923, from Patriarch Tikhon's arrest to his release.

**Keywords:** ROCOR, Tserkovnyye Vedomosti, Patriarch Tikhon, Living Church, Renovatianism.

*Hieromonk Nicodemus (Denis Vladimirovich Khmyrov)* – Candidate of Theology, Secretary of the Academic Council of St. Petersburg Theological Academy, graduate student at the St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (hmyrovdennis@mail.ru).

*Священник Димитрий Пономарев*

## О ПОСОЛЬСТВЕ ПРЕПОДОБНОГО АНТОНИЯ ДЫМСКОГО В ЦАРЬГРАД

В статье говорится о посольстве в Царьград к Константинопольскому патриарху ученика преподобного Варлаама Хутынского, а впоследствии основателя Антониево-Дымского монастыря преподобного Антония Дымского. Это посольство имело место быть с 1238 по 1243 г. Также речь идет о тех исторических реалиях и событиях, с которыми пришлось столкнуться прп. Антонию во время своего путешествия, особенно в связи со взятием участниками IV крестового похода Константинополя и перемещением центра православного мира в Никею. Когда в 1240 г. умер патриарх Герман II, а никейский император Иоанн III Ватац не смог сделать свой выбор, то Вселенским патриархатом более трех лет управляли высшие чиновники патриархата — экзокатакилы (ἐξωκατάκοιλοι), начальствовавшие над подчиненными им шестью советами (σκέρετον), в которых были сосредоточены дела, относящиеся к той или иной отрасли управления. Константинопольский патриархат в отсутствие патриарха фактически перешел на «самоуправление». Свидетелем этого, согласно тексту его Жития, стал прп. Антоний Дымский, в то время находившийся в качестве посла в Византии.

**Ключевые слова:** преподобный Антоний Дымский, Антониево-Дымский мужской монастырь, преподобный Варлаам Хутынский, Никейская империя, IV Крестовый поход, Константинопольский патриархат, «патриарх» Афанасий, император Иоанн III Ватац, экзокатакилы, Никифор Влеммид.

Во всех тридцати пяти списках двух редакций жития преподобного Антония Дымского<sup>1</sup>, текст которого является единственным источником

*Священник Димитрий Анатольевич Пономарев* — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, клирик храма Покрова Пресвятой Богородицы на Боровой улице подворья Антониево-Дымского монастыря Тихвинской епархии (blagoveschenie@mail.ru).

<sup>1</sup> В БАН хранятся рукописи, содержащие житие преподобного Антония Дымского: собр. Мордвинова № 11, собр. М. И. Успенского № 116 (И. П. Мордвинов указывает, что существовала еще одна рукопись С. И. Успенского с пометой, что она принадлежала проф. И. А. Шляпкину. И. П. Мордвинов датировал ее началом XVIII века и сделал копию, которая хранится ныне в архиве СПб ФИРИ РАН. Ф. 89. Оп. 1. Л. 54–67), собр. Устюжское № 84, собр. Тихвинского монастыря № 11 и 13 (в описании собрания Тихвинского Успенского монастыря БАН указано, что существовала еще одна рукопись данного собрания № 12, которая была утрачена до 1945 г.); в РНБ: собр. ОЛДП. Q. 189, собр. ОСРК. Q. I. 1354, собр. Тиханова № 200, 596 и 782, собр. Александрово-Невской лавры А–51, собр. Новгородской духовной семинарии № 119 (старый 6814); в ИРЛИ: Древлехранилище. Оп. 23. № 195 и 232; в РГИА: Ф. 834. Оп. 3. № 3871; в Научной библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии, Р–20; в РГБ: собр.

сведений о начальном периоде истории созданного им в XIII в. в новгородских пределах Антониево-Дымского монастыря, указывается, что братия Хутынской обители, где он начинал свой духовный путь, избрала его, как одного из наиболее успешных в духовной жизни монахов<sup>2</sup>, послом к Вселенскому патриарху<sup>3</sup>. С 1238 по 1242 г. прп. Антоний, как повествует его житие, побывал в Царьграде и встречался там с патриархом Афанасием<sup>4</sup>. История Византии такого патриарха в обозначенный период не знает. Сталкиваемся ли мы в данном случае с недостоверной информацией, заключенной в тексте жития, или же оно отражает неизвестные нам реалии истории Константинопольского Патриархата? Кроме этого следует отметить, что около 40-х годов XIII в., во времена существования Латинской империи, Вселенский патриарх находился не в Константинополе, который в 1204 г. был взят крестоносцами, а в Никее<sup>5</sup>.

---

Ундольского № 281, собр. Егорова № 1220, 1314, 1417, 1462, Музейное собр. № 4306, 9106, Ф. 218. № 875; в ГИМ: Музейное собр. № 1196 и 1510, собр. Уварова. № 251, собр. Барсова. № 880; в РГАЛИ: Ф. 1388. Оп. 1. Д. № 10; в Новгородском музее-заповеднике: КП № 25982/12087, КП № 30056-42 и ОПИ № 23982/12087; в ГПБ АН Украины: собр. Киевской духовной академии. № 584. Еще один список хранится в библиотеке Саратовского государственного университета. Коллекция И. А. Шляпкина. № 345.

<sup>2</sup> См. например: РНБ. ОСРК. д. I. 1354. XIX в. Полууств. Л. 2.

<sup>3</sup> В рукописи жития Антония Дымского РНБ. Собр. ОЛДП, Q. 189. (XIX в. Полууств) (см. также: Вкратце о житии и хождении в Царьград преподобного Антония, сверстника чудотворцу Варлааму Хутынскому, потом бывшего Дымския пустыни первоначальника: Сборник житий новгородских святых // Научная б-ка СПбДА. № 20. Рукопись 2-й пол. XIX в. Л. 42) на Л. 2 об. читаем: «послаша его неких ради потреб церковных в Царьград». Данные сведения мы также находим во второй и Пахомиевской редакциях жития учителя Антония прп. Варлаама Хутынского. В Пахомиевской редакции жития преподобного Варлаама Хутынского мы читаем следующее: «Антоние бо пред никими времени отшел быше некия ради потребы в Константин град» (РНБ. ВМЧ, ноябрь. Соф. собр. 1319. Рукопись XVI в. Л. 60).

<sup>4</sup> Например, в «Житии преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника» (РНБ. ОСРК. Q. I. 1354. XIX в.) на Л. 2 об. читаем: «Дошед убо Антоний Царя града, прият бысть честно от патриарха Афанасия. От него же прием благословение, назидаяся богомудрою беседою святительскою».

<sup>5</sup> После крушения Византийской империи на ее территории было образовано «...несколько осколочных государств, каждое из которых претендовало на имперскую преемственность. Речь идет об Эпирском царстве, Трапезундской империи и Никейской империи». Этот вопрос очень хорошо освещен в обширной исторической литературе, например в книге Аристидиса Пападакиса «Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 годах» (Аристидис П. (при участии протопр. Иоанна Мейендорфа). Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 годах. М.: Изд.-во ПСТГУ, 2010. С. 287). С 1204 г. судьба и местонахождение православных Константинопольских патриархов на ближайшие 60 лет были связаны с Никеей, пока в 1261 г. при Михаиле VIII

В данном конкретном случае мы рассматриваем этот вопрос для того, чтобы понимать, насколько достоверным является житие преподобного, может ли оно заслуживать доверия как достоверный исторический источник?

13 апреля 1204 г. участники IV крестового похода захватили Константинополь<sup>6</sup> и оккупировали часть территории Византийской империи<sup>7</sup>. Это создало новую трудную ситуацию для Константинопольской Церкви. Огромное количество жителей, в том числе принадлежавших к высшей светской и церковной иерархии империи, бежало из Царьграда<sup>8</sup>. Среди них был и Константинопольский патриарх Иоанн X Каматир, который нашел себе убежище в болгарском городе Дидимотике, где провел остаток жизни и умер в 1206 г.<sup>9</sup> Богослужение в Св. Софии и других наиболее известных храмах Константинополя после захвата совершалось латинским духовенством<sup>10</sup>. Началось создание параллельной греческой латинской иерархии. Был назначен латинский патриарх Константинополя<sup>11</sup>. Папа Иннокентий III прямо указал новому латинскому патриарху

---

Палеологе никейским войскам не удалось отвоевать Константинополь (*Аристидис П. Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 годах.* С. 316; см. также: *Никифор Григора. История ромеев.* СПб.: Свое издательство, 2013. С. VIII). На большей же части бывшей территории Византийской империи все это время существовала Латинская империя с подчинявшимися папе латинскими патриархами (*Аристидис П. Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 годах...* С. 287).

<sup>6</sup> См. напр.: Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии. Никиты Хониата История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Т. 2. (1186–1206). СПб., 1862. С. 315, 382.

<sup>7</sup> В это время или чуть позже усилиями западноевропейских рыцарей, а также представителей итальянских морских республик, таких как Генуя и Венеция, на бывшей территории Византии, были образованы: Латинская империя с центром в Константинополе (1204–1261), Фессалоникийское государство (1204–1224, с 1209 королевство), Ахейское (Морейское) княжество на Пелопоннесе (1205–1432), Афинская синьория (1205–1432, с 1260 герцогство). «Помимо части Константинополя, Венеция удерживала купленный у одного из вождей IV Крестового похода и будущего правителя Фессалоники Бонифация Монферратского остров Крит (1206–1669), а также остров Корфу (1207–1214), важнейшие порты Южного Пелопоннеса Корон и Модон (1207–1500)» (*Карпов С.П. Латинская Романия.* СПб.: Алетей, 2000. С. 9–10).

<sup>8</sup> Там же. С. 16.

<sup>9</sup> Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии. Никиты Хониата История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Т. 2. (1186–1206)... С. 323.

<sup>10</sup> *Пентковский А. М. Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период // ЖМП. 2003. № 5. С. 77.*

<sup>11</sup> «Этот сан традиционно принадлежал венецианским клирикам, однако папские легаты, посылаемые в Константинополь, существенно ограничивали юрисдикцию патриарха и отменяли его отдельные постановления...» (*Карпов С.П. Латинская Романия...* С. 30).

стараться подчинить себе греческое духовенство, разрешая ему служить по греческому обряду<sup>12</sup>. Предпринимались попытки поставить новых епископов из греческого духовенства на местах, где преобладало греческое население, но с подчинением их папе. Однако постепенно высшая церковная иерархия замещалась католиками, тогда как рядовыми священниками оставались греки, контроль за деятельностью которых осуществлялся новой иерархией<sup>13</sup>.

Монахи Константинополя и его ближайших пригородов просили латинского кардинала Бенедикта разрешить им избрание нового греческого патриарха, предупреждая, что в противном случае уйдут либо в одно из трех образовавшихся греческих государств (Никею, Трапезунд, Эпир), либо к варварам, т. е. к болгарам или сербам. Но в исполнении просьбы им было отказано. Разгром патриархии и исход большинства православного духовенства с оккупированных латинянами территорий привел к полному расстройству организации патриархата<sup>14</sup>. Требовалось принять немедленные меры к организации нового центра православного мира. И этот центр возник в Никее.

Итак, центр православного мира переместился в Никею. Рассматривая историю функционирования Константинопольского Патриархата в Никее, прежде всего нужно отметить, что сам перенос местонахождения патриарха из Константинополя в Никею произошел потому, что папа Иннокентий III не позволил грекам Константинополя избрать своего православного патриарха. В связи с этим православное духовенство обратилось к правителю Никее Феодору I Ласкарису<sup>15</sup> за содействием в избрании нового патриарха<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Герье В. И. Расцвет западной теократии. М.: Товарищество «Печатня С. П. Яковлева», 1916. С. 122.

<sup>13</sup> Карпов С. П. Латинская Романия... С. 31.

<sup>14</sup> Колпаков Д. Церковная жизнь Византии в Никейский период (1204–1261 гг.) / Курсовое соч. Санкт-Петербургская Православная духовная академия. Кафедра церковно-исторических дисциплин; науч. рук. канд. богословия А. В. Маркидонов. СПб.: СПбДАиС, 2005. С. 27.

<sup>15</sup> «Феодор I Ласкарис (греч. Θεόδωρος Α' Λάσκαρις; 1174 — ноябрь 1221) — первый император Никейской империи, которой он правил с 1205 по 1221 год. Происходил из знатного семейства Ласкарисов из Константинополя. Его родителями были Мануил Ласкарис и Иоанна Кантакузина. Первым браком был женат на принцессе Анне, дочери императора Алексея III Ангела и Евфросинии Дуки-Каматерины, а в 1219 году женился на племяннице императора Латинской империи Генриха. Феодор, хотя и назывался императором, не был, однако, коронован константинопольским патриархом» (Никифор Григора. История ромеев... С. 11).

<sup>16</sup> Karpozilos A. D. The ecclesiastical controversy between the kingdom of Nicaea and the principality of Epiros (1217–1233). (Βυζαντινά κείμενα καὶ μελέται, 7) Thessalonica: Centre for Byzantine Studies. 1973. P. 19.

20 марта 1208 г. в Никее был избран новый православный патриарх Михаил IV Авториан<sup>17</sup>, что способствовало возрастанию авторитета Никейской кафедры как среди греческого населения бывшей Византийской империи, так и в глазах всего православного мира благодаря фактическому переносу туда патриаршего престола. Новоизбранный патриарх носил титул Константинопольского, а духовенство смотрело на перенесенный в Никею патриарший престол как на временное явление, которое будет устранено после освобождения Константинополя<sup>18</sup>.

На Руси очень внимательно следили за событиями, которые происходили в Византии. Так, князь Роман Мстиславич Галицкий приютил у себя изгнанного византийского императора Алексея III Ангела<sup>19</sup>. После перемещения Константинопольского патриарха в Никею Русская митрополия продолжила поддерживать взаимоотношения уже с Никейским патриархом. Около 1208 г. патриарх Михаил IV Авториан рукоположил грека Матфея<sup>20</sup> на Киевскую митрополию. Матфей прибыл в Киев в 1209 г. и занимал кафедру до своей кончины в 1220 г.<sup>21</sup> Никейский патриарх Герман II в 1224 г. митрополитом всея Руси поставил грека Кирилла I<sup>22</sup>. Преемник Кирилла I, грек Иосиф, был посвящен в митрополиты Киева и всея Руси патриархом Германом II и ок. 1236 г. прибыл в Киев, где и находился до начала татарского погрома<sup>23</sup>.

После захвата татарами Руси Русская Церковь, которая никогда не сомневалась в легитимности власти над собой Никейского патриарха, даже оказывала Орде услуги дипломатического характера. «Через епископа сарайского или же через самого митрополита ханское правительство вело переговоры» со светскими правителями Византии<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> Hussey J. M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford, 1990. P. 322.

<sup>18</sup> Впоследствии, 25 июля 1261 года, не произведя ни единого выстрела, византийские вооруженные отряды императора Михаила VIII Палеолога без особых сложностей захватили Константинополь, который перед этим покинула направившаяся в Черное море венецианская флотилия (Пентковский А. М. *Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период...* С. 82).

<sup>19</sup> Борисов Н. С. *Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII веков*. М.: МГУ, 1988. С. 16.

<sup>20</sup> Жаворонков П. И. *Никейская империя и княжества Древней Руси // Византийский временник*. 1982. Т. 43. С. 82.

<sup>21</sup> Подскальски Г. *Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.)*. 2-е изд., исправленное и дополненное для русского перевода. СПб.: Византинороссика, 1996. С. 462–463.

<sup>22</sup> Там же. С. 464.

<sup>23</sup> Там же. С. 467.

<sup>24</sup> Борисов Н. С. *Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII веков...* С. 23.

Существуют свидетельства о путешествиях русских духовных лиц в Никеюскую империю. Так, в 1211 г., как мы помним, в Новгород из Византии возвращается Добрыня Ядрейкович. В 1218 г. епископ Полоцка привозит великому князю Владимирскому Константину Всеволодовичу мощи святых и книги<sup>25</sup>. Причем в летописи, как и в житии Антония Дымского, указывается, что «приде епископ Полотъский из Царяграда...».

В 1246 г. князь Даниил Галицкий направил в Никею служившего у него печатником и хранителем всей княжеской канцелярии Кирилла, который вскоре «стал первым утвержденным патриархом митрополитом из русских»<sup>26</sup>.

Таким образом, совершая свое путешествие к Константинопольскому патриарху с дипломатическим поручением, прп. Антоний Дымский обязан был отправиться не в Константинополь, а в Никею к законному и признанному всеми патриарху, который находился отныне в этом городе.

Теперь более подробно поговорим о «патриархе» Афанасии, имя которого упоминается в житии. По мнению О. А. Белобровой, оно является недостоверным. Точнее было бы согласиться с недостоверностью звания этого человека. Ведь с кем-то же беседовал Антоний в Никее? Об этом рассказывается в тексте его жития. Кто-то же исполнял между 1240 и 1243 гг. обязанности патриарха, принимал послов? Почему этим человеком не мог быть Афанасий, о котором исторической науке и нам с вами ничего не известно?

Нужно отметить, что после 1204 г. изменилась сама система управления патриархатом. Вселенские патриархи никейского периода сталкивались с проблемами перестройки администрации. В это время достаточно много прав было делегировано местным митрополиям<sup>27</sup>. Патриархи в большей степени стали использовать власть православных экзархов, которые имели довольно большую свободу при управлении вверенной им территорией.

<sup>25</sup> ПСРЛ. Т. I. 2-е изд. Л.: Изд.-во Академии наук СССР, 1927. Вып. 2: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку. Стлб. 441.

<sup>26</sup> Борисов Н. С. Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII веков... С. 27.

<sup>27</sup> Оккупация территории Византии крестоносцами и образование совместно с венецианцами ряда государств так называемой Латинской Романии в ответ привели к появлению на востоке и западе бывшей Византийской империи независимых от них греческих государств: Никейской и Трапезундской империй и Эпирского царства. Управление церковными учреждениями на их территориях было возложено на местные митрополии, которые получили достаточно большую самостоятельность. Но центром все-таки оставалась Никея (см.: *Karpovilos A. D. The ecclesiastical controversy between the kingdom of Nikaia and the principality of Epiros (1217–1233)*... P. 9).

Ж. Даррузес отмечает, что сохранилось ничтожное количество документов никейского периода, позволяющих понять административное устройство патриархата<sup>28</sup>. Однако ясно, что ввиду существенного уменьшения доходов, как и при управлении государством, штат патриархии был значительно уменьшен в размерах. Так например, на протяжении большей части периода правления преемника Феодора I Ласкариса, его зятя по дочери Ирине императора Иоанна III Ватаца<sup>29</sup>, всей гражданской администрацией управлял лишь один министр — Дмитрий Торник<sup>30</sup>. Все финансы страны, как шутили, были сосредоточены в императорской гардеробной. До таких же небольших размеров, по всей видимости, была уменьшена администрация патриархата.

Для усиления патриаршего контроля над церковной организацией патриаршая власть формально делегировала часть своих полномочий определенным митрополитам, имевшим титул «экзарх патриарших прав»<sup>31</sup>. Их администрации содержались за счет средств на местах. В особых случаях патриарх мог направлять на места своих специальных представителей.

Кроме того, как отмечает А. Д. Карпозилос, многие вопросы решались постоянно действовавшим в Никее, в монастыре святого Иоакима, Синодом<sup>32</sup>. Еще до разгрома Константинополя утвердился состав этого Синода, в него входили митрополиты, автокефальные архиепископы и пять, а впоследствии шесть высших чиновников патриархата — экзокатакилов. Экзокатакилы начальствовали над советами, которые заведовали той или иной отраслью управления патриархата. К сожалению, имена экзокатакилов, как мы уже говорили выше, из-за отсутствия документов никейского времени неизвестны.

Обычно в состав Синода входили: великий эконо́м, великий сакелларий, великий скефофилакс, великий хартофилакс, сакеллиу. Позднее к ним добавился протекдик. Именно они и управляли патриархатом<sup>33</sup>.

---

<sup>28</sup> Darrouzes J. Recherches sur les *offikia* de l'Eglise Byzantine. Paris, 1970. P. 108.

<sup>29</sup> Иоанн III Дука Ватац (греч. *Ιωάννης Γ' Δούκας Βατάτζης*; ок. 1192, Дидимотион — 3 ноября 1254, Нимфей) — никейский император в 1221–1254 гг.

<sup>30</sup> *Нистазопулу-Пелекиду М.* О византийской дипломатике в период Никейской империи // Византийский временник. Т. 48 (73). М.: Наука, 1987. С. 70.

<sup>31</sup> Hussey J. M. *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Oxford, 1990. P. 323.

<sup>32</sup> *Karpozilos A. D.* The ecclesiastical controversy between the kingdom of Nikaia and the principality of Epiros (1217–1233)... P. 29.

<sup>33</sup> См. напр., о разделе полномочий в Синоде в: *Павел, иером.* О должностях и учреждениях по церковному управлению в древней восточной Церкви. СПб.: В. А. Терсков, 1857. [4], 236, XI с.; 24.



Существовали и провинциальные синоды. Из-за частых нарушений связей провинциального духовенства с никейской патриархией провинциальные синоды даже начали возводить на вакантные епархии епископов без одобрения патриарха.

Вот, собственно, почему после кончины в 1240 г. Германа II<sup>34</sup> Церковь могла безболезненно существовать без патриарха почти три года. Имея постоянно действующий Синод и широкие права для функционирования провинциальных органов управления, патриархия в отсутствие патриарха беспрепятственно перешла на «самоуправление».

Перед кончиной патриарха Германа II император Иоанн III Ватац обсуждал с ним вопрос о возможном преемнике. Герман указал на архимандрита Никифора Влеммида. Император согласился с патриархом, но когда тот умер, то, «зная суровый и строго благочестивый нрав Влеммида<sup>35</sup>, который свободно мог встать против его желаний...»<sup>36</sup>, предпочел избрать патриархом Мефодия, игумена монастыря Иоакимфа, где проходили заседания Синода. Император просил «помогать новому патриарху в делах правления церковного, так как Мефодий был малограмотен»<sup>37</sup>, но Влеммид отказался.

Через три месяца Мефодий умер, и патриаршая кафедра более трех лет оставалась свободной<sup>38</sup>, так как, по словам «Летописи» Георгия Акрополита, император никак не мог выбрать человека, достойного этого места<sup>39</sup>, хотя многие предлагали избрать Влеммида.

<sup>34</sup> «Герман II — патриарх Константинопольский (1222–1240); управлял Церковью из Никеи. В течение всего своего патриаршества вел непрерывную борьбу с папским престолом, стремившимся подчинить себе греческую Церковь. При Германе в Никее состоялись два собора: в 1232 году, по частным делам местной Церкви, и в 1234 году, по поводу прибытия в Никею четырех послов Римского папы Григория IX для переговоров об унии, не имевших успеха. В истории византийской литературы Герман известен своими посланиями к римскому папе Григорию IX, к латинскому патриарху в Константинополе и к православным жителям Кипра, а также доселе не изданными полемическими трактатами, направленными против латинян. Часть сочинений Германа издана в Патрологии Миня (РГ. Т. 140)» (*Никифор Григора. История ромеев...* С. 45).

<sup>35</sup> По его приказу не пустили в построенный им монастырь, закрыв перед ней двери, фаворитку императора Маркезину (Там же. С. 38–40).

<sup>36</sup> *Барвинок В. И.* Никифор Влеммид и его сочинения. СПб., 1911. С. 36.

<sup>37</sup> Там же. С. 36.

<sup>38</sup> Архиепископ Сергей (Спасский) в «Полном месяцеслове Востока» также указывает на вдовство Константинопольской Церкви между 1240 и 1243 гг. (М., 1876. Т. II: Святой Восток. С. 253).

<sup>39</sup> Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии. Летопись великого логофета Георгия Акрополита / пер. под ред. Троицкого И. СПб.: В тип. Департамента уделов, 1863. С. 84.

С течением времени Иоанн Ватац не изменил своего мнения. И даже после очень долгих раздумий избрал в патриархи не Влеммида, а «человека „покорливого“, некоего Мануила»<sup>40</sup>. Но и после смерти Мануила<sup>41</sup> народ и духовенство опять указали на Никифора как на самого достойного патриаршего сана. Собор из сорока епископов не желал видеть на патриаршем престоле никого другого<sup>42</sup>. Преемник Иоанна Ватаца император Феодор II Ласкарис также разделял всеобщее намерение и хотел видеть Влеммида патриархом. Но этого не случилось. Патриархом был избран монах Арсений<sup>43</sup>.

Так с кем же беседовал преподобный Антоний в Константинополе? Он мог говорить с патриархом Германом II. Скорее всего, слова жития преподобного Антония, что он в Византии «от него же..., назидаяся богомудрою беседою святительскою, како во многмятежном мире сем подобает управляти корабль временного жития, присно волнуемый от нахождения невидимых врагов, всегда ищущих души человеческия низвести во глубину адову, како подобает во всех злключениях с кротостию и смирением сердца благодушествовати, всегда же в смиренномудрии, посте и молитве пребывати»<sup>44</sup>, относятся к патриарху Герману II, так как тот был настоящим богословом<sup>45</sup>. Затем Герман умер. Отправиться домой Антоний, по всей видимости, не мог, так как смерть патриарха

---

<sup>40</sup> Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения... С. 36. См. также: Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии... С. 115.

<sup>41</sup> Необходимо отметить, что «между смертью Германа и возведением на престол Арсения прошло пятнадцать лет, в течение которых патриарший престол занимали Мефодий (всего три месяца в 1240 году) и Мануил II (1244–1254)» (Никифор Григора. История ромеев... С. 46).

<sup>42</sup> Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения... С. 49.

<sup>43</sup> Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения... С. 53; Никифор Григора. История ромеев... С. 46.

<sup>44</sup> Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. XIX в. Полуустав. Л. 2 об.

<sup>45</sup> Патриарх Герман был сыном рыбака из Навплии в Пропонтиде (Пелопоннесе), что, однако, не помешало ему получить прекрасное образование. Византийские историки единодушно отзываются о нем с самой лучшей стороны, как о человеке ревностном в вопросах веры и святой жизни. Ефремий и Никифор Григора пишут о нем как о человеке умном, способном к проповеди, к даче практических советов религиозного характера. Известны написанные им проповеди на праздники и годовой круг бесед назидательного характера — кириакодромиион (Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной церкви от конца XI до середины XV века (От начала крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2012. С. 228–230).

не дала ему возможности получить окончательные ответы на вопросы посольства. Посол ждал назначения нового патриарха. Так продолжалось до того момента, когда был избран патриархом Мануил II Харитопул. Но с ним Антоний из-за простоты жизни и не книжности этого патриарха вести беседы не мог. Кроме того, есть мнение, что Мануил II Харитопул был назначен в 1244 г.<sup>46</sup>, а значит, это произошло уже после отъезда Антония, который получил необходимые последние инструкции от некоего высшего чиновника патриархата и спешно отправился домой в Новгород, узнав о болезни своего учителя<sup>47</sup>.

Этим чиновником и собеседником преподобного Антония мог быть кто-то из экзокатакилов, состав которых, как мы уже говорили, для никейского времени неизвестен. И этот высший чиновник Никейского синода назван «патриархом» в тексте жития, хотя на самом деле таковым не являлся.

Им вполне мог бы быть участвовавший в соборных прениях с латинянами в 1234 г. на соборе в Нимфее выдающийся богослов своего времени, любитель строгого монашеского жития, игумен монастыря св. Григория Чудотворца логофет Никифор Влеммид<sup>48</sup>. Еще «в 1240 году, в год смерти патриарха Германа, император призвал его к почетному званию воспитателя и учителя сына своего и наследника престола Феодора Ласкариса»<sup>49</sup>. Впоследствии Феодор стал одним из просвещеннейших государей империи. Так что мы видим, что Влеммид в ближайшие после 1240 г. несколько лет как раз находился при дворе императора Никеи. Но он при пострижении в 1235 г. не менял своего имени<sup>50</sup>.

Однако, несмотря на падение Константинополя и утрату им статуса столицы, основатель Дымской обители преподобный Антоний вполне мог

<sup>46</sup> Никифор Григора. История ромеев... С. 46.

<sup>47</sup> Как читаем мы в пространной редакции жития преподобного Антония Дымского: «и прием благословение скоро потече в путь свой» (РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 189. XIX в. Полуустав. Л. 3 об.); «скоро потече» (ИРЛИ. Древлехранилище. Оп. 23. № 195. XIX в. Л. 4); см. то же: БАН. Собр. М. И. Успенского. № 116. XIX в. Полуустав. Л. 3.

<sup>48</sup> Никифор Влеммид (греч. Νικηφόρος ὁ Βλεμμιδης; 1197 — ок. 1272) — византийский ученый клирик (носил сан логофета Вселенской Патриархии), философ и общественно-политический деятель, последователь Михаила Пселла. Принимал активное участие в богословских спорах об исхождении Св. Духа. По приглашению императора Иоанна Дуки Ватаца принял настоятельство монастырем Св. Григория Чудотворца в Эфесе, где и учредил философскую школу. Одним из его учеников был будущий император Феодор II Ласкарис.

<sup>49</sup> Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения... С. 34.

<sup>50</sup> Там же. С. 28.

в период с 1238 по 1243 г.<sup>51</sup>, как повествует об этом его житие, совершить свое путешествие в Nikeю (хотя русские источники по-прежнему называли конечной точкой его путешествия Царьград), где по-прежнему находилось, пусть даже в другом городе и фактически в другом государстве, руководство Константинопольского патриархата, не утратившего своей связи с по-прежнему подчиненной ему Русской митрополией. А отсутствие в этот период патриарха скорее говорит за то, что житие в этой своей части достоверно описывает исторические события, происходившие тогда в Византии. В житии речь идет о некоем человеке, исполнявшем обязанности патриарха или от его имени дававшем ответы на вопросы прп. Антония в отсутствие главы Церкви. В этом случае составитель первоначального текста жития преподобного Антония не ошибался, когда называл его Афанасием, т. е. в тексте жития могло быть названо имя человека, который был уполномочен решить вопросы, связанные с посольством основателя Дымской обители. Возможно имя Афанасий вставлено в житие как некий символ, поскольку переводится с греческого как «бессмертный» и более всего приличествует для наименования епископа или патриарха.

## Источники и литература

### Рукописи

1. Вкратце о житии и хождении в Царьград преподобного Антония, сверстника чудотворцу Варлааму Хутынскому, потом бывшего Дымския пустыни первоначальника: Сборник житий новгородских святых // Научная библиотека СПбДА. № 20. (Рукопись 2-й пол. XIX в.)
2. Житие и подвизи преподобного и богоносного отца нашего Варлаама игумена. Иженаху ти не пречистень монастырь составившего. Святого и благолепного Преображения Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. И в нем же общежитие составившего. Сотворено Пахомием сербским таха иеромонахом Святыя Горы // РНБ. ВМЧ, ноябрь. Соф. собр. 1319. (Рукопись XVI в.)
3. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // БАН. Собр. М. И. Успенского. № 116. (XIX в. Полуустав.)
4. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОСРК. Q. I. 1354. (XIX в. Полуустав.)

---

<sup>51</sup> Есть предположение, что путешествие прп. Антония закончилось в конце 1242 г., так как он был игуменом Хутынской обители после смерти своего учителя, скорее всего, с ноября 1242 по май 1243 г.

5. Месяца иануария в 17 день. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // РНБ. Собр. ОЛДП. Q. 189. (Рукопись XIX в.)

6. Месяца иануария в 17 день. Житие преподобного и богоносного отца нашего Антония, Дымския обители начальника // ИРЛИ. Древлехранилище. Оп. 23. № 195. (XIX в.)

## Литература

7. *Аристидис П. (при участии протопр. Иоанна Мейендорфа). Христианский Восток и возвышение папства. Церковь в 1071–1453 годах / пер. с англ. Левитского А. В., Рахновской У. С., Чеха А. А. М.: Изд.-во ПСТГУ, 2010.*

8. *Барвинок В. И. Никифор Влеммид и его сочинения. СПб., 1911.*

9. *Борисов Н. С. Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII веков. М.: МГУ, 1988.*

10. *Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии. Никиты Хониата История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина. Т. 2. (1186–1206) / пер. под ред. проф. Н. В. Чельцова. СПб., 1862.*

11. *Византийские историки, переведенные с греческого при С. Петербургской Духовной Академии. Летопись великого логофета Георгия Акрополита / пер. под ред. Троицкого И. СПб.: В тип. Департамента уделов, 1863.*

12. *Герье В. И. Расцвет западной теократии. М.: Товарищество «Печатня С. П. Яковлева», 1916.*

13. *Жаворонков П. И. Никейская империя и княжества Древней Руси // Византийский временник. 1982. Т. 43.*

14. *Карпов С. Л. Латинская Романия. СПб.: Алетейя, 2000.*

15. *Колпаков Д. Церковная жизнь Византии в Никейский период (1204–1261 гг.) / Курсовое соч. Санкт-Петербургская православная духовная академия. Кафедра церковно-исторических дисциплин; науч. рук. канд. богословия А. В. Маркидонов. СПб., СПбДАиС, 2005.*

16. *Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной церкви от конца XI до середины XV века (От начала крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. 3-е изд., исправ. и доп. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2012.*

17. *Никифор Григора. История ромеев / пер. с греч. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Л. Герд. СПб.: Свое издательство, 2013.*

18. *Нистазопулу-Пелекиду М. О византийской дипломатике в период Никейской империи // Византийский временник. Т. 48 (73). М.: Наука, 1987.*

19. *Павел, иером. О должностях и учреждениях по церковному управлению в древней восточной церкви / Соч. проф. С.-Петерб. семинарии собор. иером. Павла. СПб.: В. А. Терсков, 1857.*

20. Пентковский А. М. Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период // ЖМП. 2003.
21. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) 2-е изд., исправленное и дополненное для русского перевода / пер. А. В. Назаренко, под редакцией К. К. Акентьева. СПб.: Византинороссика, 1996.
22. ПСРЛ. Т. I. 2-е изд. Л.: Изд.-во Академии наук СССР, 1927. Вып. 2: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку.
23. Сергей (Спаский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. М., 1876. Т. II: Святой Восток.
24. Darrouzes J. Recherches sur les *оφφικια* de l'Eglise Byzantine. Paris, 1970.
25. Hussey J. M. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford, 1990.
26. Karpozilos A. D. The ecclesiastical controversy between the kingdom of Nicaea and the principality of Epiros (1217–1233). (*Βυζαντινά κείμενα και μελέται*, 7) Thessalonica: Centre for Byzantine Studies. 1973.

**Priest Dimitry Ponomaryov. On the Visit of Venerable Anthony of Dyma Lake to Constantinople.**

The author of this article explores the visit of Venerable Anthony of Dyma Lake, a disciple of Venerable Barlaam of Khutyn, and, subsequently, the founder of the St. Anthony–Dyma Lake Monastery, to the Patriarchate of Constantinople. This visit took place between 1238 and 1243. In addition, the historical events encountered by Venerable Anthony during his trip, especially in light of the capture of Constantinople by the Fourth Crusade and the transfer of the center of the Orthodox world to Nicaea, are explored. When Patriarch Germanus II died in 1240, and the Nicean Emperor John III Doukas Vatatzes was unable to choose a new Patriarch, the Ecumenical Patriarchate was administered by the Patriarchate's bureaucracy — the *exocatacoeloi* (ἐξωκατάκοιλοι), who held authority over six councils (σέκρέτων) subject to them and administered all of the affairs of the Patriarchate. The Patriarchate of Constantinople in the absence of a Patriarch became “self-governing” in some sense. Venerable Anthony witnessed these events during his time as an emissary to Byzantium

**Keywords:** St. Anthony of Dyma Lake, St. Anthony-Dyma Lake Monastery, St. Barlaam of Khutyn, Empire of Nicaea, Fourth Crusade, Patriarchate of Constantinople, pseudo-Patriarch Athanasius, Emperor John III Doukas Vatatzes, *exocatacoeloi*, Nicephorus Blemmydes.

*Priest Dimitry Anatolievich Ponomaryov* — graduate student at St. Petersburg Theological Academy, clergyman of the Church of the Protection of the Theotokos on Borovaya street, SPb, metochion of Antonievo-Dymsky monastery of the Tikhvin diocese (blagoveschenie@mail.ru).

Священник Владислав Малышев

## «ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ВЕСТНИК» А. И. ПОПОВИЦКОГО

Статья посвящена истории издания газеты «Церковно-общественный вестник» как совершенно нового явления в церковной периодической печати периода правления имп. Александра II. До настоящего времени история «Церковно-общественного вестника» и личность его редактора Александра Ивановича Поповицкого были почти не затронуты исследователями, однако данная тема представляет огромный интерес для изучения положения Церкви и духовенства во второй половине XIX в. В данной статье рассматриваются цели и задачи издания данного органа печати, отношение к нему со стороны духовенства, Главного управления по делам печати Министерства внутренних дел и Святейшего Синода. На основании архивных данных в статье прослеживается история издания газеты с момента ее регистрации в ГУП МВД и последующего подчинения духовной цензуре. Особое внимание уделено конфликтам, вызванным отдельными публикациями, между редакцией газеты и ГУП МВД и роли «Церковно-общественного вестника» в процессе открытого обсуждения острых и неоднозначных вопросов церковной жизни.

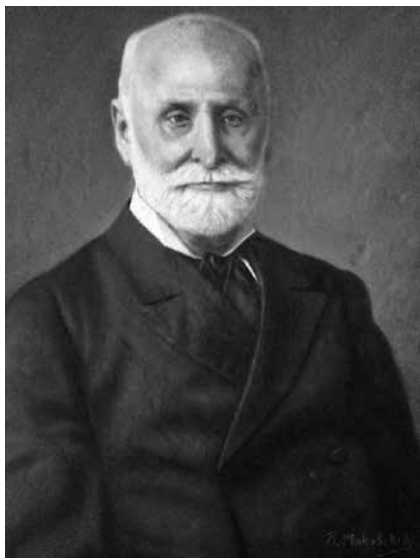
**Ключевые слова:** Церковно-общественный вестник, церковно-общественная публицистика, свящ. И. С. Белюстин, Д. И. Ростиславов, А. И. Поповицкий, духовная цензура, гласность в церковном вопросе, история Русской Православной Церкви.

Одним из самых заметных, ярких и либеральных церковных органов печати в период «Великих реформ» стал «Церковно-общественный вестник» (далее — ЦОВ) под редакцией А. И. Поповицкого<sup>1</sup>. О направлении данной газеты можно судить по тому, что ее постоянными сотрудниками были такие скандально известные публицисты, как тверской

---

*Священник Владислав Сергеевич Малышев* — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (mvsandmjk@yandex.ru).

<sup>1</sup> Александр Иванович Поповицкий (1826–1904) — публицист, журналист, редактор, лектор французского языка СПбДА, происходил из духовного сословия. Получил образование в Астраханской духовной семинарии и СПбДА. В разное время издавал «Современный листок» (1863–1874), «Церковно-общественный вестник» (1874–1884), «Русский паломник» (1885–1904). Поповицкий отличался острым пером, всегда умел остро поставить вопрос и описать проблему, выступал за церковные реформы и гласность. См.: РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 4–5 об.; Поповицкий Александр Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1898. Т. XXIVа. С. 552.



Александр Иванович Поповицкий  
(1826–1904)

священник И. С. Белюстин и бывший профессор Санкт-Петербургской духовной академии Д. И. Ростиславов<sup>2</sup>. Полемичность, злободневность и актуальность рассматриваемых вопросов выгодно отличали новый вестник от более привычных читателю церковных периодических изданий<sup>3</sup>.

Для получения прав на издание газеты Поповицкому предстояла длительная процедура получения необходимых разрешений от Главного управления по делам печати МВД (далее — ГУП) и Св. Синода<sup>4</sup>. В своем издании Поповицкий желал представить полное и правдивое изложение всего происходящего в церковной, общественной, политической и научно-литературной областях и предоставить духовенству печатный орган,

в котором оно могло бы свободно высказывать свои взгляды на занимающие его вопросы, а также защищать свои интересы. Задачей ЦОВ было содействовать сближению духовенства с обществом, способствовать уяснению прав и обязанностей духовенства, повысить его авторитет и поддерживать в обществе религиозность<sup>5</sup>. Поповицкий стремился к свободе слова и гласности<sup>6</sup> и понимал, что подчинение его периодического

<sup>2</sup> Малышев В. С., *свящ.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // *Христианское чтение* (далее — ХЧ). 2015. № 5. С. 121–145.

<sup>3</sup> Карпук Д. А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917) // ХЧ. 2011. № 6. С. 41–89; 2012. № 4. С. 24–83; Малышев В. С., *свящ.* Обсуждение церковно-общественных вопросов на страницах академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в 60–70-е гг. XIX в. // ХЧ. 2016. № 4. С. 172–190.

<sup>4</sup> О длительности процедуры можно судить по тому, что процесс регистрации был начат с октября 1872 г., (РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Д. 1704; Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 10–10 об.), а первый номер ЦОВ вышел только в январе 1874 г. (РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 4–5).

<sup>5</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Д. 1704. Л. 3.

<sup>6</sup> Тема гласности для духовенства была чрезвычайно актуальна. См.: Малышев В. С., *свящ.* «Слова ваши только повредят в общественном мнении...» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // ХЧ. 2015. № 6. С. 150–172.



издания духовной цензуре<sup>7</sup> сделало бы невозможным издание независимого печатного органа либерально-обличительного характера. В связи с этим редактор добивался разрешения издавать ЦОВ без предварительной цензуры<sup>8</sup>, что также могло бы способствовать своевременной реакции на все события в церковно-общественной жизни.

Также вопрос об издании газеты необходимо было согласовать с духовными властями. Митрополит Санкт-Петербургский Исидор (Никольский) был категорически против того, чтобы разрешить Поповицкому выпускать «Вестник» без предварительной духовной цензуры. В число разделов, которые, по мнению архиерея, должны были подвергаться проверке, вошли: распоряжения духовных властей, факты из жизни духовенства, состояние духовно-учебных заведений и сведения о состоянии старообрядческого раскола. Митрополит утверждал, что газетные статьи по данным вопросам часто переходят все границы приличия и благонамеренности. Кроме того, владыка был уверен, что намерение Поповицкого дать духовенству печатный орган для свободного высказывания своих взглядов и защиты интересов требует постоянного контроля. В письме обер-прокурору графу Д. А. Толстому владыка Исидор в числе прочего упоминает о личном разговоре с Поповицким, который, по словам митрополита, изъявил согласие подчиниться духовной цензуре, если начальство признает это необходимым<sup>9</sup>.

Св. Синод, как и следовало ожидать, не разрешил публиковать материалы духовного содержания без предварительной цензуры, ссылаясь на статьи 37 и 38 Уст. Цenz. и т. XIV Св. Зак. 1857 г. Однако ЦОВ, как издание не целиком посвященное жизни Церкви, все же получил право со стороны ГУП МВД издаваться без предварительной цензуры, но с обязанностью отсылать на проверку все, что может повредить Церкви, иерархии и народной духовности<sup>10</sup>.

Получив разрешение на издание газеты, Поповицкий уведомляет об этом столичный цензурный комитет с указанием, что газета будет издаваться с 1 января 1874 г. с периодичностью три раза в неделю, и просит назначить цензора<sup>11</sup>. 29 декабря 1873 г. в редакцию ЦОВ

---

<sup>7</sup> О характере духовной цензуры, ее структуре и деятельности в данный период см.: Карпук Д. А. Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // ХС. 2015. № 2. С. 218–235.

<sup>8</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Д. 1704. Л. 1.

<sup>9</sup> Там же. Л. 2–2 об.

<sup>10</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Д. 1704. Л. 5 об. — 6; Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 11–11 об.

<sup>11</sup> РГИА. Ф. 777. Оп. 2. Д. 13. Л. 5.

поступило ответное письмо с уведомлением о назначении к изданию цензора Скуратова<sup>12</sup>.

В предварительной программе ЦОВ были такие разделы, как: передовая статья, события духовного ведомства, судебная хроника, иностранные известия, императорские указы, дела раскола и пр. Постоянными сотрудниками редакции стали священно- и церковнослужители из разных городов и сел, так что Поповицкий не испытывал недостатка в материалах. Часто редактор, помимо публицистических статей, печатал «заметки с мест», то есть разного рода зарисовки событий или проблем, которыми очевидцы желали поделиться с широким кругом читателей. Подобного рода материалы нередко провоцировали полемику на страницах издания, развитию которой редактор не препятствовал. ЦОВ становился газетой для «простого человека», который вместе со статьями, описывающими церковные проблемы, с удовольствием читал порой анекдотичные истории, судебную хронику и пр. Кроме того, предоставляя возможность простому духовенству подавать свои статьи в редакцию и публикуя их, Поповицкий успешно экономил на авторских гонорарах<sup>13</sup>.

На страницах ЦОВ можно было встретить церковно-исторические статьи<sup>14</sup>, церковно-политические рассуждения<sup>15</sup>, литературные посвящения<sup>16</sup>, рецензии<sup>17</sup> и пр. Однако есть темы, которые составляли основу ЦОВ. Это быт белого духовенства, его материальное обеспечение и гражданские права; отношения с высшей церковной иерархией, помещиками и крестьянами; народное образование и участие в нем духовенства;

---

<sup>12</sup> Там же. Л. 6–6 об.

<sup>13</sup> Помимо заметок и зарисовок, Поповицкий не всегда оплачивал авторам и более серьезные и обстоятельные статьи. Например, постоянный и ценный сотрудник ЦОВ свящ. И. С. Белюстин жалуется в письме Н. С. Лескову на отсутствие материального вознаграждения со стороны редактора ЦОВ: «Вы думаете — чем вознаграждает меня Поповицкий за мои статьи, которые, по отзывам многих, далеко не балласт для его газеты..? ничем. Ни разу даже не спросил — даром или за вознаграждение отдаю я ему свой труд... и ни слова, ни даже намека, ни даже искреннего „спасибо“». См.: РГАЛИ. Ф. 275 Оп. 4. Д. 12. Л. 10–11 об.

<sup>14</sup> Например, статьи свящ. И. С. Белюстина: Заметка об именах // ЦОВ. 1876. № 27; Греко-турецкое знамя // ЦОВ. 1876. № 88; Новый урок славянству // ЦОВ. 1876. № 107.

<sup>15</sup> О различии между коммунизмом и христианской любовью (против социал-демократов) // ЦОВ. 1878. № 121, 123, 125, 126.

<sup>16</sup> Памяти Пушкина // ЦОВ. 1880. № 67.

<sup>17</sup> Заметка-отзыв на книгу Д. И. Ростиславова «Опыт исследования об имуществвах и доходах наших монастырей» // ЦОВ. 1875. № 39.

церковный суд; духовное образование; проблемы современного монашества; старообрядческий раскол и сектантство.

С первых же выпусков стало ясно, что ЦОВ — это новое слово в церковной журналистике. Вопросы, которые в нем поднимались, были интересны духовенству, форма их обсуждения, выводы и авторская позиция заинтересовали читателя, а злободневность и смелость рассуждений стали визитной карточкой «Вестника». К сожалению современного исследователя, большинство авторов, опасаясь последствий за свои статьи, просили редактора не подписывать их или использовали псевдонимы<sup>18</sup>.

Опираясь на покровительство председателя учебного комитета Св. Синода, уважаемого обер-прокурором Д. А. Толстым прот. И. В. Васильева<sup>19</sup>, Поповицкий практически не прибегал к системе предварительной цензуры. Он не отсылал на предварительную проверку духовной цензуры материал, не затрагивающий вопросов догматики и Священной истории, как того требовал закон (37 и 38 Уст. Ценз и Т. XIV Св. Зак. 1857 г.). Однако представители духовной цензуры стремились подчинить себе не только вопросы Священной истории и догматики, но и вообще все то, что так или иначе касалось Православной Церкви. Различное понимание цензурных правил переросло в конфликт между редакцией и духовным цензурным комитетом<sup>20</sup>.

Поведение Поповицкого настораживало не только членов духовно-цензурного комитета, но и митрополита Исидора, который был возмущен характером публикуемых в газете статей. Свое мнение владыка словесно высказал на заседании Св. Синода 15 февраля 1878 г., что повлекло за собой предоставление просьбы со стороны Св. Синода к министру внутренних дел о прекращении публикации в периодических изданиях без разрешения духовной цензуры статей, подлежащих предварительному рассмотрению<sup>21</sup>. Однако министр А. Е. Тимашев не считал необходимым вмешиваться в это дело, указав на то, что это компетенция цензурного управления, духовных академий и Св. Синода. По мнению министра, ЦОВ не нарушал законов о печати<sup>22</sup>. Такой отказ со стороны

---

<sup>18</sup> Так, например, авторство многих статей Д. И. Ростислава стало известно только после его смерти. См.: Кончина Д. И. Ростислава // ЦОВ. 1877. № 24.

<sup>19</sup> С. В. Римский. Васильев Иосиф Васильевич // Православная Энциклопедия. М., 2004. С. 231–232.

<sup>20</sup> РГИА. Ф. 777. Оп. 2. Д. 13. Л. 17, 18–18 об., 31, 33, 34–34 об., 52.

<sup>21</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Д. 1704. Л. 7–9 об.

<sup>22</sup> Там же. Л. 10–12.



МВД побудил Св. Синод активизировать собственные силы, в связи с чем был издан указ о более пристальном слежении за органами печати<sup>23</sup>.

Статьи «Вестника» часто обсуждались на заседаниях Совета ГУП, однако чудом или по протекции влиятельных особ Поповицкий несколько раз избегал серьезных наказаний. Так, например, без серьезных последствий остались публикации статей «О православном духовенстве» (1874. №№ 20–21); «Где гибнут церковные капиталы» (1877. № 24); «По вопросу о монастырских имуществах» (1877. № 65); «Бракоразводный процесс» (1880. № 2); «Народная школа в Прибалтийских губерниях» (1880. № 44); Передовая статья

(1881. № 132)<sup>24</sup>. По каждой из этих статей выносилось решение, которое характеризовало неблагонадежное направление газеты, но не ставило под угрозу ее существование.

Впрочем, Поповицкий все же получил два предостережения, что поставило его в непростое положение, ведь третье повлекло бы за собой приостановление издательской деятельности. Первое предостережение ЦОВ получил за статьи «К реформе консисторского суда» и «По поводу учительного известия» в июне 1878 г.<sup>25</sup>, а второе — в апреле 1879 г.

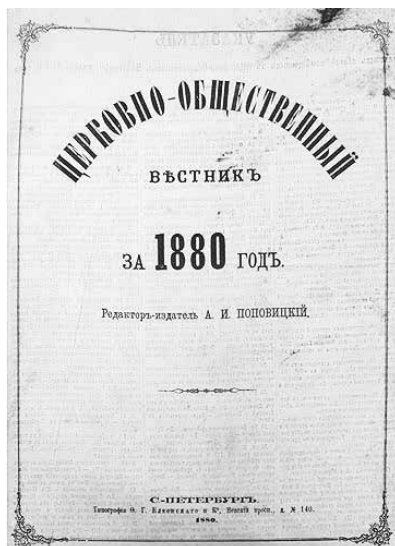
<sup>23</sup> Там же. Л. 13–13 об.

<sup>24</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 14 Л. 81–82; Д. 17. Л. 199–201, 293–298; Д. 20. Л. 32–33, 143 об. — 147; Д. 21. Л. 450 об. — 453.

<sup>25</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 18. Л. 229–231; Оп. 1. Д. 14. Л. 33–34. К сожалению, поверхностное рассмотрение данных документов привело исследователей к ошибкам. Например, в заголовке к одному документу (РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 18. Л. 229–231) указано, что ЦОВ получает предостережение за статью о быте духовенства. Однако в данном случае речь идет о статье «По поводу учительного известия», а указание «о быте духовенства» говорит только о ее содержании. Второй документ (РГИА. Ф. 776. Оп. 1. Д. 14. Л. 33–34) имеет в оглавлении данные о том, что первое предупреждение вынесено за статью «К реформе консисторского суда», но из содержания самого документа видно, что предостережение вынесено за две статьи: «По поводу учительного известия» и «К реформе консисторского суда», что подтверждается и другими данными (РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 40). Не подвергнув детальному рассмотрению данные документы и указанные в них статьи ЦОВ, К. Е. Нетужилов в своем исследовании «переименовывает» статью «По поводу

за статьи Белюстина «К вопросу о раскольниках»<sup>26</sup>, где автор порицал имп. Константина Великого и утверждал, что современное православие не является христианством<sup>27</sup>. Статья о раскольниках была столь провокационной, что стала причиной временного запрета И. С. Белюстина в священнослужении<sup>28</sup>.

В последующие годы давление на редактора ЦОВ нарастало, его все чаще вызывали в ГУП для необходимых объяснений<sup>29</sup>. В сентябре 1882 г. Поповицкий решает переименовать ЦОВ, исключив из названия слово «церковный», но не меняя программу издания<sup>30</sup>. В ГУП не нашли препятствий к переименованию, но, так как разрешение на издание давалось Св. Синодом, ГУП сделал запрос обер-прокурору на согласование данной метаморфозы<sup>31</sup>. Однако К. П. Победоносцев счел недопустимым переименование ЦОВ по той причине, что большая часть публикуемого материала относится не к общественной, а именно к церковной жизни<sup>32</sup>.



учительного известия» в статью «О быте духовенства», хотя таковой в данном номере нет, а статью «К реформе консисторского суда» считает причиной еще одного предостережения, которое на самом деле было объявлено только в следующем году. При сравнении выписок из архивного документа (РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 18. Л. 229–231) со статьей «По поводу учительного известия» было выяснено, что под статьей о быте духовенства понимается статья И. С. Белюстина «По поводу учительного известия». Кроме того, К. Е. Нетужилов указывает на то, что ЦОВ получал постоянные официальные предостережения, хотя таковых было только два. См.: Нетужилов К. Е. История церковной журналистики в России XIX — начала XX века. СПб., 2009. С. 174.

<sup>26</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 1. Д. 15. Л. 18–19.

<sup>27</sup> Белюстин И. С. К вопросу о раскольниках // ЦОВ. 1879. № 43–44. Интересно и то, при объявлении второго предостережения было решено, что данная статья не подлежит ведению духовной цензуры, а значит, ее публикация не нарушала условий, разрешающих издание ЦОВ (РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 19. Л. 155–156).

<sup>28</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 831. Л. 8–9.

<sup>29</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 75–85.

<sup>30</sup> Там же. Л. 90–91 об.

<sup>31</sup> РГИА. Ф. 797. Оп. 52. Д. 294. Л. 1–1 об.

<sup>32</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 97–97 об.

Последний шанс уйти от пристального наблюдения был упущен, а ситуация усугублялась, в том числе и по причине смерти в конце 1881 г. покровителя протоиерея И. В. Васильева.

19 октября 1883 г. Св. Синод вынес постановление о подчинении ЦОВ ведомству духовной цензуры с указанием, что Поповицкий употребляет во зло данное ему право на издание данной газеты. Постановление Синода получило одобрение со стороны имп. Александра III<sup>33</sup>. Либерально-обличительная направленность издания под контролем духовной цензуры стала невозможной, ЦОВ быстро потерял свой отличительный шарм и вместе с ним читателей. А. И. Поповицкому ничего не оставалось, кроме как продать право на издание своего «Вестника», а с 1 апреля 1886 г. ЦОВ и вовсе прекратил свое существование<sup>34</sup>.

Несмотря на то, что ЦОВ не выдержал противостояния со Св. Синодом, который, по сути, был высшим духовным цензурным органом<sup>35</sup>, нельзя сказать, что его редактор не достиг своей цели. ЦОВ действительно читали, а не выписывали по разнарядке, как это было с центральными и епархиальными официальными изданиями. Поповицкий добился того, что на протяжении 10 лет духовенство имело возможность обсуждать реально интересующие его проблемы, не боясь раскрыть себя и подвергнуться суду. А. И. Поповицкий стремился открыто обсуждать церковные проблемы, и можно с уверенностью утверждать, что как издатель ЦОВ он добился поставленной цели.

### Источники и литература

1. *Белюстин И. С.* Греко-турецкое знамя // ЦОВ. 1876. № 88.
2. *Белюстин И. С.* Заметка об именах // ЦОВ. 1876. № 27.
3. *Белюстин И. С.* К вопросу о раскольниках // ЦОВ. 1879. № 43, 44.
4. *Белюстин И. С.* Новый урок славянству // ЦОВ. 1876. № 107.
5. Заметка-отзыв на книгу Д. И. Ростиславова «Опыт исследования о об имуществе и доходах наших монастырей // ЦОВ. 1875. № 39.
6. *Карпук Д. А.* Духовная цензура в России во второй половине XIX в. (по материалам фонда Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета) // ХЧ. 2015. № 2. С. 210–251.

---

<sup>33</sup> РГИА. Ф. 796. Оп. 164. Д. 2342. Л. 4–6 об.; Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 106–106 об.; Ф. 777, Оп. 2. Д. 13. Л. 54–55.

<sup>34</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Л. 116, 126.

<sup>35</sup> *Карпук Д. А.* Духовная цензура в России... С. 219, 231.

7. Карпук Д. А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» // ХЧ. 2011. № 6. С. 41–89.
8. Карпук Д. А. Периодические издания Санкт-Петербургской духовной академии (1821–1917): к 190-летию журнала «Христианское чтение» (окончание) // ХЧ. 2012. № 4. С. 24–83.
9. Кончина Д. И. Ростиславова // ЦОВ. 1877. № 24.
10. Малышев В. С., свящ. «Слова ваши только повредят в общественном мнении...» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // ХЧ. 2015. № 6. С. 150–172.
11. Малышев В. С., свящ. Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // ХЧ. 2015. № 5. С. 121–145.
12. Малышев В. С., свящ. Обсуждение церковно-общественных вопросов на страницах академических журналов «Христианское чтение» и «Церковный вестник» в 60–70-е гг. XIX в. // ХЧ. 2016. № 4. С. 172–190.
13. Нетужилов К. Е. История церковной журналистики в России XIX — начала XX века. СПб., 2009.
14. О различии между коммунизмом и христианской любовью (против социал-демократов) // ЦОВ. 1878. № 121, 123, 125, 126.
15. Памяти Пушкина // ЦОВ. 1880. № 67.
16. Поповицкий Александр Иванович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1898. Т. XXIVа. С. 552.
17. РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Письма Беллюстина Ивана Степановича Н. С. Лескову.
18. РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Об издании газеты «Церковно-общественный вестник».
19. РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 14. Журналы заседаний ГУП за 1874 г.
20. РГИА. Ф. 776. Оп. 1. Д. 14. Всеподданнейшие доклады по ГУП за 1878 г.
21. РГИА. Ф. 776. Оп. 1. Д. 15. Всеподданнейшие доклады по ГУП за 1879 г.
22. РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 18. Журналы заседаний ГУП за 1878 г.
23. РГИА. Ф. 776. Оп. 2. Д. 19. Журналы заседаний ГУП за 1879 г.
24. РГИА. Ф. 776. Оп. 5. 1872 г. Д. 106. Дела ГУП за 1871–1875 г.
25. РГИА. Ф. 777. Оп. 2. Д. 13. Об издании газеты «Церковно-общественный вестник».
26. РГИА. Ф. 796. Оп. 153. Д. 1704. Об издании газеты «Церковно-общественный вестник».
27. РГИА. Ф. 796. Оп. 160. Д. 831. О статьях священника Беллюстина «К вопросу о раскольниках», напечатанных в «Церковно-общественном вестнике».
28. РГИА. Ф. 796. Оп. 164. Д. 2342. О подчинении газеты «Церковно-общественный вестник» духовной цензуре.

29. РГИА. Ф. 797. Оп. 52. Д. 294. О переименовании газеты «Церковно-общественный вестник» в «Общественный вестник».

30. Римский С. В. Васильев Иосиф Васильевич // Православная Энциклопедия. М., 2004. С. 231–232.

31. Свод законов Российской Империи издания 1857 года. Т. XIV. Уставы о паспортах, о предупреждении преступлений, о цензуре, о содержащихся под стражей, и о ссыльных. СПб., 1857.

***Priest Vladislav Malyshev. Aleksandr Popovitsky's Tserkovno-Obshchestvenny Vestnik.***

In this article, the author explores the history of the creation of the newspaper *Tserkovno-Obshchestvenny Vestnik*, an entirely novel development in ecclesiastic periodical publishing during the reign of Emperor Alexander II. Up to now, the history of the *Tserkovno-Obshchestvenny Vestnik* and its editor, Aleksandr Popovitsky, have been barely touched by scholars. However, this topic is of immense interest in analyzing the history of the church and the clergy in the second half of the 19<sup>th</sup> century. In the present article, the goals and purpose of publishing this newspaper are identified, as well as the views of this new periodical among both the clergy, the Department for Press Affairs of the Ministry of Internal Affairs of Russia, and the Holy Governing Synod. Based on archival documents, the author is able to explore the history of the creation of this newspaper starting with the time of its registration with the Ministry of Internal Affairs and first encounters with the religious censors. The author pays special attention to conflicts that arose between the editorial board of the newspaper and the Ministry of Internal Affairs when certain articles were published, as well as on the rule of this newspaper in the process of the open discussion of controversial issues in ecclesiastic life.

**Keywords:** *Tserkovno-Obshchestvenny Vestnik*, church publicism, Ivan Belyustin, Dmitry Rostislavov, Aleksandr Popovitsky, theological censorship, openness in discussion about church life, history of the Russian Orthodox Church.

*Priest Vladislav Sergeyevich Malyshev* — Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (mvsandmjk@yandex.ru).



И. С. Томилов

## «ТОБОЛЬСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ» ОБ ИНСТИТУТЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ДУМЫ В 1905–1906 гг. В ПЕРИОД ЗАРОЖДЕНИЯ ПАРЛАМЕНТАРИЗМА В РОССИИ

В данной работе исследуется отражение на страницах официального органа Тобольской епархии — в «Тобольских епархиальных ведомостях» — процесса зарождения института Государственной думы в начальный период становления. Данная проблема слабо освещена в научном сообществе и рассматривается, как правило, в рамках узконаправленных исследованиях религиозной или печатной тематики. Это придает несомненную актуальность данной работе, а также позволяет более широко рассматривать «Епархиальные ведомости» в качестве исторического источника для изучения региональных аспектов истории России.

**Ключевые слова:** средства массовой информации, Государственная дума, Манифест 17 октября, самодержавие, выборы, «Тобольские епархиальные ведомости».

### 1. Введение

Печатные издания являлись в начале XX в. единственным средством получения сведений о событиях, происходящих в империи и за ее пределами.

На страницах периодических газет и журналов публиковались свежие новости, статьи на злободневные темы, разворачивались дискуссии и дебаты и т. д. В Европейской части России массовых газет выходило огромное количество, особенно после ослабления цензуры вслед за выходом Манифеста 17 октября. В отличие от этого в Тобольской губернии массовые печатные издания появились гораздо позднее, были немногочисленны и выходили сравнительно небольшим тиражом. Однако для местного населения и они были как глоток свежего воздуха в безинформационном пространстве региона. Поэтому неудивительно, что они пользовались большим спросом, отражали политическую

---

*Игорь Сергеевич Томилов* — младший научный сотрудник Лаборатории истории освоения Сибири Тобольской комплексной научной станции Уральского отделения Российской академии наук, Тобольск (igor.tomilov.85@mail.ru).

ситуацию и общественные настроения, находясь при этом под абсолютным контролем губернских властей даже после 1905 г.

Одним из таких изданий являлся главный печатный орган Тобольской епархии — «Тобольские епархиальные ведомости». Газета издавалась в течение 38 лет (1882–1919) епархиальным братством и являлась своего рода литературно-исторической летописью духовной жизни Тобольской губернии. Издание состояло из двух отделов. В официальном помещались Высочайшие указы, подзаконные нормативно-правовые акты, епархиальные известия, а также известия о должностных перемещениях и вакансии для священнослужителей. В неофициальной части публиковались речи и поучения духовных лиц, перепечатки из других печатных изданий, обращения и воззвания священнослужителей других епархий России, статьи духовно-нравственного содержания, литературные изыскания и мнения читателей, протоколы заседания учредителей тобольского отдела «Всенародного русского Союза», материалы рекламного характера. По качеству и разнообразию своего содержания журнал был интересен не только для деятелей Церкви, но и для широких кругов православного населения. Издание откликалось на все общественно значимые события эпохи. В поле зрения «Епархиальных ведомостей» попала и тема парламентаризма в связи с известными событиями 1905 г.

## 2. Результаты

Период публикационной активности «Епархиальных ведомостей» относительно Государственной думы на начальном этапе ее зарождения условно можно разделить на три части: статьи времени законодательных актов (август-декабрь 1905 г.); публикации периода первой избирательной кампании в регионе (январь-май 1906 г.); сообщения периода работы I Государственной думы и после ее роспуска до начала второй избирательной кампании (май-октябрь 1906 г.).

Лейтмотивом для старта данных публикаций можно считать высказывание священника М. Доброхотова в «Поучении в день рождения наследника цесаревича и великого князя Алексея Николаевича». Автор уверен, что «необходимость обновления обветшалых форм нашего государственного строя провозглашена с высоты Престола в Высочайших манифестах 12 декабря<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 12 декабря 1904 г. император подписал указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». Согласно ему, в ближайшее время должно было наступить коренное обновление государственной и общественной жизни.

и 18 февраля<sup>2</sup>. Это обновление должно состояться на почве единения царя с народом в лице избранных его представителей»<sup>3</sup>.

Часть публикаций проходит через ограниченные исследованием временные рамки. Так, 1 ноября 1905 г. на страницах ТЕВ появился Манифест 17 октября, 16 ноября — «Правила о применении Положения о выборах в Государственную думу к губерниям Тобольской, Томской, Иркутской и Енисейской», 16 марта 1906 г. — Манифест «О изменении Учреждения Государственного совета и о пересмотре учреждения Государственной думы», 16 июля 1906 г. — указ «О роспуске Государственной думы и о времени созыва таковой в новом составе»<sup>4</sup>.

Причем гораздо больше внимания в ТЕВ из перечисленных законодательных актов в силу важности своих положений получил Манифест 17 октября. Посвященные ему публикации по времени разбросаны на целый год — с ноября 1905 по ноябрь 1906 гг. Авторы, не без основания придавая ему первостепенное значение среди других законодательных актов последнего времени, делают акцент на следующее: «Наш простой народ в своей массе еще мало просвещен, чтобы вполне уяснить себе смысл и значение начавшейся коренной реформы... Необходимо истолкование новых начал русской общественной и государственной жизни, возвещенных манифестом, и в этом истолковании пастыри Церкви могут принять самое деятельное участие. Они ближе других стоят к народу, имеют больше возможности вступать с ним в непосредственное соприкосновение и влиять на него своими пастырскими средствами... Новая жизнь, начавшаяся на Руси с 17 октября, налагает на пастырей Церкви и новые обязанности»<sup>5</sup>.

Священник Н. Тихомиров в своем поучении отмечает, что «свобода союзов, собраний — дар многоценный»<sup>6</sup>, а священник Ефрем Елисеев

---

<sup>2</sup> 18 февраля 1905 г. Николай II подписал рескрипт на имя министра внутренних дел А. Г. Булыгина. В этом официальном документе содержалось намерение императора привлечь к участию в подготовке законов представителей различных слоев, избранных народом. Это фактически означало законодательный старт для создания будущего парламента страны.

<sup>3</sup> Тобольские епархиальные ведомости (далее — ТЕВ). 1905. № 16. Отдел неофициальный. С. 271.

<sup>4</sup> Там же. № 21. Отдел официальный. С. 331–333; Там же. № 22. Отдел официальный. С. 344–347; Там же. 1906. № 6. Отдел официальный. С. 57–60; Там же. № 14. Приложение к официальной части. С. 1–2.

<sup>5</sup> Там же. 1905. № 23. Отдел официальный. С. 496–498.

<sup>6</sup> Там же. 1906. № 1. Отдел неофициальный. С. 2–3.

считает, что «17 октября — величайшая хронологическая дата в истории отечества, призвавшая всех подданных к свободной гражданской жизни»<sup>7</sup>. Очень подробный разбор всех положений документа был произведен в перепечатке статьи из «Киевских епархиальных ведомостей». Так, свобода совести здесь понимается как «свобода каждому исповедовать ту веру, в какой он возрос и воспитан, или какую он сознательно усвоил, сам изучив ее догматы», насилие над неприкосновенностью личности подлежит наказанию закона, а свобода слова — «возможность говорить и писать правду и только правду о благе народном, о наиболее целесообразном удовлетворении насущных нужд и потребностей народных, о лучшем применении законов». Наконец, свобода собраний и союзов подразумевает «возможность объединиться людям, связанным между собой единством целей... для всего, что служит общему благу и способствует государственному благосостоянию». В итоге автор приходит к выводу, что «истинная свобода человека не есть только совокупность прав, но она есть вместе с тем еще совокупность высоких обязанностей христианских»<sup>8</sup>. Спустя год после выхода документа епископ Тобольский и Сибирский Антоний распорядился «к сведению духовенства и исполнению» опубликовать в ТЕВ телеграмму Московского митрополита Владимира от 30 сентября 1906 г. (и. о. первоприсутствующего члена Синода), в которой информируется о предписании Святейшего Синода, «дабы во всех церквах Империи 17 октября совершить Литургию и благодарственное молебствие в воспоминание чудесного спасения Августейшего Семейства от смертной опасности и по случаю дарования Манифеста 17 октября 1905 г. с возношением молитв о благоденствии Всемиловитвейшего Монарха и даровании всем Его верноподданным сил и доброй воли содействовать совершению в мире и любви великого дела выполнения Высочайше предначертанных реформ». Размещая эту телеграмму, владыка Антоний приказывает всем священникам 17 октября при служении молебна ознакомить паству с содержанием послания и рекомендует при этом произнести соответствующее событию поучение<sup>9</sup>. При этом сам владыка в кафедральном соборе показал пример и произнес 17 октября поучение, в котором истолковал все содержание манифеста в духе христианского учения и верноподданности монарху: «подчиненных царской власти высших правителей в государстве...

---

<sup>7</sup> Там же. № 3. Отдел официальный. С. 35.

<sup>8</sup> Там же. № 12. Отдел неофициальный. С. 275–277, 279.

<sup>9</sup> Там же. Прибавление к № 18–19. С. 1–2.

как видно из слов манифеста, объединить с выборными от народа членами Государственной думы»; «сказано не о какой-либо другой свободе, как о свободе только гражданской, и притом сказано о даровании только „основ“ сей свободы, а это равносильно пока обещанию государя»; «никакой закон не мог воспринимать силу без одобрения (не сказано без утверждения, а только без одобрения) Государственной думы»; «избранным от народа членам Думы предоставляется государем не вмешательство в действия подчиненных царской власти правителей в государстве, а только один надзор, не более, и при том эти правители и впредь будут поставляемы ... только царской властью»<sup>10</sup>.

В статье «Что делать?» поясняется, что «с опубликованием Высочайшего манифеста 17 октября русское государство вступает на новый путь. Ранее у нас было самодержавно-монархическое правление, теперь конституционно-монархическое. Ранее Государь имел право издавать законы от своего имени, теперь он ограничен в этом деле одобрением Государственной думы... При введении новых конституционных порядков будут брать пример с западной Европы, где эти порядки введены давно и обнаружили хорошие и худые стороны. Желательно было бы взять от других все действительно хорошее и устранить все дурное. Нужно постараться избежать тех недостатков, которые подмечены в демократическом государстве критиками западноевропейского конституционного строя... Русское общество ожидает, что со времени Манифеста 17 октября прекратятся беспорядки, производимые агентами революции. Государственной думе, как представительнице православного русского государства, придется серьезно подумать о том, чтобы оградить интересы православия от воздействия людей неправославных и неверующих в Бога... Одно общее право голоса, как уже показала история, не дает тех результатов, каких от него ждали; и при нем торжествует классовая гегемония и интересы немногих в ущерб массам...»<sup>11</sup>.

Епископ Таврический Алексей произнес свою речь, посвященную Манифесту 17 октября. В ней он, в частности, сетует на то, что «слишком ускоренными шагами идет Россия по пути своего исторического развития. 17 апреля обнародован манифест о религиозной веротерпимости. Ровно чрез полгода русскому народу даруются уже все свободы: и свобода совести, и свобода слова, и свобода собраний и союзов»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Там же. № 21. Отдел неофициальный. С. 548–552.

<sup>11</sup> Там же. 1905. № 21. Отдел неофициальный. С. 424–428.

<sup>12</sup> Там же. № 23. Отдел неофициальный. С. 469–470.

В «Воззвании Почаевской Лавры» ссылаются на возможность соединений в союзы Манифестом 17 октября, находя весьма полезными и даже крайне необходимыми эти методы «борьбы с внутренними врагами: евреями, поляками и демократами». Далее следуют весьма абсурдные и даже откровенно лживые умозаключения: «Враги наши в Государственной думе хотели дать свободу тем людям, которые оскверняли святыни, смеялись над нашей верой, оскорбляли царя, убивали честных его слуг; они хотели отменить смертную казнь для убийц, чтобы дать им возможность как можно больше перебить честных людей». Обосновывая объединение в православные «истинно народные» союзы, авторы «Воззвания...» целенаправленно приводят фантазмагорический пример, в котором «...Дума, опять забывши о нуждах крестьян, будет уговаривать царя дать равноправие евреям», а объединенный в союзы народ обратится к царю с просьбой не давать равноправия евреям, «так как они и без прав заели нас, так что хозяину Русской земли — русскому крестьянину — приходится во всем покоряться еврею». Уверенные в том, что «с худыми людьми царь не может помочь крестьянам, поэтому он и распустил Думу, и крестьяне ничего от нее не получили», авторы считают, что «когда пошлют в Думу хороших, честных, смелых людей, то тогда царь вместе с ними сможет улучшить крестьянскую долю». Все воззвание представляет интерес тем, что проникнуто глубокой антисионистской риторикой и резким консервативным негативом в адрес «разных демократов», которые «появились и вместе с врагами нашими евреями начали разорять нашу родину»<sup>13</sup>. Таким образом, почаевское воззвание является фактически призывом к действию для радикальных боевых формирований черносотенцев, устраивавших примерно в это же время еврейские погромы во многих российских городах.

Первый этап публикаций в ТЕВ периода формирования Думы начинается с августа 1905 г., когда только появляются посвященные этой теме статьи в «Тобольских епархиальных ведомостях». После опубликования первых материалов размещаются отклики и мнения читателей газеты. Новости о служении «Литургии и благодарственного молебна по поводу учреждения Думы» перекликаются с многочисленными письмами и обращениями священнослужителей. Читатели сетуют на отсутствие в регионе «честных, справедливо освещающих события» газет, без которых нельзя узнать, «что полезно для государства, и что вредно?

---

<sup>13</sup> Школьный листок. 1906. № 20. Приложение к № 20 ТЕВ. С. 160–162.

Полезно учреждение Государственной думы или оно нахально испрошено у Государя со злой целью и может служить преддверием к революции?». «Пусть они освещают современные события и движения в области политической и церковно-общественной без всякой предвзятости и партийности»<sup>14</sup>.

Вслед за выходом Манифеста 6 августа об учреждении Думы и в свете революционных событий выражалась обеспокоенность текущими проблемами. «Россия переживает важный исторический момент, от которого будет зависеть все ее будущее. Каков будет состав избранных в Думу? Действительно ли это будут лучшие русские люди?.. Не должны ли мы усиленно внести свет в народное сознание, объяснить простым людям, как следует отнестись к выборам?»<sup>15</sup>. Неоднократно на страницах губернского епархиального издания выражаются предостережения о недостойных людях, которые могут пройти в парламент и не оправдать надежд избравших их граждан. Епископ Антоний напоминает настоятелям церквей о чрезвычайной важности предстоящих выборов в состав членов Государственной думы. Здесь же находит свое отражение и призыв к церковным пастырям, «дабы они приложили все тщание к достойному выполнению воли Августейшего Монарха и оправдали высокое доверие к православному духовенству, руководствуясь при выборах членов Думы единственно пастырской их совестью и долгом, не увлекаясь при сем посторонними влияниями и памятуя только о благе Отечества и нуждах народных»<sup>16</sup>.

Довольно подробно рисуют авторы статей и предстоящие в скором времени взаимоотношения императора с будущей Думой. Обеспокоенность раздается в публикации «Голос из обители преподобного Сергия по случаю Манифеста 6 августа». «Манифестом 6-го августа самодержец Всероссийский призывает „лучших выборных людей от всей земли Русской“ к великому и святому делу: к участию в составлении законов. Ему благоугодно, чтобы всякий новый закон, какой Он признает благопотребным издать, прежде чем получить законную силу, был рассмотрен сими избранными от всего народа людьми... Воля Государя — принять или не принять мнение выборных людей: все дело будет в том, каковы будут эти выборные люди. Всех подданных нашего Государя

---

<sup>14</sup> ТЕВ. 1905. № 17. Отдел официальный. С. 284; Там же. № 19. Отдел неофициальный. С. 374–375.

<sup>15</sup> Там же. 1905. № 20. Отдел официальный. С. 325–326.

<sup>16</sup> Там же. № 22. Отдел официальный. С. 348–349.

130 миллионов; вот из великого множества и предстоит выбрать около 500 „лучших“, как говорит Государь, людей. Велика честь, но и велика ответственность...». Пророчески автор высказывает небеспочвенные опасения, что «люди недостойные пустят в дело все свои хитрости, все средства, чтобы попасть в члены Государевой думы. Мало того: они не погнушаются для этого и нечистых средств: не станут денег жалеть на подкупы, за деньги газеты подкупать будут, чтобы те их хвалили, найдут себе приверженцев. Особенно надо беречься людей, чуждых нам по вере и по крови: если они попадут в Царскую думу, то — не станем себя обманывать — они будут не о наших нуждах и пользе заботиться, а о своих. Святая Русь для них не есть мать родная, а просто чужая сторона, где им пока живется хорошо, дотеле они тут и живут, а плохо будет жить у нас — они уйдут куда-нибудь в заморские страны, например в Америку...». Далее автор переходит к описанию внутренних врагов государства, к которым он относит представителей левых и либеральных течений. «Есть у нас на Руси и свои, русские по крови, но не русские по духу люди. Они мечтают ограничить власть Царскую, захватить ее в свои нечистые руки, сделать так, чтоб царь только подписывал то, что они выдумают и положат на своем незаконном совете. Много шумели они в городах, в разных собраниях, производили немало смуты в газетах. Всего больше соблазняют они обещаниями самыми несбыточными: крестьянам сулят прирезку земли за чужой счет, рабочим — прибавки жалованья в ущерб честным хозяевам, всем какую-то свободу...». После гневной отповеди, наконец, предлагается план действий в создавшемся положении: «Ответ простой — мы должны исполнить слово Царское так, как нам совесть и присяга велит. „Положение“ о Думе дает нам права выбирать по совести членов: вот и воспользуемся этими правами, ведь это даже не права, а скорее обязанности, долг наш и пред Царем, и пред родной землей — послать Царю самых лучших, каких только Он и желает Себе, избранников от народа». В конце автор опускается до откровенно нетолерантного поведения по отношению к представителям других религиозных конфессий, несмотря на официальный указ 17 октября. «Нас, православных русских людей, несравненно больше, чем инородцев и неправославных: надобно, чтоб и в Думе Государевой православные русские люди брали верх над всеми инородцами и неправославными. Мы — дети своей страны, а они — только гости...»<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Там же. № 20. Отдел неофициальный. С. 387–391.



Вскоре после выхода основных положений о Государственной думе духовные лица епархии всерьез увлекаются темой парламентаризма и намереваются принять самое деятельное участие в выборах. Доказательством этого является, например, целая статья «Участие духовенства в выборах членов Государственной думы», вышедшая уже через месяц после 17 октября и фактически служащая теоретическим призывом к избирательной кампании. Автор с первых страниц поясняет общие положения нормативных документов, затем параллельно с этим — непосредственно права духовенства при выборах в Думу. Так, при описании земельного ценза он поясняет, что «если причт владеет полным земельным цензом, то он должен послать своего настоятеля в уездный съезд городских избирателей». При этом автор информирует, что в Тобольской епархии этому требованию (300 десятин) в полной мере отвечает только один причт в Курганском уезде. Поэтому духовенству придется участвовать в выборах по другому пункту — «уполномоченные от владельцев недвижимых имуществ и от священнослужителей избираются на предварительном их съезде»<sup>18</sup>. Следовательно, «почти все настоятели сельских церквей <...> имеют право участвовать на предварительном съезде мелких землевладельцев». Увлечшись, автор лелеет надежду, что если бы в Курганском уезде «настоятели всех причтов, владеющих этим количеством десятин, собрались на предварительном съезде, то они могли бы выбрать в городской съезд 25 уполномоченных». Но это было бы осуществимо только в случае, если бы духовенство организовывало свои особые предварительные съезды, о чем нет упоминания в указе. Поэтому, продолжая свой паралогизм, публицист приходит к выводу о вынужденном участии духовенства в смешанных предварительных съездах вместе с другими мелкими землевладельцами своей местности. Окончательно идеализировав в свою сторону предстоящие выборы, автор считает возможным попадание в городское собрание даже более 25 человек православного звания, «если землевладельцы при выборе отдадут предпочтение духовным лицам», а впоследствии части из них — в состав губернских выборщиков и в члены Государственной думы. Такой потенциальный успех священнослужителей у избирателей автор объясняет их близостью через сельские приходы к народу и полным знанием нужд

---

<sup>18</sup> Высочайше утвержденные правила и применение Положения о выборах в Государственную думу к губерниям Тобольской, Томской, Иркутской и Енисейской от 20 октября 1905 г. // Полное собрание законов Российской империи (далее — ПСЗРИ). Собр. 3. Т. 25. № 26831. СПб., 1908. С. 764–765.

населения, ведь «им открыта не только внешняя сторона народной жизни, но и совесть православных христиан». Таким образом, делается вывод о расширении деятельности православия благодаря участию в выборах, а духовенство перестает быть кастовым сословием. «Оно должно быть выразителем лучших стремлений всего народонаселения России к утверждению единства, безопасности и величия государства и народного порядка и благоденствия»<sup>19</sup>.

В другой статье, посвященной вопросу участия духовенства в выборах, цитируются выдержки из «Учреждения Государственной думы»<sup>20</sup> и «Положения о выборах в Государственную думу»<sup>21</sup> от 6 августа 1905 г. Они были призваны стать практической инструкцией в избирательных кампаниях. «Для духовенства, владеющего в уездах церковной землей, „Положением“ установлены так называемые трехстепенные выборы». В доказательство этого автор обращается к истории страны, служащей подтверждением того, «что в будущей Государственной думе мы можем увидеть и священнослужителей». Завершается публикация предупреждением, касающимся ответственности депутатов и следующей из этого важности выборов в Думу: «И от избранников народа русского требуется много труда и самоотвержения для того, чтобы внести порядок в волнуемое море общественной жизни. Великая ответственность возлагается на первых членов Государственной думы, и поэтому выборщики должны приложить все свои усилия к тому, чтобы избраны были действительно „мужи совета и разума“, а не „кимвалы бряцающие“, не „трости, ветром колеблемые“». Автор со всей серьезностью предупреждает: «нужно помнить, что свобода, неограниченная законом, может обратиться в произвол»<sup>22</sup>.

В опубликованных здесь же выдержках из доклада Председателя Совета министров С. Ю. Витте на имя императора в частности говорится: «Россия пережила формы существующего строя, она стремится к строю правовому в основе гражданской свободы; в уровень с одушевляющей благоразумное большинство идей должны быть постановления и внешние формы русской жизни; первую задачу правительства должно

---

<sup>19</sup> ТЕВ. 1905. № 22. Отдел неофициальный. С. 443–446.

<sup>20</sup> Высочайше утвержденное Учреждение Государственной думы от 6 августа 1905 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 25. № 26661. СПб., 1908. С. 640–645.

<sup>21</sup> Высочайше утвержденное Положение о выборах в Государственную думу от 6 августа 1905 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 25. № 26662. СПб., 1908. С. 645–651.

<sup>22</sup> ТЕВ. 1905. № 21. Отдел неофициальный. С. 419–421.

составлять стремление к осуществлению теперь же впредь до законодательной санкции через Государственную думу основных элементов правового строя: свободы печати, совести, собраний, союзов и личной неприкосновенности... Экономическая политика правительства должна быть направлена на благо широких народных масс, разумеется, с ограждением имущественных и гражданских прав, признанных во всех культурных странах... Принципы правового порядка воплощаются лишь постольку, поскольку население получает к ним привычку и гражданский навык; сразу приготовить страну со 135 миллионным разнородным населением и обширнейшей администрацией, воспитанными на иных началах, к восприятию и усвоению норм правового порядка не по силам никакому правительству, вот почему далеко не достаточно власти выступить с лозунгом гражданской свободы, чтобы водворить в стране порядок... С этой целью правительство должно постановить себе непоколебимым принципом полное невмешательство в выборы в Государственную думу... В отношении к будущей Государственной думе заботой правительства должно быть поддержание ее престижа, доверия к ее работам и обеспечению подобающего сему учреждению значения, правительство не должно явиться элементом противодействия решениям Думы, поскольку эти решения не будут, что не вероятно, коренным образом расходиться с величием России, достигнутым тысячелетней ее историей... Положение о Думе подлежит дальнейшему развитию в зависимости от выяснившихся несовершенств и запросов времени»<sup>23</sup>. Таким образом, перейдя от прав духовенства к словам первого Председателя Совета министров, автор статьи дает понять важность участия священнослужителей в предстоящих выборах и важность института Думы в аппарате государственной власти.

После того как прошла эйфория и первые указы были до некоторой степени осознаны, появляются более серьезные и обдуманые статьи о Государственной думе. В частности, в напечатанных «Приложениях к № 49 „Церковных ведомостей“» сравнивается, как обстояли дела до учреждения нижней палаты парламента и что изменится после ее созыва. До 1905 г. «такого учреждения, где простой, неслужащий человек, выбранный из своих же, мог бы помогать царю и правительству выработать законы, в России пока не было... Русский народ живет уже больше 1000 лет, и вот государь решил, что пора дать этому народу

---

<sup>23</sup> Там же. С. 421–423.

возможность самому заявлять чрез своих выборных о своих нуждах и самому обдумывать, как поправлять свои беды. Сделать это народ сможет в Государственной думе». Естественно, доавгустовский период в истории страны рассматривается в подобных трудах весьма мрачно, с долей анархии и вседозволенности, в то время как после 1905 г. «правительство (администрация) будет под наблюдением Думы соблюдать законы, чтобы никакой начальник не мог поступать не по закону», «Дума будет наблюдать за тем, как правительство расходует деньги», «без согласия Думы никакого нового налога правительство назначать не будет», «в Думе русские люди могут легко договориться между собой, как прибавить земли крестьянам так, чтобы это вышло дело честное, не обидное ни для помещиков, ни для крестьян», «мы должны суметь воспользоваться свободой так, чтобы от этого стало всей России лучше, чтоб из свободы вышел порядок, а не своеволие», «всякий честный человек должен стараться, чтобы Дума могла собраться как можно скорее»<sup>24</sup> и т. д.

Следующий период всплеска активности ТЕВ относится ко времени первых выборов в Государственную думу в крае (январь-май 1906 г.).

В это время на основании одного из указов настоятелям церквей предоставлено право участия в предварительных съездах при условии существования земельного надела<sup>25</sup>. Параллельно с законодательными актами духовенство начинает готовиться к непосредственному участию в выборах, для чего на страницах издания появляется информация о цензах и участии священнослужителей в избирательных съездах<sup>26</sup>. Император приказал дать знать, внесены ли причты в списки, а благочинных обязать: «1) Немедленно справиться в избирательных комиссиях о том, внесено ли духовенство, им подведомственное, в списки; 2) озаботиться внесением в избирательные списки лиц из имеющих право и 3) объяснить подведомственным им членам причтов все, что будет относиться к исполнению ими христианского и гражданского долга». В другом документе — Указе духовной консистории — выражается опасность возможным избранием «русских приверженцев западно-социалистических учений Карла Маркса» в Думу и Государственный Совет<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Там же. 1905. № 24. Отдел неофициальный. С. 499–504.

<sup>25</sup> Там же. 1906. № 4. Прибавление к официальной части. С. 2.

<sup>26</sup> Там же. С. 3.

<sup>27</sup> Там же. № 7. Прибавление к официальной части. С. 6.

Находит свое отражение в печатном органе Тобольской епархии и народное творчество, в котором упоминается «новый собор»:

*В единении с народом  
Чрез Земли собор,  
Царской власти лишь подспорье,  
Не за ней надзор.*

*Чтоб собор тот был единый  
Выборных людей,  
Из сословий, Русь создавших  
Мудростью своей.*

*Духовенство и дворянство,  
И торговый люд,  
Горожане, и мещанство, и земельное крестьянство,  
Общий дружный труд.*

*Мы хотим, чтобы законы  
Строго все блюли,  
Чтоб казны народной сборы  
Зорко берегли.*

*Царством Руси православной  
Царь, Народ, Собор.  
А над ними благодатный  
Господа надзор<sup>28</sup>.*

Темой Государственной думы в период наибольшего ажиотажа решили воспользоваться центральные органы печати для привлечения внимания читателей. Так, при подписке петербургского издания «Свет» указывается, что «уже близко время, когда народные представители всей России сойдутся у трона и примут участие в законодательной работе»<sup>29</sup>. В свою очередь, «Колокол» информирует о немедленной публикации подробных отчетов деятельности Думы и откликов из провинции о ней<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Там же. 1906. № 5. Часть неофициальная. С. 95–96.

<sup>29</sup> Там же. № 1. С. 8.

<sup>30</sup> Там же. № 14.

Даже редакция такого далекого от политики журнала, как «Руководство для сельских пастырей», поместила список опубликованных в своем издании статей, вышедших в 1905 г. и посвященных Государственной думе, Манифесту 17 октября и предстоящим выборам<sup>31</sup>.

Последний период этапа формирования Думы приходится на май-октябрь 1906 г., начавшийся с работы Государственной думы с участием тобольских депутатов и окончившийся стартом в регионе второй избирательной кампании. После прошедшего 15-16 мая 1906 г. губернского избирательного собрания «Тобольские епархиальные ведомости» сокрушаются о том, что в Думе тобольское духовенство не будет иметь своих представителей после отказа фактически избранного священника Н. Савкина<sup>32</sup>. Кроме того, в проповедях ректор Тобольской семинарии архимандрит Николай (Богоявленский) в своем поучении по случаю годовщины коронации императора выражал твердую уверенность, что «если народ не будет бояться Бога и Царя почитать, то никакое просвещение, никакие богатства и свободы, никакие законы, палаты, Думы, конституции не спасут его от развращения и гибели»<sup>33</sup>.

После роспуска I Государственной думы в ТЕВ появляется посвященная этому событию заметка «Кто не против нас, тот за нас» некоего Иерусалимца. В ней автор призывает, ссылаясь на манифест 9 июля<sup>34</sup>, «всех духовно-развитых православных христиан принять горячее участие в трудах нового состава Государственной думы, делом или словом». О деятельности второго состава Думы, он говорит с уверенностью, что «все христиане должны в Думе своим влиянием, голосом и верой противиться введению в жизнь русского народа законов, порядков и обычаев, не согласных с благочестием и верой Христовой, должны противодействовать водворению на Руси соблазнов, ересей, кощунств, насилий над православным духовенством и учреждению на месте святом „мерзости запустения“»<sup>35</sup>.

После неудачных выборов в I Государственную думу Тобольская епархия переменяла тактику и теперь пыталась лишь косвенно участвовать во второй избирательной кампании в регионе. С этой целью начинается

---

<sup>31</sup> Там же. № 10. Прибавление к официальной части. С. 1.

<sup>32</sup> Там же. № 11. Отдел неофициальный. С. 269.

<sup>33</sup> Там же. № 13. Отдел неофициальный. С. 314.

<sup>34</sup> Манифест «О роспуске Государственной думы и о времени созыва таковой в новом составе» от 9 июля 1906 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 26. № 28105. СПб., 1909. С. 738–739.

<sup>35</sup> ТЕВ. 1906. № 16. Отдел неофициальный. С. 395.

поддержка образовавшегося в Тобольске летом-осенью 1906 г., как раз накануне выборов во II Думу, отдела «Всенародного русского союза», сообщения об открытии и регулярных собраниях которого на протяжении 1906–1907 гг. периодически публикуются в ТЕВ. В частности, в речи, произнесенной епископом Тобольским и Сибирским Антонием на собрании учредителей отдела «Союза...» 22 сентября 1906 г., отмечено: «У нас еще не введено никакой конституции, и самодержавная власть остается в прежней полноте и силе и, если признает за благо, может отменить то, что даровано манифестами 17-го апреля<sup>36</sup> и 17-го октября прошлого года, и, когда признает полезным для государства, может снова даровать это народу». Глава епархии ссылается при этом на «Отзыв на обращение Русского собрания к единомышленным партиям, союзам и русскому народу по поводу манифеста 17-го октября», в котором четко сказано: «Никакое представительное собрание, каков бы ни был его состав, не будет пользоваться у нас и долей того авторитета и обаяния, как царь, и потому введением у нас конституционного строя можно ослабить саму власть...». Продолжая эту мысль, первосвященник делает вывод: «Только при полноте самодержавной власти между царем и народом может быть тесное нравственное духовное живое общение». Для восстановления и укрепления обоюдного доверия между правительством и народом «ныне предлагается всем собравшимся здесь... принять на себя содействие правительству чрез посредство открытия в г. Тобольске Отдела „Всенародного русского Союза“»<sup>37</sup>. Еще в одном поучении епископа Антония, произнесенном 3 октября 1906 г. перед молебном в честь учреждения тобольского отдела Союза, отмечается божественность власти монарха, а следом — гневная отповедь всем революционерам и депутатам: «Чья дерзкая рука осмелится после этого покуситься на низведение Царей Русских в разряд простых светских правителей, ответственных за свое правление не пред Богом, не пред божественным законом, а пред народными представителями?»<sup>38</sup>.

Как мы видим, в этом поучении в полной мере отразилось негативное отношение руководства Тобольской епархии к положениям Манифеста и Думе независимо от ее состава, а также безоговорочная поддержка самодержавной власти и отвечающих ему программных установок Союза.

---

<sup>36</sup> Именной Высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 25. № 26125. СПб., 1908. С. 257–258.

<sup>37</sup> ТЕВ. 1906. № 18–19. Отдел неофициальный. С. 456–458.

<sup>38</sup> Там же. № 20. Отдел неофициальный. С. 517.

Регулярно размещаются в издании и протоколы заседания учредителей тобольского отдела «Всенародного русского Союза», на которые по решению избранного Распорядительного комитета отдела для ограждения репутации организации допускались только его члены. То есть, позиционируя себя защитниками интересов русских людей, на деле «союзовцы» не считали нужным даже пускать их на свои собрания и отказывались принимать в свои ряды людей, «хотя и добрых и пользующихся уважением общества, но не могущих оказать существенную пользу Отделу в его деятельности»<sup>39</sup>. Из этого следует, что представителями всего народа в Отделе должны были стать наиболее богатые и влиятельные люди губернии, хотя при этом большинство членов «Союза...» предсказуемо составляли священнослужители. Кроме того, формально Отдел возник уже как часть «Союза...», но на деле он являлся самостоятельной организацией, так как в заседании от 8 октября 1906 г. было принято решение послать в Москву телеграмму поверенному Балашеву с просьбой принять членов Тобольского отдела в «Союз...»<sup>40</sup>.

### 3. Заключение

Таким образом, печатный голос Тобольской епархии периода начала формирования Государственной думы как представительного института власти практически с самого опубликования Манифеста об образовании нового органа активно включился в обсуждение этого события. Отрезок времени с августа по октябрь 1905 г. был «затишьем перед бурей», как по причине осмысления происходящего, так и из-за отсутствия свободы слова, пришедшей только после Манифеста 17 октября и давшей толчок бурному публикационному всплеску. Ноябрь-декабрь 1905 г. в этой связи стал информационным взрывом череды трудов различных авторов, а период с января по май 1906 г. можно считать первой попыткой духовенства в деле политической пропаганды. Лето-осень 1906 г. ознаменовали собой событие, призванное стать главным во всех сферах жизни последних десятилетий, — начала работу Государственная дума I созыва. Но начавшийся успешно политический эксперимент провалился, и, проработав всего 72 дня, вызвавший ажиотаж и давший надежду на коренные перемены орган был распущен. И вплоть до начала второй избирательной кампании в регионе как ТЕВ, так и избиратели потеряли интерес к Думе.

---

<sup>39</sup> Там же. № 18–19. Отдел неофициальный. С. 459.

<sup>40</sup> Там же. № 20. Отдел неофициальный. С. 525–527.



В газетных материалах, касающихся института Государственной думы, авторы в духе христианского учения уделили внимание основным положениям избирательных законов, рассмотрели перспективы необходимости деятельности Думы и ее предстоящих взаимоотношений с императором, проявили озабоченность происходящими событиями, выразили осторожность при выборе народных представителей, обосновали крайнюю важность участия всего духовенства в целом и Тобольской епархии в частности в избирательных кампаниях, а также провели анализ дооктябрьского положения и его изменения после выхода Манифеста 17 октября для жизни населения России.

Однако в то же время, в условиях активности религиозного издания на ниве исследуемых публикаций, значительного повышения интереса в губернии к политической жизни и ажиотажа вокруг учреждения Думы, в ТЕВ практически не находит (за исключением небольшой заметки в одном из номеров) отражения ход первой избирательной кампании в регионе. В этот период редакция и читатели отделяются популистскими призывами и воззваниями к действиям, не находившими необходимого отклика у избирателей и направленными скорее в русле духовно-христианского учения. Придерживаясь идеи монархизма и неограниченной самодержавной власти, критикуя все иные течения, кроме реакционно правых, большинство авторов, по сути, не видело надобности в Государственной думе и выступало за возвращение дореформенных порядков. Однако часть публицистов позитивно встретила известие о появлении парламента и связывала будущее страны именно с народными представителями — депутатами. Они были уверены, что начавшаяся реформа государственного управления поможет навести порядок в пошатнувшемся государстве и погасить пламя разрастающегося революционного пожара.

За 1,5 года интерес к политической жизни в губернии вырос многократно, благодаря появлению Государственной думы. Но в условиях движения в фарватере православия и бескомпромиссного отстаивания стороны самодержавия, печатный орган епархии был не способен полномащтабно, со всех сторон, описать процесс начала возникновения парламентской системы в России. В свою очередь, создание негативного образа Думы и формирование картины неизменности общественно-политической жизни после ее появления в глазах обывателей сказались на общей активности в период выборов и привели к закономерной пассивности избирателей.

## Источники и литература

1. Высочайше утвержденное Положение о выборах в Государственную думу от 6 августа 1905 г. // Полное собрание законов Российской империи (далее — ПСЗРИ). Собр. 3. Т. 25. № 26662. СПб., 1908. С. 645–651.
2. Высочайше утвержденное Учреждение Государственной думы от 6 августа 1905 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 25. № 26661. СПб., 1908. С. 640–645.
3. Высочайше утвержденные правила и применение Положения о выборах в Государственную думу к губерниям Тобольской, Томской, Иркутской и Енисейской от 20 октября 1905 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 25. № 26831. СПб., 1908. С. 764–765.
4. Именной Высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 25. № 26125. СПб., 1908. С. 257–258.
5. Манифест «О роспуске Государственной думы и о времени созыва таковой в новом составе» от 9 июля 1906 г. // ПСЗРИ. Собр. 3. Т. 26. № 28105. СПб., 1909. С. 738–739.
6. Тобольские епархиальные ведомости (далее — ТЕВ). 1905. № 16. Отдел неофициальный.
7. ТЕВ. 1905. № 17. Отдел официальный.
8. ТЕВ. 1905. № 19. Отдел неофициальный.
9. ТЕВ. 1905. № 20. Отделы неофициальный, официальный.
10. ТЕВ. 1905. № 21. Отделы неофициальный, официальный.
11. ТЕВ. 1905. № 22. Отделы неофициальный, официальный.
12. ТЕВ. 1905. № 23. Отделы неофициальный, официальный.
13. ТЕВ. 1905. № 24. Отдел неофициальный.
14. ТЕВ. 1906. № 1. Отдел неофициальный.
15. ТЕВ. 1906. № 3. Отдел официальный.
16. ТЕВ. 1906. № 4. Прибавление к официальной части.
17. ТЕВ. 1906. № 5. Часть неофициальная.
18. ТЕВ. 1906. № 6. Отдел официальный.
19. ТЕВ. 1906. № 7. Прибавление к официальной части.
20. ТЕВ. 1906. № 10. Прибавление к официальной части.
21. ТЕВ. 1906. № 11. Отдел неофициальный.
22. ТЕВ. 1906. № 12. Отдел неофициальный.
23. ТЕВ. 1906. № 13. Отдел неофициальный.
24. ТЕВ. 1906. № 14. Приложение к официальной части.
25. ТЕВ. 1906. № 16. Отдел неофициальный.
26. ТЕВ. 1906. № 18–19. Отдел неофициальный.
27. ТЕВ. 1906. № 20. Отдел неофициальный.
28. ТЕВ. 1906. № 21. Отдел неофициальный.
29. ТЕВ. 1906. Прибавление к № 18–19.
30. Школьный листок. 1906. № 20. Приложение к № 20 ТЕВ.

**Igor Tomilov. The Tobolsk Diocesan Vedomosti on the Institution of the State Duma in 1905–1906 during the Birth of the Russian Parliamentary System.**

The author of this article studies the way the process of the creation of the State Duma at the very beginning of the Russian Parliamentary system was commented on the pages of the official publication of the Diocese of Tobolsk, the *Tobolsk Diocesan Vedomosti*. This question has not been adequately researched in the scholarly community, and usually is only considered in the context of narrow research about religious publications. This makes the present article very relevant, and allows us to focus on *Diocesan Vedomosti* as a historical source for the study of regional aspects in Russian history.

**Keywords:** mass media, State Duma, October 17 Manifesto, autocracy, elections, *Tobolsk Diocesan Vedomosti*.

*Igor Sergeevich Tomilov* – Junior Research Fellow at the Laboratory for the Study of the History of Siberia at the Tobolsk Comprehensive Research Station of the Ural Division of the Russian Academy of Sciences, Tobolsk (igor.tomilov.85@mail.ru).

*Для заметок*

---

*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://spbpa.ru> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —  
на официальном сайте журнала  
<http://spbpa.ru>



Издательство Санкт-Петербургской православной  
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,  
популярные издания, нотные сборники:**

- *Ю. А. Соколов.* Время святого равноапостольного князя Владимира Красное Солнышко: события и люди (ISBN 978-5-906627-31-5).
- *М. В. Шкаровский.* Русская и Болгарская Православные Церкви в первой половине XX века (история взаимоотношений) (ISBN 978-5-906627-30-8).
- *М. В. Шкаровский.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке (история взаимоотношений) (ISBN 978-5-906627-22-3).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению  
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам  
богословских и гуманитарных учебных заведений,  
историкам, религиоведам, а также всем читателям,  
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг  
онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>

Учредитель журнала:  
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

## **ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2017

*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: 26.00.00 теология,  
07.00.00 исторические науки и археология,  
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),  
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах  
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.  
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

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: архиепископ Петергофский Амвросий  
(Ермаков Виталий Анатольевич),  
кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,  
кандидат философских наук, доцент.  
Редактор-корректор: О. Б. Рыбакова.  
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.  
Верстка: Н. Н. Пимшина.  
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 17.04.2017. Дата выхода в свет: 01.05.2017.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 24, 3 а.л. Свободная цена.

Подписной индекс:

Каталог Российской прессы – 99956

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»  
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.  
Тел.: (812) 207-58-43.

Заказ № 22. Тираж 250 экз.