

**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, 2018

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

**Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2018**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 2, 2018

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2018 год

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R18-801-0004

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16. *Archpriest Vladislav Tsypin*, Doctor of Church History, Professor of Moscow Theological Academy.

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

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

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р18-801-0004

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** (Ермаков Виталий Анатольевич), кандидат богословия, доцент, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

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

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

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

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

5. *А. А. Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена.

6. *Д. И. Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского.

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

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

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

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

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

12. *Ю. В. Оспенников*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева.

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

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

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

16. *Протоиерей Владислав Цыпин*, доктор церковной истории, профессор, Московская духовная академия.

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

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

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб., 1821–1917, 1991– .

№ 2 [март-апрель] : Теология. Философия. История. — 2018. — 272 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Теология

- Священник Михаил Легоев.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: развитие и Предание 10
- Священник Сергей Смагло.* Жатва как апокалиптический образ в новозаветной эсхатологии 25
- Священник Максим Никулин.* Сотериологические аспекты в «Толковании на Послание к Евреям» святителя Кирилла Александрийского 37
- Священник Владислав Малышев.* Личность священника Иоанна Белюстина по материалам его эпистолярного наследия 45
- Священник Герман Ранне.* Единство смыслов и происхождения новгородских кратиров и иконы «Знамение» 55
- Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин.* Православные библеисты в богословских диалогах с инославными (1964–1982 гг.)..... 68

Церковное право

- П. И. Гайдено.* Несколько замечаний о каноническо-правовых институтах на Руси в XI–XIII вв. 79
- Ю. В. Оспенников.* О подходах к трактовке фикций в светском и церковном праве (О статье иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве»)..... 92
- Д. В. Волужков.* К вопросу о презумпциях и фикциях в современном церковном судопроизводстве 97

Философские науки

- Священник Игорь Троицкий.* Бессмертие души, свобода деятельности человека и вопросы отношений Бога, мира и человека в философских произведениях Л. М. Лопатина 102
- М. В. Медоваров.* Поздний славянофил А. А. Киреев и династия Романовых 113
- А. П. Соловьев.* «Написать свод религиозно-философских идей»: христианство, прогресс и цели философии архиепископа Никанора (Бровковича) 127
- С. М. Телегина.* С. Н. Дурылин о религиозных истоках поэзии М. Ю. Лермонтова 138
- Л. Н. Болтовская.* Новалис как христианский поэт и мыслитель 152

<i>Священник Сергей Ладанов. Социальная значимость нанотехнологий: обзор проекта Human Brain Project и теологический аспект в области охраны здоровья</i>	166
<i>Н. С. Вакуленко. Иерархическая триада как методологический принцип</i>	173

Исторические науки

<i>Иеромонах Силуан (Никитин). Взаимоотношения Финляндской Православной Церкви и Вселенского Патриархата при архиепископе Павле (Олмари) (1960–1987)</i>	185
<i>Н. Ю. Сухова. Российское «ученое монашество» перед проблемами учености и монашества (1880–1910-е гг.)</i>	197
<i>М. В. Шкаровский. Новомученик епископ Тихвинский Антоний (Демянский) и борьба за сохранение Тихвинского Успенского монастыря в послереволюционные годы</i>	210
<i>Иеромонах Никодим (Хмыров). Русская Зарубежная Церковь о голоде в России и изъятии церковных ценностей в 1920-х годах</i>	218
<i>А. Д. Пантелеев. «Акты Акакия» в контексте истории раннего христианства</i>	233
<i>Т. Ю. Фомина. Туровская епископия: этапы становления и развития (XI–XIII вв.)</i>	243

Рецензии

<i>Священник Евгений Мельников. Русское богословие в «поле напряжения» Нового времени. Рецензия на монографию: протоиерей Павел Хондзинский «Ныне все мы болееем теологией»: Из истории русского богословия предсинодальной эпохи. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 480 с.</i>	254
<i>А. В. Мангилева. История единоверия от зарождения идеи до поисков конфессиональной идентичности. Рецензия на: Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 338 с.</i>	258
<i>О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов. Греческая религия и христианизация в эпоху становления византийской государственности. Рецензия на монографию: Trombley, Frank R. Hellenic Religion and Christianization, c. 370–529. 2 vols. (Religions in the Graeco-Roman World. Volumes 115/1–2). Boston; Leiden, 2001. 344 p. 430 p.</i>	262
<i>Священник Игорь Иванов. Византийская богословская образованность. Обзор некоторых недавних европейских исследований</i>	267

CONTENTS

Theology

- Priest Mikhail Legeyev.* A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: Development and Tradition 10
- Priest Sergey Smaglo.* “Harvest” as an Apocalyptic Pattern in the New Testament Eschatology..... 25
- Priest Maksim Nikulin.* Soteriological Aspects in the “Explanation on the Epistle to the Hebrews” of St. Cyril of Alexandria 37
- Priest Vladislav Malyshev.* The Personality of Priest John Belyustin on the Basis of His Epistolary Heritage 45
- Priest German Ranne.* The Unity of Meanings and Origins of the Novgorod Mixing-Vessels and the Icon of the Theotokos “The Sign” 55
- Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin.* Orthodox Biblical Scholars in Theological Dialogues with the Heterodox Colleagues (1964–1982)..... 68

Church Law

- Pavel Gaidenko.* Some Remarks on Canonical Legal Institutions in Russia in the XI–XIII centuries..... 79
- Yuri Ospennikov.* About Approaches to Interpretation of Fictions in Secular and Ecclesiastical Law (About article of the hieromonk Mark (Svyatogorov) and N. A. Tarnakin “Legal Fictions and Presumptions in Church Litigation” 92
- Dmitry Voluzhkov.* To the Question of Presumptions and Fictions in Modern Church Legal Proceedings..... 97

Philosophical Sciences

- Priest Igor Troitsky.* The Immortality of the Soul, Free Will and the Question of the Relationship between God, the World and Man in the Philosophical Works of Lev Lopatin..... 102
- Maksim Medovarov.* Late Slavophil Alexander Kireev and Romanov Dynasty 113
- Artem Solov'ev.* «Write a Set of Religious and Philosophical Ideas»: Christianity, Progress and Goals of the Philosophy of Archbishop Nikanor (Brovkovic) 127
- Svetlana Telegina.* Sergey Durylin on the Religious Sources of the Poetry of Mikhail Lermontov 138
- Lyudmila Boltovskaya.* Novalis as a Christian Poet and Thinker 152

<i>Priest Sergey Ladanov. The social Importance of Nanotechnology: a Review of the “Human Brain Project” and the Theological Aspect in the Field of Healthcare</i>	166
<i>Nataliya Vakulenko. Hierarchical Triad as a Methodological Principle</i>	173

Historical Sciences

<i>Hieromonk Silouan (Nikitin). Relations between the Finnish Orthodox Church and the Ecumenical Patriarchate under Archbishop Paul (Olmari) (1960–1987)</i>	185
<i>Nataliya Sukhova. The Russian «Learned Monasticism» before the Problems of Science and Monasticism (1880–1910-ies.)</i>	197
<i>Mikhail Shkarovsky. The New Martyr Antony (Demyansky), Bishop of Tikhvin, and Fight for Preservation of the Tikhvin Uspensky Monastery in Postrevolutionary Years</i>	210
<i>Hieromonk Nikodim (Khmyrov). Russian Orthodox Church Outside Russia about Hunger in Russia and Expropriation of Church Values in 1920-s.</i>	218
<i>Aleksey Panteleev. “The Acts of Acacius” in the History of Early Christianity</i>	233
<i>Tatyana Fomina. The Diocese of Turov: Stages of its Establishment and Development (11th–13th Centuries)</i>	243

Book Reviews

<i>Priest Evgeniy Melnikov. Russian Theology in the ‘Field of Tension’ of Modern Times.</i> Review of the monograph: Archpriest Pavel Khondzinsky “Nowadays We All are Sick with Theology”: From the History of Russian Theology of the Pre-synodal Epoch. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2017. 480 p.	254
<i>Anna Mangileva. The History of Yedinoverie from its Conception up to the Search for Confessional Identity.</i> A review of: Palkin A. S. Yedinoverie v seredine XVIII — nachale XX v.: obshcherossiyskiy kontekst i regional’naya spetsifika. [Yedinoverie from the Middle of the XVIII th Century to the Beginning of the XX th Century: the Pan-Russian Context and Regional Specifics]. Yekaterinburg: Ural University, 2016. 338 pp.	258
<i>Olga Dzharman, Igor Gavrilov. Greek Religion and Christianization in the Era of the Formation of Byzantine statehood.</i> A review of: Trombley F. R. Hellenic Religion and Christianization, c. 370–529. 2 vols. (Religions in the Graeco-Roman World. Volumes 115/1–2). Boston; Leiden, 2001. 344 p. 430 p.....	262
<i>Priest Igor Ivanov. Byzantine Theological Scholarship.</i> Review of some New European Publications.	267

Священник Михаил Легоев

НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИИ У МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ И АПОЛОГЕТОВ: РАЗВИТИЕ И ПРЕДАНИЕ

Настоящая статья представляет собой смысловое продолжение статьи «Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: от Святой Троицы к человеку» (см.: «Христианское чтение». 2018. № 1)¹. Богословское осмысление истории происходило в самой истории. Библейский историзм постепенно начинает раскрываться в церковной мысли, начиная с первых её шагов, осмысляясь в контексте текущих задач церковного бытия. В этом процессе I–II векам жизни Церкви принадлежит важная роль — первичного опытного соприкосновения с «новой историей» — историей нового, христианского мира; историей «последних времён» — постепенного вызревания и раскрытия тех совершенства и полноты, которые принёс Христос. Мужами апостольскими и апологетами закладываются многие ключевые парадигмы, вопросы, темы и образы, которые впоследствии сформируют облик богословия истории. Среди них важное место занимает тема исторического накопления и развития опыта человечества. Развитие этого опыта во взаимном отношении его святой и боготорческой составляющих формирует вехи истории. Рассмотрению этих тем и посвящена настоящая статья.

Ключевые слова: богословие истории, теология истории, христианская историософия, Церковь, мужи апостольские, апологеты, эпоха Древней Церкви, библейский историзм, священномученик Иринеи Лионский.

1. Опыт Церкви и опыт мира в истории

Формирование стройного и законченного учения о Предании Церкви принадлежит исключительно периоду апологетов.

Само Предание представляет собой ничто иное как святой опыт Церкви, её жизни — опыт отношений человека и Бога, накопленный, преумноженный и сохраненный в истории. Поскольку история непрерывна и поступательна, постольку непрерывен и поступателен также опыт отношений Бога и человека, составляющий своего рода стержень истории и прообразующий собою будущий опыт Церкви. Таков опыт ветхозаветного Израиля, так называемой «ветхозаветной Церкви». Оба опыта — Церкви ветхозаветной и Церкви Христовой — составляют общее наследие и преемство друг другу. Жизнь и опыт отдельно взятых людей (праведников, патриархов, пророков, апостолов, святителей, святых) оказываются вписаны в «контекст» этого католического Предания и подчинены ему. Вместе с тем святой опыт отдельных личностей, обретенный в «русле» Предания, оказывается необходимым для его исторического сохранения и преумножения.

Сообразно этому, и общая логика развития учения апологетов о Предании простирается от Ветхого к Новому Завету — от Церкви ветхозаветной к Церкви Христовой, зримо «воплощаясь» в истории самой Церкви II в. Так, если более раннее поколение

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

¹ В соавторстве с иером. Мефодием (Зинковским) и иером. Кириллом (Зинковским).

апологетов (свв. **Иустин Мученик**, **Феофил Антиохийский** и др.), обращаясь к языческому миру, представляет в своих апологиях учение о Предании *ветхозаветной Церкви*², то св. Ирины Лионский, ставящий перед собой задачу разделения Церкви с миром ересей и расколов, переводит те же самые характеристики, которые использовали его предшественники в описании священного опыта, в совершенно иную плоскость — опыта *Церкви Христовой*.

Оба поколения апологетов, таким образом, рассматривали святой опыт, составляющий собственно область Предания (ветхозаветного Израиля или, впоследствии, его преемницы — Церкви) не сам по себе, а *на контрасте и в противовес* опыту окружающего, отделенного и так или иначе враждебного Церкви (или её прообразу — ветхозаветному Израилю) мира³.

Но «антипредание» [Легеев, 2017^a, 44–54], то есть опыт отделенного от Церкви мира, при всей его противопоставленности Преданию, настойчиво подчеркиваемой апологетами, не может быть описан исключительно черными красками. Более того, антипредание ветхозаветного времени, с одной стороны, и современное апологетам, с другой, обладают разной спецификой, *разным вектором* действия, при всем сходстве основных черт обоих.

Для удобства мы поместили наиболее общие характеристики Предания и антипредания, приводимые апологетами, в следующую таблицу⁴.

	Ветхозаветное время	Эпоха Церкви Христовой
Предание	Священный опыт ветхозаветной Церкви — Израильского народа. Он формировался Самим Логосом, ещё не воплощенным, который как Божественный Педагог водил Израильский народ ко Христу.	Священный и кафолический опыт Церкви Христовой. Он представляет собой всю полноту наследия Христа и всю полноту даров Святого Духа. Сам Христос, воплотившийся Логос, есть видимый корень этого опыта.
Антипредание	<p>Опыт языческого мира</p> <p>1. Он имеет в себе семена Логоса, благодаря которым способен идти ко Христу; всё лучшее в этом опыте принадлежит Христу, Церкви и христианам. См., напр.: [Памятники, 2005: Иустин Мученик, <i>Вторая апология</i>, 105. Гл. 13].</p> <p>2. Однако, и всё хорошее, что он имеет в себе, осквернено примесью нечистоты [Феофил. 2:12].</p>	<p>Опыт мира ересей и расколов</p> <p>1. Он имеет в себе некоторое церковное достоинство, которое, впрочем, принадлежит не самим ересям и расколам, а Церкви Христовой. Ср.: [Тертуллиан, 2004, 369, 385–386. Гл. 19, 37].</p> <p>2. Исповедание Христа ересями и расколами и любой христианский опыт не позволяют им, однако, сообщать человеку спасение, поскольку они пребывают вне Церкви. Ср.: [Киприан, 1999, 232–251].</p>

² Не используя, впрочем, ещё сам термин «предание» (греч. *παράδοσις*).

³ Предание ветхозаветной Церкви противопоставляется ими опыту языческого мира, тогда как Предание Церкви Христовой — опыту ересей и расколов.

⁴ Следует отметить, что характеристики опыта ересей и расколов у апологетов намечены лишь в самом общем виде; их раскрытие принадлежит в большей степени 1-й пол. III в., а также более позднему времени, и связано с именами Тертуллиана, Климента Александрийского, сщмч. Киприана Карфагенского, сщмч. Стефана Римского, а позднее и свв. Василия Великого, Августина Иппонского. Тем не менее, мы приводим их в настоящей таблице, учитывая организационную связь и определенную преемственность этих учителей и отцов с наследием апологетов, равно как и для схематичной полноты общей картины представляемого вопроса.

	3. С помощью этого опыта (а именно семян Логоса, заключенных в нем) языческий мир идет ко Христу. Таков общий <i>центростремительный</i> ко Христу вектор движения языческого мира.	3. Несмотря на близость к Церкви ⁵ , мир ересей и расколов удаляется от Христа. Таков общий <i>центробежный</i> от Христа вектор его движения.
--	---	---

2. Предание как единое целое — неделимый опыт Церкви

Органические образы Предания берут свое начало задолго до прп. Викентия Леринского [Викентий, 2000, 76–79. 1:23]⁶, восходя к библейским образам горчичного семени, пшеничного колоса, человеческого организма⁷. Таковы же и *неорганические* образы — строительства дома, храма, града⁸; все они могут быть отнесены как к церковной жизни в целом и самой Церкви, так и специфически к её Преданию. Если у мужей апостольских, как правило, экклезиологические образы, относящиеся к Церкви и её жизни в целом, ещё специфически не свидетельствуют о Предании как об *опыте* церковной жизни⁹, то у апологетов мы уже можем найти такие свидетельства¹⁰. Образы Предания, то есть *исторического опыта Церкви*, естественным образом оказываются неразрывно связаны с образами самой Церкви и восходят к ним.

Учитывая эту неразрывную связь Церкви как таковой и её исторического опыта, учитывая, таким образом, и совместное вызревание святоотеческой экклезиологии и богословия истории в той его части, которая претендует на осмысление исторического опыта как такового, через фокус и ретроспективу свойств Церкви мы оказываемся способны оценить и учение апологетов о Предании. Свойства Церкви отражаются в Предании, выступая его ключевыми характеристиками.

У среднего поколения апологетов наиболее часто упоминаются такие черты ветхозаветного Предания, как *согласие* и *древность* (непрерывность, идущая от древности). У св. Ирины Лионского они дополняются характеристиками уже Предания церковного: *всеобщностью* (открытостью) и *полнотой* (Предание содержит полноту Откровения Божия). Антипредание в своих основных характеристиках представляет собой своего рода негативный слепок Предания. Разногласие и бесплодная партикулярность¹¹, неполноценность и новизна — таковы эти свойства.

В следующей таблице представлена попытка более развернутой реконструкции учения апологетов о Предании и антипредании в «контексте» свойств Церкви.

Свойства Церкви	Предание как единое целое	Антипредание
Единство	Опыт Церкви один и тот же, согласный в своих членах. Он неповторим и уникален; является для всех единственным источником и примером	Опыт антипредания (ересей, расколов и самочинных сборищ [Ириной, 2008, 394–395. 4:26:2]) не имеет подлинного единства. Он разногласен, разрознен

⁵ Поскольку еретики и раскольники вышли из Церкви и могут даже в определенном смысле называться братьями. Ср.: [Климент, 2003, 129. 19:95:4; Киприан, 1999, 245].

⁶ Ср.: «Много ветвей на дереве, но ствол один, крепко держащийся на корне» [Киприан, 1999, 235]. Ср. также: [Ириной, 2008, 297–298. 3:19:3].

⁷ См.: Мф 13:31–32 и др.; Мф 13:24–30; 1 Кор 4:12–27.

⁸ См.: 1 Кор 3:16; Евр 12:22–23; Откр 21:2 и др.

⁹ Например, образы башни (неорганический) и женщины (органический) в «Пастыре» Ерма.

¹⁰ См., например, в контексте: «Они [ереси] не основаны на одном камне, но на песке, содержащем в себе множество камешков» [Ириной, 2008, 318. 3:24:2].

¹¹ Ср.: ересь — греч. αἵρεσις («направление, выбор»).

	истины и жизни [Иринея, 2008, 428, 495. 4:35:4; 5:20:1 и др.]. Столь же согласным и единым был и опыт ветхозаветной Церкви, прообразующий Предание Церкви Христовой [Феофил. 2:35; 3:17].	и противоречив между своими частями [Иринея, 2008, 427, 494–496. 4:35:4; 5:19:2; 5:20:2]. Таков же был и опыт языческой дохристианской истории [Феофил. 3:3].
Святость	Опыт Церкви равно свят, нужен и открыт всем для спасения. Он просвещает человека и <i>отделяет</i> его от греха; призывает же всех к святости и соединению с Богом [Иринея, 2008, 324, 335–336, 495–496. 4:1:2; 4:6:5–7; 5:20:1–2].	Опыт антипредания нечестив, губителен, смешан с заблуждениями мира и скрывается от света под личиной ложной избранности, «отделенности» ¹² (эзотеричности). Он застилает духовный взор человека, <i>отделяя</i> его от Бога [Иринея, 2008, 333–336. 4:6:4–7].
Кафоличность	Опыт Церкви полон всяких духовных сокровищ, содержит в себе всё, необходимое человеку для жизни в Боге [Феофил. 2:33; Иринея, 2008, 225, 396, 416. 3:4:1; 4:26:5, 33:8]. Также и до рождения Церкви Христовой, то есть в церкви ветхозаветной, этот опыт, хотя и не имел полноты присутствия Святого Духа, но был <i>истинным</i> , лишенным пагубы и лжи измышленного человеком, по прямому пути направлял человека к Богу [Феофил. 2:30; 3:16, 26, 29].	Опыт антипредания (как ветхозаветного, так и новозаветного) неполноценен , представляет собой губительную смесь меда с ядом, паразитируя на «обрывках» достояния ветхозаветной, а затем и Христовой Церкви [Иринея, 2008, 348–349, 496. 4:12:1; 5:20:2; Феофил. 2:12; 3:16].
Апостоличность	Опыт Церкви древен и непрерывен , преемствен. Он происходит от начала — Христа, через апостолов (а и до этого, то есть в ветхозаветной Церкви, — от самого сотворения мира, через непрерывную череду праведников, патриархов и пророков, исполнивших волю Божию) [Иринея, 2008, 222–224. 3:3:1–4; Памятники, 2005: Иустин Мученик, <i>Первая апология</i> , 67, 73, 76. Гл. 43, 51, 53 (44, 52, 54) и др.; Феофил. 2:30; 3:16, 26, 29].	Опыт антипредания нов ; он имеет своими источниками не Бога, но конкретных людей — ересархов и расколочальников [Иринея, 2008, 221, 226. 3:2:1–2; 3:4:3]. Столь же новы по отношению к преданию ветхозаветной Церкви и учения языческих мудрецов [Феофил. 2:33, 38; 3:23, 30].

3. Предание в своем развитии: от прообраза к тайне

Примечательно то подготовительное развитие учения о Предании, которое происходило в среде апологетов до времени и фигуры св. Иринея Лионского. На фоне общего развития этого учения, характерного для апологетов как Запада, так и Востока, (представляющего Предание как единый и неделимый опыт Церкви) особенно выделяется традиция *малоазийской школы*. Именно здесь, у свв. **Мелитона Сардийского**, а затем и **Иринея Лионского**, тема Предания предстает в новом и более объемном ракурсе — *в перспективе своего развития*, в историческом движении от прообраза к его исполнению в настоящей реальности, и от реальности — к тайне будущего.

Это вызревание исторического опыта отношений Бога и человека обнаруживает себя через единство, святость, соборность и апостоличность Предания:

¹² «Святости» (древнеевр. *kadesh* — «отделенность»).

- через согласие и единство времен;
- через личную открытость Бога человеку и человека – Богу, возможную по отвержению греха;
- через обладание богообщением;
- через органическую непрерывность этого исторического процесса.

Историческое развитие Предание обнаруживает у апологетов и *обратную (телеологическую) перспективу*. Её основание можно заметить ещё у сщмч. **Игнатия Антиохийского** («Для меня древнее (ветхозаветных писаний) – Иисус Христос, непреложно древнее – Крест Его, Его смерть и Воскресение, и вера Его» [Писания мужей, 2003: Послание к филиладельфийцам, 361. Гл. 8]), в «Пастыре» **Ерма**¹³ и у других мужей апостольских. У св. Мелитона же она предстает реальностью, проецируемой на прошлое из будущего [Мелитон. Гл. 6 и др.]; эту же мысль мы вновь встречаем у его ученика, св. Иринея Лионского.

В следующей таблице мы схематично представили реконструкцию учения о развитии Предания у апологетов. Антипредание в своем историческом развитии и эсхатологической перспективе оказывается таким же «отрицательным слепком» развития Предания, как и в своих онтологических корнях; имея корни в наследии апологетов, оно, однако, обнаруживает себя прежде всего у более поздних отцов¹⁴.

Свойства Церкви	Предание в своем историческом развитии	Антипредание в своем историческом развитии
Единство	Горизонтальное согласие и единство прошлого, настоящего и будущего [Мелитон. Гл. 2, 58 и др.]. Образы Ветхого Завета прообразуют Новозаветную реальность, прообразуют Христа [Мелитон. Гл. 35–45, 57–59 и др.]. А реальность жизни во Христе предвосхищает тайну будущего века [Иринея, 2008, 336. 4:6:7 и др. (вся 4 книга)].	Мир движется к такому мнимому «единству», которое «соединит» совершенно несоединимое. Разрушая сам себя, <i>мир проходит через стадии исторического отвержения собственного прошлого</i> , согласовывает и разрушает историю, лишает её единства смысла и цели. Объявляя себя «рачителем прошлого» ¹⁵ , мир на деле отвергает его, разрывая органическую связь эпох ¹⁶ .
Святость	Бог постепенно открывает Себя человеку (этот процесс завершается в Боговоплощении) [Мелитон. Гл. 36, 38 и др.; Иринея, 2008, 354, 393, 409. 4:13:4; 4:26:1; 4:31:1 и др.], а затем – через сошествие	Мир движется к «открытию тайн жизни», к мнимому торжеству науки, представляющей себя преодолевшей всякие пределы, границы всех тайн.

¹³ Образ молодеющей Церкви; ср. также: «Апостолы и учителя... проповедовали Его и прежде почившим... через апостолов они восприняли жизнь и познали имя Сына Божия» [Писания мужей, 2003: Ерм, *Пастырь*, 298. 3:9:16]. Таковым предстает здесь вообще соотношение Ветхого и Нового Заветов: подготавливая пришествие Христово и прообразуя собой Его Церковь, ветхозаветные праведники, тем не менее, сами усвершаются через Церковь и общение в ней и с её святыми.

¹⁴ Параллели из современной жизни, приводимые нами в характеристиках антипредания, представляют собой комментарии на соответствующие идеи апологетов, представляя собой своего рода векторы развития их мысли.

¹⁵ Классический пример – протестантизм, декларирующий возврат к древности принципом «sola Scriptura», и т.п.

¹⁶ Таково же было и фарисейство, отвергнувшее Христа.

	<p>Святого Духа — это открытие вновь и вновь совершается в церковных членах через их обновление и жизнь во Христе; постепенно они всё более и более глубоко соединяются с Богом, <i>освящаясь</i> — отвергаясь (отделяясь) греха. Ср.: [Писания мужей, 2003: Ерм, <i>Пастырь</i>].</p>	<p>Мнимая «святость» мира, стоящая в конце этого пути, есть переход «за грань добра и зла» — в действительности есть ничто иное как неразличение добра и зла, <i>неотделенность</i> от зла, нечестие, духовное безразличие секулярного человека, превратившегося в «духовный механизм»¹⁷.</p>
Кафоличность	<p>История движется к обретению полноты опыта жизни с Богом (во Христе) [Мелитон. Гл. 37–38], а затем и раскрытия этого опыта в ипостасной полноте (в Церкви) [Иринеи, 2008, 329–331. 4:4:1–2, 5:1 и др.].</p> <p>На каждом историческом этапе отношений Бога и человека последнему синергично сообщается максимально возможная в данное конкретное время полнота Откровения. Затем же, в жизни Церкви Христовой, эта полнота ипостасно раскрывается и преображает мир.</p>	<p>История мира движется в направлении обретения иллюзорной «полноты» бытия¹⁸.</p> <p>В действительности эта история (и эта «полнота») представляет всё более и более неполноценные и искаженные формы человеческого опыта зла. То, что было невиданным ранее даже для искаженного грехом сознания богопротивников прошлых эпох, становится впоследствии «нормою», пролагая путь будущим ещё более невиданным абберациям человеческого сознания.</p>
Апостоличность	<p>Опыт ветхозаветной, а затем и Христовой Церкви изменяется в истории, составляя в ней дискретные периоды непрерывного исторического процесса, каждый последующий из которых органически связан с предыдущим, но принципиально отличается от него и его превосходит [Мелитон. Гл. 37, 42–43; Иринеи, 2008, 432. 4:36:4 и др.]. Святые личности этих эпох подобно живым камням¹⁹ прилагают свой опыт к опыту своих духовных отцов на фундаменте — Христе. Этот опыт есть подлинный источник всякого благого опыта, приводящего человека ко Христу [Памятники, 2005: Иустин Мученик, <i>Первая апология</i>, 67–69. Гл. 43–45 (44–46) и др.].</p>	<p>Мир движется к такой «древности», которая представляет собой как бы Христа, как бы основание жизни.</p> <p>Такое движение есть своеобразный путь «назад в будущее», путь к антихристу, представляющемуся Христом и принимаемому (сперва в образах и идеях, а затем и явно) искаженным постепенно до невиданных величин сознанием человечества. «Конституционная монархия»²⁰ антихриста²¹ вызреет из деяний множества лиц, каждое из которых внесет свой, <i>новый</i> вклад в этот исторический процесс роста антипредания.</p>

В конечном счете историческое развитие опыта человечества в его двух составляющих — святой и присущей миру — детерминирует историю, задает её эпохальность.

¹⁷ О «живых мертвецах» у св. Игнатия Антиохийского и др.

¹⁸ Так называемая «христианская полнота» (см.: [Легеев и др., 2017, 235]) стоит здесь лишь промежуточным звеном на пути к «полноте» самопровозглашенных человеческих «прав» и «свободы личности» от Бога и другого человека.

¹⁹ Ср. с образом Церкви в «Пастыре» Ерма.

²⁰ Ср. с учением митр. Иоанна (Зизиуласса) о «конституционной монархии» применительно к бытию Святой Троицы, а также Церкви Христовой.

²¹ Ср.: «Демократические царства» передадут свою власть антихристу [Ипполит, 225. Гл. 27; Откр 17:12–13].

Первые, ещё не систематические богословские опыты *периодизации истории* мы находим в это же время конца I–II вв., время первичного развертывания учения Церкви и подготовки святоотеческой мысли к появлению научно-богословских систем.

4. Вехи истории

Как мы уже отмечали [Легеев и др., 2018, 39–42], нерасчлененность личной и кафолической истории, переживание человеком себя как Церкви, понимание самой Церкви как места вечности в истории характеризуют саму *эпоху Древней Церкви*. Её представители выражают ощущение собственного исторического времени. Поэтому было бы наивно и в чем-то неверно понимать ожидание скорой парусии святыми этой эпохи как их некую *историческую ошибку*. Недостаток исторического опыта Церкви в это время в сочетании с органической постепенностью её исторического же развития определяют именно такое мироощущение — в котором пока что связывается то, что впоследствии будет детерминировано и отделено.

Следует заметить, что эта нерасчлененность мироощущения церковных писателей того времени касается не только их *святой* жизни с Богом. Всякий человек несовершенен, включая и членов Церкви; поэтому путь *мира* ко Христу и свой собственный путь к Нему оказываются столь же единой реальностью, соприсущей мироощущению того же самого человека, который мыслит и переживает себя как Церковь (См.: [Легеев, 2017⁶, 38–39]). Общая нерасчлененность истории личной и всеобщей — святой и грешной — оказывается характерным знаком этой эпохи.

Безусловно, при таком мироощущении настоящего трудно было бы ожидать от святых I–II вв. ясного детерминирования общеисторических процессов будущего. Тем не менее, уже у мужей апостольских возможно обнаружить и реконструктивно очертить общие закономерности, общие вехи истории; это обусловлено, по слову священномученика **Игнатия Антиохийского**, необходимостью «изучения времен (τοῦς καιροὺς καταλαμβάνωμε)» [Ignatios, 721. 3:32]. Иллюстрацией взглядов этого периода может послужить следующая реконструкция исторической периодизации в **послании апостола Варнавы** (См.: [Писания мужей, 2003, 109–110. Гл. 15]):

«У Варнавы история религиозной жизни человечества подразделяется на три периода:

1. **Первый период** составляют (символически понимаемые) шесть дней творения, подготовительных к святости через домостроительство нашего спасения в Сыне Божием;

2. **Второй период** — (символически понимаемый) седьмой день, то есть день завершения творения и наступления покоя, совпадающего с изменением и самих условий мировой жизни... и нравственного миропорядка (уничтожение „времени беззаконного“ и наступление святости)...

3. **Третий период** — завершения всего и начала „другого мира“» [Писарев, 2009, 556–557].

Буквальной протяженности этих периодов здесь дается определенное толкование²², однако следующая схематическая установка послания ап. Варнавы («Божественных установлений три: *чаяние жизни, её начало и совершение*. Ибо Господь через пророков предвозвестил нам то, что теперь и исполнилось, а вместе показал и начало будущего» [Писания мужей, 2003, 87. Гл. 1]) дает пищу для большого диапазона толкований понимания его автором периодизации истории. Автор послания не только относит эту периодизацию ко всеобщей истории, его призыв — сделать её

²² Первый-шестой, седьмой и восьмой дни понимаются как тысячелетия. Восьмой день и, соответственно, конец истории, соотносится в послании апостола Варнавы с Воскресением Христовым.

также малой историей каждого отдельного человека²³. Нерасчлененность обеих историй — характерный признак той эпохи. Идет ли здесь речь о трех эпохах всеобщей истории человечества²⁴ или же — о трех периодах в жизни самой Церкви, остается предметом научных толкований и интерпретаций²⁵. Взгляды других мужей апостольских (автора Дидахе, Ерма, св. Климента Римского и автора т. наз. Второго послания к Коринфянам св. Климента Римского) на предмет периодизации истории поддаются ещё более сложной реконструкции, однако носят в целом сходный характер с позицией автора послания апостола Варнавы (Подробнее об этом см.: [Писарев, 2009, 556–562 и др.]).

Ещё с большей уверенностью и конкретикой возможно реконструктивно очертить общие закономерности, общие вехи истории, намечаемые в наследии апологетов; в общем и целом они соответствуют представлениям мужей апостольских:

1. *Путь мира ко Христу;*
2. *Тысячелетнее царство Христово;*
3. *Апостасия мира и конец истории.*

Можно отметить, что ко времени святого Иринейя Лионского эта схема более устойчиво может быть интерпретирована как время именно **христианской истории** (в ущерб истории всеобщей)²⁶.

Понимание и толкование этих периодов как мужами апостольскими, так и апологетами несет на себе черты вышеобозначенного «смещения планов», порой доходя до прямых противоречий между этими планами и хилиастического понимания истории, однако сама наиболее общая последовательность вполне может быть истолкована в согласии с Преданием Церкви. Именно апологеты вплотную приблизятся к той четкой детерминации истории, первые научные (пусть и не всегда успешные) попытки которой обнаружат себя в III в.

4.1. Начало христианской истории: путь мира ко Христу

Катехизическая проповедь мужами апостольскими «двух путей» свидетельствует о начале христианской истории, о самой необходимости этой истории и предваряет взгляд на историю апологетов.

Сам же пафос труда апологетов не просто имеет миссионерское измерение²⁷, но предполагает в то время почти невозможное — надежду на приход ко Христу всего человечества, всей экумены, всего, языческого в подавляющем тогда большинстве, мира. «Мы оба победили, и я по справедливости приписываю победу себе» [Марк Минуций. Гл. 40], — эти слова Марка Минуция Феликса, сказанные от лица язычника — христианину, прообразуют исторический ответ всего языческого мира, данный Христу и Его Церкви. Богословие Климента Александрийского, идейного наследника апологетов, уже в следующем III веке подводит итог этой надежде: «Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность» [Климент, 2003, 86. 1:16:3].

²³ Ср.: «Посему будем внимательны к последним дням. Ибо всё время нашей жизни и веры не доставит нам никакой пользы, если не будем ненавидеть неправды и будущих искушений... Соделаемся духовными, будем храмом совершенным Богу» (См.: [Писания мужей, 2003, 91. Гл. 4]).

²⁴ Ветхозаветной истории, новозаветной истории и истории Церкви.

²⁵ К первому отсылает вышеуказанное место из гл. 15, тогда как цитируемое в гл. 1 скорее указывает на второе.

²⁶ См. выше (п. 1 настоящей статьи) об аналогичном смещении акцентов в учении апологетов о Предании, когда их внимание фокусируется на относящемся к церковной жизни.

²⁷ «Мы говорим это для вашего блага... зная, что не невозможно разогнать неведение, когда будет предложена истина» [Памятники, 2005: Иустин Мученик, *Первая апология*, 35, 39. Гл. 8, 12].

Несмотря на предчувствие и ожидание близости конца истории, святые этого времени исполняют миссионерскую парадигму Церкви, действуя в согласии со словами Христа Спасителя: «И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец» (Мф 24:14). Эффект «сжимания времени» не устраняет и не отменяет при этом смысловую периодичность и законосообразность истории.

4.2. Продолжение истории: «тысячелетнее Царство Христово»

Так или иначе, эсхатология отцов I–II вв. в общем и целом окрашена хилиастическими нотами, однако такое явление, как святоотеческий хилиазм Древней Церкви, требует осмысления с точки зрения богословия истории, при всей наивности и неверности его ключевых положений.

Следует заметить, что концепция «земного тысячелетнего Царства Христово», никогда не существовавшая, так сказать, в «безвоздушном пространстве», в системе взглядов того или иного автора неизменно включалась в более общий контекст понимания истории, была его составным элементом. Именно *контекст понимания, включенность «тысячелетнего Царства» в общее понимание и периодизацию истории и придавал ему характер богословской ошибки или, напротив, свидетельства церковного Предания.*

Черты хилиазма, равно как и вообще представления о тысячелетнем Царстве Христовом, у мужей апостольских, а также первых поколений апологетов, реконструируются рядом исследователей. Впрочем, время вплоть до конца II в. представляет к этому материал довольно скудный. Для нашей темы представляет интерес следующая характеристика периода «тысячелетнего Царства» в **послании апостола Варнавы**:

«„Будущий век“... по формуле Варнавы будет продолжаться тысячу лет и придет на смену „веку настоящему“, — веку борьбы за идеалы христианства» [Писарев, 2009, 557], «по его характеристике, это период „покоя“, т. е. освобождения от борьбы с „временем беззаконного“; он — выражение „святости“ как общего и господствующего настроения» [Писарев, 2009, 562].

Хилиазм св. **Иустина Мученика** очевиден и по своей простоте, ясности и грубому натурализму вряд ли может дать для богословия истории что-либо ценное²⁸. Менее однозначная и вместе с тем существенно более обширно представленная хилиастическая концепция истории изложена св. **Иринеем Лионским** в последних (т. наз. хилиастических) главах его грандиозного труда «Против ересей»²⁹. Остановимся на ней более подробно.

При *первом воскресении*³⁰ (называемом «воскресением праведных» и даже «тайнством воскресения праведных» [Ириной, 2008, 523. 5:32:1]) земная история, согласно мысли св. Ириней, не заканчивается. В противоположность ему, «общее воскресение и суд» [Ириной, 2008, 533. 5:35:2] представляют собой «воскресение второе» — и вместе с тем окончательный и несомненный конец истории. Само противопоставление двух «воскресений» косвенно отсылает нас к двум историям — *личной* (отдельно взятых людей, прошедших свой исторический путь и ставших Церковью) и *всеобщей*. Но уже

²⁸ «Будет воскресение *тела* и тысячелетие в Иерусалиме... Верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет, а после того будет всеобщее, словом сказать, вечное воскресение всех вместе и потом суд» [Иустин. Гл. 80–81]. Хотя по-видимому этим словам и противоречит другое место того же святого отца, лишенное крайностей хилиазма (см.: [Памятники, 2005: Иустин Мученик, *Первая апология*, 73–74. Гл. 51 (52)]).

²⁹ Гл. 32–36 пятой книги.

³⁰ Ср.: Откр 20:4–6.

личная история человека, ставшего Церковью, обретшего святость и праведность³¹, в таком контексте, в свою очередь, может быть осмыслена и представлена двояко³²:

1. *Со стороны её начала* и, соответственно, — *начатка святости и праведности* человека, сообщаемого ему в момент его крещения, вхождения в Церковь.

2. *Со стороны её окончания* — исполнения человеком земного служения и стяжания *относительной полноты святости и праведности*.

Иллюстрацией такого «наслоения» возможных смыслов (вряд ли осознаваемых самим св. Иринеем) может послужить, например, следующая мысль «хилиастических глав» св. Иринея: «*Таинство воскресения праведных* и Царство, которое есть начало нетления и через которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога... *Праведные* должны сначала, воскреснув для лицезрения Бога, в обновленном создании получить обещанное наследие, которое Бог обещал отцам, и царствовать в нем (т. е. жить и трудиться в Церкви), а потом настанет суд» [Иринея, 2008, 523. 5:32:1]. При отнесении «воскресения праведных» к *началу* личной «священной истории» человека³³ (и, соответственно, отождествлении его с духовным воскресением человека в крещении к вечной жизни³⁴) смысл всей фразы «сужается» до рамок исключительно личной истории. Напротив, при отнесении «воскресения праведных» к концу личной «священной истории» человека текст св. Иринея становится повествованием об истории всеобщей. Как видно из нижеприведенной таблицы, оба толкования возможны и не противоречат церковному Преданию, однако предполагают именно *выбор* (между первым и вторым), то есть то самое *разделение личного и всеобщего исторических планов*, которого так не хватает авторам этого времени.

План личной истории	План всеобщей истории
«Таинство воскресения праведных (т. е. крещение, будучи образом воскресения, вводит человека в Церковь — т. е. в)... Царство, которое есть начало нетления и через которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога... Праведные (т. е. стяжавшие начаток праведности и привлекаемые к Богу) должны сначала, (духовно к жизни вечной) воскреснув для лицезрения Бога, в обновленном создании получить обещанное наследие, которое Бог обещал отцам, и царствовать в нем (т. е. жить и трудиться в Церкви), а потом настанет суд».	«Таинство воскресения праведных (т. е. невидимое со-бытие святых со Христом и соучастие их в жизни Церкви земной) и Царство (т. е. Церковь), которое есть начало нетления и через которое достойные постепенно привыкают вмещать Бога (т. е. святые, которые продолжают бесконечно и безгрешно приближаться к Богу)... Праведные (т. е. святые) должны сначала, воскреснув для лицезрения Бога, в обновленном создании получить обещанное наследие, которое Бог обещал отцам, и царствовать в нем (в Церкви, вместе со Христом устроая её земное бытие), а потом настанет суд».

³¹ Ср.: «Кто свят, пусть приходит, кто не свят, пусть кается» [Писания мужей, 2003: Дидaxe, 54. 10:6].

³² Вообще определенная нерасчлененность планов «начало — конец» личной истории, в том числе в сакраментологическом контексте, характерна для святых I–II вв. Вера и любовь, Покаяние и Евхаристия — эти противоположные вехи и «точки» личного пути человека, при всей их перманентности, представлены у святых той эпохи в едином ряду и без характерного позднее противопоставления. Исключение здесь составляет разве что св. Игнатий Антиохийский [Писания мужей, 2003: Послание к ефесянам, 337. Гл. 14]; также и Л. И. Писарев в своем фундаментальном труде отмечает эту особенность богословия именно св. Игнатия среди всех мужей апостольских, который устанавливает «органическую связь... между таинством Евхаристии и тайной воскресения» [Писарев, 2009, 553]. Однако и это замечание ничего принципиально не меняет в рассматриваемом вопросе, учитывая контекст «двух воскресений».

³³ См., напр., о понятии «малая священная история отдельного человека»: [Легеев, 2016, 88–99].

³⁴ Ср.: «Ибо человек до принятия имени Сына Божия мертв; но как скоро примет эту печать, он отлагает мертвость и воспринимает жизнь» [Писания мужей, 2003: Ерм, Пастырь, 298. 3:9:16].

В подобном же смысле могут быть истолкованы и некоторые другие ключевые места «хилиастических глав»³⁵.

Следует, однако, заметить, что такому пониманию, по крайней мере в ясном сознании самого св. Иринея, противоречит очевидная привязка первого «воскресения праведных» к пришествию антихриста³⁶ (толкование которой допустимо уже с гораздо большей мерой символизма³⁷, вряд ли одобренного бы самим св. Иринеем) и, особенно, — толкование святым обетований Божиих Аврааму о наследии земли³⁸. Это толкование содержит недвусмысленное противопоставление бытия Церкви и «оправдания верою» её членов (совершаемого в Крещении), с одной стороны, и первого «воскресения праведных», с другой, исключая, таким образом, отождествление первого «воскресения праведных» и крещения.

В любом случае, т. е. как бы мы ни понимали эсхатологические взгляды св. Иринея, последний ясно утверждает *необходимость личной истории человека в Церкви*, предшествующей его личной эсхатологии, — основанием этого служат подвиг и смерть Христа, предшествующие Его Воскресению³⁹.

Представленные примеры показывают многомерный потенциал мысли св. Иринея о судьбах истории, при всей ошибочности его эсхатологии.

4.3. Апостасия мира и конец истории

Время конца истории почти нигде мужами апостольскими и апологетами не описывается ни как лишенное исторической протяженности, ни, напротив, как строго известный по длительности период⁴⁰. Таким образом, следует полагать его скорее как некую неопределенную эпоху, период таинственный и неизвестный по своей продолжительности, именуемый, впрочем, некоторыми церковными писателями «кратким временем» (См., напр.: [Иустин. Гл. 28]). Такое понимание подкрепляет именование вообще всей длящейся и, вместе, грядущей истории обобщенно «последним временем». В общем и целом это время оказывается наиболее таинственным

³⁵ См., напр.: «Как истинно он [человек] воскресает, так же истинно будет готовиться к нетлению и будет возрастать и укрепляться во времена Царства, чтобы быть способным к принятию славы Отчей. Потом, когда всё обновится, он истинно будет обитать в городе Божиим»; «этого [горнего] Иерусалима образ — Иерусалим на прежней земле [во времена Царства], в котором праведные предварительно готовятся к нетлению и готовятся к спасению» [Иринея, 2008, 534. 5:35:2]; «Ни субстанция, ни сущность мира не уничтожаются... но „проходит образ мира сего“ (1 Кор 7:31), т. е. то, в чем совершено преступление, потому что человек обещал в этом... Когда же пройдет этот образ и человек возобновится и окрепнет для нетления так, чтобы он не мог уже обещать, то будут небо новое и земля новая, в которых будет пребывать новый человек, всегда о новом собеседующий с Богом» [Иринея, 2008, 535. 5:36:1]; «Иоанн ясно предвидел первое воскресение праведных и наследие их в Царстве земном» [Иринея, 2008, 536. 5:36:3].

³⁶ «Воскресение праведных имеет быть после пришествия антихриста и истребления всех народов, состоящих под его властью: в то время праведные будут царствовать на земле, возрастая от видения Господа, и через Него навькнут вмещать славу Божию... После [же] времен Царства... [произойдет] то, что относится к *общему воскресению* и суду... [когда будут] смерть и ад повержены в озеро огненное, во вторую смерть» [Иринея, 2008, 532–533. 5:35:1–2].

³⁷ Эта мысль может быть относима, не погрешая против Предания Церкви, лишь к жизни отдельного человека. Противодействующие Христу восстанут на Церковь, но будут «истреблены» окончанием своей личной земной истории или же обращением их ко Христу.

³⁸ «Бог... обещал Аврааму и семени его наследие земли, однако, ни Авраам, ни его семья, то есть верой оправдываемые, не получают *в настоящее время* наследия в ней, но получают его *в воскресение праведных*» [Иринея, 2008, 524. 5:32:2].

³⁹ «Как Учитель наш не тотчас излетел и отошел [на небо], но... после трех дней воскрес и вознесся, так и мы должны ожидать назначенного Богом времени нашего воскресения... и, так воскреснув, вознестись, насколько Господь найдет [нас] достойными этого» [Иринея, 2008, 522. 5:31:2].

⁴⁰ Напр., не отождествляется с периодом в три с половиной года правления антихриста.

и сокрытым для взора святых Древней Церкви, а их учение о нем оказывается «скорее перечнем эсхатологических истин, чем их раскрытием, развитием и обоснованием» [Оксиюк, 1999, 19].

Мужи апостольские (**Дидахе** и «**Пастырь**» **Ерма**) повторяют в общих чертах лишь новозаветные признаки приближения конца истории (не указывая, пожалуй, лишь на беды и казни мира, предшествующие концу); этим ограничиваются их представления о времени, последующем «тысячелетнему Царству»:

- апостасия мира, сопровождаемая оскудением любви;
- великие искушения, а также гонения на христиан;
- приход и правление антихриста⁴¹.

Автор **послания апостола Варнавы**, указывая на векторное движение истории к апостасии, говорит о *приближении* «последнего», но всё же «будущего искушения» [Писания мужей, 2003, 90–91. Гл. 4]. Сщмч. **Поликарп Смирнский** мыслит в русле наследия ап. Иоанна Богослова, утверждая учение о ересь и расколах как о предызображениях антихриста и его незаконного дела: «Всякий, кто не признаёт, что Иисус Христос пришел во плоти, есть антихрист... И кто слова Господни будет толковать по собственным похотям... тот первенец сатаны» [Писания мужей, 2003: Послание к филиппийцам, 386. Гл. 7. Ср.: 1 Ин 4:3].

Апологеты по интересующему нас вопросу здесь не вносят почти ничего нового, вплоть до сщмч. Иринея Лионского. Впрочем, мысль св. **Иустина Мученика** (наследника традиции св. Поликарпа и малоазийской школы в целом) о «приближении» истории к концу и явственном дыхании («стоит при дверях») антихриста⁴² предшествует учению св. Иринея о роли и месте возникающих ересей и расколов в «контексте» всего общеисторического процесса.

У св. **Иринея Лионского** мы находим учение о рекапитуляции (пере- и совозглавлении) антихристом отступившего от Христа мира: «В грядущем звере будет перевозглавление (*ἀνακεφαλαίωσις*) всего нечестия и всякого коварства... Он перевозглавит (*ἀνακεφαλαίουμενος*) в себе самом всё смешение зла, бывшее перед потопом и происшедшее от ангельского отступничества... И он [антихрист] перевозглавит (*ἀνακεφαλαίουμενος*) всё бывшее после потопа заблуждение выдуманных идолов и убийство пророков, и сожжение праведных... [В нем] совозглавится (*συνκεφαλαίουνται*) всё 6000-летнее отступничество, неправда, нечестие, лжепророчество и обман» [Irenaeus, 1201–1203. V:XXIX:2:327–328:70–78]. Подобно тому как рекапитуляция (*греч.* *ἀνακεφαλαίωσις*, лат. *гесаритуплатио*, буквально — «первозглавление») Христом падшего человечества имеет поступательный исторический характер, прообразуясь в истории Ветхого Завета, также и рекапитуляция апостасийного мира антихристом *имеет исторический характер*, подготавливается и прообразуется ересями и расколами, которые «сходятся в одном и том же богохульном намерении... — учат богохульству против Бога... и подрывают спасение человека» [Иринея, 2008, 322. 4: Пред.:4].

Согласно святым малоазийской богословской школы, процесс, названный св. Иринеем альтернативной «рекапитуляцией», *уже запущен*. Это создает для них определенные трудности в понимании того соотношения (и той, так сказать, очередности), которое будут иметь между собою «тысячелетнее Царство» и приход антихриста.

⁴¹ См.: [Писания мужей, 2003: *Дидахе*, 60–61. 16:3–5]; «Зверь этот есть образ грядущей великой напасти. Поэтому, если приготовите себя и от всего сердца покаетесь перед Господом, то можете избежать её... Как золото испытывается посредством огня и делается годным, так испытываетесь и вы» [Писания мужей, 2003: *Ерма, Пастырь*, 240–241. 1:4:3; ср.: Писания мужей, 2003: *Ерма, Пастырь*, 239–241. 1:4:1–3].

⁴² «Времена приближаются к концу, и уже стоит при дверях тот, кто на Всевышнего будет произносить хульные и дерзкие слова» [Иустин. Гл. 32].

Источники и литература

1. Викентий (2000) — *Викентий Леринский, прп.* Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков // *Он же.* О Священном Предании Церкви. СПб.: Свиток, 2000. С. 14–112.
2. Ипполит (2008) — *Ипполит Римский, сщмч.* О Христе и антихристе // *Он же.* О Христе и антихристе. Сборник трудов. СПб.: Библиополис, 2008. С. 200–256.
3. Ириней (2008) — *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей // *Он же.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
4. Иустин — *Иустин Мученик, св.* Разговор с Трифоном иудеем. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/s_trifonom/#1_28. (дата обращения: 02.01.2018).
5. Киприан (1999) — *Киприан Карфагенский, сщмч.* О единстве Церкви // *Он же.* Творения. М.: Паломник, 1999. С. 232–251.
6. Климент (2003) — *Климент Александрийский.* Строматы: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1.
7. Легеев (2016) — *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экзеклиологическая модель // *Христианское чтение.* 2016. № 3. С. 88–99.
8. Легеев (2017^a) — *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // *Христианское чтение.* 2017. № 4. С. 44–54.
9. Легеев (2017^b) — *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // *Христианское чтение.* 2017. № 5. С. 33–43.
10. Легеев и др. (2017) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Экуменизм как явление современности // *Вестник РХГА.* 2017. Т. 18. Вып. 4. С. 223–240.
11. Легеев и др. (2018) — *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Научно-богословское осмысление истории у мужей апостольских и апологетов: от Святой Троицы к человеку // *Христианское чтение.* 2018. № 1. С. 34–45.
12. Оксюк (1999) — *Макарий (Оксюк), митр.* Эсхатология святого Григория Нисского. М.: Паломник, 1999.
13. Мелитон — *Мелитон Сардийский, свт.* О Пасхе. URL: <http://www.hilarion.ru/upload/iblock/1b8/1b822ca0ac9d1da6d224820b85f1a955.pdf> (дата обращения: 28.07.2016).
14. Марк Минуций — *Марк Минуций Феликс.* Октавий. URL: <http://predanie.ru/mark-minuciy-feliks/book/69369-oktaviy/> (дата обращения: 02.07.2017).
15. Памятники (2005) — Памятники древнехристианской письменности. М., 2005.
16. Писания мужей (2003) — Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003.
17. Писарев (2009) — *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Век мужей апостольских (I и начало II в.). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2009.
18. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан.* Об отводе дела против еретиков // *Он же.* Апология. М.; СПб.: Северо-Запад пресс, 2004.
19. Феофил — *Феофил Антиохийский, сщисп.* Три послания к Автолику. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/ (дата обращения: 03.01.2018).
20. Ignatios — *Ignatios Antiocheias.* Epistola ad Polycarpum. PG 5.
21. Irenaeus — *Irenaeus Lugdunensis.* Contra haereses. PG 7.

Priest Mikhail Legeyev. A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: Development and Tradition.

Abstract: This article is a semantic continuation of the article “A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: from the Holy Trinity to the Human Being”, published in the first 2018 issue of *Khristianskoye Chteniye (Christian Reading)*. The theological interpretation of history occurs within history itself. Biblical historicism is gradually beginning to unfold in ecclesiastical thought, beginning with its first steps,

being understood in the context of the current tasks of church life. In this process, the first and second centuries of the life of the Church have an important role: they provide the primary experience of contact with the “new history” – the history of a new, Christian world – and the history of the “last times” – the gradual maturing and unfolding of the perfection and completeness brought by Christ. Many key paradigms, questions, themes and images that will later form the theology of history are laid down by the Apostolic Fathers and apologists. Among them an important place is occupied by the historical accumulation and development of the experience of mankind. The development of this experience consists of the relationship of its sacred and wicked components, which shapes the milestones of history. The present article provides a consideration of these topics.

Keywords: Theology of History, theology of history, Christian historiography, church, Apostolic Fathers, apologists, era of the Ancient Church, biblical historicism, Irenaeus of Lyon.

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

Sources and References

1. Vikentiy (2000) – Vikentiy Lerinskiy, prp. *Pamyatnye zapiski Peregrina o drevnosti i vseobshchnosti kafolicheskoy very protiv nepotrebykh novizn vsekh eretikov* [St. Vincent of Lerins. *Peregrin's memos about the antiquity and universality of the Catholic faith against the obscene novelties of all heretics*]. Saint-Petersburg, 2000, pp. 14–112. (Russian translation).

2. Ippolit (2008) – Ippolit Rimskiy, sshchmch. O Khriste i antikhriste. Sbornik trudov [St. Hippolytus of Rome. *On Christ and antichrist. Creations*]. Saint-Petersburg, 2008, pp. 200–256. (Russian translation).

3. Iriney (2008) – Iriney Lionskiy, sshchmch. *Protiv yeresey. Dokazatel'stvo apostol'skoy propovedi* [St. Irenaeus of Lyons, *Against heresies. Argument of the apostolic preaching*]. Saint-Petersburg, 2008. (Russian translation).

4. Iustin – Iustin Muchenik, sv. *Razgovor s Trifonom iudeem* [St. Justin Martyr. *The conversation with Tryphon the Jew*]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/s_trifonom/#1_28 (accessed: 02.01.2018). (Russian translation).

5. Kiprian (1999) – Kiprian Kargagenskiy, sshchmch. *O edinstve Tserkvi. Tvoreniya* [St. Cyprian of Carthage. *The unity of the Church. Creations*]. Moscow, 1999. (In Russian).

6. Kliment (2003) – Kliment Alexandriyskiy. *Stromaty*: v 3 t. [Clement of Alexandria. *Stromata*: in 3 vols.]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko, 2003, vol. 1. (Russian translation).

7. Legeyev (2016) – Legeyev M., svyashch. Malaya svyashchennaya istoriya otdel'nogo cheloveka kak ekkleziologicheskaya model' [Legeyev M., priest. The Lesser Sacred History of the Individual as an Ecclesiological Model]. *Khristianskoe chtenie*, 2016, no. 3, pp. 88–99. (In Russian).

8. Legeyev (2017^a) – Legeyev M., svyashch. Predanie i antipredanie [Legeyev M., priest. Tradition and Anti-Tradition]. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 4, pp. 44–54. (In Russian).

9. Legeyev (2017^b) – Legeyev M., svyashch. Smysl istorii: torzhestvo ili kenozis Tserkvi? K postanovke voprosa [Legeyev M., priest. The Meaning of History: Toward the Question of the Triumph or Kenosis of the Church]. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 5, pp. 33–43. (In Russian).

10. Legeyev et al. (2017) – Legeyev M., svyashch., Mefodiy (Zinkovskiy), ierom., Kirill (Zinkovskiy), ierom. Ekumenizm kak yavlenie sovremennosti [Legeyev M., priest. Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Cyril (Zinkovsky), hieromonk. Ecumenism as a phenomenon of modernity]. *Vestnik RKhGA*. 2017, vol. 18, is. 4, pp. 223–240. (In Russian).

11. Legeyev et al. (2018) – Legeyev M., svyashch., Mefodiy (Zinkovskiy), ierom., Kirill (Zinkovskiy), ierom. Nauchno-bogoslovskoe osmyslenie istorii u muzhey apostol'skikh i apologetov: ot Svyatoy Troitsy k cheloveku [Legeyev M., priest. Methodius (Zinkovsky),

hieromonk, Ciril (Zinkovsky), hieromonk. A Scientific and Theological Rationalization of History among the Apostolic Fathers: from the Holy Trinity to the Human Being]. *Khristianskoe chtenie*, 2018, no. 1, pp. 34–45. (In Russian).

12. Oksiyuk (1999) — Makariy (Oksiyuk), mitr. *Eskhatologiya svyatogo Grigoriya Nisskogo* [Makariy (Oksiyuk), metr. *Eschatology of St. Gregory of Nyssa*]. Moscow, 1999. (In Russian).

13. Meliton — Meliton Sardiyskiy, svt. O Paskhe [St. Meliton of Sardis. *About Easter*]. Available at: <http://www.hilarion.ru/upload/iblock/1b8/1b822ca0ac9d1da6d224820b85f1a955.pdf> (accessed: 28.07.2016). (Russian translation).

14. Mark Minutziy — Mark Minutziy Felix. *Oktaviy*. [Mark Minucius Felix. *Octavius*]. Available at: <http://predanie.ru/mark-minuciy-feliks/book/69369-oktaviy/> (accessed: 02.07.2017). (Russian translation).

15. Pamyatniki (2005) — *Pamyatniki drevnekhristsianskoy pis'mennosti* [Monuments of Ancient Christian Literature]. Moscow, 2005. (Russian translation).

16. Pisaniya muzhey (2003) — *Pisaniya muzhey apostol'skikh* [The Writings of the Apostolic Fathers]. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2003. (Russian translation).

17. Pisarev (2009) — Pisarev L. I. *Ocherki iz istorii khristianskogo veroucheniya patristicheskogo perioda. Vek muzhey apostol'skikh (I i nachalo II v.)*. [Essays from the History of the Christian Creed of the Patristic Period. The Age of Apostolic Fathers (1st and the Beginning of the 2nd Centuries)]. Saint-Petersburg: Publishing House of Oleg Abyshko, 2009. (Russian translation).

18. Tertullian — Tertullian. *Ob otvode dela protiv eretikov. Apologiya* [On prescriptie against heretics. *Apologia*]. Saint-Petersburg, 2004. (Russian translation).

19. Theofil — Theofil Antiohiyskiy, sshchisp. *Tri poslaniya k Avtoliku* [St. Theophilus of Antiokheias. *Three Letters to Autolik*]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Feofil_Antiohijskij/poslanie_k_avtoliku/ (accessed: 03.01.2018). (Russian translation).

20. Ignatios — Ignatios Antiokeias. *Epistola ad Polycarpum*. PG 5.

21. Irenaeus — Irenaeus Lugdunensis. *Contra haereses*. PG 7.

Священник Сергей Смагло

ЖАТВА КАК АПОКАЛИПТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ В НОВОЗАВЕТНОЙ ЭСХАТОЛОГИИ¹

В современной библеистике считается, что образ жатвы служил для возвещения эсхатологической реальности от пророков до времени Нового Завета. Это объясняется и земледельческой средой, в которой применяемый образ был особенно понятным, и универсальностью самого образа, позволяющей разворачивать апокалиптическую картину в связный нарратив. В данной статье прослеживается рецепция метафоры через тексты пророков к текстам Нового Завета. Полученные наблюдения позволяют сделать предположение о динамическом характере этой рецепции — от образа жатвы в возвещении пророками будущего до жизни ранней Церкви, где в категориях жатвы мыслилась нынешняя действительность. Будучи почерпнутой из земледельческого быта и воспринятой библейской традицией, метафора раскрывается в эсхатологическом повествовании Евангелий и до деталей совпадает с повседневной жизнью общины Коринфа.

Ключевые слова: апокалиптика, эсхатология, образ жатвы, Евангелия, Первое послание к Коринфянам, апостол Павел, ранняя Церковь, Евхаристия, Дидахе, собрание верных, суд.

Сеющие со слезами будут пожинать с радостью.

С плачем несущий семена возвратится с радостью, неся снопы свои.

Пс 125:5–6

Одним из ключевых образов, которые Иисус применяет в описании Царства Божия, является образ жатвы. Сама по себе метафора может проявляться лишь как удобное сравнение, открывая одну из особенностей грядущего Царства. Будучи же помещенным в цельный нарратив², обычное сравнение раскрывает дополнительное свое значение. Благодаря коннотациям, возникающим внутри общей картины, обособленный ранее образ выражает свою функцию как часть большого повествования.

Поскольку жатва как физическое явление необходимо связана с предшествующими ей процессами — посевом и возрастом, — метафорическое употребление образа часто сопряжено с образами указанных действий и воспринимается как одно целостное явление. Очевидно, что образ сеяния, возрастания и жатвы (сбора урожая) сам по себе универсален. Он удобен для самых различных сравнений. Платон применяет такой язык, описывая творение людей Демииургом (Timaeus 41C, 42D),

Священник Сергей Иванович Смагло — аспирант Московской духовной академии (sergejsmaglo@yandex.ru).

¹ На основании доклада, прочитанного на ежегодной научно-богословской конференции «Герменевтика и экзегетика Священного Писания», состоявшейся в МДА 25–26 мая 2016 г. (не опубликован).

² Очевидно, что говорить об определенном нарративе трудно, поскольку, как известно, иудаизм периода служения Иисуса был достаточно разнообразным. Речь может идти лишь о предположительной картине, общие черты которые гипотетически составляют цельное повествование. Именно о предположительной общей картине апокалиптического сюжета будет идти речь.

а Гиппократ в подобном сравнении излагает сущность медицинского воспитания (Закон, 3). Образ сева и жатвы был очень близким и понятным для людей земледельческой культуры. Для иудеев, главные праздники которых были напрямую связаны с земледельческим циклом³, данная метафора касалась ощутимой части повседневной жизни.

1. Понятие «жатвы»

Слово «жатва» передается в Новом Завете греческим $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$. В буквальном смысле глагол $\theta\epsilon\rho\iota\zeta\omega$ означает «пожинать, собирать жатву» (напр., Мф 6:26), в переносном — «получать результат, пожинать плоды» (Иак 5:4). В Ветхом Завете и буквальный (напр., Быт 8:22; Руф 2:3), и фигуральный (напр., Иов 4:8, Притч 22:8) смысл аналогичного значения передается корнем רָצַר ⁴. Можно приводить множество примеров, показывающих, насколько употребителен был образ в самых разнообразных ситуациях: от попутных сравнений в книге Притч (напр., 25:13; 26:1) до развернутого нарратива книги Руфи, где жатва происходит параллельно с историей главных героев, становясь метафорой развития их отношений [Райкен и др., 2005, 315]. Общим для библейских книг является этический принцип соотношения поступков с результатом, образно выраженный ап. Павлом в краткой формуле «что посеет человек, то и пожнет» (Гал 6:7; 2 Кор 9:6).

В большинстве ветхозаветных текстов фигуральное значение, хоть и выходит за рамки бытового, остается все же в пределах обозримой истории [Hauck: TDNT, 3, 132: $\theta\epsilon\rho\iota\zeta\omega$, $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$]. Плоды своей жизни человек пожинает в этой жизни (Притч 22:8).

Литература периода Второго Храма содержит примеры употребления образа жатвы по отношению как к настоящему миру (Завещание Левия 13:6), так и к будущему веку (3 Езд 4:28 и след; II Вар. 70:2 и след.; Мидр. на Песн 8:14⁵). В 3 Езд, как и в других примерах апокалиптической литературы, образ жатвы описывает этический смысл соотношения поступков в настоящем веке и их результата в будущем [Hauck: TDNT, 3, 133: $\theta\epsilon\rho\iota\zeta\omega$, $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$].

2. Эсхатологическое значение понятия в Ветхом Завете

Применение образа жатвы по отношению к эсхатологическому будущему или хотя бы к некоторому исключительному событию, близкому по значению к *эсхатону*, является у пророков.

Согласно пророчеству Амоса, наказание Господне будет выражено в том, что Господь рассыпет «дом Израилев по всем народам, как рассыпают зерна в решете» (9:9). Рассеяние противопоставлено собиранию. Именно последнее часто возвращается как одно из будущих благ. Стих завершается словами о том, что ни одно из рассеянных зерен «не падет на землю», что исключает возможность урожая и, соответственно, жатвы, собирания [Paul, Cross, 1991, 286]. В то же время употребление сита означает разделение на праведных и нечестивых. Важно заметить, что в таком случае рассеяние подразумевает спасение для праведных, поскольку оставшиеся погибнут от меча (9:10). Таким образом, в самом процессе просева через сито и рассеяния содержится мысль о будущей жатве, в которой обнаружится заданный изначально результат: оставшееся непросеянным погибнет, а павшее в землю получит жизнь.

³ Пасха — начало жатвы ячменя (Втор 16, 9), следующий праздник — окончание пшеничной жатвы, а праздник Кущей — сбор плодов (Исх 16:23).

⁴ Именно это слово переводится в LXX как $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$.

⁵ [Strack, 1898], прив. по: [Hauck: TDNT, 3, 132: $\theta\epsilon\rho\iota\zeta\omega$, $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$]. Здесь избавление описано в образах жатвы, сбора винограда, бальзама и женщины в родовых муках.

В пророчестве Амоса⁶, сразу после обещания восстановить «скинию Давидову» (9:11)⁷, Господь говорит о грядущих днях, когда Он восстановит Израиль⁸, в образах урожая и жатвы: «Вот, наступят дни יְמֵי הַגֶּזֶן, говорит Господь, когда пахарь застанет еще жнеца, а топчущий виноград — сеятеля» (9:13)⁹. Вводная фраза пророчества часто открывает предсказания как наказания (Ам 4:2; 8:11), так и спасения (Иер 16:14) [Paul, Cross, 1991, 292]. Дискуссия о том, что подразумевает данное пророчество — изобилие урожая или чудесное созревание [Paul, Cross, 1991, 292], — не влияет на значение фразы в целом: жатва будет свидетельством Божественной заботы¹⁰.

У Осии (6:11), подобно как и у Иеремии (51:33), под жатвой подразумевается суд, «последние времена» (см. также Ам 8:2, где спелые плоды символизируют «конец народу» Израйля) [Wolff, 1974, 123]¹¹.

У Исаии радость будущих благ и посещения народа Богом высказывается как радость жатвы: «Ты умножишь народ, увеличишь радость его. Он будет веселиться перед тобою, как веселятся во время жатвы...» (9:3). Здесь можно увидеть пример того, как данный образ описывает будущее участие Божие в истории Его народа. В тексте еще нет эксплицитно выраженной эсхатологии, но применение образа жатвы в данном контексте показывает его готовность к такому использованию. Отрывок, в котором содержится данный стих, выражает «конечную цель Бога» [Oswalt, 1986, 241]¹² по отношению к народу.

Участь Израйля пророк Исаия описывает как участь виноградника (27:2–11; см. также 5:1–7). Владельцем, хранителем и возделывателем его является Господь (27:3). И когда в винограднике появятся «волчцы и терны», Господь придет выжечь его «совсем» (27:4). «Когда ветви его засохнут, их обломают; женщины придут и сожгут их» (27:11). Критерием разделения в жатве выступает в данном случае избранность Израйля, сыны которого собираются Господом «один к другому», и отверженность народов (Ис 27:12; стих начинается с фразы *we-hayyah ba-yom hahu'*, которая часто является вводной для пророчеств об эсхатоне)¹³.

Пророк Иоиль, возвещая суд над народами, говорит о том, что «жатва созрела» (3:13). По всей видимости, здесь подразумевается сбор винограда¹⁴. Народы должны собраться в долину Иосафата, где Господь воссядет для суда. День Господень — это день жатвы. Срезание и топтание винограда символизирует наказание [Wolff, McBride,

⁶ Секцию пророчества 9:11–15 часто относят к периоду плена или послепленному, при этом аргументы остаются дискутируемыми [Paul, Cross, 1991, 288–289].

⁷ По всей видимости, здесь выражено отношение к разделению царств как к трагическому происшествию в истории раннего Израйля [Paul, Cross, 1991, 290].

⁸ Выражение יְשֻׁבָה וְשָׁבָתָה означает, что Израиль будет восстановлен и возвращен к своему прежнему состоянию. Данная идиома может быть отнесена к дополненному периоду и приписана Амосу, несмотря на опровержения многих экзегетов. К примеру, подобное выражение засвидетельствовано в арамейской надписи VIII века из Сефира (Ш, 24–25). См.: [Paul, Cross, 1991, 294, прим.].

⁹ В отличие от обещаний в Лев 26:4–13, где плодородие и изобилие являются следствием верности закону, здесь пророчества об урожае являются «безусловными» [Paul, Cross, 1991, 292].

¹⁰ Обычное течение земледельческого цикла предполагало, что от посева до жатвы проходит полгода. См.: [Paul, Cross, 1991, 292].

¹¹ Первая часть данного стиха является иудейской глоссой, и сам язык относится к языку плена [Wolff, 1974, 123; Holladay, Hanson, 1989, 428].

¹² Важно заметить, что указанные в отрывке признаки радости противопоставлены описанным ранее лишениям. Так, радость во время жатвы контрастирует со словами о скудных плодах (Ис 5:10) [Oswalt, 1986, 242].

¹³ Здесь выступает национальный критерий израбанности [Hauck: TDNT, 3, 133: θερίζω, θερίσις]. Учитывая последовательность действий (сначала «потрясение», потом «сборание»), можно допустить, что образно подразумевается урожай плодов маслин. См.: [Oswalt, 1986, 500]. Ср. также сборание, выраженное в образе детей, возвращающихся к матери (Ис 49:12–22).

¹⁴ Под серпом здесь может подразумеваться нож для срезания винограда (גַּזְזִי). См. подр. со ссылкой на предшеств. исследования: [Wolff, 1977, 80]. Кроме того, слово גַּזְזִי означает созревание винограда [Wolff, 1977, 80].

1977, 80]. В книге пророка Исаии Господь описывается как тот, Кто топчет виноград. Запятнанные одежды «топтавшего в точиле» указывают на кровь (речь идет об участии народов: 63:6): «Я топтал их во гневе Моем и попирал их в ярости Моей; кровь их брызгала на ризы Мои, и я запянул одеяние Свое; ибо день мщения — в сердце Моем, и год моих искупленных настал» (63:3–4). У пророка Осии событие выходит за пределы обыденного представления о жатве, оно шире горизонтов истории и приобретает характеристику мировой катастрофы, в которой меркнут солнце, луна и звезды (3:15).

Итак, общим для пророчеств является обращение к образу жатвы и связанным с ней смыслом при возвещении грядущих событий. Господь не просто открывает будущее, но являет Себя как непосредственный его участник: Он рассеет Израиль меж народами (Ам 9:9), назначает «жатву» (Ос 6:11), Он является хранителем и возделывателем «виноградника» (Ис 27:3), Он же придет сжечь его (Ис 27:4); а также — собирает Израиль, как маслины с деревьев (27:12), Сам срезает виноград и вытаптывает его (Ос 3:13). Как правило, возвещаемое событие имеет исключительное значение эсхатологического характера. Это может быть возвещение будущего восстановления Израиля (Ам 9:11–15; Ис 9:3) или грядущего суда (Ос 6:11; Иер 51:33; Иоил 3:13; ср. Ис 27:4; Иоил 3:13).

3. Понятие жатвы в Новом Завете

В Новом Завете сохраняется обращение к образу жатвы как к выражению этического принципа. При этом плод поступков пожинается в жизни вечной (ср.: Гал 6:7–9). Вместе с таким употреблением появляется и в определенном смысле уникальное значение, подразумеваемое под образом жатвы, — это жатва как момент эсхатона. С одной стороны, в таком значении образ встречается уже у пророков, возвещающих конечные события и суд. С другой же, тексты Нового Завета свидетельствуют об ином отношении и понимании знакомого ранее образа. Изменяется не само значение понятия, а ситуация, в котором оно воспринимается. Провозглашение жатвы перестает быть риторическим приемом и становится очень близкой действительностью. Обращение к образу жатвы в Новом Завете отличается тем, что время провозвещенного суда неминуемо приближается (Мф 9:37; Ин 4:35) [Hauck: TDNT, 3, 133: $\theta\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\omega$, $\theta\epsilon\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$]. Более того, есть определенные признаки, что она началась.

Жатва стоит в одном ряду с предшествующими ей действиями и завершает их: событию жатвы должны предшествовать посев и возрастание. Эти два образа — посева и жатвы — часто присутствуют неразрывно (см. 4 Ездр; Ис 61:11; 2 Апок. Вар 22:5–6) [Stone, Cross, 1990, 94]. Именно на основании такой последовательности строятся сюжеты притч. По этой причине рассматривать стоит не только места с буквальной отсылкой к жатве, но и те, где она подразумевается (напр., притча о сеятеле, где о будущем сборе урожая прямо не говорится). *Главным образом следует обратить внимание на те отрывки из Евангелий, которые наиболее тесно соотносят образ жатвы с темой суда. Именно эта особенность может свидетельствовать о преемственной связи метафоры с традицией, засвидетельствованной у пророков.*

Одним из примеров, где образ посеянной пшеницы объясняет существование верных перед лицом грядущего эсхатона, является притча о сеятеле, изложенная, в частности, в Мк 4:3–9. По всей видимости, она имеет риторическое предназначение, что подразумевает совершенно определенную ситуацию [Collins, Attridge, 2007, 242]¹⁵. Ближайшей литературной аналогией указанной притчи является отрывок из 3 Ездр (8:41) [Collins, Attridge, 2007, 243]¹⁶, где в категориях посева и жатвы ангел открывает

¹⁵ Будучи помещенной в комплекс притч (4:1–34), притча потеряла свой первоначальный контекст.

¹⁶ Критерием, по которому в данном отрывке определяется то, сохранится ли «посеянное», является праведность. Далее, в молитве Ездры образом посеянного семени описывается данный Израилю Закон. Он, как семья, должен принести плод и «навсегда» прославить Израиль (3 Ездр 9:30–31). «Слава», обещанная за это Израилю, является «эсхатологической наградой». См.: [Stone, Cross, 1990, 306].

Ездры будущее Израиля. Отвечая на вопрос Ездры, ангел говорит: «Как земледелец сеет на земле многие семена и садит многие растения, но не все посеянное сохранится со временем, и не все посаженное укоренится, так и те, которые посеяны в веке сем, не все спасутся» (8:39).

Все описанное в притче у евангелиста Марка происходит в обстановке, заявленной в самом начале служения Иисуса Христа: время «исполнилось» и «приблизилось Царствие Божие» (Мк 1:15). Последние дни — это время особого кризиса [Collins, Attridge, 2007, 244]. Критерий, по которому происходит разделение на погибшие зерна и принесшие плод, — принятие услышанного слова Божия (Мк 4:20). Подобно тому как, согласно 3 Ездр, данный Богом Закон должен принести плод и прославить Израиль, действует и возвещенное общине слово Божие (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ; ср. Кол 1:5–6 — «истинное слово благовествования» пребывает у верных и «приносит плод и возрастает»).

Дополнительный контекст для понимания сюжета о сеятеле можно найти в 1 Енох (67:7–8)¹⁷, где насаждение «общины избранных и святых» отнесено к будущему веку [Collins, Attridge, 2007, 243]¹⁸. Как замечает Я. Коллинз, контекст данного фрагмента предполагает, что «община святых и избранных будет учреждена в начале нового века, когда откроется Сын Человеческий» [Collins, Attridge, 2007, 243]. В соотношении с изложенными в данном фрагменте представлениями, реальность Нового Завета происходит в новом веке, где насаждение уже произошло и наступает жатва. В образах насаждения мыслит свою миссию к коринфянам ап. Павел. Не случайно он называет себя в этом отрывке «соратником Богу», Который является сеятелем Своего народа¹⁹.

В образах возрастания описывается община Кумрана (1QH 14:14–16).²⁰ Здесь община уже насаждена, а ее возрастание становится надеждой будущего [Collins, Attridge, 2007, 244]²¹. Чтобы быть участником будущего процветания, необходимо было оставаться верными общине и данною ей откровению [Collins, Attridge, 2007, 244].

В притче о семени в Мк 4:29 (ср. Иоил 3:13 [Rowe, 2002, 124–125]) Царство Божие уподобляется человеку, посеявшему семя. Акцент делается на том, что оно произрастает само по себе. И лишь когда приходит время жатвы, сеятель берется за серп. Из прозвучавшей ранее притчи следует, что сеятель — Сам Бог. Исходя из того, что Слово Божие в Евангелии провозвещается Иисусом Христом, можно заключить, что в притчах именно Он подразумевается как сеятель. Царство Божие, явленное в Иисусе Христе, возрастает тайно. Евангелие от Марка делает на этом особый акцент. Притча продолжает и объясняет действие этой тайны: даже участники грядущего Царства, последовавшие за Христом, «не могут контролировать проявление Царства, ни усилить его» [Collins, Attridge, 2007, 254]²².

¹⁷ Датировка фрагмента 1 Енох 37–71 — не раньше 94 и не позже 64 гг. до Р.Х. См.: [Pseudepigrapha, 2:171].

¹⁸ См.: [Pseudepigrapha, 2:228]: «For from the beginning the Son of Man was hidden, And the Most High preserved him in the presence of His might, And revealed him to the elect. And the Congregation of the elect and holy shall be sown. And all the elect shall stand before him on that day».

¹⁹ К общине Коринфа мы вернемся позже.

²⁰ Согласно опубликованному в 1997–1998 гг. переводу F. García Martínez и E. J. C. Tigchelaar (1QHa Col. xiv:14) [Martínez, Tigchelaar, 1997–1998]. Подробнее см.: [Collins, Attridge, 2007, 243].

²¹ Я. Коллинз указывает, что «возрастание» как апокалиптический образ восходит к Ис 60:19–21, где народ именуется насаждением Божиим. Далее Коллинз приводит примеры из греческой и латинской литературы, где образ сева употребляется в контексте творения людей (Plato, Timaeus 41C, 42D; Seneca, Epistulae Morales 73.16). Об универсальности образа свидетельствует его использование в различных областях, особенно — при описании обучения. К примеру, таким способом описывается обучение медицине у Гиппократата (Закон, 3). См.: [Collins, Attridge, 2007, 244–245].

²² Ср.: «Такая интерпретация предполагает соответствие между божественными тайнами, связанными с произрастанием растений, и теми, которые связаны с историческими и эсхатологическими событиями». [Collins, Attridge, 2007, 254]. В Мк 13:27 описано собрание верных, которое является одной из важнейших особенностей эсхатологических обещаний (см.: Ис 11:11–12;

Подобная мысль содержится в 3 Езд, где в своей первой речи ангел Уриил объясняет Ездру его ограниченность в познании «путей Всевышнего» в истории (4:1–12). Эсхатологические события Уриил объясняет образами беременности и рождения. Подобно тому как после скрытого периода беременности наступают роды, так же, по словам Уриила, «обиталища душ в преисподней... спешат отдать вверенное им».

Таким образом, притча о сеятеле продолжает ветхозаветную традицию, в которой Господь изображается сеющим Свой народ²³. Община Церкви как новый народ Божий принимает слово Божие и должна принести плод. Особенность данного сюжета в том, что сеется и возрастает не сама община, а посеянное в ней Слово. Акцент делается не на будущем суде, а на принятии услышанного слова (Мк 4:3–9, что приобретает важность, впрочем, только перед лицом эсхатона). На примере этой притчи можно увидеть, что обращение к образу посева и произрастания может прямо не выражать идею жатвы. При этом потенциально она подразумевается, поскольку речь идет о принесении плода (7–8 стт.). В притче о семени акцент делается на скрытности процесса возрастания в приближении к жатве (см. Мк 4:29, где жатва прямо упоминается как конечное событие).

Итак, эсхатологическое значение, выражаемое в образе жатвы, выявляется в нескольких значениях: как личное возрастание для плода в жизни вечной (Гал 6:7–9), как посеянное слово Божие, которое должно принести плод (Мк 4:3–9), как Царство Божие, созревающее к жатве незаметно для верных (Мк 4:26–29). Сами верные становятся участниками процесса, который должен закончиться сбором плодов.

Более эксплицитно образ жатвы связан с темой суда в Евангелии от Матфея. Служение Того, о Ком возвещает Иоанн Креститель, описывается в категориях Божественных обещаний Ветхого Завета. Он *соберет* избранных («соберет пшеницу в житницу Свою»), *отделит* от них недостойных («а солому сожжет огнем неугасимым») (Мф 3:12). «Очищение» (διακαθαρίζω) означает, что мякина будет отделена от пшеницы²⁴. Так изображено здесь «эсхатологическое истребление»²⁵. Как замечает Луц, данный образ «хорошо вписывается в богословие Матфея». В соотношении с предшествующим стихом, согласно которому Сильнейший будет тем, кто отделяет пшеницу от соломы, «Церковь уже вовлечена в данную картину» [Luz, Koester, 2001, II, 253]. Присутствие в общине «плевел» и дальнейшее отделение описывает общину как *corpus permixtum* (13:40–43; 22:11–14).

Особенно интересной в плане образного ряда и сюжета является притча о пшенице и плевелах в Мф (13:24–30, 36–43)²⁶. Пшеница и плевелы, как два противопоставленных образа, присутствуют в иудейских притчах, обозначая народ

Иез 39:27–28; Ос 11:10–11; 1 Енох 57, 90:33; 2 Езд 13:12–13, 39–40). См. также: [Brandenburger, 1984, 60; Stone, Cross, 1990, 387, 404]. «Верные» здесь обозначают «эсхатологическую общину», которая понимается «как верный остаток Израиля [Collins, Attridge, 2007, 615]. См. также комментарий на Мк 13:14–20 [Collins, Attridge, 2007, 615].

²³ Также образы, которыми излагается притча (Мк 4:1–9), и параллельные ей тексты укоренены в самой библейской традиции. См. подр. с указанием предшествовавших исследований: [Collins, Attridge, 2007, 243].

²⁴ ἄλων (в Син. пер. — «гумно») — это не место, где происходит молотба, а то, что будет молотья. См.: BDAG, s.v.; и [Reiser, 1997, 176–178]: «Очищение гумна не подходит к образу. Тем не менее, Вебб [Activity, 107–108] полагает, что именно это имеется в виду, поскольку отсеивание сделано вилами вместо лопаты/опахала. Конечно, πτύον, обычно переводимое как „велька“ (winnowing fan), является, согласно Hesychius, s.v. (= 3.405), тождественным с θρίναξ („отсеивающие вилы“, winnowing fork). Он выразительно поддерживает как определение: ξύλον ἐν ᾧ διαχωρίζουσι τὸν σῖτον ἀπὸ τοῦ ἀχύρου».

²⁵ Притча на Песн. 7:3 в *Shir Rabbah* (приводится в: [Reiser, 1997, 178–179]) «дает более точный образ: мякина развеяна, солома падает на землю, стерня сожжено, зерна собраны в кучу».

²⁶ Сюжет притчи имеет определенную связь с притчей о семени у Мк (4:26–29). Существуют различные варианты объяснения этой связи. Наиболее вероятными представляются два варианта: либо ап. Матфей сам поместил аллюзии на Мк в свой сюжет, либо же в общине ап. Матфея была известна именно такая интерпретация притчи о посеянном зерне. См.: [Luz, Koester, 2001, II, 253].

Израиля²⁷. В своем ситуативном значении притча (Мф 13:28–30), по всей видимости, выражает призыв быть терпеливыми в ожидании Царства²⁸. Анализ притчи с точки зрения истории традиции представляет несколько вариантов декомпозиции и решения происхождения. Неточности в вопросах агрокультуры (Мф 13:30) делают реконструкцию изначальной формы более проблематичной. Предложение работников выдолоть плевелы до жатвы соответствует земледельческим представлениям²⁹, но в притче оно отвергается хозяином. Жатва³⁰, как и выкорчевывание³¹, — распространенный символ суда, тогда как жнецы могут олицетворять карающих ангелов³². По всей видимости, «притча не стремится описать обычный земледельческий процесс» [Luz, Koester, 2001, II, 254]³³. Метафора жатвы выходит за пределы той действительности, которая изначально легла в основу образа. Трудно сказать, случилось ли это в ситуации отдаленности от изначального земледельческого контекста, в котором происходило истолкование притчи, или же детали образа не имели значения уже на первом этапе традиции.

Если предположить, что в основе данной притчи лежит Мк 4:26–29, то ее происхождение объясняется последующим углублением и расширением³⁴. По словам Луца, «старая история функционировала как своего рода матрица, которая вызывала к жизни новый смысл»³⁵. Евангелист Матфей излагает притчу, акцентируя другую сторону образа: вместе с засеянным «добрым семенем» произрастают и плевелы. Согласно некоторым интерпретациям, плевелы в притче изображают враждебно настроенную ко Иисусу часть Израиля, тогда как Луц предпочитает видеть здесь «появление зла *внутри* общины» [Luz, Koester, 2001, II, 255].³⁶ Опыт ранней Церкви совпал в этом пункте с жизненным опытом земледельцев.

Таким образом, изначальная форма притчи, лаконично умещавшаяся в сюжет, подобный притче у Мк 4:26–29, выявила потенциал к аллегорической интерпретации.³⁷ Автор комментария останавливается именно на этом варианте, обосновывая его соблазнительной простотой [Luz, Koester, 2001, II, 254].

Выраженное в Мф 13:30 хорошо соотносится с Мф 3:12³⁸: предсказанное словами пророка Иоанна Крестителя применяется к ситуации, описанной в притче [Luz, Koester, 2001, II, 254]. Поскольку за актуализацией притчи стоит, вероятно, ситуация в раннехристианской общине (или общинах), следует сделать вывод, что здесь пророческое высказывание (Мф 3:12) применяется к конкретной жизненной ситуации. При этом целокупное исполнение отнесено к будущему (Мф 13:29–30).

²⁷ См. источники в: [Luz, 1989, 154–171]. Также см. другие источники в: [Luz, Koester, 2001, II, 255, footnote].

²⁸ См. источники в: [Luz, Koester, 2001, II, 253].

²⁹ См. источники об арабской Палестине в: [Luz, Koester, 2001, II, 254].

³⁰ См. источники о жатве в: [Luz, Koester, 2001, II, 255, footnote].

³¹ См. источники в: [Luz, Koester, 2001, II, 255, footnote].

³² Ср.: 1 Енох 53:3–5, 54:6; Успение Моисея 10:2. См. источники в: [Luz, Koester, 2001, II, 255, footnote]. Огонь также выражает действие суда (Дан 3:6–22; 1 Енох 10:6, 98:3).

³³ Луц приходит к выводу, что если в основе данной притчи и лежит оригинальная версия, ее значение вряд ли может быть открыто.

³⁴ В таком случае нет надобности в декомпозиции и анализе через историю традиции, поскольку «изначально она была сжато сформулированной и последовательной, крайне аллегорической историей» [Luz, Koester, 2001, II, 254]. Там же приведены источники, на которые опираются исследователи в своих утверждениях.

³⁵ “This explanation is seductive because it is so simple. I prefer it, therefore, without being able to prove it” [Luz, Koester, 2001, II, 270].

³⁶ Другой пример сосуществования добра рядом со злом до времени суда следует видеть в «Руководстве общины» из Кумрана (1QS 3.13–4.26) [Luz, Koester, 2001, II, 255, footnote].

³⁷ Справедливо отмечено, что потенциал для аллегорической интерпретации притчи проиллюстрирован в самом Евангелии от Марка на примере притчи о сеятеле (Мк 4:3–8; 13–20) [Luz, Koester, 2001, II, 254, footnote].

³⁸ Ср. Мф 7:19, где Иисус говорит в соотнесении со словами Иоанна Крестителя (3:2) [Luz, Koester, 2001, II, 255].

История, изложенная в притче о пшенице и плевелах, соткана из библейских метафор. Все образы собраны в один сюжет. Господь — Хозяин жатвы. Он приходит на жатву, поскольку, как мы знаем из пророков, Он ее насадил, хранил и взращивал. Образ Господа, сеющего Свой народ, присутствует у пророков (Ос 2:21–23). Господь засеивает «дом Израилев и дом Иудин», обещая в будущем «наблюдать за ним, созидавая и насаждая» (Иер 31:27–28; см. также Иез 36:8–11). В Зах 10:9–11 возвращению и собиранию народа предшествует «насаждение» его Господом «между народами». Именно поэтому Он приходит с «лопатой в руке» и имеет власть собирать пшеницу в житницу, а мякину или плевелы предавать огню. Служение Иисуса Христа продолжает действие Бога Израилева, собирающего Свой народ.

4. Первое послание к Коринфянам: жатва в ранней Церкви

Послания ап. Павла свидетельствуют о присутствии образа жатвы в богословии ранней Церкви. Помещаясь в реальность «реализованной эсхатологии», метафора открывается с особой силой, выявляя совпадения настоящей жизни с апокалиптической действительностью, изложенной в ощутимых жизненных понятиях. Одним из наиболее ярких оттисков жизни верных ранней Церкви является Первое послание к Коринфянам. Жатва уже началась, и Христос — первый плод жатвы (ἀπαρχή: 1 Кор 15:20, 23). Такое сравнение отсылает к ветхозаветным образам (LXX: Исх 23:19; Лев 23:10; Втор 26:10)³⁹. Очевидно, в 1 Кор присутствует наслоение образов. Вместе с указанием на Христа как на первый плод жатвы, ап. Павел называет Его пасхальной жертвой (1 Кор 5:7). Возможно, значение имеет и то, что празднование Пасхи с ее жертвой было связано у иудеев с началом жатвы⁴⁰. Первый сноп ячменя священник возносил «на другой день праздника (*ha-shabbat*)» (Лев 23:11). Вероятно, под «субботой» здесь имелась в виду именно пасхальная суббота. Именно в пасхальный период начиналась жатва ячменя⁴¹, тогда как пшеницу собирали в период Пятидесятницы.

Если образ первого плода жатвы был для ранней Церкви заметным и узнаваемым, то сторонники «реализованной эсхатологии» могли видеть в нем подтверждение. Учитывая, что в контексте 1 Кор жатва имеет коннотации воскресения (15:20, 23), в которое, вслед за «первенцем»-Христом должны последовать другие, можно уяснить основу и логику верования в то, что «воскресение уже было» (см. 2 Тим 2:18). Как замечает Дж. Данн, «нет никакого промежутка времени между первым снопом и остальной жатвой; *aparchē* — это начало всей жатвы» [Dunn, 2003, 869].

Община Коринфа уже «насаждена» ап. Павлом и «взрачена» Богом (1 Кор 3:6). Действие насаждения в действительности является Божественной привилегией. Поэтому апостолы буквально являются соработниками Богу. Понятия насаждения и возрастания очень хорошо вписываются в библейскую традицию.

В общине можно разглядеть присутствие имплицитного разделения на «пшеницу и плевелы». Говоря о разделениях на Вечере Господней, апостол касается понятия

³⁹ По мнению Концельмана, «история понятия ἀπαρχή — „первые плоды“, мало помогает в уяснении значения». В Ветхом Завете этим словом обозначались первые плоды посева и первая состриженная шерсть овец, которые приносились Богу. Таким же словом ап. Павел называет обратившихся ко Христу верных (1 Кор 16:15; Рим 16:5) и Св. Духа (Рим 8:23) [Conzelmann, 1975, 267].

⁴⁰ См. напр., давно высказанное мнение Велльгаузена, который указывал, что, согласно иеговической традиции, «не исход из Египта считается поводом к празднику, но праздник является поводом или хотя бы только предлогом к уходу». Поскольку праздник весенней жатвы и праздник исхода совпадали, «с течением времени отношение между причиной и следствием перевернулось» [Велльгаузен, 1909, 75]. Ср. Втор 16:9: «Семь седмиц отсчитай себе; начинай считать семь седмиц с того времени, как появится серп на жатве».

⁴¹ Первые колосья были из ячменя (Исх 9:31–32). См. Календарь из Гезера: line 4, ירח קצר שערם (‘the month of the barley harvest’). См.: [Gibson, 1973, 2–3].

αἴρεσις, которое якобы «должно быть» среди верующих (δεῖ γὰρ καὶ αἴρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι). И причина (αἴρεσις — «разномыслия»), и результат (обнаружение «испытанных» — οἱ δοκίμοι) происходящего вписываются в контуры апокалиптической картины⁴². Здесь открывается эсхатологическая перспектива, в которой признаки эсхатона можно было соотносить с нынешней реальностью. По словам Концельмана, «действительные плоды этих разделений заключаются в видимом отделении пшеницы от плевел» [Conzelmann, 1975, 192].

Община Коринфа испытывает не только апокалиптическое разделение, навлекающее суд. Верные уже собираются. Единство в Теле Христовом достигается на Вечере и является ее результатом (1 Кор 10:17). Собрание есть момент жатвы. Образ жатвы может подтверждаться здесь тем, что единение происходит в «одном хлебе». Более ясно земледельческая метафора проявляется в дальнейшей традиции ранней Церкви, засвидетельствованной в Дидахе (10). В Дидахе 9:4 (ср. 10:5) верующие молятся Отцу Небесному о том, чтобы как хлеб, собранный (συναχθὲν) из зерен, «стал одним» (ἐγένετο ἓν), так была собрана (οὕτω συναχθήτω) и церковь в Божие Царство (εἰς τὴν σὴν βασιλείαν) [Смагло, 2015, 155]. По словам Нидервиера, здесь «эсхатологическое воссоединение разделенного связано с совершением трапезы» [Смагло, 2015, 155]. О мякине и плевелах ничего не говорится, однако очевидно, что хлеб составляют только «зерна», а то, что может «стать одним», остается вне собрания верных (Дидахе, 10:6). Итак, ранняя Церковь, в частности община Коринфа, мыслила свое существование как участие в эсхатологических событиях, выраженных в категориях разделения, собрания и суда, что в целом вписывалось в развернутый образ жатвы.

Возвращаясь к 1 Кор, следует отметить важный момент. Ап. Павел указывает на смерть верных из общины как на действие суда (1 Кор 11:30, 31). Если единение в хлебе и осуждение разделений внести в единый образ жатвы, то смерть в общине, как ее описывает апостол, можно описать как проникновение качества метафоры в повседневность. Апокалиптическая картина совпадает с жизнью общины и в определенных фрагментах становится неотличимой от нее. Верные, по научению апостола, должны были мыслить смерть некоторых своих братьев как вторжение суда, который только предстоит. Идея наказания свыше не была чем-то новым для иудеев или язычников того времени. Но объяснение внутри эсхатологической картины с единением в хлебе и разделением проясняет особое мироощущение среди членов общины⁴³. Вместе с апостолом они должны были осознавать себя участниками «последних веков» (1 Кор 10:11), а значит — испытывать на себе их признаки.

Выводы

Итак, будучи изначально почерпнутым из земледельческого быта, образ жатвы описывал отношения Бога со Своим народом и предвещал эсхатологические представления. В Ветхом Завете о жатве говорилось преимущественно как о будущем.

⁴² Более подробный анализ слов о разделении и соотношении его с апокалиптической картиной см. в магистерской диссертации: [Смагло, 2015]. Так, в Гал 5:16–26 αἴρεσις причислены к «делам плоти». Кроме того, «св. Иустин приводит ряд цитат из Евангелия от Матфея, где Христос говорит о будущих ложных учителях (24:5; 7:15), лжепророках (7:15), лжехристах (24:11, 24). Среди этих перечислений находится короткая пророческая аграф: „будут разделения и ереси ἔσονται σχίσματα καὶ αἴρέσεις“ (35:3)».

⁴³ Вряд ли можно ответить на вопрос, в какой мере мироощущение ап. Павла совпадало с мироощущением коринфян. Из самих Посланий можно уяснить, что община не всегда следовала увещаниям апостола. По меньшей мере, можно утверждать, что за текстом стоит убежденность самого ап. Павла. Учитывая же ряд других признаков, которые были общими для ранней Церкви (понятие разделения, собрание, единение в хлебе и др.) и которые содержатся также в 1 Кор, следует все же допустить, что представленная апостолом трактовка смертей в общине могла как минимум хорошо вписаться в мироощущение верных Коринфа.

В Новом Завете продолжается традиционное для Ветхого Завета, в особенности для пророков, употребление метафоры как обозначение эсхатона. В этом смысле жатвой — пшеницей и плевелами — обозначается община ранней Церкви. В Мф все характеристики, подразумевающиеся за образом, собираются в одном сюжете — притче о пшенице и плевелах. В сущности, она становится целостным нарративом, в котором разрозненные элементы артикулируются вместе. Здесь есть и Бог — Господин жатвы и Судия, и жатва — народ Божий, и жнецы-ангелы, и судное разделение на пшеницу и плевелы, и собрание пшеницы, и огонь как наказание.

Христос возвещает наступление жатвы и Сам становится первым ее плодом (1 Кор 15:20 «первенец» — первый плод жатвы). Именно в таких категориях ап. Павел мыслит происходящее на Вечере Господней. Очевидно, что Вечеря Господня — особое место. Здесь предвосхищается то, что еще не явлено в обычной истории. Верные за Вечерей Господней уже *собираются*, но и участь плевел тоже становится реальностью.

Конкретная ситуация из раннехристианской жизни открывается в 1 Кор. В жизни ранней Церкви метафора жатвы перестает быть обычным сравнением. Здесь образ жатвы применяется для описания повседневной реальности вплоть до видимого проявления его качеств в жизни общины. Апокалиптический сюжет, изложенный, к примеру, в притче о пшенице и плевелах, не излагается. Другие образные элементы этого сюжета тоже отсутствуют. При этом только наличие такой парадигмы позволяет соединить отдельные характерные особенности жизни общины в целостную картину. Исходя из этого, следует сделать предположение, что жизнь в раннехристианской общине мыслилась в апокалиптических категориях, которые в библейской традиции выражались, в частности, в образах жатвы и связанных с ней действиях.

Источники и литература

1. Biblia Sacra Vulgata: Iuxta Vulgatem Versionem. 1969; Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996. Electronic edition of the 3rd edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
2. Pseudepigrapha — Pseudepigrapha of the Old Testament // Ed. by R. H. Charles. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004.
3. Brandenburger (1984) — *Brandenburger E.* Markus 13 und die Apokalyptik. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.
4. Collins (1992) — *Collins Y.* The “Son of Man” Tradition and the Book of Revelation // *The Messiah Developments in Earliest Judaism and Christianity* / Ed. by J. Charlesworth. 1992. P. 536–568.
5. Collins, Attridge (2007) — *Collins A. Y., Attridge H. W.* Mark: A Commentary on the Gospel of Mark. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
6. Conzelmann (1975) — *Conzelmann H.* 1 Corinthians: A commentary on the First Epistle to the Corinthians. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
7. Dunn (2003) — *Dunn J.* Jesus Remembered. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
8. Gibson (1973) — *Gibson J. C. L.* Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Vol. I: Heberw and Moabite Inscriptions. Oxford: Clarendon Press, 1973.
9. Hauck: TDNT — *Hauck F.* Theological dictionary of the New Testament. 1964–c1976. Vols. 5–9 edited by Gerhard Friedrich. Vol. 10 compiled by Ronald Pitkin. (G. Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich, Ed.) (electronic ed.) (3:132). Grand Rapids, MI: Eerdmans. Vol. 3.
10. Holladay, Hanson (1989) — *Holladay W. L., Hanson P. D.* Jeremiah 2: A commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, chapters 26–52. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
11. Luz (1989) — *Luz U.* Vom Taumellolch im Weizenfeld // *Vom Urchristentum zu Jesus: Für Joachim Gnilka* / Ed. by Hubert Frankemölle and Karl Kertelge. Freiburg: Herder, 1989. P. 154–171.
12. Luz, Koester (2001) — *Luz U., Koester H.* Matthew: A Commentary. Translation of: Das Evangelium nach Matthäus. 2001. Vol. 2.
13. Martínez, Tigchelaar (1997–1998) — *Martínez G., Tigchelaar E. J. C.* The Dead Sea Scrolls Study Edition (Transcriptions). Leiden; Boston; Leiden; New York: Brill, 1997–1998. Vol. 2.

14. Oswalt (1986) — *Oswalt J.N.* The Book of Isaiah. Chapters 1–39. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1986.
15. Paul, Cross (1991) — *Paul S.M., Cross F.M.* Amos: A Commentary on the Book of Amos. Hermeneia — a Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
16. Reiser (1997) — *Reiser M.* Jesus and Judgment. 1997.
17. Rowe (2002) — *Rowe R.* God's Kingdom and God's Son. The Background to Mark's Christology. Leiden: Brill, 2002.
18. Stone, Cross (1990) — *Stone M.E., Cross F.M.* Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Hermeneia — a Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
19. Strack (1898) — *Strack.* Einleitung in das Alte Testament. Midrash, Jewish expositions or homilies on books of the Old Testament. 5 Aufl. 1898. 196 ff.
20. Wolff (1974) — *Wolff H.W.* Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea. Translation of Dodekapropheton 1: Hosea (2. Aufl.). Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
21. Wolff, McBride (1977) — *Wolff H.W., McBride S.D.* Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos. Translation of Dodekapropheton 2: Joel und Amos. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
22. Велльгаузен (1909) — *Велльгаузен Ю.* Введение в Историю Израиля. СПб., 1909.
23. Райкен и др. (2005) — *Райкен Л., Уилхойт Д., Лонгман Т.* Словарь библейских образов. СПб.: Библия для всех, 2005.
24. Смагло (2015) — *Смагло С., диак.* Эсхатологический аспект Вечери Господней по Первому посланию к Коринфянам. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2015.

Priest Sergey Smaglo. “Harvest” as an Apocalyptic Pattern in the New Testament Eschatology.

Abstract: In modern Biblical Studies there is an opinion that the image of ‘harvest’ was applied for proclamation of an eschatological reality from the Prophets up to the times of New Testament. It may be explained not only by agricultural environment, in which the image was especially understandable, but also by an universality of the image, allowing to unify an apocalyptic details in a coherent narrative. In our article we trace reception of the metaphor through the Prophets to the texts of the New Testament. These observations allow to make suggestion about dynamic nature of the reception — from the image of “harvest” in the proclamation of the prophets about future to the life of the early Church, where the “harvest” categories were accepted as a basis for interpretation of a current situation. The metaphor, being drawn from agricultural everyday life and perceived by the biblical tradition, is revealed in the eschatological narrative of the Gospels and coincide with daily life of the Corinthian community even in the details.

Keywords: Apocalyptic, eschatology, pattern of harvest, the Gospels, First Corinthians, Didache, Paul, early Church, Eucharist, gathering of the faithful, judgment.

Priest Sergey Ivanovich Smaglo — Graduate student of Moscow Theological Academy (sergejsmaglo@yandex.ru).

Sources and References

1. Biblia Sacra Vulgata: Iuxta Vulgatem Versionem. 1969; Published in electronic form by Logos Research Systems, 1996. Electronic edition of the 3rd edition. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
2. Pseudepigrapha — *Pseudepigrapha of the Old Testament.* Ed. by R. H. Charles. Bellingham, WA: Logos Research Systems, Inc., 2004.
3. Brandenburger (1984) — *Brandenburger E.* *Markus 13 und die Apokalyptik.* Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

4. Collins (1992) — Collins Y. The “Son of Man” Tradition and the Book of Revelation. *The Messiah Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Ed. by J. Charlesworth. 1992. P. 536–568.
5. Collins, Attridge (2007) — Collins A. Y., Attridge H. W. *Mark: A Commentary on the Gospel of Mark. Hermeneia*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
6. Conzelmann (1975) — Conzelmann H. *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians. Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
7. Dunn (2003) — Dunn J. *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
8. Gibson (1973) — Gibson J. C. L. *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*. Vol. I: *Hebrew and Moabite Inscriptions*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
9. Hauck: TDNT — Hauck F. *Theological dictionary of the New Testament*. 1964–c1976. Vols. 5–9 edited by Gerhard Friedrich. Vol. 10 comp. by Ronald Pitkin. (G. Kittel, G. W. Bromiley & G. Friedrich, Ed.) (electronic ed.) (3:132). Grand Rapids, MI: Eerdmans. Vol. 3.
10. Holladay, Hanson (1989) — Holladay W. L., Hanson P. D. *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52. Hermeneia*. Minneapolis: Fortress Press, 1989.
11. Luz (1989) — Luz U. Vom Taumelolch im Weizenfeld. Ed. by Hubert Frankemolle and Karl Kertelge. *Vom Urchristentum zu Jesus: Für Joachim Gnilka*. Ed. by Hubert Frankemolle and Karl Kertelge. Freiburg: Herder, 1989. P. 154–171.
12. Luz, Koester (2001) — Luz U., Koester H. *Matthew: A Commentary. Translation of: Das Evangelium nach Matthäus*. 2001. Vol. 2.
13. Martínez, Tigchelaar (1997–1998) — Martínez G., Tigchelaar E. J. C. *The Dead Sea Scrolls Study Edition (Transcriptions)*. Leiden; Boston; Leiden; New York: Brill, 1997–1998. Vol. 2.
14. Oswalt (1986) — Oswalt J. N. *The Book of Isaiah. Chapters 1–39. The New International Commentary on the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 1986.
15. Paul, Cross (1991) — Paul S. M., Cross F. M. *Amos: A Commentary on the Book of Amos. Hermeneia — a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
16. Reiser (1997) — Reiser M. *Jesus and Judgment*. 1997.
17. Rowe (2002) — Rowe R. *God’s Kingdom and God’s Son. The Background to Mark’s Christology*. Leiden: Brill, 2002.
18. Stone, Cross (1990) — Stone M. E., Cross F. M. *Fourth Ezra: A Commentary on the Book of Fourth Ezra. Hermeneia — a Critical and Historical Commentary on the Bible*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.
19. Strack (1898) — Strack. *Einleitung in das Alte Testament. Midrash, Jewish expositions or homilies on books of the Old Testament*. 5 Aufl. 1898. 196 ff.
20. Wolff (1974) — Wolff H. W. *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea. Translation of Dodekapropheton 1: Hosea. Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press, 1974. (2. Aufl.)
21. Wolff, McBride (1977) — Wolff H. W., McBride S. D. *Joel and Amos: A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos. Translation of Dodekapropheton 2: Joel und Amos. Hermeneia*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
22. Vell’gauzen (1909) — Vell’gauzen Yu. *Vvedenie v Istoriyu Izrailya [Introduction in the History of Israel]*. Saint-Petersburg, 1909. (In Russian).
23. Rayken et al. (2005) — Ryken L., Willhoit D., Longman T. *Slovar’ bibleyskikh obrazov [Dictionary of Biblical Imagery]*. Saint-Petersburg: Bibliya dlya vsekh, 2005. (Russian translation).
24. Smaglo (2015) — Smaglo S., diak. *Eschatologicheskii aspekt Večeri Gospodnej po Pervomu poslaniyu k Korinfyanam. Magisterskaya dissertatsiya [The eschatological aspect of the Lord’s Supper in the First Epistle to the Corinthians. Master’s dissertation]*. Sergiev Posad, 2015. (In Russian).

Священник Максим Никулин

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В «ТОЛКОВАНИИ НА ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ» СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Настоящая статья посвящена исследованию сотериологии свт. Кирилла Александрийского на примере одного из его произведений — «Толкования на Послание к Евреям». Автор статьи опирается на важнейшую монографию Б. Менье, посвященную христологии свт. Кирилла, но также рассматривающую сотериологическое учение святителя как основание его христологической доктрины. В конкретном произведении свт. Кирилла автор статьи находит характерные для святителя сотериологические аспекты, встречающиеся во многих его произведениях. Во-первых, свт. Кирилл составляет так называемые «резюме веры», то есть краткие изложения грехопадения в Адаме и спасения во Христе. Во-вторых, по мысли святителя, преступление Адама повлекло за собой последствия в человеческой природе: физические (смерть и тление), моральные (господство греха и дьявола) и духовные (утрата Святого Духа). Наконец, Александрийский архиепископ учит о том, что Христос как Второй Адам избавил человечество от этих последствий в акте «возглавления», а плоды спасительного домостроительства Христа передаются людям посредством участия в Евхаристии и через освящение Святым Духом.

Ключевые слова: свт. Кирилл Александрийский, Послание к Евреям, сотериология, христология, пневматология, грехопадение, спасение, Евхаристия, библиистика, патристика.

Сотериологическое учение свт. Кирилла Александрийского было подробно изучено в монографии Бернара Менье, посвященной христологии святителя [Meunier, 1997], на которую нами была опубликована рецензия [Никулин, 2016]. Французский исследователь применяет в своей работе новый метод — выявление христологических воззрений свт. Кирилла на основании его сотериологии.

Тем не менее, в ходе исследования Б. Менье не рассматривает «Толкование на Послание к Евреям» свт. Кирилла (далее — «Толкование»). Фрагменты этого произведения святителя [CPG 5209 (3)] сохранились только в библейских катенах, догматическом флорилегии и цитатах позднейших авторов. «Толкование» было написано в антинесторианский период творчества свт. Кирилла, то есть между 428 и 432 гг. [Durand, 1964, 532; Parvis, 1975, 418]. Подробнее о проблематике, источниках, изданиях и исследованиях, вопросах датировки, жанра и структуры произведения было изложено в нашей статье [Никулин, 2017^a]. В настоящей статье будет рассмотрено, насколько выводы Б. Менье о сотериологии святителя верны в отношении его «Толкования».

В своей монографии Б. Менье ввел термин сотериологическое «резюме веры»: «произведения свт. Кирилла усеяны отрывками, в которых он резюмирует историю спасения (по крайней мере, вплоть до Христа: эсхатологическое измерение, в целом, отсутствует). Я предлагаю именовать такой вид текста „резюме веры“, чтобы отличать его от символа, тринитарной структуры которого он не имеет. Именно принимая во внимание некое число таких отрывков и выявляя их общую структуру, можно будет обрисовать рамки, в которых развивается мысль нашего автора» [Meunier, 1997, 6]. Вот пример такого «резюме веры» из текста рассматриваемого «Толкования»:

Священник Максим Сергеевич Никулин — магистр богословия (Санкт-Петербургская духовная академия), магистр гуманитарных и социальных наук (Практическая школа высших исследований, Париж, Франция), аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (maximvzzz@gmail.com).

Вознесись мыслью к сотворению человека, [бывшему] вначале, и тому, кем он стал сперва, и исследуй, как мы были созданы Богом по Его образу и подобию и удостоились великой чести, получив в удел власть над [сущими] на земле. Но поскольку начало рода, то есть Адам, оскорбил Божественную заповедь, с тех пор разум человека заболел сильной склонностью к дурному. Так мы проводили время в мире, лишённые славы, нетления и первоначальных благ, но мы спасены через Христа и обладаем по Его благодати тем, что [необходимо] для получения вновь дарованного прежде (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382).

На основании подобных повествований и других упоминаний в тексте «Толкования» попытаемся выявить сотериологию святителя. Проанализировав структуру резюме веры во многих произведениях свт. Кирилла, Б. Менье заключает, что «Кирилл структурирует всегда свое сотериологическое изложение, противопоставляя Адама, падение которого имело вселенские последствия, и Христа, принесшего вселенское спасение» [Meunier, 1997, 23]. В настоящей статье мы последуем данной схеме и представим прежде изначальное состояние человека и его падение, чтобы изложить затем Боговоплощение и спасение, принесённое Христом.

В тексте «Толкования» свт. Кирилл несколько раз представляет первоначальное состояние человека — *ἐν ἀρχαῖς* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382, 384). Согласно святителю, человек был создан Богом по Его образу и подобию — *κατ'εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 376, 382). Однако человеческое естество уступает ангельскому в отношении природы и славы (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 369, 388, 383). Человек был небольшим и малозначительным — *εὐτελής* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 383) — живым существом по причине своей земной природы и малочисленности (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 388). Тем не менее, Бог даровал блага — *ἀγαθῶν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384) — человеческой природе: первый человек обладал честью — *τετιμήμεθα* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382), славой — *δόξης* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 388), властью — *ἄρχειν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382) над творением и был его главой — *ἀρχὴν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 383). Свт. Кирилл толкует Пс 8:5–7, цитируемый в Евр 2:6–8, антропологически, относя эти стихи к первоначальному состоянию человека. Подробнее об экзегетике святителем данных стихов изложено в нашей статье [Никулин, 2017⁶].

В своем исследовании Б. Менье также изучил лексикон, который святитель использует, говоря о грехопадении в своих произведениях [Meunier, 1997, 29–50]. Согласно выводам ученого, выражением, чаще всего используемым свт. Кириллом для обозначения грехопадения, является «преступление» (*παράβασις*), реже — «непослушание» (*παρακοή*), находящиеся соответственно в Рим 5:14 и Рим 5:19 (по поводу Адама), а также в Евр 2:2 (по поводу Израиля). Наиболее часто встречается выражение «преступление в Адаме» (*ἡ ἐν Ἀδὰμ παράβασις*). Объектом этого преступления является заповедь, данная Богом, не вкушать плодов с дерева познания добра и зла. Но субъект преступления не так ясен, потому что мы находим в качестве него то Адама, то человеческую природу, то человечество, то нас, то человеческий род. Метафора падения или подкальзывания также используется святителем, подчеркивающим результат деяния Адама. Речь идет о глаголах *πίπτω* и *ὀλισθαίνω* и их производных. Грехопадение Адама часто описывается в терминах обмана (событие) и победы (результат) сатаны, поскольку именно он обманул Адама и ввел в заблуждение его жену. Святитель говорит о грехопадении также в терминах отворачивания: он применяет несколько слов, имеющих такой смысл — *ἀφίστημι*, *ἀποστρέφω*, *ἀποστροφή*, — производных от *τρέλω*, *τροπή*.

Примеры употребления вышеназванного вокабулярия встречаются в тексте «Толкования», что является дополнительным аргументом в пользу принадлежности отрывков, в которых он встречается, свт. Кириллу. Святитель использует несколько раз выражение «преступление в Адаме» — *ἡ ἐν Ἀδὰμ παράβασις* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365, 378, 394). Он также говорит о «преступлении Адама» — *ἡ τοῦ Ἀδὰμ παράβασις* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384), или его грехе — *ἁμαρτίας* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 376). Мы также

встречаем глагол *πίπτω* и его производные (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 383, 394). Субъект грехопадения выражен преимущественно индивидуально: «человек» — *τὸν ἄνθρωπον* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 366), «первый человек» — *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 378), «начало рода, то есть Адам» — *ἡ τοῦ γένους ἀρχή, τοῦτέστιν Ἀδάμ* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382), но встречается и указание на коллективный аспект — «согрешила плоть» (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 394).

В своей монографии Б. Менье также рассматривает вопрос репрезентативности Адама, то есть каким образом Адам представляет собой все человечество [Meunier, 1997, 83–96]. Для свт. Кирилла образный и скрытый смысл Адама как всего человечества не отрицает буквального смысла Адама как реального лица. Выражение «в Адаме» ставится в параллель выражению «во Христе» — согласно святителю, каждый содержит в себе человечество. Таким образом, свт. Кирилл выражает идею репрезентативности человечества Адамом и действительной передачи последствий грехопадения людям.

Доказательство этой идеи имеется и в тексте «Толкования». Преступление Адама повлекло за собой следствия во всей человеческой природе. Именно поэтому субъект, претерпевающий последствия, именуется различно: то индивидуально, «человек» — *ὁ ἄνθρωπος* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 394), то собирательно, «природа человека» — *ἡ ἀνθρώπου φύσις* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 378), «человеческий разум» — *ἡ ἀνθρώπου διάνοια* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382), «мы (в Адаме)» (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 393, 383), «всеобщий человек» — *τὸν καθόλου... ἄνθρωπον* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 389), «земной род» — *τὸ ἐπὶ γῆς γένος* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 394), или же «плоть» — *σαρκὸς* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 394).

Б. Менье различает несколько видов последствий грехопадения: Божественную санкцию, физические и моральные следствия, потерю Святого Духа, утрату Богопознания [Meunier, 1997, 51–82]. Многое из вышеперечисленного находится в тексте «Толкования».

В отношении Божественного наказания за грех свт. Кирилл говорит о проклятии человека — *ἀρχή* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365). Физическими следствиями греха являются смерть — *θάνατος* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365, 376, 394), и тление — *φθορά* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 376, 394, 394), человеческие тела стали «тленными и земными» — *φθαρτοῖς καὶ γήνις* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 393). Святитель также использует медицинский словарь для описания такого рода последствий, а именно говорит о болезни человеческой природы, используя глагол *νοσέω* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 378, 382, 389).

Нравственным последствием падения является господство греха — *ἀμαρτία* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365, 378, 394) над человеком. Святитель также называет это «сильной склонностью ко грехам» — *τὸ πολὺ λίαν εὐπαρακόμιστον πρὸς ἀμαρτίας* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 378), или «сильной склонностью к ошибкам» — *τὸ λίαν εὐλάροιστον εἰς τὸ πλημμελές* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382). Моральное состояние человека после грехопадения обусловлено тем, что над ним господствуют дьявол и злые силы (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 393).

Хотя идея потери Святого Духа из-за грехопадения очень важна для сотериологии святителя, мы не находим ее в сохранившихся фрагментах «Толкования». Однако тема утраты божественных благ, близкая по смыслу потере Святого Духа, присутствует. Согласно свт. Кириллу, из-за преступления человек утратил благодать — *τῶν θεῶν χαρισμάτων* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365), *χάριτος* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 383), славу — *δόξα* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382, 389), *ἐκλείας* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 389), честь — *ἀτιμωτάτους* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384), изначальные блага — *τῶν ἐν ἀρχαῖς ἀγαθῶν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382), прежние дары — *τῶν πάλαι δεδωρημένων* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382), власть над творением Божиим (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 389).

Согласно Б. Менье, сотериология свт. Кирилла характеризуется типологией двух Адамов, поскольку дело каждого имеет универсальный характер [Meunier, 1997, 101]. В «Толковании» также встречается эта параллель:

Ибо, как из-за преступления Адама (ср. Рим 5:14) мы стяжали несчастья, словно некое наследство, переходящее от отца на весь произошедший от него род, и были обречены на проклятье и смерть, так и великолепие, [сущее] во Христе, распространится на весь человеческий род (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365).

Как и преступление Адама, деяние Христа повлекло за собой следствия для всей человеческой природы. Свт. Кирилл выражает эту идею, говоря о том, что Христос первенствует — *πρωτεύωντος* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 397; ср. Кол 1:18); Он есть Путь — *ὁδοῦ* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 397; ср. Ин 14:6); Дверь — *θύρας* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 397; ср. Ин 10:9). Поэтому объект спасительного деяния Христа является коллективным — природа человека (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365, 384), человеческий род — *γένος* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365, 394), все творение — *τὴν σύμπλασαν κτίσιν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365), наше (состояние) — *τὸ καθ' ἡμᾶς* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384).

Б. Менье различает две стороны спасительного деяния Христа, а именно возвращение к началу и «возглавление» [Meunier, 1997, 103–125]. Свт. Кирилл выражает результат спасения как возвращение к истоку, то есть к состоянию Адама до грехопадения. Но более общей причиной воплощения является «возглавление» — соединение Христом человечества под Своею главою (Еф 1:10). Рекапитуляция во Христе имеет три модуса: моральный (осуждение греха), физический (упразднение смерти) и духовный (усыновление людей Духом). Мы находим выражение такого деяния Христа в другом резюме веры «Толкования»:

И Он сделал человека, [сущего] по Его собственному образу и подобию, делателем правды (*δικαιοσύνης ἐργάτην*), превосходящим тление и смерть. Но поскольку смерть воцарилась из-за греха и поскольку мы подчинились тлению и «все сбились с пути, разом пришли в негодность» (Рим 3:12), Творец и Господь вселенной, конечно, позаботился (*προενόησεν*) о Своих творениях, ибо Бог Отец благоволил (*ἠϋδόκησε*) «возглавить (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) все во Христе» (Еф 1:10) и обновить [все] в [состояние, бывшее] вначале (*ἀνακαινίσαι εἰς τὸ ἐν ἀρχαίς*) (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 376).

С одной стороны, благодаря деянию Христа человек был приведен в исходное состояние — *τὸ ἐν ἀρχαίς* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384, 394). В этом смысле свт. Кирилл часто говорит о «получении назад» — *ἀνάληψιν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 382), *ἐπανάληψιν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384, 389) данного человеку вначале. С другой стороны, святитель утверждает, что Христос обновил состояние человека — *καινότητα* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 389), и улучшил наше (положение) — *τὸ καθ' ἡμᾶς ἐν ἀμείνοισιν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384).

В результате акта рекапитуляции Христос уничтожил физические, нравственные и духовные последствия грехопадения. Он победил смерть (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 386, 394) и тление (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 388, 394). Свт. Кирилл часто использует глагол «попрать» — *πατέω* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 401, 413), который также встречается в тропаре Пасхи, для описания торжества Христа над смертью. Медицинский лексикон также присутствует: Христос «вылечил» — *θεραπεύεσθαι* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 394), «исцелил» — *ἰάθημεν* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 396; ср.: 1 Пет 2:24) человечество, находящееся во грехе.

В отношении нравственных последствий свт. Кирилл пишет, что Христос избавил людей от грехов — *ἀμαρτίας* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 388, 397), прегрешений — *πταισμάτων* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 396), всякой скверны — *μολυσμοῦ* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 369). Очищение было осуществлено через страдания Христовы. Своей собственной Кровью — *τῷ ἰδίῳ αἵματι* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 418, 422), Он освятит — *ἀγιάζω* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 368, 422) и очистил — *καθαρίζω* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 369, 418) людей, делая их святыми — *ἀγίους* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 397) и чистыми — *καθαροὺς* (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 369). Христос вырвал человеческую природу из тиранических рук дьявола (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 388).

Б. Менье осуществил попытку установить последовательность между моральным и физическим актами Христа [Meunier, 1997, 115–122]. Согласно исследователю, с одной стороны, у свт. Кирилла имеются тексты, показывающие, что нравственное деяние предшествует. По этой логике, цепочке «непослушание — смерть» Адама соответствует цепочка «послушание — победа над смертью» Христа. Отрывок «Толкования» прекрасно иллюстрирует такое понимание:

Действительно, как она [плоть], оступившись в Адаме, подпала под смерть из-за преступления, так она, когда стяжала благоволение во Христе из-за послушания, была вырвана из сетей смерти и ее ужасов так, что мы вопием о них, прыгая от радости: «Где, смерть, твоя победа? Где, ад, твое жало?» (1 Кор 15:55; ср. Ос 13:14) (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 394).

С другой стороны, у святителя встречаются и тексты, которые можно истолковать как физическую концепцию воплощения, а именно что человеческая природа была спасена автоматически благодаря контакту Божества и Человечества во Христе. Мы также обнаруживаем эту идею в «Толковании», например в тексте, следующем сразу же после приведенного выше отрывка:

Ибо Единородное Слово Божие, будучи сущностью Жизнью, соединилось с земной и смертной плотью, чтобы сама смерть, преследовавшая ее [плоть] как некое дикое животное, после этого ослабла, будучи побежденной (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 394–395).

Вследствие Своей победы Христос возвратил людям утраченное из-за греха первого человека. Он вернул вышние блага — τοῖς ἄνωθεν ἀγαθοῖς (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365), честь — τιμῆσιν (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384), славу (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384, 393), похвалу — τὸ καύχημα (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 384), великолепие — λαμπρά (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 365), благодать — χάριτι (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 378), власть над землей. Свт. Кирилл противопоставляет нищету в Адаме богатству во Христе, поэтому он использует глагол «обогащать» — πλουτίζω (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 389, 365), говоря о деянии Спасителя. Но самым большим даром, возвращенным человеку Христом, является Святой Дух. Из-за преступления Адама Дух покинул человеческую природу, но благодаря Христу Он возвратился. После Своего воскресения Христос вдохнул — ἐνεφύση (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 379) Святого Духа в святых апостолов, и теперь Он дарует Его достойным христианам — ἄξιους (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 379).

Б. Менье различает два типа причастия людей Богу — телесное, связанное с Евхаристией, и духовное, осуществляемое Святым Духом. Исследователь приводит отрывок из «Толкования на Послание к Римлянам» свт. Кирилла:

Действительно, мы причастились (μετεσχῆκαμεν) Ему [Слову] духовно и телесно (πνευματικῶς τε καὶ σωματικῶς), ибо когда Христос обитает (ἐναυλιζῆται) в нас через Святого Духа и через таинственное Благословение (διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας), тогда воистину закон греха осуждается в нас (Cyrillus *Romanos*, 1872, 213).

Ученый относит «таинственное Благословение», то есть Евхаристию, к телесному причастию, а упоминание Святого Духа — к духовному. В тексте «Толкования» находится отрывок, очень близкий приведенному выше как по смыслу, так и по лексике:

Действительно, Он [Христос] живет (ἐναυλιζῆται) в нас как Бог через Своего собственного Духа, тогда как мудрейший Моисей не обитал ни в ком, ибо мы не стали причастниками ни Моисея, ни кого-либо другого из святых, но мы причастились Христу через Духа и таинственное Благословение (μετεσχῆκαμεν δὲ τοῦ Χριστοῦ, διὰ τε τοῦ Πνεύματος καὶ τῆς εὐλογίας τῆς μυστικῆς) (Cyrillus *Hebraeos*, 1872, 404).

Таким образом, в тексте «Толкования» обнаруживаются следы сотериологического учения и словаря свт. Кирилла. Мы находим несколько «резюме веры», ставящие

в параллель падение в Адаме и спасение во Христе. Преступление Адама повлекло за собой последствия физические (смерть и тление), моральные (господство греха и дьявола) и духовные (утрата Святого Духа) в человеческой природе. Христос как Второй Адам избавил человечество от этих последствий в акте «возглавления». Спасительное деяние Христа передается людям посредством участия в Евхаристии и стяжания Святого Духа.

Источники и литература

Источники

1. Cyrillus *Hebraeos* (1872) — *Cyrillus Alexandrinus*, S. Fragmenta in Epistulam ad Hebraeos / ed. P. E. Pusey // Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera: in 7 t. Oxonii: typographeo Clarendoniano, 1872. Т. 5. P. 362–440.
2. Cyrillus *Romanos* (1872) — *Cyrillus Alexandrinus*, S. Fragmenta in Epistulam ad Romanos / ed. P. E. Pusey // Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera: in 7 t. Oxonii: typographeo Clarendoniano, 1872. Т. 5. P. 173–248.
3. Septuaginta (2007) — *Septuaginta* / ed. A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
4. New Testament (2014) — *The Greek New Testament*. 5th ed. / ed. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
5. Новый Завет (2002) — *Новый Завет на греческом и русском языках* / пер. еп. Кассиан (Безобразов). М.: Российское библейское общество, 2002.

Литература

6. CPG — *Clavis patrum graecorum*: in 6 t. / ed. M. Geerard, F. Glorie, J. Noret, J. Desmet. Turnhout: Brepols, 1974–1998.
7. Durand (1964) — *Durand de G. M. Excursus VI. La Bible dans les Dialogues* // *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1964. Т. 97. P. 531–532.
8. Lampe (1961) — *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
9. Meunier (1997) — *Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite*. Paris: Beauchesne, 1997.
10. Parvis (1975) — *Parvis P. M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria* // *Journal of Theological Studies*. New Series. 1975. № 26.2. P. 415–419.
11. Дворецкий (1958) — *Дворецкий И. X. Древнегреческо-русский словарь: в 2 т.* / ред. С. И. Соболевский. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958.
12. Никулин (2016) — *Никулин М. С. Был ли свт. Кирилл Александрийский монофизитом? (рецензия на книгу: Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris: Beauchesne, 1997)* // *Христианское чтение*. 2016. № 3. С. 319–322.
13. Никулин (2017^a) — *Никулин М., свящ.* «Толкование на Послание к евреям» свт. Кирилла Александрийского: проблематика, обзор источников, изданий и исследований // *Христианское чтение*. 2017. № 4. С. 55–66.
14. Никулин (2017^b) — *Никулин М., свящ.* Экзегетический метод свт. Кирилла Александрийского в его «Толковании на Послание к евреям» // *Христианское чтение*. 2017. № 6. С. 64–70.

Priest Maksim Nikulin. Soteriological Aspects in the “Explanation on the Epistle to the Hebrews” of St. Cyril of Alexandria.

Abstract: In this article, the author studies the soteriology of St. Cyril of Alexandria using examples from one of his works, “Explanation on the Epistle to the Hebrews”. The author of the article relies on the important monograph of B. Meunier, dedicated to the Christology of St. Cyril, and also considers the soteriological doctrine of the saint as the basis of his christological doctrine. In this specific work of St. Cyril, the author of the article finds soteriological aspects typical for the saint, found also in many of his other works. First, St. Cyril provides the so-called “summary of the faith,” that is, a brief account of the Fall in Adam and salvation in Christ. Second, according to the saint, the sin of Adam entailed consequences for human nature: physical (death and corruption), moral (the dominion of sin and the devil) and spiritual (loss of the Holy Spirit). Finally, the Archbishop of Alexandria teaches that Christ as the Second Adam delivered mankind from these consequences in the act of “being the first-born,” and the fruits of the saving economy of Christ are transmitted to people through participation in the Eucharist and through sanctification by the Holy Spirit.

Keywords: Cyril of Alexandria, Epistle to the Hebrews, soteriology, christology, pneumatology, the Fall, salvation, Eucharist, Bible Studies, patristics.

Priest Maksim Sergeevich Nikulin — Master of Theology (St. Petersburg Theological Academy), Master of Humanitarian and Social Sciences (Practice School of Higher Studies, Paris), Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (maximvzzz@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. Cyrillus Hebraeos (1872) — Cyrillus Alexandrinus, S. Fragmenta in Epistulam ad Hebraeos (ed. P. E. Pusey). *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera*: in 7 t. T. 5. [St. Cyril of Alexandria. Fragments on the Epistle to the Hebrews (ed. P. E. Pusey). *Works of our Saint Father Cyril, Archbishop of Alexandria*: in 7 vol. Vol. 5]. Oxford: Clarendon Press, 1872, pp. 362–440.
2. Cyrillus Romanos (1872) — Cyrillus Alexandrinus, S. Fragmenta in Epistulam ad Romanos (ed. P. E. Pusey). *Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera*: in 7 t. T. 5. [St. Cyril of Alexandria. Fragments on the Epistle to the Romans (ed. P. E. Pusey). *Works of our Saint Father Cyril, Archbishop of Alexandria*: in 7 vol. Vol. 5]. Oxford: Clarendon Press, 1872, pp. 173–248.
3. Septuaginta (2007) — *Septuaginta*. Ed. by A. Rahlfs, R. Hanhart. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
4. New Testament (2014) — *The Greek New Testament*. 5th ed. by B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B. M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
5. Novyi Zavet (2002) — *Novyi Zavet na grecheskom i russkom yazykakh*. Per. ep. Kassian (Bezobrazov)) [*New Testament in Greek and Russian Languages* Transl. by bishop Kassian (Bezobrazov)]. Moscow: Russian Bible Society, 2002. (Russian translation).

References

6. CPG — *Clavis patrum graecorum*: in 6 t. [*Key to Greek Fathers*: in 6 vol.]. Ed. by M. Geerard, F. Glorie, J. Noret, J. Desmet. Turnhout: Brepols, 1974–1998.
7. Durand (1964) — Durand de G.M. Excursus VI. La Bible dans les Dialogues. *Sources chrétiennes*. Paris: Cerf, 1964, t. 97, pp. 531–532.
8. Lampe (1961) — Lampe G.W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
9. Meunier (1997) — Meunier B. *Le Christ de Cyrille d’Alexandrie. L’humanité, le salut et la question monophysite*. Paris: Beauchesne, 1997.

10. Parvis (1975) — Parvis P. M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria. *Journal of Theological Studies. New Series.* 1975, no. 26.2, pp. 415–419.
11. Dvoretzkiy (1958) — Dvoretzkiy I. Kh. *Drevnegrechesko-russkiy slovar'*: v 2-h t. [Dvoretzkiy I. Kh. *Ancient Greek-Russian Dictionary.* In 2 vol.] Ed. by S. I. Sobolevskiy. Moscow, 1958.
12. Nikulin (2016) — Nikulin M. S. Byl li svt. Kirill Alexandriyskiy monofizitom? (retsenziya na knigu: Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris: Beauchesne, 1997). [Nikulin M. S. Was St. Cyril of Alexandria a Monophysite? (A Review of: Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris: Beauchesne, 1997)]. *Khristianskoe chtenie.* 2016, no. 3, pp. 319–322. (In Russian).
13. Nikulin Problematika (2017^a) — Nikulin M., svyashch. “Tolkovaniye na Poslaniye k evreyam” svt. Kirilla Alexandriyskogo: problematika, obzor istochnikov, izdaniy i issledovaniy. [Priest M. Nikulin. Commentary on the Epistle to the Hebrews by St. Cyril of Alexandria: Problems of Scholarship and Overview of Sources, Editions, and Studies]. *Khristianskoe chtenie.* 2017, no. 4, pp. 55–66. (In Russian).
14. Nikulin Exegetika (2017^b) — Nikulin M., svyashch. Exegeticheskiy metod svt. Kirilla Alexandriyskogo v ego “Tolkovanii na Poslaniye k evreyam” [Priest M. Nikulin. Exegetical Method of St. Cyril of Alexandria in his “Commentary on the Epistle to the Hebrews”]. *Khristianskoe chtenie.* 2017, no. 6, pp. 64–70. (In Russian).

Священник Владислав Малышев

ЛИЧНОСТЬ СВЯЩЕННИКА ИОАННА БЕЛЮСТИНА ПО МАТЕРИАЛАМ ЕГО ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ

Статья посвящена некоторым аспектам жизни и служения известного церковного публициста и священника Тверской губернии середины XIX в. Иоанна Степановича Белюстина. На основании данных личной переписки с рядом известных и выдающихся личностей рассматривается отношение Белюстина к обстоятельствам своего служения и быта, а также анализируется эволюция его воззрений относительно религии и истории Церкви. Именно данные личной переписки священника открывают перед исследователем специфику жизнедеятельности священства XIX столетия. Впрочем, учитывая особенности духовной цензуры того времени, не так просто увидеть это в творческом наследии священника Иоанна. Цель статьи — указать на те воззрения Белюстина, которые явно влияли на его публицистическую деятельность и без адекватного понимания которых анализ и изучение литературного наследия священника может быть односторонним.

Ключевые слова: церковно-общественная публицистика, И. С. Белюстин, белое духовенство, быт белого духовенства, церковь и Великие реформы, история Русской Православной Церкви в XIX в.

Личность священника И. С. Белюстина¹ стала объектом целого ряда исследований современных историков². Интерес к его персоне легко объясняется незаурядным талантом, упрямым характером и смелостью суждений священника. Благодаря трудам Т. Г. Леонтьевой, в особенности монографии «Священник Иоанн Белюстин: биография в документах» [Леонтьева, 2012], широкий круг исследователей получил возможность не только познакомиться с подробной биографией отца Иоанна, но и использовать в своих исследованиях документальные материалы, хранящиеся в Государственном архиве Тверской области (ГАТО). Однако в настоящее время, несмотря на публикацию дневников и некоторых писем священника, влияние его религиозных воззрений и повседневных переживаний на его же литературное творчество изучено недостаточно. Несомненно, анализируя творческое наследие Белюстина и воспринимая его как рядового священника с традиционным взглядом на историю христианства, догматическое и каноническое богословие, а также на роль Церкви в обществе, исследователь рискует получить неверные данные относительно того, о чем писал и чего добивался в многочисленных статьях и публикациях их автор. Белюстин

Священник Владислав Сергеевич Малышев — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (mvsandmjk@yandex.ru).

¹ В отечественной историографии встречаются два способа написания фамилии Белюстин: с одной «л» и с двумя — «лл». Приведем мнение самого И. С. Белюстина о способе написания своей фамилии: «Что до моей фамилии, то дед и прадед (священники только грамотные) мои, документально писались — белл..., их дети в семинариях переименованы на бел... Первое, по моему, вернее; поэтому я удерживаю его в печати; а второе, как авторизованный формулярами, употребляю в письмах и в книгах...» (Письмо М. П. Погодину от 4 января 1866 г.: РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Л. 1–2 об.). Впрочем, несмотря на указания Белюстина, что в письмах он использует написание с одной «л», более чем 3/4 исследованных нами писем, в том числе написанных на личной бумаге священника с полиграфически отпечатанной подписью, его фамилия была надписана с двумя буквами «л». В данном конкретном случае мы считаем неприципиальным способ написания фамилии «Белюстин» и принимаем более краткое написание за норму, тем более что правомерность написания подтверждает и сам носитель фамилии.

² Историография вопроса подробно изложена Т. Г. Леонтьевой в: [Леонтьева, 2012, 5].

не был «одним из многих» и не ограничивал себя привычным для Православной Церкви взглядом не только на окружающую его действительность, но и на, казалось бы, несомлимые и вековые истины. Отношение отца Иоанна к сектантству, старообрядческому расколу, истории Церкви и государства, а также его мнение о себе самом и том положении, в котором он был вынужден осуществлять свою пастырскую деятельность, во многом определяли его взгляды как церковного публициста³. В связи с этим, на основании данных личной переписки Белюстина с целым рядом известных деятелей русской культуры и общественной жизни⁴, в данной статье мы предпримем попытку охарактеризовать его личность и указать на те особенности мышления, которые несомненно формировали систему его критических воззрений относительно Церкви и государства. Были использованы материалы следующих фондов: Российский Государственный Исторический Архив (РГИА, Санкт-Петербург), Российский Государственный Архив Литературы и Искусства (РГАЛИ, Москва), Рукописный отдел Российской Национальной Библиотеки (ОР РНБ, Санкт-Петербург), Отдел рукописей Института Русской Литературы РАН (ОР ИРЛИ РАН, Санкт-Петербург).

Отношение к месту и обстоятельствам своего служения

Со студенческой скамьи считая себя интеллектуально и нравственно исключительным, Белюстин, по всей видимости, готовил себя к блестящей и успешной карьере, мечтам о которой не суждено было сбыться. Вместо всеобщего признания, академического образования и доходного места служения будущий публицист получает сначала место священника в селе Васисино, а после в уездном городе Калязин⁵. Несмотря на служение в Никольском соборе и ряд занимаемых должностей, Белюстин не был удовлетворен своим положением и рассчитывал на повышение, желая покинуть провинциальный город. В разные годы о переводе Белюстина ходатайствовали как родственники его, так и благодетели. Самый известный попыткой сменить провинцию на столицу считается поездка Белюстина в Москву на прием к митрополиту Филарету (Дроздову)⁶, которая не только не увенчалась успехом, но и породила в сердце Белюстина глубокую неприязнь к архиерею. Однако это не единственный случай, когда отец Иоанн получал надежду на желаемый им перевод из Калязина⁷, о котором в личной переписке отзывался как о болоте, где нетрудно одичать,

³ О роли И. С. Белюстина в развитии церковно-общественной публицистике см.: [Мальшев, 2015^a; Мальшев, 2015^б].

⁴ Письма к: Андрею Степановичу Воронову (РГИА. Ф. 845. Оп. 1. Д. 16), Николаю Семеновичу Лескову (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12), Михаилу Петровичу Погодину (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79), Алексею Сергеевичу Суворину (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307), Павлу Ивановичу Мельникову-Печерскому (РНБ ОР. Ф. 37. Д. 703), Петру Ивановичу Корнилову (РНБ ОР. Ф. 377. Д. 474), Алексею Дмитриевичу Желтухину (РНБ ОР. Ф. 377. Д. 1430; ИРЛИ ОР. Ф. 616. Д. 6), Андрею Александровичу Краевскому (РНБ ОР. Ф. 391. Д. 188), Владимиру Федоровичу Одоевскому (РНБ ОР. Ф. 539. Оп. 2. Д. 237), Александру Казимировичу Мейендорфу (РНБ ОР. Ф. 542. Д. 900), Виктору Андреевичу Половцову (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413), Михаилу Ивановичу Семейскому (ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74), Михаилу Матвеевичу Стасюлевичу (ИРЛИ ОР. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204), Ивану Сергеевичу Аксакову (ИРЛИ ОР. Ф. 3. Оп. 4. Д. 35).

⁵ Причина, по которой Белюстин не поступает в духовную академию, доподлинно неизвестна. Сам священник указывает на обязательства перед невестой как на причину отказа продолжать обучение, несмотря на положительно пройденные экзаменационные испытания [Леонтьева, 2012, 25–26]. Однако существует и другая точка зрения, высказанная Г. Фризом [Frieze, 1978, 94] на основании доклада И. И. Завьялова, согласно которой Белюстин провалил экзамен по предмету «Священное Писание» [Журнал, 1912, 15–16].

⁶ Данные события, относящиеся к 1852 г., подробно описывает сам И. С. Белюстин в своем дневнике от 4 июня 1850 г. (См.: [Леонтьева, 2012, 255]).

⁷ В письме В. А. Половцову от 8 февраля 1858 г. отец Иоанн пишет: «Конечно, и теперь еще сильно желание мое оставить Калязин», а спустя год, 6 октября 1859 г., поясняет свое желание: «Оставить Калязин и переселиться в другой город, более удобный для воспитания и устройства

имея даже острый ум⁸. В 1858 г. В. А. Половцов, в переписке с которым отец Иоанн достиг близких дружеских отношений, позволял обращаться к себе на «ты» и называть своего собеседника «брат», предпринял попытку добиться перевода Белюстина в Санкт-Петербург. Данная попытка стала не только очередным разочарованием для Белюстина, но и поводом к осуждению сложившейся практики продвижения по карьерной лестнице в Церкви. Отец Иоанн в письме к Половцову от 8 февраля 1858 г. с благодарностью и горечью одновременно, считая себя как минимум не менее достойным места в столице, чем те, кто их занимает, рассуждал об истинных и формальных заслугах перед Церковью, считая, что формальные заслуги в настоящее время берут верх над истинными⁹. Очередная надежда появилась в январе 1859 г., когда протопресвитер В. Б. Бажанов предложил Белюстину место в одном из гренадерских полков (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 32), но и это предприятие, несмотря на боязливое согласие священника¹⁰, так и не состоялось. Важно отметить, что отец Иоанн, невзирая на постоянные пастырские труды и любовь прихожан, о чем он сам часто упоминал [Леонтьева, 2012, 40–41], был готов оставить своих прихожан ради более спокойного и доходного места, которое позволило бы ему дать образование своим детям и заниматься писательской деятельностью. Наиболее удобным он считал какой-нибудь из бесприходных храмов при казенном учреждении (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 16 об.). Возможно, на мысль служить, не имея прихода, отца Иоанна натолкнуло не только желание уединенности и достатка, но и разочарование в результатах своей деятельности пастырской. Белюстин не видел коренных перемен в людях и считал русский народ безрелигиозным и безнравственным в высшей степени¹¹. Для осуществления мечты священника необходимо было влиятельное ходатайство или внешняя забота о его переводе или о более достойных материально-бытовых условиях существования. Из целого ряда писем становится очевидным, что об устройстве его жизни заботились такие люди, как М. П. Погодин¹², князь Урусов (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 53–53 об.)¹³,

детей» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 16, 40–41 об.). В письме к М. П. Погодину от 26 ноября 1868 г. отец Иоанн еще более резок: «Хоть бы наконец-то жизни вырваться из этого омута, в котором даже ангел с неба совсем бы одубел» (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79).

⁸ В письме к В. А. Половцову от 6 ноября 1858 г. священ. И. С. Белюстин пишет: «Одичал совсем в поганом калязинском болоте!» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 30). Похожим настроением отец Иоанна делится и с М. И. Семевским в письме от 9 октября 1860 г.: «Не в калязинском болоте вонючем и миазмическом дышать свободно; не скованному по рукам и ногам, с тяжким гнетом над головой порываться к деятельности» (ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 1).

⁹ «Что сделали вы у митрополита Петербургского, то же сделал и Морошкин у митрополита Московского (в 1852 г.) (Белюстин указывает 1852 г., однако данная история произошла не позднее 1850 г. — священ. В. М.); ответ один: „Знаем, — хорош, да у нас магистры и т. П.“ Не в том дело, способен или нет человек к чему-либо дельному, а в том, принадлежит ли он к нашему началу. Принадлежит — будь он пустейший из пустых, — ему почет и лучшее место; его сочинения печатать. Нет, — не впускать его в наш круг ни за что, ни ради кого; воспретить ему не только печатать написанное, но даже и писать думать. 18 лет честной и чистой службы ничего не значит пред четырехлетним курсом академии, точно академия кладет клеймо гениальности на каждого побывавшего в ней» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 16).

¹⁰ Белюстин осознавал, что скитание с полком при наличии большой семьи будет мучительным, но неприязнь к местной церковной власти брала верх над данными рассуждениями: «...бежать, бежать немедленно из-под темной адской власти. Хитра она на зло» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 32).

¹¹ В письме М. И. Семевскому от 12 января 1861 г. И. С. Белюстин пишет: «...тысячи душ открывались во всей полноте предо мною, и я знаю настроение народа не по теории, а по самой горькой практике. Народ наш безрелигиозен и безнравственен в высшей степени» (ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 7).

¹² В письме от 26 ноября 1868 г. священ. И. С. Белюстин с надеждой пишет М. П. Погодину о том, чтобы ходатайство последнего перед митрополитом было принято благосклонно (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79).

¹³ Личность кн. Урусова установить не удалось.

Василькова¹⁴, О. В. Ушинская¹⁵, В. Ф. Одоевский¹⁶ и М. И. Семевский (ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 1–2 об.), и список не исчерпывается указанными фамилиями. Несмотря на все хлопоты, Белюстину так и не удалось сменить место служения, хотя были случаи, когда его согласие могло бы решить данный вопрос¹⁷.

Важным обстоятельством является и то, что, находясь в Калязине, отец Иоанн постоянно чувствовал давление со стороны священноначалия¹⁸, он был уверен, что его письма и корреспонденцию на почте не только воруют, но и доставляют архиерею, о чем периодически предупреждал своих собеседников¹⁹. Белюстин, считая себя, в отличие от большинства духовенства²⁰, одним из немногочисленных трудолюбивых пастырей (РНБ ОР. Ф. 377. Д. 474. Л. 1–2 об.; РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 16–17 об.; РГАЛИ. Ф. 275 Оп. 4. Д. 12. Л. 34–35 об.; РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Л. 10–11 об., 33–34), на протяжении всей жизни ощущал себя недооцененным со стороны епископата, в то время как народ поддерживал его (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Л. 37–38 об.). Сложившаяся ситуация подогревала в нем ненависть не только к непосредственному начальству, но ко всей системе монашеского начальствования²¹. Эта ненависть легла крепким основанием сначала для критики устройства Церкви как общественного института, а позже и для отрицания православия как истинной христианской религии.

Религиозные воззрения и отношение к истории Церкви

Казалось бы, ответ на вопрос о религиозных воззрениях православного священника лежит в основании самого вопроса, но не в случае с И. С. Белюстиным. Чрезмерно увлекшись критикой быта и устройства современной ему Русской Православной Церкви, отец Иоанн идет дальше. Сначала он сомневается, а потом и вовсе отвергает

¹⁴ В письме к Н. С. Лескову от 11 марта 1877 г. свящ. И. С. Белюстин среди прочего пишет, что Василькова (личность установить не удалось) в течение долгого времени звала его в Юрбург (современное название Юрбаркас, запад Литвы), но он ответил отказом.

¹⁵ Об Ольге Васильевне Ушинской мы знаем из письма Белюстина А. К. Мейендорфу от 1 января 1863 г. (РНБ ОР. Ф. 542. Д. 900. Л. 2–2 об.).

¹⁶ Свящ. И. С. Белюстин в письме от 26 февраля 1868 г. благодарит В. Ф. Одоевского за его участие в жизни «убогого, загнанного и забитого труженика», т. е. самого Белюстина (РНБ ОР. Ф. 539. Оп. 2. Д. 237. Л. 1–1 об.).

¹⁷ В письме М. П. Погодину от 17 февраля 1875 г. свящ. И. С. Белюстин пишет о том, что имел возможность служить в домовый церкви с окладом 500 р. на Южном берегу Крыма, но ему тяжело покинуть места, где трудился всю жизнь и хоть ничего и не заработал, но заслужил любовь и уважение (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Л. 35–36 об.). Однако необходимо понимать, что причина, по которой Белюстин не принял данного предложения, в реальности может отличаться от той, которую указал сам священник.

¹⁸ В письме к А. Д. Желтухину от 24 февраля 1858 г. свящ. И. С. Белюстин делится своими мыслями и опасениями, утверждая, что каждый раз, садясь за написание какой-либо статьи, слышит внутренний голос, шепчущий ему о возможных последствиях его литературной деятельности (ИРЛИ ОР. Ф. 616. Д. 6. Л. 1–2 об.).

¹⁹ О воровстве его писем свящ. И. С. Белюстин предупреждал И. П. Корнилова (РНБ ОР. Ф. 377. Д. 474. Л. 2–4), В. А. Половцова (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 70–71), А. А. Краевского (РНБ ОР. Ф. 391. Д. 188. Л. 6–7 об.), М. П. Погодина (РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Л. 23–24 об.).

²⁰ В письме к А. С. Суворину от 30 марта 1881 г. свящ. И. С. Белюстин пишет: «Поповство с чиновничеством совсем изъерничались у нас, завлекая в кутежи и картеж состоятельных юнцов и обдывая всенаглым образом. Моя домашняя борьба с этими ерниками не ведет ни к чему, потому что поддержки нет» (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 17).

²¹ В письме к А. В. Половцову от 30 января 1859 г. отец Иоанн неслестно отзывается об архиереях: «...все таки считал архиереев людьми. Оказалось, мой брат, зверьми более кровожадными, чем звери африканских пустынь» (РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Л. 31). В письме к А. А. Краевскому от 9 июля 1866 г. свящ. И. С. Белюстин подтверждает свое негативное отношение к епископату: «Что значит создание новых 20 архиереев вместо того, чтобы и старых-то послать ко всем чертям?» (ОР РНБ. Ф. 391. Д. 188. Л. 11).

не только русское православие, но и любую форму христианства периода после провозглашения Миланского эдикта²².

Чем больше Белюстин самостоятельно изучал христианство прошлых веков, тем сильнее убеждался, что официальный взгляд Церкви²³ на события ее истории далек от истины²⁴. Миланский эдикт, по мнению отца Иоанна, «похоронил» нравственную силу христианства, а дальнейшая близость Церкви к государству со временем превратила ее в служанку последнего²⁵. Особенно Белюстин критикует известного историка Церкви Евсевия Памфила и воспеваемого им святого и равноапостольного императора Константина Великого. Отец Иоанн не признает произведенной Церковью канонизации имп. Константина, не считает его святым и даже православным²⁶. События Первого Вселенского Собора, осудившего арианство, также трактуются Белюстиным отрицательно, вопреки мнению Церкви. По его мнению, это был собор христородавцев²⁷, деяния которого привели к узаконению фанатического догматизма, легшего в основу псевдохристианского типа религии — византийского православия и римского католицизма²⁸. Белюстин, официально принадея к православию, в письмах часто отрещивается от него, считая, что ни одна из существующих форм христианства не является христианством по сути. Так называемое, по его мнению, христианство, начиная с IV в., когда государство взяло его под опеку, не только стало безвлиятельным, но, более того, превратилось в фарисейство, стало нравственно растлевающей силой²⁹. Белюстин уверен, что именно такое, уже извращенное веками византийское христианство со всеми его пороками воспринимает и Русь, становясь

²² Миланский эдикт (313) — послание императоров Константина Великого и Лициния, направленное главам провинциальных администраций и провозглашающее религиозную терпимость на территории Римской империи.

²³ В письме А. С. Суворину от 18 июля 1880 г. свящ. И. С. Белюстин пишет, что не желает писать работы по истории Церкви под редакцией духовной цензуры, обосновывая это тем, что не желает повторять официальные мистификации и ложь (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 12–13 об.). В письме к М. М. Семевскому от 25 октября 1860 г. Белюстин просит доставить ему некоторые документы из архива Св. Синода, указывая на то, что именно в них история такова, какова она есть, а не как о ней пишут (ИРЛИ РО. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Л. 3–4).

²⁴ В письме Н. С. Лескову от 7 марта 1879 г. свящ. И. С. Белюстин среди прочего пишет: «Чем больше всматриваюсь в историю христианства, тем более убеждаюсь, что с кафедр говорят ложь» (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Л. 32–33).

²⁵ В письме М. М. Стасюлевичу от 8 января 1874 г. свящ. Иоанн Белюстин пишет о том, что православие не должно использоваться в политических целях, как оно используется уже несколько веков. Оно не должно пользоваться опекой и прерогативами государства, но представлять из себя исключительно нравственную силу (ИРЛИ РО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Л. 21–22).

²⁶ В двух письмах к М. М. Стасюлевичу, от 6 января 1876 г. и от 5 января 1877 г., свящ. И. С. Белюстин крайне резко высказывается в адрес Евсевия Памфила и имп. Константина: «Писали панегирики бессмысленному политику, всей своей жизнью отрицавшему не только основные начала христианства, но и самую их ортодоксию (покровительство до конца жизни арианам и вручение предсмертного завещания священнику-арианину и пр.)» (ИРЛИ РО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Л. 25–26 об.); «История Церкви заменена или положительной ложью на основе наглейшего лжеца Евсевия-памфила, епископа цезарейского или риторской трескотней фарисейского фразерства. Имп. Константин — ловкий интриган... кровожаднейший из язычников, для которого придушить зятя, тестя, жену и даже сына наследника не стоило ровно ничего, не говоря уже о тысячах придушенных в цирках... предсмертное крещение его более чем сомнительно» (ИРЛИ РО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Л. 27–29 об.).

²⁷ Именно так характеризует И. С. Белюстин I Вселенский собор в письме А. С. Суворину от 18 марта 1879 г. (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 7–8 об.).

²⁸ Столь резкое мнение И. С. Белюстин выразил в письме М. М. Стасюлевичу от 5 января 1877 г.: «Первый Вселенский Собор — величайшее зло — укоренен и узаконен фанатический догматизм и то нравственное растление, замаскированные фарисейством, из которых выработались византийское православие и римский католицизм, — лютая гангрена человечества» (ИРЛИ РО. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Л. 27–29 об.).

²⁹ Письмо А. С. Суворину от 10 марта 1879 г. (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 5–6 об.).

частью псевдохристианской церкви³⁰, которая не ведет паству к истине евангельских идеалов³¹. Русское духовенство, по словам Белюстина, — гангрена, а русское православие — для одних игрушка и посмешище, а для других — пугало, от которого с ужасом и отвращением бегут толпами³². Нравственное возрождение человечества он видел не в православии, а в учреждении нового, так называемого Евангельского, христианства, которое заменит византийское, католическое и протестантское³³.

Одним из самых болезненных вопросов для Белюстина стал вопрос о преследовании и притеснении последователей старообрядческого раскола. Административный ресурс государственной власти, которым охотно пользовалась Православная Церковь, Белюстин считал вмешательством в ее внутренние дела и ярким подтверждением своих взглядов о восприятии Русью ненавистного им византийского типа православия. Притеснение раскольников государственной властью и ущемление их гражданских прав воспринималось отцом Иоанном как неспособность официальной Церкви своим авторитетом и проповедью вернуть заблудших в православие. Неудивительно, что, как следствие разочарования в существующем христианстве и увлечения вопросом свободы совести, отец Иоанн не только оправдывает старообрядческий раскол, называя его лучшим явлением в истории русского народа³⁴, но и восхваляет современное ему сектантство³⁵, признавая молоканство более евангельской религией, чем русское православие³⁶.

Заключение

Подводя итог, в первую очередь необходимо обратить внимание на амбиции и потенциал И. С. Белюстина, а также на реализацию этого потенциала в жизни

³⁰ Письма Н. С. Лескову от 10 сентября 1876 г., 25 сентября 1876 г., 1 декабря 1876 г. (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Л. 12–15 об., 20–21 об.).

³¹ В письме к Н. С. Лескову от 19 мая 1879 г. И. С. Белюстин среди прочего пишет о том, что ни Рим, ни Византия не наследуют Царства Божия по причине того, что не искали истины, а использовали христианство в своих целях (РГАЛИ. Ф. 275. Оп. 4. Д. 12. Л. 36–37 об.).

³² В письме И. С. Аксакову от 25 декабря 1865 г. И. С. Белюстин в очередной раз достаточно жестко высказывается о русском духовенстве и православии: «Духовенство, ведь это совесть народа, нравственная сила общества, внутренняя связь государства; ведь это душа живая всего общественного организма. А теперь? Ведь это самая страшная гангрена, та самая, которая разъела и задушила Византию. <...> Так называемое православие — для сильных игрушка, посмеих или орудие; для слабых — пугало, от которого с ужасом и отвращением бегут толпами, куда только пришлось... И этой гангрене, на две трети уже разевшей Русь, никакого ни откуда противодействия! Разъедай, значит, до конца, и пусть Россия шаг в шаг пройдет путем своей благодетельницы!» (ИРЛИ ОР. Ф. 3. Оп. 4. Д. 35. Л. 3–3 об.).

³³ Письмо А. С. Суворину от 18 марта 1879 г. (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 7–8 об.).

³⁴ Письмо А. С. Суворину от 28 декабря 1880 г.: «Раскол вообще как протест против всераствляющего православия — лучшее, что только есть в истории русского народа... между христианством и православием столь общего, сколько между светом и тьмой, между жизнью и смертью» (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 14–15 об.). Следует отметить, что данное мнение свящ. И. С. Белюстина высказал после того, как принес покаяние за написание статьи «К вопросу о раскольниках» [Белюстин, 1879], где высказывал свое мнение гораздо сдержаннее, нежели в личной переписке.

³⁵ В письме к А. С. Суворину от 18 марта 1879 г. отец Иоанн пишет: «Молоканство? Штундизм? Да это — не продукт православия, а всецелое отрицание его, до которого наш народ своим умом дошел, за что честь и слава ему, каковы я уже не раз воздавал в печати» (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 7–8 об.).

³⁶ В письме к А. С. Суворину от 28 декабря 1880 г. свящ. И. С. Белюстин еще более категоричен по отношению к современному ему православию: «Но зато какая сила вырабатывается в тех, которым судьба поблагоприятствовала вовремя попасть на свет Евангелия, еще столетия нет, как именуемые молокане начисто развязались с православием и отделались от правительственных преследований, к истинному несчастью, далеко не все, и уже честность, абсолютная трезвость, нравственная чистота сделали самым существенным элементом их жизни» (РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Л. 14–15 об.).

священника. Бесспорно, отец Иоанн был трудолюбив и образован не в пример сельскому и даже уездному духовенству своего времени. Полученное образование, сперва домашнее, а после и духовное, в сумме с постоянным изучением иностранных языков и ряда наук, несмотря на несовершенно владение ими, позволяло Белюстину считать себя достойным места в одной из столиц. Однако жизнь его сложилась иначе, и отсутствие формально завершено академического образования стало препятствием на пути к успеху. Белюстин, считая себя более деятельным и образованным, нежели окончившие курс Академии магистры, полагал, что его разум возьмет верх над системой, но каждая попытка получить повышение доказывала обратное. Самолюбие и самооценку священника серьезно задевали случаи непризнания его трудов высшим начальством, что постоянно усугубляло неприязнь к ученому монашеству, иерархии и вообще к Церкви как к общественному институту со своими сложившимися традициями и установлениями. Недооцененность, тяжелое материальное положение, нереализованные амбиции и чувство несправедливости стали плодотворной почвой для стремительного развития критического сознания. Отец Иоанн, желая признания и наград в качестве перевода на лучшее место или знаков иерархических отличий, относится к своему служению скорее чиновнически, нежели священнически, что нельзя не отметить, характеризуя его как пастыря. Не получая искомого, имея тягу к писательству, он берется за критику священноначалия и вообще всего, что считает несправедливым и неправильным в Церкви. Критика Белюстина часто небеспочвенна, описываемые им проблемы реально существуют, но личная обида и эмоциональность во многих случаях приводят к их явной гиперболизации.

Укоренившаяся крайняя неприязнь к монашеству, епископату и церковному чиновничеству в союзе с отвращением к современному поповству и убеждением в крайней безнравственности и безрелигиозности русского народа доказали Белюстину наличие проблем не только во внешнем церковном управлении, но и в самой сущности православия. Эволюция критических воззрений отца Иоанна приводит его к отрицанию христианства как такового, несмотря на его священный сан и принадлежность к православию. Белюстин начинает критиковать церковную историю, отрицать Вселенские Соборы и порицать известных церковных деятелей, что приводит его к неутешительным выводам. По мнению отца Иоанна, православие, как, впрочем, и католицизм с протестантизмом, ничего общего не имеют с христианством и должны быть заменены новым, так называемым Евангельским христианством. В контексте данного вопроса необходимо отметить, что для человека с религиозным сознанием, а тем более для священнослужителя, настолько глубоко разочароваться в самой сущности своей религии означает находиться в глубочайшем духовном кризисе. Очевидно, испытывая болезненное человеческое чувство несправедливости, Белюстин оказывается в глубоком духовном кризисе, с которым справиться не хватило сил. Не сумев отделить в Церкви внешнее от внутреннего и временное от вечного, Белюстин возвращает в себе новое протестное мышление, которое в итоге приводит его оправданию ересей и раскола.

Очевидно, эволюционирующие критическое мышление и протестное сознание не могли не повлиять на характер публицистических трудов, в которых Белюстин обращался к вопросам церковных нестроений. Отец Иоанн буквально помешался на критике не только всего церковного, но и окружающей его реальности. В данном случае мы не хотим сказать, что Белюстин сознательно лжет в своих произведениях, напротив, описываемые им ситуации зачастую имели место быть в истории Церкви и государства в XIX в. Однако исследователю литературного наследия священника И. С. Белюстина необходимо принимать во внимание односторонность его суждений и крайне негативный настрой по отношению к Русской Православной Церкви, который обусловлен трагедией нереализовавшейся незаурядной личности.

Источники и литература

Источники

1. ИРЛИ ОР — Отдел рукописей Института русской литературы РАН.
ИРЛИ ОР. Ф. 274. Оп. 1. Д. 74. Белюстин И. С. Письма Семевскому Михаилу Ивановичу.
ИРЛИ ОР. Ф. 293. Оп. 1. Д. 204. Белюстин И. С., священник. Письма Стасюлевичу Михаилу Матвевичу.
ИРЛИ ОР. Ф. 3. Оп. 4. Д. 35. Белюстин И. С. Письма к И. С. Аксакову.
ИРЛИ ОР. Ф. 616. Д. 6. Белюстин И. С. Письма к Желтухину А. Д.
2. РНБ ОР — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки.
РНБ ОР. Ф. 37. Д. 703. Письма И. С. Белюстина Павлу Ивановичу Мельникову-Печерскому.
РНБ ОР. Ф. 377. Д. 1430. Письмо И. С. Белюстина А. Д. Желтухину. На об. Письмо А. Забелина И. С. Беллюстину.
РНБ ОР. Ф. 377. Д. 474. Беллюстин И. С., священник, автор книги «О сельском духовенстве». Письма И. П. Корнилову.
РНБ ОР. Ф. 391. Д. 188. Белюстин И. С. Письма Андрею Александровичу Краевскому.
РНБ ОР. Ф. 539. Оп. 2. Д. 237. Письмо И. С. Белюстина к В. Ф. Одоевскому.
РНБ ОР. Ф. 542. Д. 900. Письмо И. С. Белюстина А. К. Мейендорфу.
РНБ ОР. Ф. 601. Д. 1413. Письма И. С. Белюстина В. А. Половцеву.
3. РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.
РГАЛИ. Ф. 275 Оп. 4. Д. 12. Письма И. С. Белюстина Н. С. Лескову.
РГАЛИ. Ф. 373. Оп. 1. Д. 79. Письма Беллюстина И. С. Погодину М. П.
РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Д. 307. Письма И. С. Беллюстина А. С. Суворину.
4. РГИА — Российский государственный исторический архив.
РГИА. Ф. 845. Оп. 1. Д. 16. Беллюстин И. С. письмо А. С. Воронову.
5. *Беллюстин И. С.* К вопросу о раскольниках // Церковно-общественный вестник. 1879. № 43–44.

Литература

6. Журнал 112-го заседания Тверской ученой архивной комиссии 25 января 1912 года / под ред. И. А. Виноградова. 1912.
7. Леонтьева (2012) — *Леонтьева Т. Г.* Священник Иоанн Белюстин: биография в документах. М.; Тверь, 2012. 412 с.
8. *Малышев (2015^а)* — *Малышев В. С., священник.* Церковно-общественная публицистика в период Великих реформ // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 121–145.
9. *Малышев (2015^б)* — *Малышев В. С., священник.* «Слова ваши только повредят в общественном мнении...» Письмо А. Н. Муравьева к М. П. Погодину на тему гласности в церковном вопросе // Христианское чтение. 2015. № 6. С. 150–172.
10. *Freeze (1978)* — *Freeze Gregory G. L.* “Revolt from Below”: A Priest’s Manifesto on the Crisis in Russian Orthodoxy (1858–59) // *Russian Orthodoxy under the old regime* / Ed. by Robert Lewis Nichols, Theofanis George Stavrou. Minnesota, 1978. P. 90–124.

Priest Vladislav Malyshev. The Personality of Priest John Belyustin on the Basis of His Epistolary Heritage.

Abstract: The article is devoted to some aspects of the life and ministry of the well-known church publicist and priest of the Tver District of the middle of the 19th century, Ioann (John) Stepanovich Belyustin. In this article, based on an analysis of personal correspondence between Belyustin and a number of renowned and eminent personalities, the author considers Belyustin’s opinion of the circumstances of his ministry and life.

The author also provides an analysis of the evolution of Belyustin's views regarding religion and the history of the Church. Materials from the personal correspondence of the priest open up to the researcher interesting specifics of the life of the priesthood in the 19th century. On the other hand, given the peculiarities of theological censorship of that era, it is not so easy to detect these in Belyustin's literary heritage. The purpose of the article is to point out those views of Belyustin that clearly influenced his journalistic activities. Without an adequate understanding of these views, an analysis and study of the priest's literary heritage tends to be one-sided.

Keywords: church publicism, Ioann Bilyustin, married clergy, lifestyles of married clergy, the church and the Great Reforms, history of the Russian Orthodox Church in the 19th century.

Priest Vladislav Malyshev – Master of Theology, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (mvsandmjk@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. IRLI OR – Otdel rukopisey Instituta Russkoy Literatury RAN [Department of Manuscripts of the Institute of Russian Literature at the Russian Academy of Sciences].

IRLI OR. F. 274. Op. 1. D. 74. Belyustin I. S. Pis'ma Semevskomu Mikhailu Ivanovichu [Letters of I. S. Belyustin to Mikhail Ivanovich Semevskiy]. (In Russian).

IRLI OR. F. 293. Op. 1. D. 204. Belyustin I. S., svyashch. Pis'ma Stasyulevichu Mikhailu Matveichu [Letters of priest I. S. Belyustin to Mikhail Matveich Stasyulevich]. (In Russian).

IRLI OR. F. 3. Op. 4. D. 35. Belyustin I. S. Pis'ma k I. S. Aksakovu [Letters of I. S. Belyustin to I. S. Aksakov]. (In Russian).

IRLI OR. F. 616. D. 6. Belyustin I. S. Pis'ma k Zheltukhinu A. D. [Letters of I. S. Belyustin to A. D. Zheltukhin]. (In Russian).

2. RNB OR – Rukopisnyy otdel Rossiyskoy Natsional'noy Biblioteki [Manuscript department of the Russian National Library].

RNB OR. F. 391. D. 188. Belyustin I. S. Pis'ma Andreyu Aleksandrovichu Kraevskomu [Letters to Andrey Aleksandrovich Kraevskiy]. (In Russian).

RNB OR. F. 539. Op. 2. D. 237. Pis'mo I. S. Belyustina k V. F. Odoevskomu [A Letter of I. S. Belyustin to V. F. Odoevskiy]. (In Russian).

RNB OR. F. 542. D. 900. Pis'mo I. S. Belyustina A. K. Meyendorfu [A Letter of I. S. Belyustin to A. K. Meyendorf]. (In Russian).

RNB OR. F. 601. D. 1413. Pis'ma I. S. Belyustina V. A. Polovtsevu [Letters of I. S. Belyustin to V. A. Polovtsev]. (In Russian).

RNB OR. F. 37. D. 703. Pis'ma I. S. Belyustina Pavlu Ivanovichu Mel'nikovu-Pecherskomu [Letters of I. S. Belyustin to Pavel Ivanovich Mel'nikov-Pecherskiy]. (In Russian).

RNB OR. F. 377. D. 1430. Pis'mo I. S. Belyustina A. D. Zheltukhinu. Na ob. Pis'mo A. Zabelina I. S. Belyustinu [Letters of I. S. Belyustin to A. D. Zheltukhin; and on reverse: A Letter of A. Zabelin to I. S. Belyustin]. (In Russian).

RNB OR. F. 377. D. 474. Belyustin I. S., svyashch., avtor knigi «O sel'skom dukhovenstve». Pis'ma I. P. Kornilovu [Belyustin I. S., priest, author of the book "On the Rural Clergy". Letters to I. P. Kornilov]. (In Russian).

3. RGALI – Rossiyskiy Gosudarstvennyy Arkhiv Literatury i Iskusstva [Russian State Archives of Literature and Art].

RGALI. F. 275 Op. 4. D. 12. Pis'ma I. S. Belyustina N. S. Leskovu [Letters of I. S. Belyustin to N. S. Leskov]. (In Russian).

RGALI. F. 373. Op. 1. D. 79. Pis'ma Bellyustina I. S. Pogodinu M. P. [Letters of I. S. Bellyustin to M. P. Pogodin]. (In Russian).

RGALI. F. 459. Op. 1. D. 307. Pis'ma I. S. Bellyustina A. S. Suvorinu [Letters of I. S. Bellyustin to A. S. Suvorin]. (In Russian).

4. RGIA — Rossiyskiy Gosudarstvennyy Istoricheskiy Arkhiv [Russian State Historical Archives].

RGIA. F. 845. Op. 1. D. 16. Bellyustin I. S. pis'mo A. S. Voronovu [A Letter of I. S. Bellyustin to A. S. Voronov]. (In Russian).

5. Bellyustin (1879) — Bellyustin I. S. K voprosu o raskol'nikakh [On the issue of the dissenters]. *Tserkovno-obshchestvennyy vestnik*. 1879, no. 43–44. (In Russian).

References

6. Zhurnal (1912) — Zhurnal 112-go zasedaniya Tverskoy uchenoy arkhivnoy komissii 25 yanvarya 1912 goda [Journal of the 112th meeting of the Tver Scientific Archive Commission on January 25, 1912]. Ed. by I. A. Vinogradov. 1912. (In Russian).

7. Leont'eva (2012) — Leont'eva T. G. *Svyashchennik Ioann Belyustin: biografiya v dokumentakh [Priest John Belyustin: biography in documents]*. Moscow; Tver', 2012. 412 p. (In Russian).

8. Malyshev (2015^a) — Malyshev V. S., svyashch. Tserkovno-obshchestvennaya publitsistika v period Velikikh reform [Ecclesiastic Publicism at the Dawn of the Great Reforms]. *Khristianskoe chtenie*, 2015, no. 5, pp. 121–145. (In Russian).

9. Malyshev (2015^b) — Malyshev V. S., svyashch. “Slova vashi tol'ko povredyat v obshchestvennom mnenii...” Pis'mo A. N. Murav'eva k M. P. Pogodinu na temu glasnosti v tserkovnom voprose [“Your words will only hurt public opinion...” The Letter of Aleksandr Murav'yev to Mikhail Pogodin on the Issue of Openness in Church Policy]. *Khristianskoe chtenie*, 2015, no. 6, pp. 150–172. (In Russian).

10. Freeze (1978) — Freeze Gregory G. L. “Revolt from Below”: A Priest's Manifesto on the Crisis in Russian Orthodoxy (1858–59). *Russian Orthodoxy under the old regime*. Ed. by Robert Lewis Nichols, Theofanis George Stavrou. Minnesota, 1978. P. 90–124. (In Russian).

Священник Герман Ранне

ЕДИНСТВО СМЫСЛОВ И ПРОИСХОЖДЕНИЯ НОВГОРОДСКИХ КРАТИРОВ И ИКОНЫ «ЗНАМЕНИЕ»

Древнерусское искусство тесно связано с богословскими смыслами, присутствующими в традиции Русской Православной Церкви. Одна из линий этой традиции складывалась в Великом Новгороде. В частности, это отразилось в символике т. наз. новгородских кратиров, а также в иконе «Знамение». Данная статья посвящена исследованию возможного происхождения вышеуказанных предметов церковного искусства из окружения известного деятеля Великого Новгорода XII в. Петрилы Микульчича. Кроме того, автор высказывает мнение, что как кратиры (евхаристические чаши), так и икона «Знамение Пресвятой Богородицы» не только несут в себе смыслы, связанные с Боговоплощением, но и являются религиозными символами таинства Евхаристии. Высказывается осторожное предположение о функциональном использовании кратиров в Литургии. Иконописец круга Петрилы Микульчича в иконе «Знамение», связанной с темой Воплощения и Рождества Христова, акцентирует внимание и на Евхаристии, тем самым подчеркивая реальность присутствия Христа в причащении Святых Тайн.

Ключевые слова: Знамение Пресвятой Богородицы, Кратиры, София, Великий Новгород, Петрила Микульчич, Евхаристия, Таинство, чудо от иконы, апостол Петр, св. Анастасия, св. мц. Варвара, св. мц. Наталия, праведн. Иоаким и Анна, Римские катакомбы, Влахернский храм.

С самого начала Русская Православная Церковь, вдохновляемая примером Византии, в своей литургической, вероучительной и миссионерской деятельности особое внимание уделяла именно эстетическому аспекту христианства. Летописный рассказ о том, какое впечатление произвела на русских посланцев князя Владимира Святая София Константинопольская и богослужение, становится своего рода основанием для восприятия христианских истин в красоте горнего мира. Стремление к раскрытию возвышенного смысла богослужения приводит христианского художника к образу Небесного Иерусалима с детальным описанием неземной красоты, требует от него совершенного художественного исполнения. Известно, что литургические сосуды, напрестольные и запрестольные кресты, различные ковчеги-мошевики, оклады икон и богослужебных книг, алтарные преграды и сени над престолом, отдельно стоящие киоты для икон, различного рода светильники, гробницы святых, церковные двери нередко исполнялись из драгоценных материалов и украшались изображениями, символика которых отвечала их предназначению. Одним из таких примеров являются евхаристические чаши — кратиры, сохранившиеся в Великом Новгороде до наших дней. До сих пор многие искусствоведы и особенно специалисты в литургике сомневаются, что эти чаши в XII веке могли быть использованы в качестве евхаристических сосудов. Даже такой авторитетнейший литургист, как А. А. Дмитриевский, считал, что они имели чисто декоративную функцию или, исходя из сведений, почерпнутых из Чиновника Софийского собора XVII в., использовались как сосуды для святой воды [Дмитриевский, 1913, 363–364]. Однако при внимательном изучении кратиров становится понятно, что их функциональное использование имело именно евхаристический характер. Это, в свою очередь, может означать, что в Великом Новгороде

Священник Герман Александрович Ранне — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (german.ranne@gmail.com).

XII в. практика причащения мирян под двумя видами еще сохранялась. Быть может, только в Софийском соборе, но она была известна.

После выхода этой практики причащения из употребления серебряные кратиры (ныне принадлежащие НГОМЗ, инв. № 812 и 813) хранились в ризнице Софийского собора. Первое упоминание об этих сосудах новгородского Софийского собора встречается в документе XVII в., составленном в правление митрополита Киприана. Документ, фиксирующий потери ризницы в результате хищений, содержал сведения переписных книг за период с 1611–1612 гг. до 1627 г. [Зерцалов, 1896; Летопись еп. Арсения, 1899, 631, 632]. В этих книгах значатся три кратира, одинаковые по размеру и весу. Один из них исчезает после 1627–1628 гг., видимо, он был похищен. Уже в Чиновнике Софийского собора, созданном при митр. Киприане, упоминается только два кратира, что повторяется и во всех описях собора. Позже эти сосуды вышли из употребления и в начале XIX в. находились в хранилище неиспользуемых предметов в лестничной башне, а в 1926 г. были изъяты из ризницы собора и переданы в городской музей.

Оба кратира серебряные, чеканные, позолоченные, с чернением, имеют традиционную форму, напоминающую вазу с двумя литыми ручками по бокам и подставкой. Сосуды отличаются достаточно большими размерами. Высота кратира мастера Косты составляет 22 см с ручками, высота чаши – 21,5, диаметр чаши – 21 см, ширина с ручками – 35 см. Размеры кратира мастера Братилы немного меньше: высота его – 21,3 см, высота чаши – 21 см, диаметр чаши – 20,5 см, общая ширина – 36 см. Вес каждого из обоих сосудов, с небольшими различиями, составляет около 2,5 кг, объем – более трех литров [Стерлигова, 1996, 109, кат. № 1; 115, кат. № 2]. На лицевой стороне одной из чаш находится чеканное изображение Иисуса Христа в полный рост. На обратной стороне – изображение Богородицы также в полный рост в виде Оранты, но без Младенца (такие же изображения были найдены в римских катакомбах на доньшках стеклянных сосудов), по бокам, под ручками, с правой стороны – иконное изображение апостола Петра, а на противоположной – св. мученицы Анастасии (некоторые исследователи считают, что возможно другое прочтение: Наталия). Те же самые изображения (только вместо св. Анастасии – св. мц. Варвара) размещены и на другом евхаристическом сосуде.

На венцах обоих кратиров имеются одинаковые евхаристические надписи: «ПИИТЕ ОТ НЕЯ ВСИ СЕ ЕСТЬ КРОВЬ МОЯ НОВГО ЗАВТА ИЗЛИВАЕМАИА ЗА ВЫ И ЗА МНОГЫ ВЪ ОСТАВЛЕНИЕ ГРЕХ(О)ВЪ». Выполненные крупным уставом надписи резные, с заполнением внутри контура букв чернью, некоторые буквы орнаментированы, фоновые части букв имеют насечки. На наружной части внизу на ободках таким же образом вырезаны вкладные надписи. На одном из кратиров читаем: «+СЬ СЪСУДЪ ПЕТРОВ И ЖЕНЫ ЕГО МАРЬЕ», на доньшке сосуда с наружной стороны помещена надпись, вырезанная в более упрощенной технике – в один штрих: «+ГИ ПОМОЗИ / РАБУ СВОЕМОУ / КОНСТЯНЪТИНУ КОСТА ДЕЛАЛЪ / АМНЬ». На другом же сосуде написано на нижнем ободке: «+СЬ СЪСУДЪ ПЕТРИЛОВЪ И ЖЕНЪИ ЕГО ВАРВАРЫ»; а на доньшке – «+ГИ ПОМОЗИ РА / БОУ СВОЕМОУ ФЪЛОРОВИ БРАТИЛО ДЕ/ЛАЛЪ».

Однако в этих надписях при сопоставлении их с изображениями на тех же кратирах можно отметить некоторые несоответствия. На втором кратире написано, что «сосуд Петрилов и жены его Варвары»: этим именам вполне соответствуют изображения на чаше св. ап. Петра и св. мученицы Варвары. Но помощь от Господа испрашивается не Петриле и Варваре, а некоему Флору. Н. В. Покровский считает, что если предположить, что «этот Флор был мастер-ювелир, а выражение „братило“ означает „братину“, каковым именем мог быть условно назван кратир, то здесь все будет ясно. Возможно и то, что „братило“ означает брата (брательника) Флора. Если же слово „братило“ принять за имя мастера, то останется неясным, почему испрашивается помощь Бога Флору, который не был ни мастером кратира, ни его владельцем» [Покровский, 1914, 42]. Возможно и другое понимание: мастера звали Флором и он был братом Петру, который и заказал этот кратир. Наиболее же вероятное,

разделяемое значительной частью современных исследователей, объяснение этого текста заключается в следующем: Флор — это имя в Крещении мастера Братилы. Таким же образом молитвенное обращение автора второго кратира содержит христианское имя Константин, а в словах «Коста делал» — производное от имени прозвище Коста. Подобные несовпадения славянского прозвища с крестильным именем не являются редкостью в домонгольскую эпоху, в том числе и в подписных произведениях прикладного искусства. Так, на кресте св. Евфросинии Полоцкой (1161) молитвенная формула содержит имя Лазарь, мастер же называет себя еще и Богшей [Рыбаков, 1964, 32–33]. Сам по себе факт присутствия молитвенного обращения мастеров к Богу — явление редкое, обычно они содержались во вкладных надписях ктиторов. И. А. Стерлигова считает, что из наличия надписи можно сделать вывод о достаточно высоком общественном положении мастеров-серебряников.

Кратир Косты (именно как точная копия кратира Братилы) сделан был несколько позже, более тонко и принадлежал Петру и Марье. Но в числе изображений на чаше находится не св. Мария, а св. Анастасия. Помощь же Господа испрашивается Константину, который (Коста), надо полагать, и был мастером этого сосуда. Владельцами кратиров были, предположительно, богатые новгородцы, а может быть, даже посадники или гости. Возможно, Петрило, которому принадлежал второй кратир, был сыном или даже внуком Петра. Почти никаких сведений о них в памятниках древней письменности нет. О мастерах — Константине и Флоре — также ничего не известно [Покровский, 1914, 42–43]. Однако в сносках Н. В. Покровский пишет, что имя Петрило в летописях упоминается под 1130 г. (новгородский посадник), 1134 г. (он же) и 1158 г. (князь Юрий Владимирович Владимиро-Суздальский в гостях у Петрилы).

И. А. Стерлигова предполагает, что в Петре и Петриле, упомянутых в надписях новгородских кратиров, угадываются новгородские посадники. «В списке новгородских посадников фигурируют два Петра, и оба они названы Петряты. Первый Петрята — второй из девяти посадников княжения Мстислава Владимировича, возможное время его посадничества связано с самым концом XI в. — началом XII в. Второй — знаменитая фигура новгородской истории, посадник 1130–1134 гг. Как Петр, Петрята и Петрила Микульчич он упоминается в летописи. Сохранились его печати с изображением апостола Петра, иконографически близким Петру на кратирах. Имена жен этих посадников из письменных источников неизвестны. С Петрилой Микульчичем из-за буквального совпадения формы имени почти все исследователи отождествляли заказчика сосуда Братилы» [Стерлигова, 1996, 59–60].

По свидетельству письменных источников, дарителями драгоценной церковной утвари в храмах Киевской Руси выступали их ктитору, князья или, вообще, главы церковных общин своих городов, «память здевая роду своему паче же и дети своей оставление грехов прося» [ПСРЛ II, 1962, 684]. Но бывали и исключения. Например, как известно, Остромирово Евангелие было заказано просто человеком высокого социального положения, достаточно обеспеченным, чтобы сделать такой заказ. В данном случае это был родственник князя или его наместник. Главное в том, что он был человеком при власти, имеющим право на такие пожертвования не только по своим финансовым возможностям, но и по положению. Известно, что как на Руси, так и в Византии создание церковной утвари было актом не только духовной, но и политической жизни. Особенно, если это касалось кафедрального собора: Великой церкви в Константинополе или, к примеру, Софийского собора в Великом Новгороде.

В византийской традиции, и она была принята на Руси, вкладные надписи содержали молитвенное обращение к Богу. Однако на новгородских кратирах это обращение было перенесено на дно сосудов. Отсюда исследователи делали вывод, что надписи на нижней части подставок говорят о принадлежности этих сосудов конкретным лицам: в первом случае Петриле и Варваре, а во втором, возможно, сыну или, скорее, внуку Петрилы Петру и его жене Марье. Если первый кратир был сделан, вероятно, в начале XII в., то второй, исходя из анализа почерка и более поздней орфографии подписи Косты, — в конце XII или даже, может быть, в начале XIII в. [Бочаров, 1968,

267–306; Мясоедов, 1915, 1–14; Покровский, 1914, 1–60, 84–86]. Само имя увязывалось с известным деятелем того времени Петрилой Микульчичем, который был новгородским посадником с 1130 по 1134 гг., а в 1135-м погиб в одном из сражений [НЛЛ, 1950, 207–208; Янин, 1978, 52]. Принадлежность кратира Петриле Микульчичу уточняет и хронологические рамки времени его создания.

Не вдаваясь в подробности происхождения и стилистических особенностей кратиров, представляется очень интересным отметить возможную глубокую связь новгородских кратиров с почитаемой чудотворной иконой «Богоматерь Знамение». Она прослеживается не только в связи с темой иконных изображений на евхаристических сосудах, но и в связи с возможным заказчиком иконы и кратиров, которым мог быть новгородский посадник Петрило Микульчич. Икона «Знамение» и кратир Братилы относятся к одной, очень значимой для духовной и культурной жизни Новгорода, исторической эпохе — времени правления святого архиепископа Нифонта.

Вероятно, икона написана была при архиеп. Нифонте (1131–1156). Он был по происхождению грек, в Новгород пришел из Киево-Печерского монастыря и, естественно, знал константинопольские литургические традиции [Смирнова, 1995, 304]¹. Икона является не только свидетельством чуда из истории Великого Новгорода и действенным фактором молитвенного предстояния, но и памятником художественной культуры византийского круга XII в.

Э. А. Гордиенко предполагает, что заказчиком иконы мог быть Петрило Микульчич, погибший в 1134 (1135) г.² Тот самый, который, возможно, заказал серебряный кратир Братилы.

Описание иконы, сведения о ней, стилистический и иконографический анализ, суммирующие многочисленные исследования, а также полная библиография содержатся в посвященной ей статье Э. С. Смирновой в каталоге «Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI века» [Смирнова, 2008, 93–99, кат. № 3].

Икона крепится на длинной рукояти, которая присоединена к надставке образа при помощи трехзубой деревянной вилки. Надставка — более позднего происхождения. Нет никаких доказательств, что икона в XII в. помещалась на аналогичной выносной рукояти, однако это вполне логично вытекает из описания события чуда и православной традиции крестных ходов и запрестольных икон. Правда, справедливости ради необходимо указать, что за престолом выносные иконы стали располагать не ранее XVI в. До этого времени их ставили на особых приступах перед алтарной перегородкой. Такая традиция имела свое происхождение. Как видно из исследований, проведенных Д. Ф. Беляевым, в Константинополе во время торжественного входа императора в Святую Софию знамена гвардейских отрядов, предшествовавших императору, ставились перед сосей [Беляев, 1891–1893, 153]. Поэтому следует предположить, что, поскольку икона была выносной, надставка могла изнашиваться и потребовала обновления.

На полях иконы на лицевой стороне изображены свв. Георгий, Иаков Перский, отшельники Петр Афонский и Онуфрий (или, скорее, прп. Макарий Египетский — духовный покровитель митр. Макария, который поновлял икону в XVI в.).

Но нет почти никаких доказательств того, что в древности на лицевой стороне иконы на раме были какие-либо изображения. Письмо XVI в., а потому предположение

¹ Э. С. Смирнова, скорее всего, опирается на гипотезу А. И. Никитского, который в своем труде «Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде» высказывает мнение [Никитский, 1879, 16–17], что архиеп. Нифонт был родом из Греции. Никитский ссылается на то, что из текста «Вопрошания Кирика» видно, что Нифонт очень хорошо знал греческий Восток. В споре по вопросу о назначении Киевским митрополитом Климента «из русских» без согласования с Царьградом Нифонт занял прогреческую позицию. И когда архиеп. Нифонт уходил в Киев, новгородцы обвиняли его, что он ограбил Святую Софию и ушел в Царьград.

² В своей статье «Новгородская икона „Богоматерь Знамение“: Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII века» [Смирнова, 1995] Э. С. Смирнова ссылается на еще не опубликованный труд Э. А. Гордиенко, в котором и выдвигается гипотеза, что заказчиком иконы «Знамение» и одного из кратиров мог быть один и тот же человек — Петрило Микульчич.

о св. Макарии Египетском выглядит предпочтительнее. Хотя вполне возможно допустить, что до реставрации на полях иконы изображен был именно прп. Онуфрий. Сохранилась древняя икона, на которой изображены свв. Петр Афонский и Онуфрий Великий. Но есть также и икона, где присутствует и св. Макарий Египетский. Интересным представляется житие прп. Петра Афонского. Он жил в VII в., был греком, попал в плен и по молитвам к святителю Николаю получил освобождение и был приведен им в Рим, к гробнице ап. Петра, где во время богослужения был призван папой Римским (которого в этом наставил во сне святитель Николай) и пострижен в монахи. При нем он получил наставления в монашеской жизни, а потом, по Промыслу Божию, оказался на Афоне. С него как бы начинается на Святой горе монашеская жизнь под Покровом Пресвятой Богородицы. Интересно, что в описании жизни свв. Онуфрия и Петра рассказывается о причащении водой из источника и хлебом от ангела по субботам и воскресеньям. Это, правда, касается только прп. Онуфрия Великого.

На оборотной стороне иконы сверху находятся две женские фигуры (живопись XII в.). Внизу — св. Климент Римский и св. Николай Мирликийский (живопись XVI–XVII вв.).

На оборотной стороне в центре — две фигуры: изображения старца, очень похожего на ап. Петра, и святой жены (свв. Иоаким и Анна или ап. Петр с мц. Наталией или Анастасией). На правом плече женской фигуры — золотой ромбик, пересеченный косым крестом. Эти две молящиеся Христу фигуры представляют большой интерес. Поскольку фон был заменен, вероятно, в XVI в., то оказалось затруднительным с точностью определить, кто, собственно, здесь изображен. На основании поздних надписей эти фигуры традиционно считались ап. Петром и мц. Наталией. В последнее время в науке возникли разные гипотезы относительно имен святых, изображенных в среднике оборотной стороны иконы.

Э. С. Смирнова в своем труде «Новгородская икона „Богоматерь Знамение“: Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII века» утверждает, что это родители Богородицы Иоаким и Анна [Смирнова, 1995, 301], а И. А. Стерлигова считает, что это ап. Петр и мц. Анастасия, и помещение их на обороте «Знамения» имело патрональный характер [Стерлигова, 1995, 317]. Обе трактовки очень интересны. Обе они, безусловно, имеют определенные основания.

Доказательства И. А. Стерлиговой опираются в основном на проводимые параллели с изображениями на софийских краторах. На лицевой стороне кратора Косты изображен Христос в полный рост. На противоположной — изображение Богородицы Оранты, а под ручками с двух сторон — ап. Петр и св. мц. Анастасия. И. А. Стерлигова считает, что в связи с тем, что ап. Петр — основатель Церкви, а имя Анастасия переводится как «воскресение», тема воплощения и спасения присутствует и на евхаристических сосудах, и на иконе. На втором краторе изображена другая мученица — Варвара. В древности она почиталась как молитвенница за тех, кто умер без причащения, что соотносится с евхаристическим назначением чаши [Прав. энц., VI, 558–563]. Евхаристическая тема вполне может быть связана и с иконой «Знамение».

Фигуры святых жен на полях оборота иконы на основании не дошедших до нас поздних надписей определялись как св. Екатерина и св. Евфимия. Эти женские фигуры скорее могут быть святыми мученицами Варварой и Анастасией. Мц. Варвара изображена премудрой женщиной в богатых одеждах, как следует из ее жития и как изобразил ее на своем краторе мастер Братила. Святая же Анастасия — в аскетическом одеянии с крестом в руках, что также соответствует духу ее жития.

Что же касается главных фигур оборотной стороны иконы, предпочтительно считать, что это свв. Иоаким и Анна. Э. С. Смирнова обосновывает эту точку зрения вполне убедительно. Кроме того, имена этих святых связаны с темой Воплощения и Рождества Спасителя мира, а значит, и с евхаристической темой. Как известно, они изначально почитались в Новгороде, ибо первый Новгородский епископ Иоаким построил в честь своих небесных покровителей храм примерно на том месте, где

расположен Софийский собор, в котором, возможно — над местом могилы еп. Иоакима, находится теперь придел, освященный в память свв. Иоакима и Анны. Но, с другой стороны, нельзя не отметить чрезвычайную близость образа предполагаемого св. Иоакима с ликом ап. Петра, который находится в Мартириевой паперти Софийского собора и относится примерно к тому же временному периоду, что и икона «Знамение», и кратиры.

На основном изображении Богоматери Оранты никаких участков первоначальной живописи ликов и рук не сохранилось.

До нашего времени дошли только сравнительно значительные участки голубого мафория Богоматери. Мафорий написан ультрамарином с крупно тертыми белилами в местах высветлений. Кайма мафория, обрамляющая лик Пресвятой Богородицы, — золотая. Рукава хитона розовые, с лилово-красными тенями. Сохранилась одна поручь.

Медальон с изображением Младенца Спасителя имеет голубой фон. Одежда с тонким золотым ассистом имеет желто-охристые тона.

Фон образа вокруг фигуры Богоматери вырезан и заменен. Вполне возможно, что нимбы у Христа и Богоматери были металлическими. В XVII в. для иконы был сделан золотой оклад, который отмечал место попадания стрелы, что было подтверждено реставраторами в XX в. Слезы Богоматери символизировали крупные грушевидные жемчужины. В 1850 г. был сделан новый оклад, который пропал после революции.

Первоначально икона была написана в очень оптимистических ярких тонах, что, собственно, было традиционным для византийского искусства вплоть до IX–XI вв. С IX в., после победы монашеского движения в иконоборческом вопросе, постепенно, как в православной гимнографии, так и в иконописи, стали преобладать аскетические тона. Конечно, иконописание следовало за гимнографией с большим опозданием, и не всегда этот процесс выглядит линейно. На Руси он развивался более продолжительно, но реставрация иконы митр. Макарием демонстрирует уже вполне сложившуюся аскетическую традицию в иконописании.

Само название иконы «Богоматерь Знамение» связано более с догматом о воплощении Сына Божия от Девы Марии, чем с идеей изображения обычного чуда от иконы, что и подтверждается евангельским цитированием пророка Исаии в текстах Евангелий от Матфея и Луки: «Итак, сам Господь даст Вам знамение: се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис 7:14. Ср.: Мф 1:23; Лк 1:31). Однако оказывается более убедительным связывать это изображение не с праздником Благовещения, на что тоже есть свои основания, а с праздником Рождества Христова — Младенец уже на коленях Богоматери. Если иметь в виду самый древний образ из катакомб св. Агнии, который относят к IV в., то это как раз время распространения и закрепления праздника Рождества Христова в литургической традиции Церкви. Кроме того, в литургической традиции праздник Благовещения устанавливается по отношению к празднику Рождества Христова, а не наоборот (ровно за девять месяцев до Рождества Христова). Как бы неожиданно это ни звучало, но тема образа Знамения Пресвятой Богородицы наиболее рельефно выступает из тропаря именно на Рождество Пресвятой Богородицы: «Рождество Твое Богородице Дево, радость возвести всей вселенной: из Тебе бо возсия Солнце правды Христос Бог наш...». А кондак начинается словами: «Иоаким и Анна поношение безчадства...». Замысел иконы с ее изображениями на лицевой и обратной сторонах как бы иллюстрирует тему праздника Рождества Богородицы. Но в то же самое время автор имел в виду всю историю Боговоплощения: от Рождества Богородицы, Благовещения — к Рождеству Христову. Это, собственно, история спасения, продолжающаяся в Таинстве Евхаристии.

Иконографический тип «Знамение» имеет свои варианты. Эммануил на лоне Пресвятой Богородицы может изображаться в сиянии, в медальоне, на щите. Этим как бы объединяются литургические и исторические контексты иконы. Сохранилось предание, что царица Елена воздвигла храм в честь Рождества Богородицы

в Палестине. Во всяком случае, есть свидетельства о существовании этого праздника с IV в. [Григорий Богослов, 1994, 522. Ст. 38].

Как название иконографического типа термин «Знамение» употребляется только с конца XV в.

В Новгородской первой летописи, которая сообщает о событиях 1169–1170 гг., написано, что новгородцы одержали победу «силою крестною и святою Богородицею» [НЛД, 1950, 32, 221]. Рассказ об этих событиях встречается и в новгородской праздничной Минее второй четверти XIV в. [Смирнова, 1995, 289–290]. Но здесь икона называется просто «Пресвятая Богородица», а слово «знамение» употребляется в значении «чудо», «знак».

В московских источниках XVI в. изображения Богоматери этого типа часто называют «Богоматерь Воплощение» [Георгиевский, 1911, Прил., 2]. В новгородских же письменных источниках такой иконографический тип называют уже «Знамение Пречистыя». В XVII в. это название постепенно становится общеупотребительным.

Сам иконографический тип имеет очень глубокие корни и происходит от образа из римских катакомб. Причем там есть и изображение молящейся Богородицы просто с воздетыми руками и с Младенцем Христом.

В римских катакомбах св. Агнии Богоматерь изображена в виде молодой красивой женщины в светской одежде с тонким покрывалом на голове и прибранными волосами, в красивой мантии и с ожерельем на шее. Руки Божией Матери простерты в молитве, и на лоне Ее изображен Младенец Иисус Христос. Можно предположить, что здесь имеет место просто образ какой-то знатной дамы, но воздетые в молитве руки и монограммы Христа справа и слева позволяют нам говорить о том, что, скорее всего, это Дева Мария.

Кроме того, к этому же времени относится стеклянный сосуд с изображением Божией Матери и апп. Петра и Павла с надписями по сторонам. Здесь Дева Мария изображена без покрывала на голове и с ожерельем на шее. По словам профессора Н. В. Покровского, «отличительная черта этих изображений состоит в том, что они находятся под влиянием античной школы и потому являются свободными произведениями художественного творчества» [Покровский, 1916, 19]. В данном контексте достаточно интересно упомянуть еще мнение Л. А. Успенского, высказанное в его фундаментальной работе «Богословие иконы Православной Церкви». Он, в частности, писал: «Художественный язык Церкви находился еще в периоде своей формации, и фрески римских катакомб прекрасно иллюстрируют первые этапы этого становления» [Успенский, 1997, 69].

В Византии для такой иконографии использовались различные названия: Платитера («Ширшая небес»), Эпискепис (Заступница, или Покровительница), Мегали Панагия (Великая Всесвятая), но предпочтительным названием все же является Влахернитисса, так как на христианском Востоке именно икона Влахернского храма явилась источником почитания образа Богородицы с Младенцем Христом этого извода.

В Константинополе такой тип иконы Богоматери был создан в середине XI в. как сочетание двух типов изображений Богоматери, которые были почитаемы во Влахернском храме. Подобный процесс происходит и на Западе. В Равенне находятся образы Богоматери с воздетыми руками, но без Младенца и во весь рост, а также сидящей с Младенцем, но без воздетых в молитве рук (Сан-Витале, Аполлинария Нового, музей при кафедральном музее в Равенне, преимущественно это памятники византийские по происхождению). Но сложение этого иконографического типа в Константинополе выглядит гораздо более концентрированным и обоснованным. Можно сказать, что этот иконографический тип принял вполне канонические рамки именно в Константинополе, хотя и вел историю своего происхождения издревле.

Недалеко от часовни св. Фотиноса в Константинополе, близ императорской купальни, было мраморное изображение Богоматери. Из Ее воздетых в молитве рук текла святая вода. Об этом нам сообщает император Константин Багрянородный [Смирнова, 1995, 290]. Кстати говоря, именно перед этой иконой император,

как полагают, совершал омовения перед поклонением священной ризе Пресвятой Богородицы. Вероятно, это было изображение в рост без медальона с Младенцем Иисусом. Такое рельефное изображение с отверстиями на руках, откуда проистекает святая вода, часто повторяется в это время.

В XIII в. в Венеции появляется мраморная икона в церкви Санта Мария Матер Домини. Богоматерь здесь изображена в полный рост с Младенцем Христом и с отверстиями на руках. Надо полагать, что это изображение имеет историческую зависимость от мраморного изображения в часовне Константинополя.

Кроме того, неизвестно точно, какая икона Богородицы из Влахерн сопровождала императора в его военных походах. Есть предположение, что император Алексей Комнин молился во Влахернском храме перед иконой «Богоматерь Никопея». На ней Богоматерь держит щит с изображением Эммануила. Эту икону в 1030–1031 гг. при императоре Романе III Аргире во время реставрационных работ во Влахернском храме открыли замурованной в стене во времена иконоборчества (возможно, при Константине Копрониме в VIII в.). Об этом свидетельствует Иоанн Скилица [Прав. энци., IX, 124–128]. Текст описания в дословном переводе выглядит так: «была найдена икона — Богоматерь, держащая перед грудью, словно на деревянной дощечке, изображение Господа нашего и Бога». Естественно, военный контекст и время обретения этого изображения представляют очень большой интерес, потому что перекликаются с историей новгородской иконы «Знамение». Все это имеет отношение к теме исследования еще и потому, что на противоположной стороне новгородских кратиров изображена именно Богородица Оранта в полный рост с молитвенно воздетыми руками, но без Младенца.

Образ Богоматери Оранты в это время был чрезвычайно популярен. Так, в Архиепископском музее Равенны есть мозаика из кафедрального собора XII в. Без сомнения, это влияние Византии. В Венеции в соборе св. ап. Марка на *palla d'oro* есть очень похожее изображение. Но еще более близкий образ встречается в знаменитом соборе сицилийского города Чефалу. Здесь работали византийские мастера, приглашенные Рожером II. В мозаиках апсиды первой половины XII в. исполнено поясное изображение Христа Пантократора, благословляющего правой рукой и держащего Евангелие в левой. Под этим образом изображена Пресвятая Дева Мария в полный рост с молитвенно поднятыми руками в окружении ангельских сил. Сам образ Богородицы очень похож (с учетом даже деталей) на образ Богородицы, исполненный на новгородских кратах. Главное же здесь то, что и в Киевской Софии, и в Новгородской такой же образ молящейся Богоматери был изображен в центральных апсидах. Этот образ — один из самых древнейших, и часто его отпечатки располагались на донышках церковных сосудов, найденных в римских катакомбах и относящихся, по крайней мере, ко времени не позднее IV в.

История заступничества Божией Матери за Великий Новгород чрезвычайно поучительна и является своего рода притчей о милости к людям, попавшим в беду. В 1170 г. великий князь суздальский Андрей Боголюбский, стремясь к объединению Руси, собрал войско и направил его против непокорного Новгорода. Так получилось, что Новгород оказался совершенно незащищенным, так как дружина находилась далеко и не могла вовремя прийти на помощь новгородцам. Весь город обратил свою надежду ко Господу. И архиеп. Иоанн, слезно молившийся в своих палатах перед образом Нерукотворного Спаса, получил откровение взять икону Пресвятой Богородицы из храма Спаса на Ильине улице и пойти на стены города, дабы, возможно, просить милости у суздальцев. Пришедшие во главе с архиепископом на стены города крестным ходом с иконой Богоматери «Знамение» новгородцы не нашли понимания со стороны врагов. Одна из стрел попала в икону, и из глаз Богоматери потекли слезы. Святитель Иоанн, как повествует нам Сказание об иконе XV в., пав на колени, собирал слезы, струящиеся из глаз Пресвятой Девы (они превращались в грушевидные жемчужины, которыми позже была украшена риза иконы «Знамение») в свои священнические одежды. И помутилось сознание немилосердных

противников осажденного города, возникла среди них вражда, и малое войско новгородцев погнало неприятеля по разграбленной суздальцами же дороге. Многие из отступавших были взяты в плен, многие умерли от голода. «Великим постом вынуждены были есть мясо своих павших лошадей», — ужасался составитель раннего летописного Слова об иконе «Знамение».

Существует проблема датировки самого праздника иконы — 27 ноября. Историческое событие, как известно, имело место в феврале, в начале Великого поста. Но святитель Иоанн, по преданию, постановил праздновать икону в день памяти св. Иакова Перского. Многие события, их основное содержание повторяются в истории. Вероятно, святитель Иоанн знал, как по молитвам византийцев Пресвятая Дева спасла Константинополь от персов в VII в. Святой Иаков Перский (т. е. из Персии) был мучеником IV в., его очень почитали на Востоке, а позже и на Западе. Мощи его находились и в Константинополе, и в Иерусалиме и, возможно, его молитвенное заступничество тоже имело значение в победе византийцев над персами в VII в. Во всяком случае, здесь прослеживается некоторая связь. Интересно, что новгородский паломник в Константинополе Антоний в своей «Книге Паломник» отмечает существование там в начале XIII в. женского монастыря св. мч. Иакова Перского [Антоний Новг., 1872, кол. 162]. Он, по всей видимости, и привез частицы его святых мощей, которые хранились в Софийском соборе и Хутыньском монастыре. Но то, что Антоний Новгородец обратил внимание именно на этого мученика, говорит, вероятно, о связанности его почитания в Новгороде с иконой «Знамение» и чудом победы над суздальцами.

Икона приобрела особое значение начиная с XIV в., когда было написано Сказание, повествующее о чуде, имевшем место 25 февраля 1170 г. Хотя известно, что праздник иконе установил уже архиеп. Илия (Иоанн Новгородский), священнические облачения которого были орошены слезами Богоматери на крепостных стенах Великого Новгорода. В конце XV в. сербский монах с Афона Пахомий Логофет, приехавший из Москвы в Великий Новгород по приглашению архиеп. Ионы, написал два канона [Новг. святители, 2014, I, 404].

Однако есть также предположение, что почиталась икона и до чуда спасения Новгорода. Вот почему еще и родилось решение обратиться к образу Божией Матери за заступничеством. Дело в том, что когда у новгородского князя Всеволода Мстиславича умер сын Иоанн, это побудило князя построить церковь на «Петрятине дворе» в честь Иоанна Великого, т. е. Крестителя. Упоминание об этом событии содержится почти во всех летописных источниках, описывающих это время: «В лето 6635. Заложил церковь камяну святого Иоанна Всеволод Новгороде, на Петрятине дворе, в имя сына своего» [НЛ, 1950, 21]. Храм этот будет иметь очень большое значение не только в духовной, но и в торгово-политической жизни Великого Новгорода.

Церковь св. Иоанна Крестителя на Опоках в 1130 г. специальной уставной грамотой князя Всеволода Мстиславича была передана Ивановской организации купцов (Ивановское сто). Это была организация наиболее богатых и влиятельных в Новгороде купцов. При этом храме существовал купеческий суд, который возглавлял тысяцкий. Здесь разбирались спорные вопросы торговли и отношений, хранились контрольные эталоны мер.

«Се аз, князь великий Гавриил, нареченный Всеволод, самодержец Мстиславец, внуок Володимиров,... поставил есмь церковь святыи Иван Великийи на Петрятине дворищи и оустроил есмь иконами многоценными, и евангелии многоценными, и всеми книгами исполон....» [Гладков, Фомина, 2009, 152], — написано в уставе новгородского князя Всеволода Мстиславича купеческой организации церкви Ивана на Опоках. Таким образом, церковь была не только устроена, но и снабжена различного рода утварью и иконами, которые были заказаны, вероятно, у мастеров ближнего круга Петрилы Микульчича. Богатые купцы Ивановской гильдии, которым так покровительствовал Всеволод Мстиславич, вероятно, были тесно связаны именно торговыми узами с западными городами. Именно поэтому, когда они задумали военный поход против Суздаля и Ростова, то в нем приняли участие и немцы. Сообщает об этом

события Никоновская летопись: «Того же лета (1135), зиме, князь Всеволод Мстиславич иде ратью с Немцы и со всею силою Новгородскою на Суздаль и на Ростов» [Гладков, Фомина, 2009, 74]. Причем киевский митрополит их отговаривает и даже пытается угрожать, но, посадив его под домашний арест, новгородское войско отправляется в поход, и в кровавой битве при Ждане горе погибают многие знатные новгородцы, среди них и Петрило Микульчич.

Тот, кто заказал, по всей видимости, икону «Знамение» и кратир, исполненный Флором, возможно, был братом Микульчича (братило — Петрило). Но, если Флор — братило Петра, то, может быть, Коста, автор более позднего кратира, возможно исполненного уже после чуда от иконы «Знамение» при теперь уже успешном столкновении с суздальцами, — тоже брат Петра, но внука того, который погиб в сражении с суздальцами при Ждане горе. Ведь в те времена дети наследовали дело своих отцов: дети купцов становились купцами, а дети ремесленников — ремесленниками. Можно предположить, что второй кратир был создан для Петра и Марьи мастером Костой в память о деде, который погиб в битве с суздальцами. Э. С. Смирнова в своей статье «Новгородская икона „Богоматерь Знамение“: Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII века» [Смирнова, 1995], ссылаясь на неопубликованную статью Э. А. Гордиенко, выражает мнение, что заказчиком и первого кратира, и иконы «Знамение» было одно лицо.

Богоматерь в византийской гимнографии именуется «Воскресения образ блистающая». А тема Воскресения связана, как известно, и с самим литургическим предназначением чаши. С другой стороны, смысл иконы — не только в теме Воплощения. Если внимательно присмотреться, то образ молящейся Богоматери представляет собой чашу, внутри которой — Сам Господь наш Иисус Христос.

Источники и литература

1. Антоний Новг. (1872) — *Антоний Новгородский*. Книга Паломник // *Савваитов П.* Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII столетия. СПб., 1872. Кол. 162.
2. Беляев (1891–1893) — *Беляев Ф. Д.* Byzantina: Очерки. Материалы и заметки по византийским древностям. Кн. I: Обзор главнейших частей Большого дворца византийских царей; Кн. II: Ежедневные и воскресные приемы византийских царей и праздничные выходы их в храм св. Софии в IX–X вв. СПб., 1891–1893.
3. Бочаров (1968) — *Бочаров Г. Н.* Торевтика Великого Новгорода XII–XV веков // *Древнерусское искусство: Художественная культура Новгорода*. М., 1968.
4. Георгиевский (1911) — *Георгиевский В. Т.* Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911.
5. Гладков, Фомина (2009) — *Гладков П. И., Фомина Т. Ю.* История Русской Церкви и церковно-государственных отношений в Киевской Руси (обзор письменных источников). М.: Университетская книга, 2009.
6. Гордиенко (1991) — *Гордиенко Э. А.* Владычная палата новгородского Кремля. Л., 1991.
7. Григорий Богослов (1994) — *Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский*. Слово 38, на Богоявление или на Рождество Спасителя. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С. 522.
8. Дмитриевский (1913) — *Дмитриевский А. А.* О кратирах новгородской Софийской ризницы. Изложение доклада, прочитанного 12 ноября 1913 г. // ЗРСаО РАО. СПб., 1913.
9. Зерцалов (1896) — *Зерцалов А. Н.* О неправдах и непригожих речах новгородского митрополита Киприана // *Чтения в Обществе истории и древностей российских*. М., 1896. Кн. 1.
10. Летопись еп. Арсения (1899) — *Летопись церковных событий и гражданских, поясняющих церковные, от Рождества Христова до 1898 года, епископа Арсения*. СПб., 1899.

11. Мясоедов (1915) — *Мясоедов В. К.* Кратеры Софийского собора в Новгороде // ЗОРСА РАО. Пг., 1915. Т. X.
12. НЛ (1950) — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М., 1950.
13. Никитский (1879) — *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879.
14. Новг. святители (2014) — Кафедра новгородских святителей: в 4 т. / под ред. митрополита Новгородского и Старорусского Льва. Новгород: Новгородская епархия, 2014. Т. I: 992–1575.
15. Покровский (1914) — *Покровский Н. В., проф.* Древняя софийская ризница в Новгороде. М., 1914.
16. Покровский (1916) — *Покровский Н. В., проф.* Церковная археология. Пг., 1916.
17. Прав. энци., VI — Варвара, вмц. // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т. VI. С. 558–563.
18. Прав. энци., IX — Влачерны // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. IX. С. 124–128.
19. ПСРЛ II (1962) — ПСРЛ. М., 1962. Т. 2: Ипатьевская летопись.
20. Рыбаков (1964) — *Рыбаков Б. А.* Русские датированные надписи XI–XIV веков. М., 1964.
21. Смирнова (2008) — *Смирнова Э. С.* Иконы Великого Новгорода XI — начала XVI века. М., 2008.
22. Смирнова (1995) — *Смирнова Э. С.* Новгородская икона «Богородица Знамение»: Некоторые вопросы Богородичной иконографии XII века // Древнерусское искусство: Балканы, Древняя Русь. СПб., 1995. С. 288–310.
23. Стерлигова (1995) — *Стерлигова И. А.* Новгородские кратеры и икона «Богородица Знамение»: Некоторые проблемы иконографии // Древнерусское искусство: Балканы, Древняя Русь. СПб., 1995. С. 311–323.
24. Стерлигова (1996) — *Стерлигова И. А.* Памятники серебряного и золотого дела в Новгороде XI–XII в. // Декоративно-прикладное искусство Великого Новгорода. М., 1996. С. 26–68.
25. Успенский (1997) — *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1997.
26. Янин (1978) — *Янин В. Л.* Печать новгородского епископа Ивана Попьяна // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1978. Т. IX. С. 47–55.

Priest German Ranne. The Unity of Meanings and Origins of the Novgorod Mixing-Vessels and the Icon of the Theotokos “The Sign”.

Abstract: Medieval Russian art is closely connected with theological meanings that are present in the traditions of the Russian Orthodox Church. One of the lines of this tradition took shape in Great Novgorod. In particular, this was reflected in the symbols on the Novgorod Mixing-Vessels, as well as on the icon of the Theotokos “The Sign”. This article is devoted to an investigation of the possible origins of the above mentioned objects of church art from the estate of Petril Mikulchich, a famous figure in Great Novgorod in the 12th century. In addition, the author expresses the opinion that both the Mixing-Vessels (Eucharistic chalices) and the icon “The Sign” carry not only meanings associated with the Incarnation, but also serve as religious symbols of the “sacrament of the Eucharist”. A cautious assumption is made about the functional use of the Mixing-Vessels during the Liturgy. In the icon “The Sign”, associated with the theme of the Incarnation and the Nativity of Christ, an icon painter from the circle of Petril Mikulchich emphasizes the Eucharist, thereby underlining the reality of the presence of Christ in the Communion of the Holy Mysteries.

Keywords: The Sign of the Most-Holy Theotokos, mixing-vessels, Sophia, Great Novgorod, Petril Mikulchich, Eucharist, mystery, icon miracles, Apostle Peter, Anastasia, Barbara, Natalie, Joachim and Anna, Roman Catacombs, Blachernae.

Priest German Aleksandrovich Ranne — Master of Theology, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (german.ranne@gmail.com).

Sources and References

1. Antony Novg. (1872) — Antony Novgorodskiy. *Kniga Palomnik* [The Book of Pilgrim]. Savvaitov P. *Puteshestvie novgorodskogo arkhiepiskopa Antoniya v Tsar'grad v kontse XII stoletiya* [The Journey of the Novgorod Archbishop Anthony to Constantinople at the end of the 12th century]. Saint-Petersburg, 1872, col. 162. (In Russian).
2. Belyaev (1891–1893) — Belyaev F. D. *Byzantina: Ocherki. Materialy i zametki po vizantiyskim drevnostyam. Kn. I: Obzor glavneyshikh chastey Bol'shogo dvortsa vizantiyskikh tsarey; Kn. II: Ezhednevnye i voskresnye priemy vizantiyskikh tsarey i prazdnichnye vykhody ikh v khram sv. Sofii v IX–X vv.* [Byzantina: Essays. Materials and notes on Byzantine antiquities. Book. I: Overview of the main parts of the Grand Palace of Byzantine kings; Book. II: Daily and Sunday receptions of the Byzantine kings and their festive exits to the church of St. Sofia in the 9th–10th centuries]. Saint-Petersburg, 1891–1893. (In Russian).
3. Bocharov (1968) — Bocharov G. N. *Torevtika Velikogo Novgoroda XII–XV vekov. Drevnerusskoe iskusstvo: Khudozhestvennaya kul'tura Novgoroda* [Old Russian art: Art culture of Novgorod]. Moscow, 1968. (In Russian).
4. Georgievskiy (1911) — Georgievskiy V. T. *Freski Ferapontova monastyrya* [Frescoes of the Ferapontov Monastery]. Saint-Petersburg, 1911. (In Russian).
5. Gladkov, Fomina (2009) — Gladkov P. I., Fomina T. Yu. *Istoriya Russkoy Tserkvi i tserkovno-gosudarstvennykh otnosheniy v Kievskoy Rusi (obzor pis'mennykh istochnikov)* [The history of the Russian Church and church-state relations in Kievan Rus' (review of written sources)]. Moscow: Universitetskaya kniga, 2009. (In Russian).
6. Gordienko (1991) — Gordienko E. A. *Vladychnaya palata novgorodskogo Kremlya* [The Vladychny Chamber of the Novgorod Kremlin]. Leningrad, 1991. (In Russian).
7. Grigoriy Bogoslov (1994) — Grigoriy Bogoslov, arkhiep. Konstantinopol'skiy. *Slovo 38, na Bogoyavlenie ili na Rozhdestvo Spasitelya* [Gregory the Theologian, Archbishop of Constantinople, Word 38, on the Epiphany or the Nativity of the Savior] Svyato-Troitskaya Sergieva lavra, 1994. C. 522. (Russian translation).
8. Dmitrievskiy (1913) — Dmitrievskiy A. A. *O kratirakh novgorodskoy Sofiyskoy riznitsy. Izlozhenie doklada, pročitannogo 12 noyabrya 1913 g.* [About the kraters of the Novgorod Sophia vestry. Statement of the report read on November 12, 1913]. ZRSAO RAO. Saint-Petersburg, 1913. (In Russian).
9. Letopis' ep. Arseniya (1899) — *Letopis' tserkovnykh sobytiy i grazhdanskikh, poyasnyayushchikh tserkovnye, ot Rozhdestva Khristova do 1898 goda, episkopa Arseniya* [Chronicle of ecclesiastical events and civil ones, explaining the first ones, from the Nativity of Christ to 1898, compiled by Bishop Arseny]. Saint-Petersburg, 1899. (In Russian).
10. Myasoedov (1915) — Myasoedov V. K. *Kratiry Sofiyskogo sobora v Novgorode* [Kraters of Sofia Cathedral in Novgorod]. ZORSA RAO. Petrograd, 1915, vol. X. (In Russian).
11. HLI (1950) — *Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshhego izvodov* [First Novgorod chronicle of senior and junior versions]. Moscow, 1950. (In Russian).
12. Nikitskiy (1879) — Nikitskiy A. I. *Ocherk vnutrenney istorii Tserkvi v Velikom Novgorode* [Essay on the Internal History of the Church in Veliky Novgorod]. Saint-Petersburg, 1879. (In Russian).
13. Novg. svyatiteli (2014) — *Kafedra novgorodskikh svyatiteley: v 4 t.* [See of bishops of Novgorod. In 4 vols.]. Ed. by Lev, Metropolitan of Novgorod and Staraya Russa. Novgorod: Novgorodskaya eparkhiya, 2014, vol. I: 992–1575. (In Russian).
14. Pokrovskiy (1914) — Pokrovskiy N. V., prof. *Drevnyaya softiyskaya riznitsa v Novgorode* [Ancient Sofia's sacristy in Novgorod]. Moscow, 1914. (In Russian).
15. Pokrovskiy (1916) — Pokrovskiy N. V., prof. *Tserkovnaya arkhologiya* [Church archeology]. Petrograd, 1916. (In Russian).
16. Prav. ents., VI — Varvara, vmts. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [St. Barbara. Orthodox Encyclopedia]. Moscow: TsNTs «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2003, vol. VI, pp. 558–563. (In Russian).

17. Prav. ents., IX — Vlakherny. Pravoslavnaya entsiklopediya [Blachernae. *Orthodox Encyclopedia*]. Moscow: TsNTs «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2005, vol. IX, pp. 124–128. (In Russian).
18. PSRL II (1962) — *Polnoe sobranie russkikh letopisey* [Complete Collection of Russian Chronicles]. M., 1962, vol. 2: Ipat'evskaya letopis'. (In Russian).
19. Rybakov (1964) — Rybakov B. A. *Russkie datirovannyye nadpisi XI–XIV vekov* [Russian dated inscriptions of the 11th–14th centuries]. Moscow, 1964. (In Russian).
20. Smirnova (2008) — Smirnova E. S. *Ikony Velikogo Novgoroda XI — nachala XVI veka* [Icons of Veliky Novgorod 11th — early 16th century]. Moscow, 2008. (In Russian).
21. Smirnova (1995) — Smirnova E. S. Novgorodskaya ikona «Bogomater' Znamenie»: Nekotorye voprosy Bogorodichnoy ikonografii XII veka [Novgorod icon of Our Lady “Sign”: Some Questions of the Theotokos iconography of the 12th century]. *Drevnerusskoe iskusstvo: Balkany, Drevnyaya Rus'*. Saint-Petersburg, 1995, pp. 288–310. (In Russian).
22. Sterligova (1995) — Sterligova I. A. Novgorodskie kratiry i ikona «Bogomater' Znamenie»: Nekotorye problemy ikonografii [Novgorodian kraters and the icon of Our Lady “Sign”: Some Problems of Iconography]. *Drevnerusskoe iskusstvo: Balkany, Drevnyaya Rus'*. Saint-Petersburg, 1995, pp. 311–323. (In Russian).
23. Sterligova (1996) — Sterligova I. A. Pamyatniki serebryanogo i zolotogo dela v Novgorode XI–XII v. [Monuments of the silver and gold business in Novgorod 11th–12th centuries]. *Dekoratивно-prikladnoe iskusstvo Velikogo Novgoroda*. Moscow, 1996, pp. 26–68. (In Russian).
24. Uspenskiy (1997) — Uspenskiy L. A. *Bogoslovie ikony Pravoslavnoy Tserkvi* [Theology of the Icon of the Orthodox Church]. Moscow, 1997. (In Russian).
25. Yanin (1978) — Yanin V. L. Pechat' novgorodskogo episkopa Ivana Pop'yana [The seal of Novgorod's Bishop Ivan Popian]. *Vspomogatel'nye istoricheskie distsipliny*. Leningrad, 1978, vol. IX, pp. 47–55. (In Russian).
26. Zertsalov (1899) — Zertsalov A. N. O nepravdakh i neprigozhikh rechakh novgorodskogo mitropolita Kipriana [On the falsities and incorrect speeches of Cyprian, Metropolitan of Kiev]. *Chteniya v Obshchestve istorii i drevnostey rossiyskikh*. Moscow, 1896. Kn. 1.

Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин

ПРАВОСЛАВНЫЕ БИБЛЕИСТЫ В БОГОСЛОВСКИХ ДИАЛОГАХ С ИНОСЛАВНЫМИ (1964–1982 гг.)

Статья продолжает цикл публикаций, посвященных православной библеистике в СССР, и основывается на изучении работ, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды» с 1964 по 1982 гг. Рассматриваются статьи, представляющие собой доклады по заявленным темам богословских собеседований Русской Церкви с инославными, при этом выделяются работы, излагающие содержания выступлений по итогам отдельных мероприятий, а также посвященные богословскому осмыслению феномена миротворческой деятельности Церкви — «борьбы за мир». Как и во всем цикле, используется исторический метод — привязка публикаций к времени правления очередного главы государства и особенностям его религиозной политики. Делается вывод, что богословские собеседования и миротворческая деятельность Церкви интенсивно развивались, во-первых, благодаря миролюбивой внешней политике государства и, во-вторых, благодаря активной деятельности митрополита Никодима (Ротова).

Ключевые слова: библеистика, СССР, «Журнал Московской Патриархии», «Богословские труды», богословские собеседования, «Арнольдсхайн», «Загорск», «Синапи», миротворческая деятельность, борьба за мир, митрополит Никодим (Ротов), архиепископ Михаил (Мудьюгин), Л. И. Брежнев.

Введение

Статья продолжает цикл научных публикаций, рассматривающих возрождение и особенности развития православной библеистики в СССР [Добыкин, Тарнакин, 2017а, Добыкин, Тарнакин, 2017б, Добыкин, Тарнакин, 2017с, Добыкин, Тарнакин, 2018]. Как и в других статьях цикла, используется исторический метод, а именно деление и группирование рассматриваемых публикаций в периоды, коррелирующие с временем правления очередного главы государства и особенностям его религиозной политики.

Как и во всем цикле, в настоящей статье в качестве источника используются «Журнал Московской Патриархии» (далее ЖМП) и сборник «Богословские труды» (далее БТ). Напомним, что первое издание было официальным, а второе — научным.

В предыдущей статье, посвященной периоду с 1964 по 1982 гг., были рассмотрены текстология, исагогика, экзегетика, публикации о выдающихся ученых-библеистах, а также деятельность Библейской группы при ЛДА. В настоящей статье более подробно рассматриваются публикации периода с 1964 по 1982 гг., посвященные заявленным темам богословских собеседований с инославными и миротворческой деятельности.

Следует отметить, что в журналах публиковались не только доклады собеседований, но и — в значительном количестве — коммюнике, резюме и протоколы встреч. Однако, поскольку они выходят за пределы настоящей статьи, рассматриваться нами не будут.

Дмитрий Георгиевич Добыкин — кандидат богословия, доцент кафедры библеистики Санкт-Петербургской духовной академии (sravnika@yandex.ru).

Николай Александрович Тарнакин — студент 4 курса бакалавриата Санкт-Петербургской духовной академии (tarnakin.n.a@gmail.com).

В рассматриваемый период — время правления Л. И. Брежнева — государственная религиозная политика в очередной раз меняется — как и многое в стране, она все более соответствует «эпохе застоя». Давление на Церковь в целом уменьшается, однако решение Архиерейского Собора 1961 года, отстраняющее клир от реального руководства приходом, не отменяется [Цыпин, 2000, 154]. Массовые репрессии и масштабные атеистические кампании отсутствуют, однако, в общем отношении к Церкви остается прежним — вытеснение из всех сфер общественной жизни, фактический запрет на обучение религии подростков и благотворительность, тотальный контроль за деятельностью и финансами Церкви [Сазонов, 2015]. В русле внешней политики государства все более интенсивно развиваются богословские собеседования и мировоззренческая деятельность.

Материалы богословских собеседований

В рассматриваемый период развитию богословских диалогов с христианскими и инославными Церквями и конфессиями очевидно способствовало несколько факторов: вступление Русской Церкви в Всемирный Совет Церквей, решения Всеправославных собораний по подготовке Всеправославного Собора, II Ватиканский Собор, а также деятельность Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений во главе с митрополитом Никодимом (Ротовым) [Сперанская, 2007, 604]. Именно с его именем в дальнейшем будет связываться развитие этих диалогов: Владыка лично участвовал практически во всех встречах, часто выступал на них со вступительными словами или докладами, осуществлял общее руководство этого направления церковной деятельности [Никитин, 2008].

Также в богословских собеседованиях в качестве представителей участвовали ученые, которые, в частности, рассматривали заявленные темы диалога с точки зрения Священного Писания и его исследований.

В БТ № 4 за 1968 год опубликованы протокол и доклады первого богословского собеседования с Евангелической Церковью в Германии (ФРГ, 1959 г.). Диалог получил свое название по месту этой встречи — «Арнольдсхайн». Одной из главных тем стало обсуждение вопроса «Церковного Предания». На эту тему было сделано два евангелических доклада и один православный. В докладе В. И. Талызин (1904–1967) рассматривает историю возникновения Священного Писания на основе Священного Предания. Автор предпринимает попытку определения понятия «церковное предание», которое следует различать от Священного, Апостольского или Предания. Приводятся восемь источников Священного Предания, а также внутренние и внешние признаки Апостольского Предания (Талызин, 1968). Также по данной теме с докладами выступили Г. Кречмар (Кречмар, 1968) и Э. Шлинк (Шлинк, 1968).

Обращает на себя внимание девятилетний промежуток между событием и публикацией материалов (хотя в 1959 г. и были опубликованы тезисы), т. е. собеседование состоялось при Н. С. Хрущеве, а доклады опубликованы уже при Л. И. Брежнев. Возможно, это связано с тем, что на 1959 год приходились т. н. «хрущевские гонения» и, несмотря на то, что выезд участникам на сами собеседования власти разрешили, публикация докладов была отложена, поскольку могла быть воспринята как религиозная пропаганда. В 1968 г. открытых гонений уже не было, и публикация таких материалов властями, скорее всего, уже рассматривалась как чисто научная.

В БТ № 6 за 1971 год опубликованы резюме, тезисы и доклады собеседования «Арнольдсхайн–III» (1967 г.), на котором, в частности, обсуждалась тема «Примирение по Священному Писанию». На эту тему было сделано два православных доклада и один евангелический. Доклад митрополита Никодима (Ротова) посвящен толкованию стиха Евангелия от Иоанна 15:3. Отмечая, что этот стих не следует понимать в отрыве от контекста, автор показывает, что «очищение словом — это лишь одно из возможных средств очищения, имеющихся в Церкви» (Ротов, 1971, 155). Доклад В. Д. Сарычева посвящен понятию «примирение» на основе Священного Писания, которое в «буквальном

выражении относится к позднейшим образованиям еврейского языка и в ветхозаветном тексте не встречается» (Сарычев, 1971, 165). Автор проводит филологический анализ близких по значению текстов и отмечает, что «примирение — это внутреннее действие Божие на человека и ответное расположение последнего ... примирение совершается по силе Жертвы Христовой и выражает сущность спасения — восстановление человека» (Сарычев, 1971, 167). Указывая на раскрытие в Новом Завете Ветхого, автор отмечает употребление термина «примирение» уже в буквальном выражении, а также указывает на множество текстов, где говорится о мире вообще. Делается вывод, что «примирение с Богом» следует понимать, как «примирение Богом», как дар Божественной любви, «восстанавливающей мир в человеке вменением искупительного подвига Христова» (Сарычев, 1971, 169). Также на данную тему выступил профессор доктор Л. Гоппельт с докладом «Примирение через Христа по Новому Завету» (Гоппельт, 1971).

Обращает на себя внимание промежуток в четыре года между собеседованием и публикацией материалов, при том что речь на открытии и доклад митрополита Никодима были опубликованы сразу же в 1967 г., вместе с тезисами и резюме. Возможно, это связано с особым статусом самого митрополита и его ролью в экуменическом движении.

В БТ № 10 за 1973 год опубликованы тезисы, резюме и доклады собеседования «Арнольдсхайн–IV» (1969 г.), одной из тем которого стала «Экзегеза 3-й главы Евангелия от Иоанна и 6-й главы Послания к римлянам». На эту тему было сделано два православных доклада и один евангелический. Епископ Михаил (Мудьюгин) указывает, что 3-я глава Евангелия от Иоанна выбрана для рассмотрения, поскольку в ней «затрагиваются и излагаются почти все основные догматы христианского учения» (Мудьюгин, 1973а, 103). Автор проводит экзегетический анализ, используя множество источников — как святоотеческих, так и современных исследований. При этом большее внимание уделяет разбору стихов, относящихся к основной тематике IV собеседования — сотериологии и сакраментологии (Мудьюгин, 1973а, 103). В докладе протоиерея Михаила Сперанского рассматривается 6-я глава Послания к римлянам, поскольку она «содержит в себе учение апостола Павла: а) о силе и значении таинства Крещения для человека в деле его оправдания пред Богом; б) о плодах крещения; в) о побуждениях к устроению праведной жизни после крещения» (Сперанский, 1973, 110). Отмечается, что ап. Павел рассматривает Крещение с двух сторон: «с внешней — это погружение в воду, что символизирует смерть и погребение Иисуса Христа, и внутренней — это очищение грехов и возрождение для новой, святой жизни» (Сперанский, 1973, 110). Делается вывод, что в 6-й главе «апостол утверждает великую силу крещения», поскольку именно в нем «человек освобождается от греха, умирает греху, силою благодати Христовой получает очищение от всех грехов», именно с него «начинается сознательная нравственная жизнь человека» (Сперанский, 1973, 112). Со стороны западных ученых выступил профессор доктор Л. Гоппельт с докладом «Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я» (Гоппельт, 1973).

Снова обращает на себя внимание промежуток в четыре года между встречей и публикацией материалов. И это при том, что само собеседование проходило в Ленинграде, речь митрополита Никодима на открытии, тезисы и резюме были опубликованы сразу же, в 1969 г. Однако, текст доклада Владыки Никодима был опубликован вместе с другими докладами в лишь 1973 г. К сожалению, имеющихся у нас данных недостаточно для построения корректной версии, объясняющей разное время публикаций. Из открытых источников известно, что статус и положение митрополита в промежуток в 1969 по 1973 г. не претерпели каких-либо существенных изменений [Никитин, 2008].

Впоследствии диалог с Евангелической Церковью в Германии продолжался, проходили встречи, однако уже на другие темы¹. Всего за 1959–1982 гг. состоялось девять богословских собеседований.

¹ Например, «Арнольдсхайн–VII» (1976 г.) собрался на тему «Жертва Христа и жертва христиана», а «Арнольдсхайн–VIII» (1979 г.) на тему «Надежды человечества на будущее в соответствии с Божиим обетованием».

Также в рассматриваемый период проводились и другие собеседования. Например, собеседования с Союзом Евангелических Церквей в ГДР, получившие название «Загорск». Чаще всего по результатам встреч публиковались резюме и/или коммюнике в ЖМП. Отметим лишь сокращенную публикацию в ЖМП доклада архиепископа Михаила (Мудьюгина) на собеседовании «Загорск-IV» (1981 г.), в котором рассматривается подражание Христу в служении ближнему и миру. Вследствие наличия множества ссылок на Священное Писание, сделанных автором для подтверждения своих мыслей, доклад по стилю изложения напоминает проповедь, что подтверждается наличием нравственного посыла в заключении (Мудьюгин, 1981).

Следует отметить, что собеседования «Загорск» отличались от других, прежде всего, нерегулярным характером, а также не строго научным содержанием. По форме они напоминали, скорее, беседы. Это, возможно, стало одной из причин того, что по результатам собеседований публиковались лишь резюме и коммюнике, но не доклады. В свете этого статья архиепископа Михаила выглядит скорее исключением. Также заметим, что собеседования и публикации (в данном случае Владыки Михаила) происходили в весьма непростой период истории СССР — т. н. «позднего Брежнева».

В БТ № 11 за 1973 год опубликованы коммюнике, резюме и доклады встречи с Евангелическо-Лютеранской Церковью Финляндии «Синаппи-П» (1971 г.), одной из тем которой стала «Евхаристия». Довольно подробный и, как всегда, систематизированный доклад епископа Михаила (Мудьюгина) посвящен одному из аспектов церковного сознания — жертвенному характеру Евхаристии, который, по мнению автора, в православных и католических курсах догматического богословия и ряде научных монографий не рассматривается подробно (Мудьюгин, 1973b, 165). Автор делает выводы на основании, прежде всего, Священного Писания, а также множества восточных и западных святоотеческих трудов. Отдельная часть доклада посвящена раскрытию темы на основе трудов русских догматистов последних двух-трех столетий. В дискуссии по этой теме выступил профессор А. Т. Николайнен (Финляндия) с докладом «Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета» (Николайнен, 1973).

Сам факт проведения взаимных встреч с Лютеранской Церковью Финляндии и публикация большого количества докладов наводит на мысль о следовании церковной науки в русле миролюбивой (в то время) государственной политики [Никитин, 2017].

Особо отметим, что в целом собеседования «Синаппи» проходили на темы, более относящиеся к догматическому богословию². Указанные темы не входят в предмет рассмотрения настоящей статьи, хотя в докладах постоянно в качестве одного из аргументов присутствуют ссылки на Священное Писание.

В рассматриваемый период обращает на себя внимание публикация статей, представляющих собой изложение содержания докладов, речей и т. д. по итогам отдельных мероприятий, вне регулярных собеседований. Так, статья митрополита Никодима (Ротова) представляет собой речь в Дебреценской богословской академии 18 сентября 1972 года. Автор на основании Священного Писания и трудов святых отцов показывает важность Священного Предания в жизни Церкви. Рассмотрев 2 Фес. 2:15, митрополит Никодим делает вывод, что Предание в широком смысле содержит в себе всё христианское Богооткровенное учение, происходит ли оно от устного или от записанного слова (Ротов, 1972, 54). Отмечается, что апостол Павел в I Кор. 11:23-27 называет Евхаристию Преданием, которое он принял от Самого Господа. В заключении митрополит Никодим отмечает, что Священное Предание может помочь в решении проблемы восстановления христианского единства (Ротов, 1972, 59).

Статья архиепископа Михаила (Мудьюгина) представляет собой текст выступления на встрече профессоров и преподавателей МДА с делегацией Совета

² Например, «Синаппи-III» (1974 г.) на темы: «Евхаристия и священство», «Христианское учение о спасении», «Служение христианских Церквей миру сегодня». «Синаппи-IV» (1977 г.) посвящен «Спасению как оправданию и обожению», «Спасению и царству мира (объект веры и этическая задача)».

Евангелической Церкви в Германии 15 июня 1982 года. Автор обосновывает выбор темы: «ничто так не привлекало к себе внимания святого апостола Павла, как вера» (Мудьюгин, 1982, 125). Указывается, что в Послании к евреям содержатся два определения веры: «одно — как духовного состояния, другое — по ее содержанию, по объекту ее направленности». Развивая эту мысль, архиеп. Михаил приводит деление каждого из этих определений на две части: «уверенность в бытии Невидимого Бога», а также «вера в воздаяние» (эсхатологическая направленность). Делается вывод, что «оправдание и спасение совершаются через веру» (Мудьюгин, 1982, 127). На встрече по этой теме выступил епископ Лозе Эдвард с докладом «Вера в богословии апостола Павла» (Лозе, 1982).

Статья Святейшего Патриарха Пимена (Извекова) представляет собой речь при вручении ему дипломов доктора богословия *honoris causa* Православным богословским факультетом в Прешове и Богословским факультетом Евангелическо-Лютеранской Церкви Словакии 2 февраля 1973 года в Братиславе. Весьма объемная статья разбита на несколько пунктов, подчиненных заявленной последовательности: о Священном Писании, о проповеди, о литургии и о христианском свидетельстве в мире (Извеков, 1973).

Таким образом, публикация статей, являющихся изложением содержания докладов, речей и т. д. по итогам отдельных мероприятий, наводит на мысль об определенной гибкости в редакционной политике журналов, реагирующих как на колебания политической линии, так и на статус отдельных церковных деятелей.

Миротворческая деятельность

В рассматриваемый период государственная политика разворачивается в сторону «разрядки международной напряженности» [Блохин, 2013]. Соответственно, миротворческая деятельность Русской Православной Церкви получает новый мощный импульс для своего развития. В свою очередь, это находит отражение в публикациях на страницах журналов, а выводами, которые делали исследователи, обосновывалась необходимость борьбы за мир. Рассмотрим наиболее характерные публикации.

Статья митрополита Никодима (Ротова) посвящена премудрости Священного Писания и путям Промысла. По утверждению автора, современное развитие науки должно восприниматься человеком «как осуществление Богом дарованного ему права обладать землей и владычествовать ею (Быт. 1:28)» (Ротов, 1965, 35). Особо владыка Никодим отмечает требование мира как требование Божественной Премудрости человеку, указывая, что Книга Притчей называет пути Премудрости «путями приятными» и говорит, что все ее пути мирны (Притч. 3:17); Премудрость призывает людей к знанию, к справедливости, требует мира в отношениях между людьми (Ротов, 1965, 38).

Статья профессора ЛДА Н. А. Заболотского «„Слава в вышних Богу, и на земли мир, в чловецех благоволение“ (Лк. 2:14)» описывает подход к миротворческой деятельности, который сложился в Церкви на тот момент. Автор указывает, что «учение о Царствии Божием предполагает не одну лишь эсхатологическую перспективу или завершающий конец в «пункте Омеги», но и вхождение Царствия Божия в каждый настоящий момент человеческой истории, говоря евангельскими словами, «в приближении его к человеческому сердцу», как об этом свидетельствуют слова и притчи Евангелия» (Заболотский, 1974, 29–30). Искусно соединяя библейские цитаты и политическую позицию Советского государства, Н. А. Заболотский доказывает, что борьба за мир во всем мире — это обязанность всех христиан.

В статье митрополита Иоанна (Вендланда) о проповеди мира в книге пророка Исаии делается вывод — «человечество, изнемогшее от постоянных войн и кровопролитий, слышит уверенное пророчество Исаии о дивном и прочном мире: «Перекуют мечи свои на орала...» (Ис. 2:4)» (Вендланд, 1968, 31). Автор указывает на таинственный смысл пророческих слов: «речь идет не об одном из народов Древнего Востока, а о светлом будущем всего человечества» (Вендланд, 1968, 30). Значение «счастливых

времен» митрополит Иоанн понимает тройко: как «земной мир и счастье народов», как «прообраз духовного царства благодати», как «эсхатологическое пророчество о новом небе и новой земле» (Вендланд, 1968, 31–32).

По окончании III-го Всехристианского мирного конгресса (31 марта — 5 апреля 1968 г., Прага) в ЖМП публикуется статья протоиерея Ливерия Воронова, которая представляет собой текст его выступления и посвящена фрагменту из книги Пророка Исаии (54:9–10) о послемессианских временах, когда начнется новый непоколебимый завет мира с его Творцом и Искупителем. Автор делает вывод, что Церковь должна спасти человека и, прежде всего, его жизнь, защитить от покушений врагов мира и, тем самым, дать ему возможность пользоваться благами завета мира, данными человечеству милующим его Господом, Который обещает великую милость всему человечеству, составляющему Его наследие (Пс. 2:8) (Воронов, 1968, 47). Выполнить этот долг, в меру наших сил и возможностей, — значит доказать наше право носить имя христиан, последователей Того, Кто сделал мир высшим законом всякой нравственной деятельности и совершенствования (Воронов, 1968, 47).

Таким образом, указанные публикации, на наш взгляд, дают возможность сделать выводы о характерных чертах статей, посвященных миротворческой деятельности. Мы видим, что авторы оперируют пророчествами и библейскими цитатами о мире, которые они используют в качестве доказательства правомочности и необходимости предпринимаемых государством миротворческих усилий. В то же время эти публикации едва ли можно отнести к трудам по библеистике.

Такой же метод — аргументация библейскими цитатами — мы находим в следующих публикациях. Статья архиепископа Михаила (Чуб) посвящена особенностям, которыми отличается цитирование в творениях св. Мефодия Патарского библейских книг, а также использованию им аллегорического и типологического методов экзегезы (Чуб, 1975). Статья профессора А. И. Георгиевского посвящена рассмотрению христианского догмата о воскресении мертвых на основе книг Нового Завета, а также его дальнейшее развитие в трудах святых отцов (Георгиевский, 1976). Отметим, что, в отличие от рассмотренных выше, эти публикации являются именно научными работами.

Заключение

В настоящей статье, используя исторический метод — привязку к времени правления очередного главы государства и особенностям его религиозной политики, — мы приходим к следующим выводам. Богословские собеседования и миротворческая деятельность интенсивно развивались в русле изменившейся во второй половине 1960-х гг. в сторону «разрядки международной напряженности» внешней политики государства. Это связывается, прежде всего, с деятельностью митрополита Никодима (Ротова). Однако, несмотря на следование церковной науки вполне в русле миролюбивой государственной политики и отсутствие открытых гонений, доклады собеседований публиковались со значительной задержкой (~4 года), при том, что резюме и тезисы встреч, как правило, помещались в ближайший номер ЖМП.

Обращает на себя внимание, что в опубликованных докладах, рассматривающих заявленные темы собеседований на основе Священного Писания, используются филологический и экзегетический анализ, что, несомненно, повышает научную состоятельность публикаций. Особо отметим, что в докладах Священное Писание, в большей степени, использовалось в качестве аргумента в доказательствах при рассмотрении вопросов сакраментологии, сотериологии, иринологии.

Рассмотрев несколько наиболее характерных публикаций, посвященных миротворческой деятельности Русской Православной Церкви, мы обнаруживаем, что авторы широко используют цитаты из Священного Писания для доказательства необходимости и важности (прежде всего, для христианина) предпринимаемых государством усилий в борьбе за мир. По нашему мнению, такого рода публикации — не являющиеся

в строгом смысле трудами по библеистике — важны с точки зрения христианской миссии и, в том числе, просвещения.

Таким образом, подробно рассмотрев в настоящей статье публикации периода с 1964 по 1982 гг., посвященные заявленным темам богословских собеседований с инославными и миротворческой деятельности, мы приходим к выводу о важности и особой значимости указанных публикаций в трудах православных библеистов СССР.

Источники и литература

Источники

1. Вендланд (1968) — *Иоанн (Вендланд), митр.* Благовестие о мире у святого пророка Исаии // ЖМП. М., 1968. № 10. С. 27–32.
2. Воронов (1968) — *Воронов Л., прот.* Слово на текст Исаии 54:9–10 // ЖМП. М., 1968. № 6. С. 43–47.
3. Георгиевский (1976) — *Георгиевский А. И.* О воскресении мертвых в связи с Евхаристией, в свете учения Священного Писания // БТ. М., 1976. № 16. С. 33–45.
4. Гоппельт (1971) — *Гоппельт Л.* Примирение через Христа по Новому Завету // БТ. М., 1971. № 6. С. 179–187.
5. Гоппельт (1973) — *Гоппельт Л.* Крещение и новая жизнь по Евангелию от Иоанна, глава 3-я, и Посланию к Римлянам, глава 6-я // БТ. М., 1973. № 10. С. 112–117.
6. Заболотский (1974) — *Заболотский Н. А.* «Слава в вышних Богу, и на земли мир, в человецех благоволение» (Лк. 2:14) // ЖМП. М., 1974. № 7. С. 26–34.
7. Извеков (1973) — *Пимен (Извеков), патр.* Речь Святейшего Патриарха ПИМЕНА в Братиславе // ЖМП. М., 1973. № 4. С. 56–68.
8. Кречмар (1968) — *Кречмар Г.* Предание Древней Церкви в Церкви Евангелической // БТ. М., 1968. № 4. С. 227–231.
9. Лозе (1982) — *Лозе Эдвард, еп.* Вера в богословии апостола Павла // ЖМП. М., 1982. № 8. С. 56–60.
10. Мудьюгин (1973а) — *Михаил (Мудьюгин), еп.* Комментарии к 3-й главе Евангелия от Иоанна // БТ. М., 1973. № 10. С. 102–109.
11. Мудьюгин (1973б) — *Михаил (Мудьюгин), еп.* Евхаристия как новозаветное приношение // БТ. М., 1973. № 11. С. 164–173.
12. Мудьюгин (1981) — *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Последование Христу в служении ближнему и миру // ЖМП. М., 1981. № 11. С. 64–67; № 12. С. 64–67.
13. Мудьюгин (1982) — *Михаил (Мудьюгин), архиеп.* Вера в богословии святого апостола Павла // ЖМП. М., 1982. № 12. С. 125–127.
14. Николайнен (1973) — *Николайнен А. Т.* Евхаристия в свете исследований Священного Писания Нового Завета // БТ. М., 1973. № 11. С. 188–192.
15. Ротов (1965) — *Никодим (Ротов), митр.* Размышления над книгами Премудрого // ЖМП. М., 1965. № 9. С. 34–38.
16. Ротов (1971) — *Никодим (Ротов), митр.* Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедал вам» (Ин. 15:3) // БТ. М., 1971. № 6. С. 151–155.
17. Ротов (1972) — *Никодим (Ротов), митр.* Предание и современность // ЖМП. М., 1972. № 12. С. 54–59.
18. Сарычев (1971) — *Сарычев В. Д.* Сущность примирения и ее библейское обоснование // БТ. М., 1971. № 6. С. 164–169.
19. Сперанский (1973) — *Сперанский М., прот.* 6-я глава Послания апостола Павла к Римлянам // БТ. М., 1973. № 10. С. 109–112.

20. Талызин (1968) — *Талызин В. И.* Церковное предание // БТ. М., 1968. № 4. С. 221–225.
21. Чуб (1975) — *Михаил (Чуб), архиеп.* К вопросу об источниках богословия св. священномученика Мефодия. Священное Писание в творениях св. Мефодия // БТ. М., 1975. № 13. С. 172–180.
22. Шлинк (1968) — *Шлинк Э.* Тезисы к диалогу между православными и евангелическими богословами о проблеме Предания // БТ. М., 1968. № 4. С. 243–248.

Литература

23. Августин (2008) — *Августин (Никитин), архим.* Церковь плененная. Митрополит Никодим (1929–1978) и его эпоха (в воспоминаниях современников). СПб.: Изд-во С.-Петербур-ун-та, 2008. — 676 с.
24. Блохин (2013) — *Блохин К. В.* Советско-американские отношения в 1960–70-е гг.: неоконсерваторы США и крах разрядки // Вестник РУДН. История России. 2013. № 2. С. 64–74.
25. Добыкин, Тарнакин (2017а) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библиейстика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237.
26. Добыкин, Тарнакин (2017b) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 5. С. 61–73.
27. Добыкин, Тарнакин (2017с) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Актуальные вопросы в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 6. С. 108–122.
28. Добыкин, Тарнакин (2018) — *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Отдельные направления исследований православных библеистов в СССР. Период с 1964 по 1982 гг. // Христианское чтение. СПб, 2018. № 1. С. 71–84.
29. Никитин (2017) — *Силуан (Никитин), иером.* Предыстория богословских собеседований между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии «Синаппи» // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 163–177.
30. Сазонов (2015) — *Сазонов Д. И.* Брежневские гонения на Церковь (по материалам Центральной России) // Вестник КГУ. 2015. № 6. С. 46–50.
31. Сперанская (2007) — *Сперанская Е. С.* Диалоги богословские Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. XIV. С. 604–618.
32. Цыпин (2000) — *Цыпин В., прот.* Русская Православная Церковь в новейший период. 1917–1999 гг. // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. Специальный том. С. 153–154.

Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin. Orthodox Biblical Scholars in Theological Dialogues with the Heterodox Colleagues (1964–1982).

Abstract: The article continues the cycle of publications devoted to Orthodox biblical studies in the USSR, and is based on the study of works published from 1964 to 1982 in “Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii” (Journal of the Moscow Patriarchate) and in the collection “Bogoslovskiye Trudy” (Theological works). So, articles are considered that are reports on the declared topics of the theological conversations of the Russian Church with the heterodox one, while the work outlining the content of speeches on the basis of individual events and also dedicated to the theological interpretation of the phenomenon of the peacekeeping activity of the Church i. e. the “struggle for peace”. As in the whole cycle, here a historical method is used — binding of publications to the time of each Soviet head of state and to some peculiarities of his religious policy. It is concluded that theological conversations and peacekeeping activities of the Church developed intensively, firstly, thanks to the peaceful foreign policy of the state and, secondly, thanks to the active work of metropolitan Nikodim (Rotov).

Keywords: biblical studies, USSR, “Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii” (Journal of the Moscow Patriarchate), “Bogoslovskiye Trudy” (Theological works), theological

conversations, “Arnoldshein”, “Zagorsk”, “Sinappi”, peacekeeping activities, the struggle for peace, metropolitan Nikodim (Rotov), archbishop Mikhail (Mud’ugin), L. I. Brezhnev.

Dmitry Georgievich Dobykin – Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Biblical Studies at the St. Petersburg Theological Academy (sraavnika@yandex.ru).

Nikolay Aleksandrovich Tarnakin – Student of the 4th year of the Bachelor’s degree at the St. Petersburg Theological Academy (tarnakin.n.a@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. Vendland (1968) – Ioann (Vendland), metropolitan. Blagovestie o mire u svyatogo proroka Isaii [Message of peace at St. Isaiah, prophet]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1968, no. 10, pp. 27–32. (In Russian).

2. Voronov (1968) – Voronov L., archpriest. Slovo na tekst Isaii 54:9–10 [The Word on the text: Isaiah 54:9–10]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1968, no. 6, pp. 43–47. (In Russian).

3. Georgievskiy (1976) – Georgievskiy A. I. O voskresenii mertvykh v svyazi s Evkharistiey, v svete ucheniya Svyashchennogo Pisaniya [About the resurrection of the dead in connection with Eucharist, in the light of the teachings of Holy Scripture]. *Bogoslovskkiye Trudy*. Moscow, 1976, no. 16, pp. 33–45. (In Russian).

4. Goppel’t (1971) – Goppel’t L. Primirenje cherez Khrista po Novomu Zavetu [Reconciliation through Christ according to the New Testament]. *Bogoslovskkiye Trudy*. Moscow, 1971, no. 6, pp. 179–187. (In Russian).

5. Goppel’t (1973) – Goppel’t L. Kreshchenie i novaya zhizn’ po Evangeliyu ot Ioanna, glava 3-ya, i Poslaniyu k Rimlyanam, glava 6-ya [Baptism and new live according to Gospel from John, chapter 3, and Epistle to the Romans, chapter 6]. *Bogoslovskkiye Trudy*. Moscow, 1973, no. 10, pp. 112–117. (In Russian).

6. Zabolotskiy (1974) – Zabolotskiy N. A. «Slava v vyshnikh Bogu, i na zemli mir, v chelovetsekh blagovolenie» (Lk. 2:14) [«Glory to God in the highest, and on earth peace, goodwill toward men» (Lk. 2:14)]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1974, no. 7, pp. 26–34. (In Russian).

7. Izvekov (1973) – Pimen (Izvekov), patriarch. Rech’ Svyateyshego Patriarkha PIMENA v Bratislave [Speech of His Holiness Patriarch Pimen in Bratislava]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1973, no. 4, pp. 56–68. (In Russian).

8. Krechmar (1968) – Krechmar G. Predanie Drevney Tserkvi v Tserkvi Evangelicheskoy [Tradition of the ancient Church in the Evangelical Church]. *Bogoslovskkiye Trudy*. Moscow, 1968, no. 4, pp. 227–231. (In Russian).

9. Loze (1982) – Loze Edvard, bishop. Vera v bogoslovii apostola Pavla [Faith in theology of the Apostle Paul]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1982, no. 8, pp. 56–60. (In Russian).

10. Mud’yugin (1973a) – Mikhail (Mud’yugin), bishop. Kommentarii k 3-y glave Evangeliiya ot Ioanna [Comments on the 3rd chapter of the Gospel of John]. *Bogoslovskkiye Trudy*. Moscow, 1973, no. 10, pp. 102–109. (In Russian).

11. Mud’yugin (1973b) – Mikhail (Mud’yugin), bishop. Evkharistiya kak novozavetnoe prinoshenie [The Eucharist as a New Testament Offering]. *Bogoslovskkiye Trudy*. Moscow, 1973, no. 11, pp. 164–173. (In Russian).

12. Mud’yugin (1981) – Mikhail (Mud’yugin), archbishop. Posledovanie Khristu v sluzhenii blizhnemu i miru [Following Christ in serving neighbor and the world]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1981, no. 11, pp. 64–67, no. 12, pp. 64–67. (In Russian).

13. Mud’yugin (1982) – Mikhail (Mud’yugin), archbishop. Vera v bogoslovii svyatogo apostola Pavla [Faith in theology of St. Paul the Apostle]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1982, no. 12, pp. 125–127. (In Russian).

14. Nikolaynen (1973) — Nikolaynen A. T. Evkharistiya v svete issledovaniy Svyashchennogo Pisaniya Novogo Zaveta [The Eucharist in the light of studying the Holy Scriptures of the New Testament]. *Bogoslovskiye Trudy*. Moscow, 1973, no. 11, pp. 188–192. (In Russian).
15. Rotov (1965) — Nikodim (Rotov), metropolitan. Razmysleniya nad knigami Premudrogo [Reflections on the books of the Wise]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1965, no. 9, pp. 34–38. (In Russian).
16. Rotov (1971) — Nikodim (Rotov), metropolitan. Nekotorye materialy dlya iz'yasneniya teksta: «Vy uzhe ochishcheny cherez slovo, kotoroe Ya propovedal vam» (In. 15:3) [Some materials for explaining the text: «You are already clean because of the word which I have spoken to you» (Jn. 15:3)]. *Bogoslovskiye Trudy*. Moscow, 1971, no. 6, pp. 151–155. (In Russian).
17. Rotov (1972) — Nikodim (Rotov), metropolitan. Predanie i sovremennost' [Tradition and the present]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*. Moscow, 1972, no. 12, pp. 54–59. (In Russian).
18. Sarychev (1971) — Sarychev V. D. Sushchnost' primireniya i ee bibleyskoe obosnovanie [The essence of reconciliation and its biblical justification]. *Bogoslovskiye Trudy*. Moscow, 1971, no. 6, pp. 164–169. (In Russian).
19. Speranskiy (1973) — Speranskiy M., archpriest. 6-ya glava Poslaniya apostola Pavla k Rimlyanam [The 6th chapter of the Epistle of the Apostle Paul to the Romans]. *Bogoslovskiye Trudy*. Moscow, 1973, no. 10, pp. 109–112. (In Russian).
20. Talyzin (1968) — Talyzin V. I. Tserkovnoe predanie [Church tradition]. *Bogoslovskiye Trudy*. Moscow, 1968, no. 4, pp. 221–225. (In Russian).
21. Chub (1975) — Mikhail (Chub), archbishop. K voprosu ob istochnikakh bogosloviya sv. svyashchennomuchenika Mefodiya. Svyashchennoe Pisanie v tvoreniyakh sv. Mefodiya [To the question of the sources of theology of St. Holy Martyr Methodius. The Holy Scriptures in the works of St. Methodius]. *Bogoslovskiye Trudy*. Moscow, 1975, no. 13, pp. 172–180. (In Russian).
22. Shlink (1968) — Shlink E. Tezisy k dialogu mezhdu pravoslavnymi i evangelicheskim bogosloviami o probleme Predaniya [Thoughts for the dialogue between Orthodox and Evangelical theologians on the problem of Tradition]. *Bogoslovskiye Trudy*. Moscow, 1968, no. 4, pp. 243–248. (In Russian).

References

23. Avgustin (2008) — Avgustin (Nikitin), archimandrite. *Tserkov' plenennaya. Mitropolit Nikodim (1929–1978) i ego epokha (v vospominaniyakh sovremennikov)* [The church is captivated. Metropolitan Nikodim (1929–1978) and his era (in the memoirs of contemporaries)]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2008. 676 p. (In Russian).
24. Blokhin (2013) — Blokhin K. V. Soviet-American relations in 1960–1970s: US neoconservatives and collapse of détente. *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia Series Russian history*, 2013, no. 2, pp. 64–74. (In Russian).
25. Dobykin, Tarnakin (2017a) — Dobykin D. G., Tarnakin N. A. Russian orthodox biblical studies in the USSR. The period from 1922 to 1953. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 4, pp. 225–237. (In Russian).
26. Dobykin, Tarnakin (2017b) — Dobykin D. G., Tarnakin N. A. Textology and biblical studies in the works of the russian orthodox biblical scholars in the USSR. The period from 1953 to 1964. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 5, pp. 61–73. (In Russian).
27. Dobykin, Tarnakin (2017c) — Dobykin D. G., Tarnakin N. A. Actual questions in the works of the russian orthodox biblical scholars in the USSR. The period from 1953 to 1964. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 6, pp. 108–122. (In Russian).
28. Dobykin, Tarnakin (2018) — Dobykin D. G., Tarnakin N. A. Selected research areas of the russian orthodox biblical scholars in the USSR. The period from 1964 to 1982. *Christian reading*, 2018, no. 1, pp. 71–84. (In Russian).
29. Nikitin (2017) — Siluan (Nikitin), hieromonk. The Initial History of the Theological Dialogue between Representatives of the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 6, pp. 163–177. (In Russian).

30. Sazonov (2015) — Sazonov D. I. Governmental activities towards the Church considered to be persecutions, in Leonid Brezhnev's time (in terms of Central Russia). *Vestnik of Kostroma state university*, 2015, no. 6, pp. 46–50. (In Russian).

31. Speranskaya (2007) — Speranskaya E. S. Dialogi bogoslovskie Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi [Theological Dialogues of the Russian Orthodox Church]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow, 2007, vol. XIV, pp. 604–618. (In Russian).

32. Tsypin (2000) — Tsypin V., archpriest. Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v noveyshiy period. 1917–1999 gg. [Russian Orthodox Church in the newest period. 1917–1999]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow, 2000, vol. special, pp. 153–154. (In Russian).

П. И. Гайденко

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О КАНОНИЧЕСКО-ПРАВОВЫХ ИНСТИТУТАХ НА РУСИ В XI–XIII вв.

В последние годы наблюдается рост научного интереса к истории древнерусского права. Это объясняется не только успехами отечественной русистики, но оправдано интересами сугубо практического свойства, особенно в плоскости канонического права. В статье предпринята попытка сформулировать ряд проблем в области изучения древнерусского канонического права. Актуальность затронутой проблемы во многом объясняется присутствием острых противоречий между историками права и историками Церкви. По мнению автора, существующий конфликт во многом объясняется тем, что применяемые в отношении реалий Древней Руси юридические концепции не принимают во внимание особенности правосознания современников XI–XIII в. на Руси и в странах Европы, а также в Византии. Столь же отрицательно оценивается автором неосторожное применение историками канонического права методов авторитивного права к условиям русского средневековья. По мнению исследователя, разрешение проблемы лежит в применении сформулированного Я. Н. Шаповым подхода, который позволил установить не только связь древнерусских церковно-правовых норм с византийским правом, но и проследить степень самостоятельности работы составителей первых древнерусских каноническо-правовых сводов.

Ключевые слова: древнерусское каноническое право, история Русской Церкви, история канонического права в России, Киевская Русь, Древняя Русь, церковно-государственные отношения, каноническое сознание, правовое сознание, древнерусские каноническо-правовые своды, Я. Н. Шапов.

Знакомство с современной историографией, посвященной исследованию каноническо-правовых основ русского православия, убеждает, что многие реалии церковной действительности Древней Руси остаются малоизученными, не описанными и поэтому ещё не осмысленными. Об остроте обозначенной проблемы можно судить по совершенно точным наблюдениям и, несомненно, справедливым замечаниям А. А. Дорской о соотношении церковного и государственного права в России XVIII–XX вв. [Дорская, 2004; Дорская, 2005, № 5; Дорская, 2007]. Дело касается не только административной и территориальной организации древнерусской церковной организации, но и её каноническо-правовой жизни в целом¹. Тем не менее, для системы церковного образования канонические аспекты деятельности христианских институтов на территории Киевской митрополии конца X–XIII вв. видятся ясными и очевидными, не вызывая каких-либо споров и дискуссий². Однако, с позиции современной исторической науки и правоведения, такой оптимизм не имеет достаточных оснований, а проблемы канонического образования в России едва ли могут считаться разрешёнными³. Причины присутствующих в этой области сомнений и неуверенности

Павел Иванович Гайденко — доктор исторических наук, доцент, доцент Казанского государственного архитектурно-строительного университета, профессор Казанского национального исследовательского технологического университета (prof.gaydenko@rambler.ru).

¹ В данном отношении показательная диссертация С. Г. Савицкого [Савицкий, 2017].

² Наиболее наглядно данное отношение прослеживается в работе прот. Владислава Цыпина [Цыпин, 2012].

³ О проблемах канонического образования см. работы А. А. Дорской [Дорская, 2006; Дорская, 2005, № 3; Дорская, 2003].

объясняются целым рядом неразрешенных проблем, касающихся деятельности институтов церковного управления, функционирования церковного суда, а также особенностей проявления социального и правового сознания представителей клира. Столь же иллюзорны представления о комплексе и об иерархичности присутствовавших на Руси канонических норм и форм каноническо-правового регулирования. Так, например, исследования последних десятилетий показали, что канонические правила и традиции в домонгольской Руси отличались широкими заимствованиями не только из культурных и правовых норм византийского мира [Щапов, 2011; Щапов, 1978; Щапов, 1998; Морозов, 2006], но и из латинской церковной традиции [Мурьянов, 2007; Максимович, 2008; Мильков, Симонов, 2011; Костромин, 2011; Костромин, 2014, № 1; Костромин, 2016], обладая чертами избирательности. Более того, во многом следуя тем же тенденциям, какие протекали в области развития княжеского и городского права [Источники, 2016, 9–112; Оспенников, 2017], практика правоприменения церковных норм на Руси обладала выборочностью, волюнтаризмом, и во многом развивалась в рамках права отдельных городов и земель [Сутягина, 2015, № 2; Сутягина, 2015, № 9]. Достаточно заметить, что местные церковные суды, использовавшиеся княжеской и епископской властями для обеспечения внутрицерковного единства среди древнерусского духовенства, были существенно ограничены в отношении представителей Византии [Гайденко, Филиппов, 2012, 57–58].

При обращении к каноническому наследию Древней Руси остаётся не вполне понятно, почему, являясь частью византийского церковного мира и возглавляемая греческими иерархами, русская иерархия не восприняла от Константинополя такой же развитой письменной правовой культуры. Церковные уставы Владимира и Ярослава, отчасти регулировавшие некоторые вопросы церковной юрисдикции, даже в самых расширенных версиях не были способны ответить на обилие вызовов, с которыми сталкивалась Церковь ежечасно в области экономической жизни, процессуальных действий, социальных противоречий и т. п. К тому же церковный суд на Руси развивался не в соответствии с нормами и принципами римского (византийского) права — например, письменной фиксации обстоятельств дела, — а при опоре на местные традиции, не обременявшие судопроизводство подобным грузом, и ограничивался вынесением устных определений. Как уже отмечалось выше, неизвестен и корпус канонических норм, к каким прибегала Церковь в своем внутреннем самоуправлении и хозяйственной деятельности. Достаточно заметить, что Вопросание Кирика или канонические ответы митрополитов Георгия и Иоанна имели ограниченное использование в границах новгородской и киевской епископий.

Столь же непростая ситуация и вокруг заложившей основу русского канонического права сербской Кормчей. Она представляла собой лишь сравнительно небольшую «выжимку» правил из того обилия канонических норм, какие находились в распоряжении византийского духовенства. Примечательно, что круг таких норм, с которыми было знакомо русское духовенство, был шире. Запись об учреждении Печерского монастыря позволяет заключить, что её автор имел представление о сложной организации ктиторских монастырей Византии и применял эти знания к русским реалиям⁴. Однако не только первые церковные сборники правил, но даже первые редакции русского Номоканона никак не регламентировали подобные отношения и ограничивались, главным образом, вопросами канонической дисциплины, норм христианской морали и лишь некоторых преступлений против Церкви.

⁴ Летописные известия о «царских» и «боярских» монастырях, а также об обителях созданных «слезами и молитвами», т. е. организованных монашествующими, в полной мере соответствуют византийским реалиям. Византийское законодательство допускало существование множества разнообразных форм монашеской самоорганизации. Поэтому автор этих летописных строк вполне точно отразил основные формы ктиторских и самоуправляемых монастырей с точки зрения византийского права [Ипатьевская летопись, Стб. 147–148]. Об организации монастырей в Византии IX — начала XII вв. см. подробнее книгу Rosemary Morris [Rosemary, 1995].

Исследования в области истории канонического права Западной Европы показали, что в описываемый период в Европе происходило формирование корпуса церковно-правовых норм, унификация пенитенциарных практик и складывание соответствующих каноническо-правовых институтов. Отмеченное можно рассматривать в качестве закладки своего рода фундамента того, что сегодня называется «западноевропейским каноническим правом» [Митрофанов, 2010, 264–319; Берман, 1998, 93–164; Проди, 2017, 66–72]. Аналогичная ситуация присутствовала и в Византии, правовая культура которой — по крайней мере до начала XIII столетия — находилась на существенно более высоком уровне, чем в государствах Западной и Восточной Европы. Однако и здесь, в империи ромеев, законы, регламентировавшие жизнь и деятельность церковных институтов, являлись составной частью общегосударственных сводов. Их выделение в отдельный и в какой-то мере автономный корпус законов также началось с XII в. Присутствовавшее противоречие, выражавшееся в смешении канонических норм с государственными законами и богословием, хорошо осознавалось современниками как в Византии, так и в Италии, Германии, Франции. Такое положение дел порождало интеллектуальные поиски и заочные теоретические диспуты [Гаген, 2012, 126–146]. Правда, если стараниями византийских интеллектуалов дело в большинстве случаев сводилось к толкованиям, к примирению накопившихся предписаний и к формированию сборников, призванных регламентировать главным образом дисциплинарные стороны христианской жизни [Берман, 1998, 171–179; Проди, 2017, 72–110], то в университетах Европы ситуация развивалась иначе. В условиях раннего средневековья здесь удалось провести большую работу по кодификации церковных норм. В результате, уже в XI–XIII вв. стараниями европейских канонистов церковное право довольно интенсивно и динамично складывалось в сложную систему, призванную и, что особенно важно, способную регламентировать деятельность как церковных институтов, так и приватные стороны жизни христиан, и уже с XIII столетия отличающую каноническое право от светских норм и теологии [Проди, 2017, 66–71, 144–154]. При этом каноническое право в Риме и Константинополе отражало не только специфические стороны церковной жизни, исторические и богословские процессы, но и особенности иерархической организации клира. Как известно, в Западной Европе каноническое право формировалось по тем же принципам, по каким строилась система римского права [Цыпин, 2012, 77–87].

При обращении к опыту Древней Руси ситуация видится существенно иной. Формировавшиеся здесь канонические нормы, а, точнее, адаптировавшиеся к местным реалиям нормы византийского и латинского церковных миров, носили не только лапидарный характер, но и, будучи подчинёнными интересам княжеской власти, внутрицерковным задачам епархиального управления или же целям воспитательного свойства, не имели ясного юридического звучания [Мильков, Симонов, 2011, 171–300; Костромин, 2014, № 3, 87–97; Гайденко, 2016, 353–361]. К тому же, привязанные к нормам княжеского права, эти установления нередко не обладали автономией. Собственно, уже Устав Владимира и поздняя вставка в Устав Ярослава о недопустимости вмешательства князей и их представителей в церковные суды вполне убедительно демонстрируют доминирование княжеского влияния в области, которую условно можно было бы назвать «церковным правом» [Устав князя Владимира, 1976, 16–19; Устав князя Ярослава, 1976, 85–91].

Не менее примечательно ещё одно обстоятельство. Если в Византии все же произошло соединение теологии и церковно-правовых норм, и вопросы христианской морали и веры приобрели каноническо-правовое звучание — в некоторых случаях и фактически юридический смысл, возводивший грех из области внутренней жизни в ранг преступления, — то ситуация на Руси XI–XIII вв. была иной. Здесь пенитенциарные нормы Вопрошания Кирика или канонических ответов Митрополитов Георгия и Иоанна Продрома не обладали общеобязательным юридическим статусом, не имели правовых последствий и, судя по всему, служили лишь рекомендациями, авторитет которых — по крайней мере, до создания первой общерусской Кормчей

(конец XIII в.)⁵ — имел лишь локальное, региональное звучание, о чем уже было сказано ранее.

Более того, рассматривая вопросы функционирования каноническо-правовых институтов Древней Руси, невозможно обойти стороной ряд сопутствующих проблем. Первая из них — степень зрелости, устойчивости и институционального единства древнерусской церковной организации. Об остроте этой проблемы можно судить по работам А. В. Назаренко, Т. Ю. Фоминой и К. А. Костромина [Назаренко, 2009, 172–268; Фомина, 2014, 68–110; Костромин, 2015, 48–75]. Принято считать, что позитивное право может существовать и функционировать только при наличии сформированных и развитых институтов власти («светской» и «духовной», насколько верно употребление данных терминов в отношении описываемого времени, учитывая, что власть и служение князей и императоров обладали сакральными чертами). В противном случае приходится иметь дело с иными формами регламентации жизни общества. К тому же, природа христианской организации в условиях поздней античности и средневековья была тесно связана с идеей государства. Она черпала свои силы не только в Божественной благодати, но и в ресурсах, находившихся в руках правящих элит, через их посредство и арбитраж в форме императорской власти или власти местных правителей. Именно так церковная иерархия сохраняла внутреннюю целостность и обеспечивала относительное внутреннее единомыслие в области догматики, литургики, морали, дисциплины и способов саморегулирования.

Второй, не менее сложной, задачей видится рассмотрение разнообразных аспектов, позволяющих заключить о состоянии церковного сознания — насколько оно было готово мириться жить в условиях жестких прописанных норм, и было ли оно способно употреблять эти нормы. Все же, при всей развитости церковных аспектов византийского права, реалии и действительность жизни в Византии и на Руси не совпадали. На Руси приходящие в церковь лица воспитывались в системе ценностей абсолютно иной, чем та, в которой формировались мировоззрение и система ценностей византийцев. К тому же, имеющиеся в большинстве исследований представления о древнерусском праве, включая каноническое «право», выстраиваются на основании концепций и взглядов позитивного права. Например, такой подход ясно прослеживается в замечательных работах выдающегося русского канониста Н. Заозерского и небесспорном труде историка церковного права Т. В. Барсова [Заозерский, 1894, 142–177; 254–413; Бердников, 1903, 178–238; Барсов, 1878, 367–567; Ермилов, 2016, 245–265]. Во всяком случае, значительная часть русских канонистов XIX — начала XX вв. практически никак не принимали во внимание ни довольно поздний характер списков Уставов Владимира и Ярослава, ни ту пропасть, какая разделяла представления о праве в древнерусском обществе и в обществе синодального времени. Фактически никак не анализировались различия между правовым сознанием Руси и современной ей Византии. Совершенно не принималось во внимание, что даже для древнерусского книжника право выражалось не в следовании закону, а в стремлении к справедливости⁶ или милости к преступившему закон⁷.

Между тем, мы исходим из того, что сама деятельность суда на Руси существенно отличалась от тех основ и принципов судопроизводства, которые сформировались в Новое и Новейшее времена. Уставы Владимира и Ярослава существенно отличались от византийских образцов правовых актов, и по своему содержанию и структуре были более близки к нормам Правд. Данное обстоятельство было отмечено ещё Я. Н. Шаповым [Шапов, 1972, 279–306]. Если же принять во внимание то, что большинство списков этих памятников церковного права относится к концу XIV–XV вв. — что говорит

⁵ Именно в этой Кормчей впервые были сведены воедино церковно-правовые нормы различных земель Древней Руси [Шапов, 1978, 163–171].

⁶ «Слово о судьях и властителях» и «Поучение к князьям, передающим власть и суд недостойным доверия людям».

⁷ В этом отношении показательная похвала князю Владимиру Мономаху за его милосердие [Ипатьевская летопись, Стб. 238].

о сохранении актуальности заключенных в них положений, — можно признать, что столь архаическая форма регламентации внутрицерковных отношений не утратила своей актуальности и по прошествии нескольких столетий. Поэтому возникает, как видится, весьма резонный вопрос: можно ли считать древнерусские каноническо-правовые нормы полноценным корпусом канонического права?

Вопросы об уровне культурных ценностей и того сознания, которое можно было бы назвать «правовым», неоднозначны и трудно разрешимы. Во-первых, весьма проблематичны интерпретации круга источников и сюжетов, позволяющих обнаружить следы этого правового сознания. Действительно, корпус таких текстов немногочислен, а их содержание, обусловленное специфическими целями создания, нуждается в особом отношении. Во-вторых, не менее затруднительно определить, что понимал житель Киевской Руси под тем, что именуется в современной литературе «правом»? Более того, какими были критерии такого «права»? Эти крайне непростые вопросы, к сожалению, оказались мало затронутыми не только в научной, но и в современной церковной литературе. Во всяком случае, даже тогда, когда подобные усилия предпринимаются, результаты работы едва ли могут рассматриваться в качестве достаточных для подведения уверенных итогов. Примером могла бы служить монография Т. И. Демченко [Демченко, 2013]. Её труд посвящён особенностям древнерусского правового самосознания. Однако приходится с сожалением констатировать, что усилия исследовательницы не могут быть признаны успешными. Предложенный ею взгляд основан, главным образом, не на источниках, о критике которых в тексте её монографии ничего не сказано, а на личных религиозно-философских убеждениях автора⁸. Наконец, не вполне ясна иерархия и авторитетность текстов, а также механизм включения христианских норм византийского права в каноническо-правовые реалии Древней Руси.

При характеристике источников, позволяющих оценить правосознание жителя Древней Руси, приходится принимать во внимание ряд обстоятельств. Важнейшее из них заключается в том, что все имеющиеся памятники в большей мере отражали правосознание не столько населения, сколько древнерусского книжника, либо социальных и политических элит⁹. Именно их усилиями и в их интересах создавались интересующие исследователей тексты. Достаточно заметить, что даже Кормчие, рассматривающиеся в качестве первых общерусских канонических сводов, по мнению учёных, продолжительный период создавались в единичных экземплярах и оставались книгами, предназначенными исключительно для нужд кафедр [Жорогодина, 2015, 8; Белякова, 2016, 90], а не широкого круга духовенства и мирян. Более того, остается открытым вопрос о действительном объеме каноническо-правовых памятников, их иерархии и практической значимости [Данилевский, 1998, 236–250]. Также, принимая во внимание поздний характер значительной части каноническо-правовых источников, отражающих реалии X–XIII столетий [Памятники, 2014, 365–410], следует отметить неразрешенность вопроса о соотношении отраженных в этих памятниках норм с действительностью исследуемого времени.

Всё высказанное призвано обратить внимание исследователей на необходимость пересмотра оценок и взглядов на каноническую ситуацию в русской церковной организации XI–XIII вв. Представляется, что наиболее верным подходом стало бы более внимательное соотнесение местных канонических норм не только с византийским и западноевропейским влиянием, но и с правовыми представлениями современников. Последнее определяло выбор той или иной нормы, насаждавшейся в церковном сообществе Руси.

⁸ Наиболее наглядным примером этого может служить активное использование Т. И. Демченко идей, почерпнутых из современных ведических практик и Книг Велеса. При этом исследовательница ни разу не рассмотрела вопрос о достоверности используемых ею сведений [Демченко, 2013, 105–117]. Между тем, в науке уже давно дана оценка историческому фальсификату «Велесова книга» [Жуковская, 1960, 142–144; 39–46; Буганов, Жуковская, Рыбаков, 2004, 39–46; Творогов, 2004, 6–29; Зализняк, 2011, 101–113; Ани, 2016, 221–230].

⁹ О самосознании древнерусского книжника смотри работу Е. Л. Конявской [Конявская, 2000, 13–27].

Однако это вовсе не означало, что идеалы о Праве у византийцев и у элит Древней Руси совпадали. Напротив, они принципиально расходились, а осуществлявшиеся заимствования не могут служить безусловным доказательством «подтягивания» древнерусских канонических и правовых представлений до уровня правового сознания европейцев и ромеев. Господствовавшие на Руси культурные стереотипы и представления при всём старании княжеской власти и церковной иерархии были крайне далеки от культурных вершин византийского общества. Поэтому на Руси не могло быть автоматического копирования норм и практик, присутствовавших в империи. Наиболее последовательно и обоснованно эта точка зрения представлена в работах Я. Н. Щапова, сумевшего в своих исследованиях охватить самый широкий пласт древнерусских каноническо-правовых памятников, и сопоставить их с каноническими и правовыми памятниками Византии [Щапов, 2011; Щапов, 1978; Щапов, 1972].

В своих работах, посвященных истории древнерусского права, выдающийся советский и российский историк установил прямую зависимость влияния византийских и южнославянских каноническо-правовых норм на формирование древнерусского княжеского, городского и церковного права. Правда, при этом он проследил и то, как привносившиеся на русскую почву правила видоизменялись с учетом местных реалий. Значительно ранее подобную работу осуществил М. Н. Тихомиров в отношении «Закона судного людям» [Закон судный, 1961]. Такой подход позволяет установить не только соответствие древнерусских правил правовым нормам Византии, но и проследить закономерности в работе составителей первых каноническо-правовых сводов на Руси. Поэтому движение в направлении, указанном Я. Н. Щаповым, видится наиболее оправданным. Только при таком подходе удастся примирить существующие между юристами и историками противоречия по вопросам древнерусского права, только в этом случае исследования в данной области смогут быть выведены на новый методологический уровень.

Источники и литература

1. Ани (2016) — *Ани Петрс* Признаки фикциональности в литературной мистификации (на примере «велесовой книги») // Летняя школа по русской литературе. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2016. Т. 12. № 2. С. 221–230.
2. Барсов (1878) — *Барсов Т. В.* Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878. 578, [V] с.
3. Белякова (2016) — *Белякова Е. В.* Книга Кормчая: к вопросу о соотношении первого московского печатного издания и рукописной традиции // Труды Отдела древнерусской литературы / Российская Академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Отв. ред. О. В. Панченко. СПб.: «Росток», 2016. Т. 64. С. 87–110.
4. Бердников (1903) — *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права православной церкви. Казань, 1903. 324 с.
5. Берман (1998) — *Берман Гарольд Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. М.: Изд-во МГУ; ИНФРА М-НОРМА, 1998. 624 с.
6. Буганов, Жуковская, Рыбаков (2004) — *Буганов В. И., Жуковская Л. П., Рыбаков Б. А.* Мнимая «Древнейшая летопись» // Что думают ученые о «Велесовой книге» / сост. А. А. Алексеев. СПб.: «Наука», 2004, С. 39–46.
7. Гаген (2012) — *Гаген С. Я.* Византийское правосознание IV–XV вв. / отв. ред. И. П. Медведев. М.: «Юрлитинформ», 2012. 304 с.
8. Гайденко (2016) — *Гайденко П. И.* Несколько замечаний о возможных целях и мотивах создания вопрошания преп. Кирика Новгородца // Новгородика-2015. От «Правды Русской» к российскому конституционализму. Материалы V международной научной конференции. / Составители: Е. В. Торопова, С. А. Коварская, Я. А. Васильев, Д. Б. Терешкина, Б. Н. Ковалев, Н. С. Федорук. Великий Новгород: НГУ им. Ярослава Мудрого, 2016. С. 353–361.

9. Гайдено, Филиппов (2012) — *Гайдено П. И., Филиппов В. Г.* Внутрицерковные конфликты в домонгольской Руси: причины возникновения и способы преодоления // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2012. Вып. 2 (4). С. 40–59.
10. Данилевский (1998) — *Данилевский И. Н.* Исторические источники XI–XVII веков // Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. М.: РГГУ, 1998. С. 171–317.
11. Демченко (2013) — *Демченко Т. И.* Правовое сознание в древнерусской и российской государственно-правовой жизни. М.: «Юрлитинформ», 2013. 344 с.
12. Дорская (2005) — *Дорская А. А.* Взаимодействие уголовного и процессуального права Российской империи с церковным правом // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2005. Т. 5. № 11. С. 255–269.
13. Дорская (2007) — *Дорская А. А.* Влияние церковно-правовых норм на развитие отраслей российского права. СПб.: Астерион, 2007. 158 с.
14. Дорская (2004) — *Дорская А. А.* Государственное и церковное право Российской империи: проблемы взаимодействия и взаимовлияния. СПб.: Издательство РГПУ им. А. И. Герцена, 2004. 227 с.
15. Дорская (2006) — *Дорская А. А.* Место церковного права в системе права Российской империи // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2006. № 4(267). С. 237–248.
16. Дорская (2005, № 3) — *Дорская А. А.* Церковное право в системе юридического образования России конца XVIII — начала XX вв. // Известия высших учебных заведений. Правоведение. 2005. № 3(260). С. 213–227.
17. Дорская (2003) — *Дорская А. А.* Церковь и церковное право: юридическое содержание понятий в XIX — начале XX вв. // Герценовские чтения 2003: актуальные проблемы социальных наук. Санкт-Петербург, 11 апреля 2003 г. / Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Герценовский университет), Факультет социальных наук. СПб.: РГПУ, 2003. С. 256–262.
18. Ермилов (2016) — *Ермилов П. В.* История присуждения докторской степени профессору Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсову // Христианское чтение. 2016. № 5. С. 245–265.
19. Жуковская (1960) — *Жуковская Л. П.* Поддельная до кириллическая рукопись. (К вопросу о методе определения подделок) // Вопросы языкознания. 1960. № 2. С. 142–144.
20. Закон судный (1961) — Закон судный людем краткой редакции / подг. к печ. М. Н. Тихомиров, Л. В. Милов; под ред. М. Н. Тихомирова. М.: АН СССР, 1961. 179 с.
21. Зализняк (2011) — *Зализняк А. А.* О «Велесовой книге» // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов / **отв. ред.** В. А. Шнирельман, А. Е. Петров. М.: ИА РАН, 2011. С. 101–113.
22. Заозерский (1894) — *Заозерский Н.* О церковной власти (Основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894. 478 с.
23. Источники (2016) — Источники русского городского права XIII–XVIII вв.: монография / И. А. Александров, Ю. В. Оспенников, Р. В. Фоменко, Л. Е. Югяева; под общ. Ред. Ю. В. Оспенникова. Самара: ООО «Научно-технический центр», 2016. 352 с.
24. Корогодина (2015) — *Корогодина М. В.* Кормчие книги XIV — первой половины XVII вв. как исторический источник: дисс. д. и. н. СПб.: СПбГУ, 2015. 540 с.
25. Конявская (2000) — *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середины XV в.). М.: «Языки русской культуры», 2000. 199 с.
26. Костромин (2014, № 3) — *Костромин К. А., свящ.* «Вопрошание» Кирика с ответами Нифонта и каноническо-правовое наследие Киевской Руси в контексте международных отношений // Кирик Новгородец и древнерусская культура: сборник: в 3 ч. Великий Новгород: Новгородский гос. ун-т; ИФ РАН, 2014. Ч. 3. С. 87–97.
27. Костромин (2015) — *Костромин К. А., прот.* Конфессиональная поликультурность Киевской Руси нач. XI в. // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах. Вып. 3: Материалы научной конференции «Равноапостольный князь Владимир и формирование

русской цивилизации», Санкт-Петербург, 23–24 сентября 2015 г. / под. ред. к. и. н., прот. К. А. Костромин. СПб., 2015. С. 48–75.

28. Костромин (2016) — *Костромин К. А., прот.* Круг общения Кирика Новгородца: к вопросу о западноевропейских церковных взаимосвязях // Новгородика-2015. От «Русской Правды» к российскому конституционализму. Материалы V международной научной конференции. Составители: Е. В. Торопова, С. А. Коварская, Я. А. Васильев, Д. Б. Терешкина, Б. Н. Ковалев, Н. С. Федорук. Великий Новгород: Изд-во НГУ им. Ярослава Мудрого, 2016. С. 248–353.

29. Костромин (2014, № 1) — *Костромин К. А.* Происхождение и функция древнерусской церковной десятины и западноевропейские аналоги // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. СПб.: К. А. Костромин, 2014. № 1. С. 35–62.

30. Костромин (2011) — *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.): Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken: LAP, 2011. 257 с.

31. Максимович (2008) — *Максимович К. А.* Заповеди святых отец: Латинский пенитенциал VIII в. в церковнославянском переводе: Исследование и текст. М.: Изд-во ПСТГУ, 2008. 208 с.

32. Мильков, Симонов (2011) — *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: учёный и мыслитель / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. VII. М.: Изд-во «Кругъ», 2011. 544 с.

33. Митрофанов (2010) — *Митрофанов А. Ю.* Церковное право и его кодификация в период Раннего Средневековья (IV–XI вв.). М.: Изд-во Крутицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2010. 426 с.

34. Морозов (2006) — *Морозов М. А.* Императорское ктиторовство при Комнинах и Российские традиции // Труды кафедры истории России с древнейших времён до XX в. / отв. ред. А. Ю. Дворниченко. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 362–375.

35. Мурьянов М. (2007) — *Мурьянов М. Ф.* К культурным взаимосвязям Руси и Запада в XII в. // *Мурьянов М. Ф.* История книжной культуры России. Очерки: В 2 ч. СПб.: Изд. дом «Мирь», 2007. Ч. 1. С. 163–176.

36. Назаренко (2009) — *Назаренко А. В.* Древняя Русь и славяне (историко-филологические исследования) / ИВИ РАН. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. 528 с.

37. Оспенников (2017) — *Оспенников Ю. В.* Об особенностях городского права в древнерусских и южнославянских землях // Внешнеполитические интересы России: История и современность: сборник материалов IV Поволжского научного конгресса. Самарская гуманитарная академия; Самарский национальный исследовательский университет им. академика С. П. Королева; Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н. Г. Чернышевского; отв. ред.: А. Н. Сквозников. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. С. 163–172.

38. Памятники (2014) — Памятники церковного и гражданского права // Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (рукописные книги) / отв. ред. Д. М. Буландин. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2014. С. 365–410.

39. Ипатьевская летопись — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: «Языки славянской культуры», 2001. 648 с.

40. Проди (2017) — *Проди Паоло.* История справедливости: от плюрализма форумов к современному дуализму совести и права / пер. с ит. И. Кушнарёвой; пер. с лат. А. Апполонова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. 512 с.

41. Савицкий (2017) — *Савицкий С. Г.* Отражение религиозной жизни Древней Руси в памятниках канонического права: Дисс. к. ф. н. СПб.; СПбГУ, 2017. 174 с.

42. Сулягина (2015, № 2) — *Сулягина И. Ю.* Источники церковного права средневековых городов Северо-Западной Руси // Право и государство: теория и практика. 2015. № 2 (122). С. 16–21.

43. Сулягина (2015, № 9) — *Сулягина И. Ю.* Княжеские церковные уставы в праве городских республик средневековой Руси // Право и государство: теория и практика. 2015. № 9 (129). С. 11–14.

44. Творогов (2004) — *Творогов О. В.* К спорам о «Велесовой книге» // Что думают ученые о «Велесовой книге» / сост. А. А. Творогов. СПб.: «Наука», 2004. С. 6–29.
45. Устав князя Владимира (1976) — Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: «Наука», 1976. С. 16–19.
46. Устав князя Ярослава. (1976) — Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: «Наука», 1976. С. 85–91.
47. Флоря (2012) — *Флоря Б. Н.* Представления об отношениях власти и общества в Древней Руси (XII — начало XIII вв.) // Власть и общество в литературных текстах Древней Руси и других славянских стран (XII — XIII вв.) / отв. ред. Б. Н. Флоря. М.: «Знак», 2012. С. 9–94.
48. Фомина (2014) — *Фомина Т. Ю.* Епископская власть в домонгольской Руси: истоки, становление, развитие. М.: «Университетская книга», 2014. 360 с.
49. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 864 с.
50. Шапов (2011) — *Шапов Я. Н.* Византийская «Эклога законов» в русской письменной традиции. СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2011. 240 с.
51. Шапов (1978) — *Шапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М.: «Наука», 1978. 292 с.
52. Шапов (1972) — *Шапов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М.: «Наука», 1972. 340 с.
53. Шапов (1998) — *Шапов Я. Н.* Собрание новелл Юстиниана в 87 главах в древнерусской письменности // IUS ANTIQUUM. Древнее право. 1998. 1(3). С. 108–112.
54. Rosemary (1995) — *Rosemary M.* Monks and laymen in Byzantium 843–1118. Cambridge: Cambridge university press, 1995. 330 p.

Pavel Gaidenko. Some Remarks on Canonical Legal Institutions in Russia in the XI–XIII centuries.

Abstract: In recent years, there has been an increase in the scientific interest in the history of Old Russian law. This is due not only to the successes of Russian studies, but is justified by the interests of a purely practical quality, especially in the canon law. In the article it is made to formulate a number of problems in the field of studying the Old Russian canon law. The urgency of the problem touched upon is largely explained by the presence of sharp contradictions between historians of law and historians of the Church. According to the author, the existing conflict is largely due to the fact that the legal concepts applied to the realities of Ancient Rus do not take into account the peculiarities of the sense of justice of contemporaries of the 11th–13th century. in Russia and in European countries, as well as in Byzantium. Equally negatively assessed by the author is the careless application by historians of the canon law of the methods of positive law to the conditions of the Russian Middle Ages. According to the researcher, the solution to the problem lies in the application of approaches formulated by Ya. N. Shchapov. The approach adopted by him made it possible to establish not only the connection of Old Russian church-legal norms with Byzantine law, but also to trace the degree of independence of the compilers of the first ancient canonical-legal codes.

Keywords: ancient Russian canonical law, the history of the Russian Church, the history of canon law in Russia, Kievan Rus, Ancient Rus, church-state relations, canonical consciousness, legal consciousness, Old Russian canonical-legal vaults, Ya. N. Shchapov.

Pavel Ivanovich Gaidenko — Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor at the Department of History and Philosophy at Kazan State University of Architecture and Construction, Professor at the Department of the Humanities of Kazan National Technical Research University (paul08kaz@rambler.ru).

Sources and References

1. Ani (2016) — Ani Petrs *Priznaki fikcional'nosti v literaturnoj mistifikacii (na primere «velesovoj knigi»)* [Signs of fictitiousness in the literary hoax (on the example of the “veles book”)] // *Letnyaya shkola po russkoj literature*. Saint-Petersburg: Peterburgskij institut iudaiki, 2016. vol. 12. № 2. pp. 221–230. (In Russian).
2. Barsov (1878) — Barsov T. V. *Konstantinopol'skij patriarh i ego vlast' nad russkoj cerkov'yu* [The Patriarch of Constantinople and His Power over the Russian Church]. Saint-Petersburg, 1878. 578, [V] p. (In Russian).
3. Belyakova (2016) — Belyakova E. V. *Kniga Kormchaya: k voprosu o sootnoshenii pervogo moskovskogo pechatnogo izdaniya i rukopisnoj tradicii* [The Book of Helmsman: to the question of the correlation of the first Moscow printed edition and the manuscript tradition]. *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury*. Saint-Petersburg: «Rostok», 2016, vol. 64, pp. 87–110. (In Russian).
4. Berdnikov (1903) — Berdnikov I. S. *Kratkij kurs cerkovnogo prava pravoslavnoj cerkvi* [Short course of church law of the Orthodox Church]. Kazan', 1903. 324 p. (In Russian).
5. Berman (1998) — Berman Garold. *Zapadnaya tradiciya prava: ehpoza formirovaniya* [Western tradition of law: the era of formation]. Moscow: Izd-vo MGU, INFRA M-NORMA, 1998, 624 p. (In Russian).
6. Buganov, Zhukovskaya, Rybakov (2004) — Buganov V. I., Zhukovskaya L. P., Rybakov B. A. *Mnimaya «Drevnejshaya letopis'»* [Imaginary “The Ancient Chronicle”]. *Chto dumayut uchenye o «Velesovoj knige»*. Saint-Petersburg: «Nauka», 2004, pp. 39–46. (In Russian).
7. Gagen (2012) — Gagen S. Ya. *Vizantijskoe pravosoznanie IV–XV vv.* [Byzantine sense of justice IV–XV centuries]. Moscow: «Yurlitinform», 2012. 304 p. (In Russian).
8. Gaydenko (2016) — Gaydenko P. I. *Neskol'ko zamechanij o vozmozhnyh celyah i motivah sozdaniya voprosnaniya prep. Kirika Novgorodca* [A few remarks about the possible goals and motivations for creating inquiries of St. Kirik Novgorodets]. *Novgorodika-2015. Ot «Pravdy Russkoj» k rossijskomu konstitucionalizmu Materialy V mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii*. Velikij Novgorod: NGU Yaroslava Mudrogo, 2016, pp. 353–361. (In Russian).
9. Gaydenko, Filippov (2012) — Gaydenko P. I., Filippov V. G. *Vnutricerkovnye konflikty v domongol'skoj Rusi: prichiny vzniknoveniya i sposoby preodoleniya* [Intrachurch conflicts in pre-Mongol Rus: causes and ways to overcome]. *Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii*. 2012. vol. 2 (4), pp. 40–59. (In Russian).
10. Danilevskij (1998) — Danilevskij I. N. *Istoricheskie istochniki XI–XVII vekov* [Historical sources of the XI–XVII centuries]. *Istochnikovedenie: Teoriya. Istorija. Metod. Istochniki rossijskoj istorii*. Moscow: RGGU, 1998, pp. 171–317. (In Russian).
11. Demchenko (2013) — Demchenko T. I. *Pravovoe soznanie v drevnerusskoj i rossijskoj gosudarstvenno-pravovoj zhizni* [Legal consciousness in the Old Russian and Russian state-legal life]. Moscow: «Yurlitinform», 2013. 344 p. (In Russian).
12. Dorskaya (2005) — Dorskaya A. A. *Vzaimodejstvie ugovnogo i processual'nogo prava rossijskoj imperii s cerkovnym pravom* [Interaction of the criminal and procedural law of the Russian Empire with church law]. *Izvestiya Rossijskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta A. I. Gercena*. 2005. vol. 5. № 11, pp. 255–269. (In Russian).
13. Dorskaya (2007) — Dorskaya A. A. *Vliyanie cerkovno-pravovyh norm na razvitie otraslej rossijskogo prava* [The influence of church-legal norms on the development of branches of Russian law]. Saint-Petersburg: Asterion, 2007, 158 p. (In Russian).
14. Dorskaya (2004) — Dorskaya A. A. *Gosudarstvennoe i cerkovnoe pravo Rossijskoj imperii: problemy vzaimodejstviya i vzaimovliyaniya* [The State and Church Law of the Russian Empire: Problems of Interaction and Interaction]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RGPU im. A. I. Gercena, 2004, 227 p. (In Russian).
15. Dorskaya (2006) — Dorskaya A. A. *Mesto cerkovnogo prava v sisteme prava Rossijskoj imperii* [The State and Church Law of the Russian Empire: Problems of Interaction and Interaction]. *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Pravovedenie*. 2006, № 4(267), pp. 237–248. (In Russian).
16. Dorskaya (2005) — Dorskaya A. A. *Cerkovnoe pravo v sisteme yuridicheskogo obrazovaniya Rossii konca XVIII — nachala XX vv.* [Church law in the system of legal education in Russia

at the end of the XVIII – early XX centuries]. *Izvestiya vysshih uchebnyh zavedenij. Pravovedenie*. 2005, № 3(260), pp. 213–227. (In Russian).

17. Dorskaya (2003) – Dorskaya A. A. Cerkov' i cerkovnoe pravo: yuridicheskoe sodержanie ponyatij v XIX – nachale XX vv. [Church and ecclesiastical law: the legal content of concepts in the XIX – early XX centuries]. *Gercenovskie chteniya 2003: aktual'nye problemy social'nyh nauk. Sankt-Peterburg, 11 aprelya 2003 g.* Saint-Petersburg: RGPU, 2003, pp. 256–262. (In Russian).

18. Ermilov (2016) – Ermilov P. V. Istoriya prisuzhdeniya doktorskoj stepeni professoru Sankt-Peterburgskoj duhovnoj akademii T. V. Barsovu [The history of awarding a doctoral degree to the professor of the St. Petersburg Theological Academy, T. V. Barsov]. *Hristianskoe chtenie*. 2016, № 5, pp. 245–265. (In Russian).

19. Zhukovskaya (1960) – Zhukovskaya L. P. Poddel'naya do kirillicheskaya rukopis'. (K voprosu o metode opredeleniya poddelok) [Fake Cyrillic manuscript. (On the issue of the method for determining forgery)]. *Voprosy yazykoznaniya*. 1960. № 2, pp. 142–144. (In Russian).

20. Zakon sudnyj (1961) – *Zakon sudnyj lyudem kratkoj redakcii* [Law on the trial of people. Short version]. Moscow: AN SSSR, 1961, 179 p. (In Russian).

21. Zaliznyak (2011) – Zaliznyak A. A. O «Velesovoj knige» [About the Veles Book]. *Fal'sifikaciya istoricheskikh istochnikov i konstruirovaniye ehtnokraticeskikh mifov*. Moscow: IA RAN, 2011, pp. 101–113. (In Russian).

22. Zaozerskij (1894) – Zaozerskij N. *O cerkovnoj vlasti (Osnovopolozheniya, harakter i sposoby primeneniya cerkovnoj vlasti v razlichnyh formah ustrojstva cerkvi po ucheniyu pravoslavno-kanonicheskogo prava)* [On ecclesiastical authority (Fundamental principles, nature and ways of applying church authority in various forms of church organization according to the doctrine of Orthodox-canon law)]. Sergiev Posad, 1894, 478 p. (In Russian).

23. Istochniki (2016) – *Istochniki russkogo gorodskogo prava XIII–XVIII vv.: monografiya* [Sources of Russian Urban Law XIII–XVIII centuries: monograph]. Samara: «Nauchno-tehnicheskij centr», 2016, 352 p. (In Russian).

24. Korogodina (2015) – Korogodina M. V. *Kormchie knigi XIV – pervoj poloviny XVII vv. kak istoricheskij istochnik: diss. d.i.n.* [Pilot books of the XIVth – first half of the XVIIth centuries. as a historical source: the dissertation of the doctor of historical sciences]. Saint-Petersburg: SPbGU, 2015, 540 p. (In Russian).

25. Konyavskaya (2000) – Konyavskaya E. L. *Avtorskoe samosoznanie drevnerusskogo knizhnika (XI – serediny XV v.)* [Author's self-consciousness of the Old Russian scribe (XI – mid-XV century)]. Moscow: «Yazyki russkoj kul'tury», 2000, 199 p. (In Russian).

26. Kostromin (2014, № 3) – Kostromin K. A., prist. «Voproshanie» Kirika s otvetami Nifonta i kanonicheskopravovoe nasledie Kievskoj Rusi v kontekste mezhdunarodnyh otnoshenij [“Questions” of Kirik with the answers of Nifont and the canonical and legal heritage of Kievan Rus in the context of international relations]. *Kirik Novgorodec i drevnerusskaya kul'tura: sbornik: v 3 ch.* Velikij Novgorod: Novgorodskij gos. un-t; IF RAN, 2014, part. 3, pp. 87–97. (In Russian).

27. Kostromin (2015) – Kostromin K. A., prist. Konfessional'naya polikul'turnost' Kievskoj Rusi nach. XI v. [Confessional multiculturalism of Kievan Rus early. XI century]. *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyah, v ideyah. Al'manah. Vyp. 3: Materialy nauchnoj konferencii «Ravnoapostol'nyj knyaz' Vladimir i formirovaniye russkoj civilizacii»*, Sankt-Peterburg, 23–24 sentyabrya 2015 g. Saint-Petersburg, 2015, pp. 48–75. (In Russian).

28. Kostromin (2016) – Kostromin K. A., prist. Krug obshcheniya Kirika Novgorodca: k voprosu o zapadnoevropejskikh cerkovnyh vzaimosvyazyah [Circle of communication of Kirik Novgorodets: to the question of Western European church interrelations]. *Novgorodika-2015. Ot «Russkoj Pravdy» k rossijskomu konstitucionalizmu. Materialy V mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii*. Velikij Novgorod: Izd-vo NGU im. Yaroslava Mudrogo, 2016, pp. 248–353. (In Russian).

29. Kostromin (2014) – Kostromin K. A. Proiskhozhdenie i funkciya drevnerusskoj cerkovnoj desyatiny i zapadnoevropejskie analogi [Origin and Function of the Old Russian Church Tithe and Western European Analogues]. *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyah, v ideyah*. Saint-Petersburg: K. A. Kostromin, 2014, № 1, pp. 35–62. (In Russian).

30. Kostromin (2011) – Kostromin K. A. *Cerkovnyye svyazi Drevnej Rusi s Zapadnoj Evropoj (do serediny XII v.): Stranicy istorii mezhkonfessional'nyh otnoshenij* [Church ties of Ancient Rus

with Western Europe (until the middle of the 12th century): Pages of the history of interconfessional relations]. Saarbrücken: LAP, 2011, 257 p. (In Russian).

31. Maksimovich (2008) — Maksimovich K. A. *Zapovedi svyatyh otec: Latinskij penitencijal VIII v. v cerkovnoslavyanskom perevode: Issledovanie i tekst* [Commandments of the saints father: Latin Penitentiary VIII. in Church Slavonic translation: Research and text]. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2008, 208 p. (In Russian).

32. Mil'kov, Simonov (2011) — Mil'kov V.V., Simonov R. A. *Kirik Novgorodec: uchyonij i myslitel'* [Kirik Novgorod: a scientist and a thinker]. vol. VII. Moscow: Izd-vo «Krug», 2011, 544 p. (In Russian).

33. Mitrofanov (2010) — Mitrofanov A. Yu. *Cerkovnoe pravo i ego kodifikaciya v period Rannego Srednevekov'ya (IV–XI v.)* [Church law and its codification in the Early Middle Ages (IV–XI century)]. Moscow: Izd-vo Krutickogo podvor'ya; Obshchestvo lyubitelej cerkovnoj istorii, 2010, 426 p. (In Russian).

34. Morozov (2006) — Morozov M. A. *Imperatorskoe ktitorstvo pri Komninah i Rossijskie tradicii* [Imperial Treasury under the Comneni and Russian Traditions]. *Trudy kafedry istorii Rossii s drevnejshih vremyon do XX v.* Saint-Petersburg: SPbGU, 2006, pp. 362–375. (In Russian).

35. Mur'yanov (2007) — Mur'yanov M. F. *K kul'turnym vzaimosvyazyam Rusi i Zapada v XII v.* [To the cultural interrelations of Russia and the West in the 12th century]. Mur'yanov M. F. *Istoriya knizhnoj kul'tury Rossii. Oчерki: into 2 parts.* Saint-Petersburg: Izd. dom «Mir», 2007, part. 1, pp. 163–176. (In Russian).

36. Nazarenko (2009) — Nazarenko A.V. *Drevnyaya Rus' i slavyane (istoriko-filologicheskie issledovaniya)* [Ancient Rus and the Slavs (historical and philological studies)]. Moscow: Russkij Fond Sodejstviya Obrazovaniyu i Nauke, 2009, 528 p. (In Russian).

37. Ospennikov (2017) — Ospennikov Yu. V. *Ob osobennostyah gorodskogo prava v drevnerusskikh i yuzhnoslavyanskikh zemlyah* [On the peculiarities of urban law in the Old Russian and South Slavic lands]. *Vneshnepoliticheskie interesy Rossii: Istoriya i sovremennost': sbornik materialov IV Povolzhskogo nauchnogo kongressa.* Samara: Samarskaya gumanitarnaya akademiya, 2017, pp. 163–172. (In Russian).

38. Pamyatniki (2014) — Pamyatniki cerkovnogo i grazhdanskogo prava [Monuments of church and civil law]. *Katalog pamyatnikov drevnerusskoj pis'mennosti XI–XIV vv. (rukopisnye knigi).* Saint-Petersburg: «Dmitrij Bulanin», 2014, pp. 365–410. (In Russian).

39. Ipat'evskaya letopis' — *Polnoe sobranie russkikh letopisej* [Complete collection of Russian annals]. vol. 2: Ipat'evskaya letopis'. Moscow: «Yazyki slavyanskoj kul'tury», 2001, 648 p. (In Russian).

40. Prodi (2017) — Prodi Paolo. *Istoriya spravedlivosti: ot plyuralizma forumov k sovremennomu dualizmu sovesti i prava* [The history of justice: from pluralism of forums to modern dualism of conscience and law]. Moscow: Institut Gajdara, 2017. 512 p.

41. Rosemary (1995) — *Rosemary M. Monks and laymen in Byzantium 843–1118.* Cambridge: Cambridge university press, 1995. 330 p.

42. Savickij (2017) — Savickij S. G. *Otrazhenie religioznoj zhizni Drevnej Rusi v pamyatnikah kanonicheskogo prava: Diss. k.f.n.* [Reflection of religious life of Ancient Russia in monuments of the canon law: the Dissertation of the candidate of philosophical sciences]. Saint-Petersburg: SPbGU, 2017, 174 p. (In Russian).

43. Sutyagina (2015, № 2) — Sutyagina I. Yu. *Istochniki cerkovnogo prava srednevekovyh gorodov Severo-Zapadnoj Rusi* [Sources of ecclesiastical law of medieval cities of North-Western Russia]. *Pravo i gosudarstvo: teoriya i praktika.* 2015. № 2 (122), pp. 16–21. (In Russian).

44. Sutyagina (2015, № 9) — Sutyagina I. Yu. *Knyazheskie cerkovnye ustavy v prave gorodskih respublik srednevekovoj Rusi* [Princely church charters in the law of the urban republics of medieval Rus]. *Pravo i gosudarstvo: teoriya i praktika.* 2015. № 9 (129), pp. 11–14.

45. Tvorogov (2004) — Tvorogov O.V. *K sporam o «Velesovoj knige»* [To disputes about the Veles Book]. *Chto dumayut uchenye o «Velesovoj knige».* Saint-Petersburg: «Nauka», 2004, pp. 6–29. (In Russian).

46. Ustav knyazya Vladimira (1976) — Ustav knyazya Vladimira o desyatynah, sudah i lyudyah cerkovnyh [Charter of Prince Vladimir of the tithes, courts and people of the church]. *Drevnerusskie knyazheskie ustavy XI–XV vv.* Moscow: «Nauka», 1976, pp. 16–19. (In Russian).

47. Ustav knyazya Yaroslava. (1976) — Ustav knyazya Yaroslava o cerkovnyh sudah [Charter of Prince Yaroslav about church courts]. *Drevnerusskie knyazheskie ustavy XI–XV vv.* Moscow: «Nauka», 1976, pp. 85–91. (In Russian).
48. Florya (2012) — Florya B. N. Predstavleniya ob otnosheniyah vlasti i obshchestva v Drevnej Rusi (XII — nachalo XIII vv.) [Representations about the relationship of power and society in Ancient Rus (XII — the beginning of XIII centuries)]. *Vlast' i obshchestvo v literaturnyh tekstah Drevnej Rusi i drugih slavyanskikh stran (XII–XIII vv.)*. Moscow: «Znak», 2012, pp. 9–94. (In Russian).
49. Fomina (2014) — Fomina T. Yu. *Episkopskaya vlast' v domongol'skoj Rusi: istoki, stanovlenie, razvitie* [Episcopal authority in pre-Mongol Rus: origins, formation, development]. Moscow: «Universitetskaya kniga», 2014. 360 p. (In Russian).
50. Cypin (2012) — Cypin V., prist. *Kanonicheskoe parvo* [Canon law]. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyrya, 2012, 864 p. (In Russian).
51. Shchapov (2011) — Shchapov Ya. N. *Vizantijskaya «Ehkloga zakonov» v ruskoj pis'mennoj tradicii* [Byzantine “Eclogue of Laws” in the Russian written tradition]. Saint-Petersburg: «Izd-vo Olega Abyshko», 2011, 240 p. (In Russian).
52. Shchapov (1978) — Shchapov Ya. N. *Vizantijskoe i yuzhnoslavyanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIII vv.* [Byzantine and South Slavic legal heritage in Russia in the XI–XIII centuries]. Moscow: «Nauka», 1978, 292 p. (In Russian).
53. Shchapov (1972) — Shchapov Ya. N. *Knyazheskie ustavy i cerkov' v Drevnej Rusi XI–XIV vv.* [Princely statutes and a church in Ancient Russia XI–XIV centuries]. Moscow: «Nauka», 1972, 340 p. (In Russian).
54. Shchapov (1998) — Shchapov Ya. N. *Sobranie novell YUstiniana v 87 glavah v drevnerusskoj pis'mennosti* [A collection of Justinian's novels in 87 chapters in the Old Russian script]. *IUS ANTIQUUM. Drevnee pravo.* 1998, 1(3), pp. 108–112. (In Russian).

Ю. В. Оспенников

О ПОДХОДАХ К ТРАКТОВКЕ ФИКЦИЙ В СВЕТСКОМ И ЦЕРКОВНОМ ПРАВЕ (О статье иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве»)

Статья представляет собой критические размышления над статьёй иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве», выявляет проблемные методологические и содержательные аспекты, касающиеся трактовки фикций и их места в правовых системах, соотношения светского и церковного суда, трактовки конкретных примеров фикций.

Ключевые слова: фикции, принцип законности, принцип справедливости, церковное право.

Статья иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина затрагивает сразу несколько проблемных вопросов, лежащих на границе пересечения церковного и светского права, истории права и современной юриспруденции. В этом отношении данная статья вызывает несомненный интерес, побуждая к обсуждению заявленных тезисов и способов их аргументации.

В рамках данных заметок по статье «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве» внимание смещено на те положения авторов, которые являются предложением к дискуссии, которая, как я надеюсь, будет способствовать дальнейшему углублению научных представлений о предмете. В силу этого данный обзор носит преимущественно критический характер, что, на самом деле, говорит об актуальности поднятых авторами проблемных вопросов.

Прежде всего, обращает на себя внимание методологическая позиция авторов, которые рассматривают фикцию как продукт творчества законодателя, определяя фикцию как «...несуществующее положение ... признаваемое законодателем [выделено мною — Ю. О.] как реальное, существующее и ставшее общеобязательным». Несколько забегаю вперёд, отмечу, что такая позиция относит фикцию к сфере действия принципа законности как базиса правовой системы.

Этот подход восходит к советской науке, в трудах представителей которой фикции рассматривались как приём законодательной техники, что существенно суживало и изменяло их природу в сравнении с бытовавшими в дореволюционной науке представлениями [Каминская, 1948, 45; Бабаев, 1974, 32; Заец, 1987, 25-26]. При этом в современной науке распространены и другие подходы, в том числе весьма нейтральные, допускающие различные расширительные толкования: «фикции — постулирование несуществующего как бы существующим при помощи приемов аналогического истолкования права [Хачатуров, 2005, 285].

Лучше всего раскрыть содержание и потенциал использования той или иной терминологической конструкции возможно через выявление ранних форм существования рассматриваемого явления и его дальнейшей эволюции. В этом отношении

Юрий Владимирович Оспенников — кандидат исторических наук, доктор юридических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права и международного права ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева» (desmandado@yandex.ru).

авторы статьи справедливо восходят к римскому праву и увязывают ранний этап существования фикций с деятельностью претора («важнейший инструмент претора по совершенствованию позитивного права»), не замечая очевидное противоречие с предыдущим тезисом, когда фикции связывались с деятельностью законодателя.

На мой взгляд, следует подробнее определить то значение, которое имели фикции в римском праве, поскольку оно определяет содержание этого правового института и возможность верной его трактовки. Введение вымышленного факта в рассматриваемое судом дело преследовало цель скорректировать прямое действие закона в пользу существующих в обществе представлений о справедливости. В этом смысле методологическое основание значения фикций состоит в поддержке принципа справедливости, поскольку фикция, как правило, была востребована именно в таких ситуациях — когда возникала необходимость ограничить принцип законности в пользу справедливости. На это значение фикции указывается и в современных юридических исследованиях: «Создание фикций было подчинено принципу справедливости в праве...» [Хачатуров, 2005, 285]. Это диалектическое взаимодействие принципов законности и справедливости было характерно для римского права, обеспечивая его гибкость и эффективность, и выразалось не только в фикциях, но и в ряде других особенностей, например, во взаимосвязи *actiones stricti iuris* и *actiones bonae fidei*. Таким образом, в римском праве фикции использовались для того, чтобы компенсировать ограниченность принципа законности, само их существование связано с принципом справедливости и в силу этого практически не подвержено формализации.

В современных правовых системах преобладает другое понимание принципов законности и справедливости, в связи с чем некоторые современные юристы стремятся формализовать фикции, тем самым выхолащивая их содержание. Например, нередко подчеркивается, что фикция «также, как и правовая презумпция, формально определена и закреплена в нормативном правовом акте, она является правовым явлением» [Борякин, 2014, 20]. Такого рода попытки определить фикции через отождествление её с другими формализованными правовыми институтами существенно меняют содержание фикции, переводят её из сферы действия принципа справедливости в сферу действия законности, но это же действие означает утрату значения самим институтом фикции, поскольку создавался он именно для уравнивания обоих указанных принципов.

Новое соотношение принципов законности и справедливости, а отсюда и новые подходы к трактовке фикций, сформировались не сразу, в разных национальных традициях их можно локализовать по-разному, и в российской коренной перелом уместно отнести к XVI в. В других странах в период Средних веков и Нового времени институт фикций также эволюционировал, нередко принимая специфические формы, отличные от своего изначального состояния. Например, в английской судебной системе фикции широко практиковались для манипулирования подсудностью в интересах того или иного судебного органа, с целью обеспечить поступление судебных пошлин в пользу именно этого судебного органа [Рыбаков, 2016, 109]. В частности, для рассмотрения дела Судом казначейства (*Exchequer Court*) в дело вводилась фикция, согласно которой у истца имелся долг перед королем, выплата которого предполагалась из средств, полученных в результате удовлетворения требований истца. А Суд королевской скамьи (*Court of King's Bench*) использовал фикцию ареста ответчика с той же целью — расширения своей компетенции на конкретное дело: «чтобы увеличить количество дел, рассматриваемых судом, истец и суд использовали фикцию, предполагавшую, что ответчик по делу был арестован, что позволяло включить в юрисдикцию суда королевской скамьи значительное количество имущественных споров» [Рыбаков, 2016, 109]. Очевидно, что во всех этих случаях юридические фикции никакого отношения к принципу справедливости не имеют, полностью утратив своё первоначальное функциональное назначение.

Иеромонах Марк (Святогоров) и Н. А. Тарнакин подчёркивают другой значимый фактор в эволюции фикций — восприятие римского права и римского суда церковной

организацией, предполагая «инкорпорацию в церковный суд средств юридической техники, прежде всего презумпций и фикций». В данном случае, не отрицая существенного воздействия римской правовой традиции на западнохристианское церковное право и церковное право Византии, отмечу дискуссионность распространённого мнения о значительном влиянии византийской (читай — римской) правовой традиции на русское церковное право. Столь же уверенно можно говорить о воздействии светской обычноправовой традиции на церковное право, отразившееся и в источниках права, и в судопроизводстве, и даже в литургических правилах.

Часть статьи, содержащая сравнительный анализ современного светского законодательства и Положения о церковном суде 2008 г., представляет несомненный интерес как новизной постановленных вопросов, так и полученными выводами. При этом некоторые элементы аргументации авторов вызывают возражения или вопросы. В частности, неясно, в чём авторы видят сходство отсылки к 28-му правилу Карфагенского собора и текста п.2 ст. 1064 — в первом случае речь идёт об очищении от обвинения, во втором — о невиновном причинении вреда. В самом 28-м правиле предусмотрены несколько вариантов развития дела об обвинении епископа, но ни один из них не предполагает ситуации освобождения от возмещения вреда по причине невиновного его причинения [Правила, 2005, 511].

С выводом о том, что 28-е правило Карфагенского собора (а вслед за ним и Положение) формулирует презумпцию виновности, можно согласиться и принять его в качестве гипотезы, но с некоторыми оговорками: 1) речь идёт не вообще о духовном лице, а о епископе; 2) важным условием признания виновности является уклонение епископа от судебного разбирательства и от попыток опровергнуть возведённые на него обвинения; 3) правильным будет поместить этот вывод в конкретно-исторические условия и проследить, как это правило генетически связано с другими нормами церковного права, в которых можно усмотреть презумпцию виновности.

В этой части статьи авторам, действительно, удалось выявить интересные фикции, совпадающие в светском и церковном праве, но относительно некоторых приводимых примеров можно высказать сомнения, являются ли они фикциями. В частности, спорным является утверждение, что рассмотрение дела в отсутствие заявителя является фикцией, «поскольку церковный суд рассматривает дело «как бы» в присутствии заявителя». В тексте Положения прямо сказано (ст. 39 абз. 2), что «...церковный суд вправе рассмотреть дело в отсутствие заявителя». Фикция предполагает введение вымышленного факта, который при рассмотрении дела трактуется как подлинный. В данном случае нет никакого расхождения между обстоятельствами дела и «добавленными» фактами — Положение прямо говорит об отсутствии заявителя, не предлагая никакого вымышленного факта.

Точно так же следует подвергнуть сомнению утверждение авторов, что п.3 ст. 40 Положения и п.3 ст. 167 ГПК РФ «содержат фикцию о «как бы» присутствии отсутствующих в заседании сторон (лиц)» в случае их неявки. Опять же — в тексте прямо говорится о неявке и отсутствии кого-то из участвующих в деле лиц, при этом не предлагаются никакие вымышленные факты.

Также сомнительной представляется аргументация утверждения, что рассмотрение Высшим Общецерковным судом дел, направленных епархиальными судами для окончательного разрешения, является фикцией, поскольку этот суд в данном случае выступает в качестве «как бы» суда первой инстанции.

Выводы авторов по итогам статьи сформулированы в целом в полемическом ключе и, скорее, приглашают к дискуссии. Наблюдение, что церковный суд отличается большей гибкостью, нежели светский, на мой взгляд, выглядит верным, но при этом может рассматриваться как начало отдельной большой дискуссии, поскольку требует обстоятельного сравнительного анализа обеих систем в разных конкретно-исторических условиях. В плане сравнения светского и церковного судов показательным сопоставлением авторами п.1 ст. 6 Положения и ч.1 ст. 14 УПК РФ об установлении виновности, в рамках которого неизбежно происходит обращение к 28-му

правилу Карфагенского собора. Эта ситуация наглядно демонстрирует архаичность, присущую церковному праву, поскольку оно неизбежно должно опираться на нормы, складывавшиеся в других конкретно-исторических условиях.

В этом смысле возникает вопрос, насколько допустимо сравнение положений современного российского права и церковного права дальше по тексту статьи — например, в вопросе о делегировании судебных функций. Можно заметить, что возможность делегирования судебных функций в церковной организации складывалась задолго до появления идей о разделении властей и отделении судебной власти, в русской правовой традиции она широко отражена в передаче судебных функций светским слугам иерархов, но эта практика, в свою очередь, была заимствована из княжеского суда и суда его слуг.

Наконец, тезис о том, что «большая часть юридических фикций в церковном суде имеет принципиально иное, чисто церковное, содержание» не достаточно раскрыт и поэтому вызывает ряд вопросов. В частности, в чём заключается «принципиальное» отличие? Понимание фикции юридической наукой принципиально отличается от обыденного понимания того же термина, но насколько принципиальными могут быть различия между пониманием фикции в светском и в церковном праве? Несомненно, сфера религиозного сознания имеет ряд существенных отличий от светского мировоззрения, порождающие принципиальные расхождения. К примеру, религиозное сознание видит в причастии таинство, в то время как светское сознание будет воспринимать то же причастие как раз как фикцию. Но в сфере судопроизводства церковное право следует за светским, поэтому ожидать принципиальных отличий в этой сфере, а соответственно, и в понимании фикций, вряд ли следует. При этом, на мой взгляд, церковное право свободнее от формализма, присущего современному светскому праву, и в этом смысле обладает большими возможностями в плане использования юридических фикций и раскрытия их позитивного потенциала, в связи с чем статья иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина является нужным для современной юридической науки исследованием, заслуживающим дальнейшей разработки.

Источники и литература

1. Бабаев (1974) — *Бабаев В. К.* Презумпции в советском праве. — Горький: Издательство ГВШ МВД СССР, 1974. 124 с.
2. Борякин (2014) — *Борякин А. Д.* Сравнение правовых презумпций с преюдициями и фикциями // Правовое регулирование деятельности хозяйствующего субъекта: Материалы 13-й международной научно-практической конференции. — Самара, 2014. С. 18–22.
3. Заец (1987) — *Заец А. П.* Система советского законодательства: (проблема согласованности). Киев: Нау. думка, 1987. 97 с.
4. Каминская (1948) — *Каминская В. И.* Учение о правовых презумпциях в уголовном процессе. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 132 с.
5. Правила (2005) — *Правила святого поместного Карфагенского собора* // Правое право-ведение. М., 2005. С. 477–624.
6. Рыбаков (2016) — *Рыбаков Р. Б.* Роль фикций в регулировании имущественных правоотношений в английском средневековом праве // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2016. № 2 (57). С. 107–113.
7. Хачатуров (2005) — *Хачатуров Р. Л.* Юридическая энциклопедия. Тольятти, 2005. Т. V. 399 с.

Yuri Ospennikov. About Approaches to Interpretation of Fictions in Secular and Ecclesiastical Law (About article of the hieromonk Mark (Svyatogorov) and N. A. Tarnakin “Legal Fictions and Presumptions in Church Litigation”).

Abstract: This article represents some critical reflections about the article written by hieromonk Mark (Svyatogorov) and N. A. Tarnakin and named «Legal Fictions and Presumptions in Church Litigation». The author reveals the problem methodological and substantial aspects concerning interpretation of fictions and their place in legal systems, ratios of secular and ecclesiastical court, interpretation of concrete examples of fictions.

Keywords: fictions, principle of legality, principle of justice, ecclesiastical law.

Yuri Vladimirovich Ospennikov – Candidate of Historical Sciences, Doctor of Jurisprudence, Professor of Chair of the Theory and History of State and Law and International Law at Samara University (desmandado@yandex.ru).

Sources and References

1. Babaev (1974) – Babaev V. K. *Prezumptsii v sovetskom prave* [Presumptions in Soviet Law]. Gor’kij: Izdatel’stvo GVSH MVD SSSR, 1974, 124 s.
2. Boryakin (2014) – Boryakin A. D. *Sravnienie pravovykh prezumptsiy s prejuditsiyami i fiktsiyami* [Comparison of legal presumptions with prejudices and fictions]. *Pravovoe regulirovanie deyatel’nosti khozyajstvuyushhego sub’ekta: Materialy 13-j mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferentsii*. Samara, 2014, s. 18–22.
3. Zaets (1987) – Zaets A. P. *Sistema sovetskogo zakonodatel’sтва: (problema soglasovannosti)* [The system of Soviet legislation: (the problem of consistency)]. Kiev: Nau. dumka, 1987, 97 s.
4. Kaminskaya (1948) – Kaminskaya V. I. *Uchenie o pravovykh prezumptsiyakh v ugovnom protsesse* [The doctrine of legal presumptions in the criminal process]. Moscow, Leningrad: Izd-vo AN SSSR, 1948, 132 s.
5. Pravila (2005) – *Pravila svyatogo pomestnogo Karfagenskogo sobora* [The rules of the holy local Carthaginian Council]. *Pravoe pravovedenie*, Moscow, 2005, s. 477–624.
6. Rybakov (2016) – Rybakov R. B. *Rol’ fiktsiy v regulirovanii imushchestvennykh pravootnoshenij v anglijskom srednevekovom prave* [The role of fictions in the regulation of property relations in English medieval law]. *Zhurnal zarubezhnogo zakonodatel’sтва i sravnitel’nogo pravovedeniya*, 2016, № 2 (57), s. 107–113.
7. Khachaturov (2005) – Khachaturov R. L. *Yuridicheskaya ehntsiklopediya* [Legal encyclopedia]. Tol’yatti, 2005, Vol. V. 399 s.

Д. В. Волужков

К ВОПРОСУ О ПРЕЗУМПЦИЯХ И ФИКЦИЯХ В СОВРЕМЕННОМ ЦЕРКОВНОМ СУДОПРОИЗВОДСТВЕ

Статья представляет собой полемический отзыв на публикацию иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве (по Положению о Церковном суде 2008 г.)». Отмечаются достоинства исследования: рассмотрение редко привлекающей внимание ученых темы использования презумпций и фикций в церковном праве, корректность выводов, отсутствие оценочных суждений. Особо отмечается возрождение дореволюционной традиции научной дискуссии по правовым вопросам в журнале «Христианское чтение». Отмечаются недостатки: исключение из рассмотрения презумпций, прямо не указанных в Положении, недостаточно полно рассмотренный вопрос о признании решений церковного суда судом светским. Выделяется ряд проблемных вопросов, которые могут быть предметом дальнейшего рассмотрения исследователей.

Ключевые слова: Церковный суд, презумпции, юридические фикции, «Христианское чтение», Поместный Собор Русской Православной Церкви 1917–18 гг.

Указанная статья в первом номере «Христианского чтения» за 2018 год наконец-то прервала несколько затянувшееся молчание старейшего научно-богословского журнала России по вопросам канонического и церковного права. До 1917 года такие публикации в журнале были регулярными, и были самого разного характера: историческими (т. е. по истории канонического права), «педагогическими» (т. е. предназначенными для преподавания предмета канонического права), дискуссионными, когда в целом цикле статей велась научная полемика по тем или иным вопросам церковного права. Последней по времени такой научной дискуссией на страницах «Христианского чтения» можно назвать обсуждение проблем реформы церковного суда (последние публикации на эту тему относятся к 90-м годам XIX века). Поэтому представляется глубоко символичным, что возродившаяся в журнале спустя более чем 100 лет традиция публикации материалов на темы церковного права открылась статьей, посвященной именно церковному судопроизводству. А то, что авторы статьи — преподаватель Академии и ее студент, вселяет надежду на дальнейшее продолжение традиции изучения в Санкт-Петербургской Духовной Академии науки церковного права и регулярной публикации результатов исследований в «Христианском чтении».

Что касается рассматриваемой статьи, то хотелось бы отметить два ее очевидных достоинства. Во-первых, весьма важным представляется обращение авторов к столь редко привлекающей внимание как специалистов в каноническом праве, так и юристов (не говоря уже об историках, пишущих о церковном праве) теме юридических презумпций и фикций. В светском праве презумпциям и юридическим фикциям посвящено достаточное количество фундаментальных работ и, особенно в последние годы, множество журнальных публикаций, что, на наш взгляд, парадоксально свидетельствует о слабой изученности презумпций и юридических фикций, особенно вопросов их правовой и логической природы. Во-вторых, отметим компетентность авторов в вопросах права и корректность их суждений и выводов, в частности, тактичное отсутствие оценочных суждений.

Дмитрий Владимирович Волужков — директор Издательства Санкт-Петербургской духовной академии (izdatspbda@gmail.com).

При этом о некоторых вопросах, рассматриваемых в статье, хотелось бы высказать ряд соображений. Так, авторы указывают, что «иных презумпций в Положении не обнаружено». С этим выводом можно как согласиться, так и возразить. Согласиться в том смысле, что в Положении действительно нет сформулированной аналогично светской презумпции невиновности (равно как и презумпции виновности), и это вполне очевидно [Положение]. Однако, если рассматривать ситуацию несколько шире, то нужно вспомнить, в первую очередь, т. н. «презумпцию знания закона», считающуюся старейшей из существующих в праве презумпций. Ровно такую же презумпцию — назовем ее «презумпция знания церковного права» — нам, надо думать, следует считать существующей в церковном праве в целом и в Положении в частности.

Однако, как представляется, следует учитывать наличие, на наш взгляд, гораздо более важной в данном конкретном случае презумпции — «презумпции веры», предполагающей, что все, кто находятся в юрисдикции церковного права — верующие во Христа люди. Если же допустить, что такой презумпции нет или что она неважна, следует признать, что в этом случае все церковное право и Положение в том числе теряет свое подлинное значение и превращается в просто, скажем так, исторический правовой памятник.

Также с презумпцией веры тесно или, что точнее, неразрывно связана еще одна презумпция — презумпция легитимности церковного суда. Под этим — не самым удачным, но используемым как рабочий, — термином мы понимаем предположение о том, что существующий сегодня церковный суд есть непосредственное и прямое продолжение исторического, в определенном смысле канонического судопроизводства. Здесь важно понимать следующее: является ли церковный суд обоснованным канонами либо иными нормативно-правовыми актами Церкви? Этот вопрос адресует нас к дискуссии о реформе церковного суда на Поместном Соборе 1917–18 гг., где и обсуждалась оптимальная с точки зрения канонов и практики древней Церкви организация церковного судопроизводства. Еще одним аспектом этой проблемы является вопрос о том, чьим именем выносятся решения суда? В современном российском судопроизводстве на этот вопрос дается двухступенчатый ответ: «Носителем суверенитета и единственным источником власти в Российской Федерации является ее многонациональный народ» [Конституция], и «Постановление суда ... принимается именем Российской Федерации ...» [ГПК РФ, п.1. ст.194]. Оставим в стороне как не имеющий прямого отношения к настоящему отзыву вопрос о том, почему суд принимает решение не именем народа напрямую, а именем формы государственного устройства. Для нас важно то, что Положение прямо не указывает, чьим именем церковный суд принимает решение. Надо думать, что здесь имеется еще одна презумпция — предполагается, что церковный суд выносит решение именем Христа Спасителя как Главы Церкви. Таким образом, говоря о презумпции легитимности церковного суда, мы преобразуем как дискуссионный вопрос о форме церковного судопроизводства, так и легитимность решения суда.

Что касается указываемой авторами проблемы с непризнанием светским судом решений церковного суда. Авторы ссылаются на арбитраж (третейский суд) как на пример того, что признает светский суд. Здесь хотелось бы уточнить, что в случае арбитража светский суд признает «нечто похожее на суд», и не более того. При этом в случае церковного суда речь идет о том, что светский суд «не видит» всю целиком церковную правовую систему, включая церковный суд. Более того, правовая система России вообще не признает церковную правовую систему правовой системой. Согласно законодательству России то, что Церковь именует «церковным (каноническим) правом» есть всего лишь «внутренние установления» [ГК РФ, абз.2 п.2 Ст. 123.26] религиозных организаций. Согласно 14-й статье Конституции России — скажут нам, — все религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом [Конституция]. И собственные установления всех религиозных объединений (т. е. и все их правовые системы, при наличии таковых) признаются законом равными по отношению к государству. Давайте тогда — скажут

нам, — будем признавать решения судов (если таковые у них есть) всех традиционных религий России, да и вообще всех зарегистрированных в установленном законом порядке религиозных организаций. Не вступая в дискуссии, отметим лишь, что принцип равенства всех перед законом — один из величайших и, в то же время, пожалуй, самый недостижимый в реальности принцип права.

Что касается признания/непризнания решений церковного суда светским, то, скорее, нужно попытаться представить, какие именно решения церковного суда могут быть гипотетически перенесены на рассмотрение в светский суд. Весьма вероятно, что, опять же по аналогии с арбитражем, те решения, которые не устроили проигравшую сторону и которая отказалась выполнять решение суда. В нашем случае это, скорее всего, будут дела о наложении канонического прещения, в случае отказа признанного виновным подчиниться наказанию. Таким образом, лицо, в отношении которого суд принял решение о наложении канонического прещения (например, за прещения в служении, освобождение от должности и т. д.), сможет подать в светский суд заявление об отмене такого решения. Либо, наоборот, церковный суд согласно какой-то процедуре обратится в светский суд за подтверждением некоторых видов канонических прещений, задевающих гражданские права наказываемого лица. Такая ситуация, судя по всему, перенесет церковный суд в ситуацию «до 1917 года». Очевидно, специалистам в области церковного права (и авторам статьи, в том числе) имело бы смысл обсудить необходимость, вероятность и последствия возникновения такой правовой ситуации.

Как уже отмечалось, авторы статьи весьма корректны в своих выводах и заключениях. Используя метод сравнительного анализа, очень трудно удержаться от оценочных суждений, однако в статье их практически нет. Тем не менее, хочется обозначить один вопрос, который рано или поздно обязательно будет поднят — вопрос о правомерности использования фикций в церковном праве. Рано или поздно Церкви зададут вопрос — как же так, Церковь, осуждающая устами своего Главы всякое фарисейство, использует в своем праве то, что сами юристы вслед за Рудольфом фон Йерингом называют «юридической ложью, освященной необходимостью»? [Ковтун, 2010] Ладно светское право — использует фикции, главным образом, для упрощения, заполнения и т. д. и т. п., это, в конце концов, традиция римского права... Но зачем это использует Церковь? Надо полагать, что, во-первых, ответ на этот вопрос следует искать богословам, историкам и юристам совместно и взаимоуважительно, избегая каких-либо громких обвинений и поспешных выводов; во-вторых, размышляя над этим вопросом, можно задаться вопросом встречным: а чем фикции хуже или лучше того или иного земного, что использует Церковь в повседневной своей жизни? Может быть, дело не в том, «почему использует», а «как использует»? Отметим также, что вопрос о правомерности использования фикций в церковном судопроизводстве, как представляется, может оказаться далеко не единственным, который могут задать при обсуждении различных аспектов церковного права. Хочется надеяться, что и авторы вопросов, и отвечающие на эти вопросы будут в своем диалоге столь же компетентны и корректны, как и авторы рассматриваемой статьи.

Таким образом, в публикации иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве (по Положению о Церковном суде 2008 г.)» можно выделить несомненные достоинства проведенного исследования: 1) авторы достаточно подробно рассмотрели редко привлекающую внимание ученых тему использования презумпций и фикций в церковном праве; 2) работу отличает корректность выводов и практически отсутствие оценочных суждений. При этом стоит отметить и ряд недостатков исследования: 1) из рассмотрения исключены презумпции, прямо не указанные в Положении, но которые, как представляется, присутствуют в современном церковном праве; 2) авторами недостаточно полно рассмотрен вопрос о признании решений церковного суда судом светским.

Также хочется отметить, что, помимо ряда проблемных вопросов, которые бегло упомянуты в настоящем отзыве и, как представляется, могут стать предметом

дальнейшего рассмотрения исследователей, в статье иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина присутствует главное — отношение к церковному (каноническому) праву как к праву действующему, реально здесь и сейчас существующему, находящемуся — если так можно выразиться — в научном обороте.

Также считаю весьма важным отметить долгожданное возрождение дореволюционной традиции научной дискуссии по церковноправовым вопросам в журнале «Христианское чтение», и пожелать авторам статьи не ограничиваться уже опубликованным исследованием, но расширить сферу своей научной деятельности, в дальнейшем столь же подробно рассмотрев использование презумпций и фикций в церковном праве в целом.

Источники и литература

1. ГК РФ — «Гражданский кодекс Российской Федерации (часть первая)» от 30.11.1994 N 51-ФЗ (ред. от 29.12.2017) / «Собрание законодательства РФ», 05.12.1994, N 32, ст. 3301.

2. Конституция — «Конституция Российской Федерации» (принята всенародным голосованием 12.12.1993) (с учетом поправок, внесенных Законами РФ о поправках к Конституции РФ от 30.12.2008 N 6-ФКЗ, от 30.12.2008 N 7-ФКЗ, от 05.02.2014 N 2-ФКЗ, от 21.07.2014 N 11-ФКЗ) / «Собрание законодательства РФ», 04.08.2014, N 31, ст. 4398.

3. ГПК РФ — «Гражданский процессуальный кодекс Российской Федерации» от 14.11.2002 N 138-ФЗ (ред. от 30.10.2017) / «Собрание законодательства РФ», 18.11.2002, N 46, ст. 4532.

4. Положение — Положение о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) принято на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2008 году (ред. Архиерейский Собор 2017 г.). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html>. (дата обращения: 15.12.2017).

5. Ковтун (2010) — Ковтун Н.Н. Презумпции и фикции уголовно-процессуального права России: технология осознанной лжи // Юридическая техника. 2010. № 4. С. 231–235.

Dmitry Voluzhkov. To the Question of Presumptions and Fictions in Modern Church Legal Proceedings.

Abstract: The article is a polemic review of the publication of hieromonk Mark (Svyatogorov) and N. A. Tarnakin “Legal fictions and presumptions in church litigation (under the Regulations on the Church Court in 2008)”. The merits of the research are noted: the consideration of the topic of presumption and fiction in the Church Law that rarely attracts the attention of scientists, the correctness of the conclusions, and the lack of value judgments. The revival of the pre-revolutionary tradition of scientific discussion on legal issues in the journal «*Khristianskoye chteniye*» (*Christian Reading*) is especially noted. The shortcomings are noted: the exclusion from consideration of presumptions not directly mentioned in the Statute, the question of recognizing the decisions of the ecclesiastical court by the secular court is not fully considered. A number of problematic issues are identified, which may be subject to further consideration by researchers.

Keywords: Church court, presumptions, legal fictions, «*Khristianskoye chteniye*» (*Christian Reading*), Local Council of The Russian Orthodox Church in 1917–18.

Dmitry Vladimirovich Voluzhkov — Director of Publishing House of St Petersburg Theological Academy (izdatspbda@jmail.com).

Sources and References

1. GPK RF — «Grazhdanskiy protsessual'niy kodeks Rossiyskoy Federatsii» ot 14.11.2002 N 138-FZ (red. ot 30.10.2017). «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 18.11.2002, N 46, st. 4532 [Civil Procedure Code of the Russian Federation, dated 14.11.2002 N 138-ФЗ (the editor of 30.10.2017). *Collection of the Legislation of the Russian Federation*, dated 18.11.2002, N 46, art. 4532].
2. GK RF — «Grazhdanskiy kodeks Rossiyskoy Federatsii (chast' prvaya)» ot 30.11.1994 N 51-FZ (red. ot 29.12.2017) v «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 05.12.1994, N 32, st. 3301 [*Civil Code of the Russian Federation* (part two), dated 30.11.1994 N 51-FZ (as amended on 29.12.2017). *Collection of Legislation of the Russian Federation*, dated 05.12.1994, No. 32, art. 3301].
3. Konstitutsiya — «Konstitutsiya Rossiyskoy Federatsii» (prinyata vsenarodnym golosovaniyem 12.12.1993) (s uchetom popravok, vnesennykh Zakonami RF o popravkakh k Konstitutsii RF ot 30.12.2008 N 6-FKZ, ot 30.12.2008 N 7-FKZ, ot 05.02.2014 N 2-FKZ, ot 21.07.2014 N 11-FKZ). Sobranii zakonodatel'stva RF, dated 04.08.2014, N 31, st. 4398. [The Constitution of the Russian Federation” (adopted by popular vote on 12.12.1993) (taking into account the amendments introduced by the Laws of the Russian Federation on Amendments to the Constitution of the Russian Federation of December 30, 2008 N 6-FKZ, dated 30.12.2008 N 7-FKZ, dated 05.02.2014 N 2-FKZ, from 11/21/2014 N 11-FKZ). *Collection of the Legislation of the Russian Federation*, dated August 4, 2014, N 31, art. 4398].
4. Kovtun (2010) — Kovtun N. N. Prezumptsii i fiktsii ugolovno-protsessual'nogo prava Rossii: tekhnologiya osoznannoy lzhi [Presumptions and Fictions of Russia's Criminal Procedure Law: the Technology of Deliberate Lies]. *Yuridicheskaya tekhnika [Legal Technics]*, 2010, no. 4, p. 231–235. (In Russian).
5. Polozheniye — Polozheniye o tserkovnom sude Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi (Moskovskogo Patriarkhata) prinyato na Arkhiyereyskom Sobore Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 2008 godu (red. Arkhiyereyskiy Sobor 2017 g.). [The Statute on the Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) adopted at the Bishops' Council of the Russian Orthodox Church in 2008 (Edited by the Bishops' Council of 2017)]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html>. (accessed: 15.12.2017).

Священник Игорь Троицкий

БЕССМЕРТИЕ ДУШИ, СВОБОДА ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА И ВОПРОСЫ ОТНОШЕНИЙ БОГА, МИРА И ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Л. М. ЛОПАТИНА

В статье показаны взгляды русского философа Льва Михайловича Лопатина, председателя Московского психологического общества и редактора журнала «Вопросы философии и психологии» дореволюционной России. Выполнен анализ философских произведений Лопатина, сформулированы его основные философские воззрения на природу человека. Показано, что каждое духовное творение есть сверхвременный субстанциальный центр. Лопатин признаёт истину живого бессмертия души человека и полную реальность жизни духа на всех стадиях его жизни. Показаны взгляды Лопатина на свободную деятельность человека. Лопатин считает, что одушевленное существо в своей деятельности направляется творческими стремлениями и в этом состоит свобода, которая отделяет живое от неживого. Лопатин мыслит Бога как предвещающий живой разум и единую творящую волю созданного многообразного мира. Бог понимается Лопатиным как «личный Дух». Соответственно, в мире проявляется свободное, осмысленное, осуществляющее полноту разума Божественное творчество. По мнению Лопатина, при создании мира творению дана обособленная самость. Отсюда появляется самоутверждение конечных существ. В наибольшей степени субстанциональность духа выражена в человеке. В человеке инстинкты теряют свое могущество. Он может выбирать между ними и добровольно подчиняться одному из влечений.

Ключевые слова: Абсолют, антропология, бессмертие, бытие, воля, деятельность, духовность, душа, единство, личность, Л. М. Лопатин, любовь, мир, необходимость, отношение, потенция, причинность, свобода, субстанция, спиритуализм, творение, творчество, тело, философия, христианство, человек.

Настоящая статья является продолжением опубликованного в журнале «Христианское чтение» № 6 за 2016 год анализа философских взглядов профессора философии Льва Михайловича Лопатина на проблемы антропологии [Троицкий, 2016, 87–106]. Воззрения Лопатина на природу человека, проблемы его взаимоотношений с Богом и миром достаточно оригинальны и не свойственны многим его современникам. Направленность мыслей и идей Льва Михайловича находится в русле проблемных вопросов христианской антропологии. В статье представлен поиск ответов профессора Лопатина на такие вопросы как бессмертие души человека, свободная деятельность человека, вопросы отношений человека с Богом и миром.

1. Вопрос бессмертия души человека

Истина бессмертия души человека является для Льва Михайловича Лопатина непреложной. Дело в том, что для философа-спиритуалиста умозрительное решение вопроса о бессмертии не представляет особых трудностей, оно подразумевается в начальных предпосылках спиритуалистической теории: «истинная субстанция

Священник Игорь Викторович Троицкий — кандидат технических наук, старший научный сотрудник, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии, клирик Никольского Большеохтинского храма Санкт-Петербурга (i_troisky@mail.ru).

в существующем есть дух, и наоборот, всякий дух есть субстанция» [Лопатин, 1917, 50]. Под субстанцией Лопатин понимает то, что обладает самостоятельным бытием и в себе самом носит силу своих проявлений. Соответственно, всякое действие и состояние субстанции есть осуществление собственной реальности и силы, действия посторонних сил являясь внешними.

Непоглощаемость временным потоком всего субстанциального или неподчиненность закону времени, когда настоящее исчезает в прошлом, Лопатин характеризует таким свойством субстанции, как сверхвременность или надвременность. Спиритуализм, в отличие от других философских воззрений, приписывает свойство сверхвременности только духу. Всё, что не духовно, имеет несамостоятельное проявление и только отражает духовные силы и деятельность. Эта пребывающая субстанциальность не принадлежит только Божественному духу, каждое духовное творение есть сверхвременный субстанциальный центр.

Душа человека бессмертна просто потому, что она сверхвременная субстанция, — не статичная, а самоопределяющаяся и деятельная, находящаяся в постоянном соприкосновении с внешним миром, растущая и развивающаяся. Следует отметить, что «каждый дух остаётся членом единой мировой системы внутренне-духовных сил и существ, и как бы ни раздвигалась и ни распадалась эта система в своих отдельных пунктах, она никогда не теряет совсем своей единой жизни и, стало быть, никакой дух никогда не бывает абсолютно оторван от всякого взаимодействия с остальным творением. Поэтому жизнь каждого духа после смерти есть настоящая, реальная жизнь» [Лопатин, 1917, 53].

Таким образом, Лопатин признаёт истину живого бессмертия души человека и полную реальность жизни духа на всех стадиях его жизни.

По мнению Льва Михайловича, истина бессмертия души имела огромное моральное и теоретическое значение в мировоззрении человечества. В истории человечества ее редко отрицали, начиная с XVIII в. против истины бессмертия души возгорается сознательная борьба. К XX столетию среди культурных людей вера в бессмертие души становится редким исключением. Основные причины этому явлению Лопатин видит в:

- грубости и наивности представления о загробном будущем;
- преобладающем натурализме и геоцентризме в сознании человечества.

Оттого, отмечает Лопатин, в обычных возражениях против истины бессмертия души преобладают односторонние оценки. Как правило, они сводятся к следующим утверждениям:

1. Потребность веры в бессмертие показывает низкий и своекорыстный нравственный уровень. Человек, которому, чтобы делать добро, нужно верить в загробную жизнь и загробное воздаяние, стоит в области моральном отношении на грубо эгоистической и утилитарной точке зрения. Добрые дела он творит только для последующего блаженства, хотя истинно добрый человек совершает добро ради добра, не думая о своей выгоде. Следовательно, доброму человеку нет нужды в бессмертии.

2. Для современного знания бессмертие души признаётся решённым вопросом, пытаться теоретически, научно его решить — неловко и наивно, в попытках его решить видно отсутствие критического и научного подхода.

Отвергая подобные утверждения, Лев Михайлович проявляет не только философскую эрудицию, но и свою христианскую позицию. Отвергая первое утверждение, Лопатин пишет, что любой эгоист будет скорее бояться «геенны огненной, чем убеждённо предвкушать ликующее веселье в обществе святых». Главный источник субъективной потребности верить в бессмертие — совсем не эгоистический, а наоборот, альтруистический. Если со своим «будущим ничтожеством» еще можно смириться, то вот с мыслью об абсолютном уничтожении после смерти близких и дорогих нам людей примириться невозможно. «Оттого так неотразимо утешительна вера, такого превращения в ничто, на самом деле, вовсе и нет, что наши близкие остались и с ними не всё порвано, а, может быть, и ничего не порвано, а только наступил перерыв в сношениях с ними. И потребность в бессмертии внушается не только этими

простыми чувствами любви, нежности к безвременно покинувшим нас дорогим лицам, она не менее настойчиво пробуждается возмущенным чувством справедливости» [Лопатин, 1917, 57].

Соответственно, ясно, что бессмертие человеческого духа — далеко не безразличный моральный вопрос. В зависимости от того, признаётся бессмертие или нет, возникают два противоположных мировоззрения:

– только живое убеждение в бессмертии обосновывает и оправдывает мораль всечеловеческой любви и бесконечной самоценности каждого человека, потому что «лишь при таком убеждении требования этой морали становятся неизбежным выражением отношений и норм вечного духовного царства»;

– при полном отрицании бессмертия охватившая душу любовь становится великой нравственной мукой: при ее неосуществленности и несоответствии реальному ходу жизни «жизнь оказывается лишенной именно того, что для живого нравственного чувства составляет ее единственный возможный смысл» [Лопатин, 1917, 59].

Еще одним распространенным мнением является теория, отрицающая бессмертие личностное. Иными словами, если и допускается бессмертие, то в форме совершенно безличной, в смысле слияния с природой и растворения в ней, а не в смысле сохранения человеческой индивидуальности, которая всецело привязана к физическим условиям и поэтому должна умереть вместе с телом. Допустим это так, тогда, если совсем исчезнет личность, что останется для бессмертия безличного? Ведь наше «я» абсолютно конкретное, всецело субъективное. Наши мысли по своему объективному логическому значению могут совпадать с чужими мыслями, но все же наша мысль и чужая — два разных факта, которые не сливаются друг с другом. Если исчезает субъект, исчезает и весь поток индивидуальных особенностей и проявлений личности, ничего не остается.

Еще одним возражением против бессмертия является мнение, что если существует бессмертие, то как возможно, что наши близкие никогда не показывают нам, что они живы и помнят о нас? Возражение против этого аргумента Лопатин основывает на том обстоятельстве, что по отношению к чужой жизни мы никогда не воспринимаем ее прямо, даже когда она находится в земных условиях бытия и облечена в человеческое тело. Мы всегда судим о ней только косвенно, по внешним признакам, поступкам и словам. Почему же чужая душа, потеряв возможность таких внешних проявлений, должна себя обнаруживать? Очевидно, что после разрыва с материальным организмом душа вообще теряет возможность воздействовать на физическое вещество. В то же время мы воспринимаем все окружающее лишь через физические движения. Скорее всего, после смерти душа может оказывать влияние на те элементы, которые мы совершенно не в состоянии воспринять.

Следовательно, утверждает Лопатин, во-первых, ни умозрение, ни опыт не дают действительных оснований для отрицания бессмертия, во-вторых, спиритуализм является той единственной философской системой, которая «видит в бессмертии души теоретически и морально необходимый постулат» [Лопатин, 1917, 73].

2. О свободной деятельности человека

Проблема свободной деятельности является одной из ключевых проблем философской антропологии. Еще в начале 1887 года председатель Московского Психологического общества Николай Яковлевич Грот предложил в качестве темы дискуссии вопрос о свободе воли [Грот, 1889, V]. Эта тема вызвала живую дискуссию, продолжавшуюся более двух лет на заседаниях общества. Активное участие в развернувшейся дискуссии принял Лев Михайлович Лопатин, который горячо отстаивал свое понимание свободы воли.

Свое видение этого вопроса Лопатин изложил в статье «Вопрос о свободе воли» [Лопатин, 1899, 97–194]. В дальнейшем Лопатин включил эту статью в приложение к своей докторской диссертации. Автор опирается на уже разработанное ранее учение

о субстанциональной природе человеческого духа, которое раскрывается в опыте как единая, деятельная субстанция, утверждающая свою творческую активность. Вместе с тем, по мнению Льва Михайловича, в вопросе о свободе воли речь идет не только о сверхпространственном и сверхвременном самоопределении умопостижимого существа, но и о коренных особенностях во внутреннем течении явлений психической жизни человека. Свобода нравственных действий человека неотделима от свободы и самоопределения в психических актах. Для Лопатина нравственная свобода человеческой воли есть только одно из проявлений силы творчества, присущей всему духовному. Творчество, приписываемое духу человека, есть непосредственное происхождение психических актов из субстанциальной мощи духа.

Среди современников Льва Михайловича следует выделить двух психологов-исследователей, которые получили результаты, близкие к выводам Лопатина. Это, прежде всего, Бергсон (и его сочинение «О непосредственных данных сознания» [Bergson, 1889]), а также соотечественник Н. И. Шишкин, изложивший свои мысли в статье «О детерминизме в связи с математической психологией» [Шишкин, 1891, 110–128]. Ценность результатов Бергсона, по мнению Лопатина, заключается в том, что он показывает совершенную неприменимость механических объяснений к развитию и особенностям психической жизни, выводит из этого внутреннюю несостоятельность детерминистической теории, которая всецело основывается на злоупотреблении механическими аналогиями. В работе Шишкина показана возможность описания психических явлений терминами математического анализа. Автором показано, что все ощущения являются величинами прерывными, значения которых меняются скачками. Соответственно, математическое свойство прерывных величин состоит в том, что они имеют междупредельные функции. Иными словами, когда из двух величин, связанных между собой, одна изменяется прерывно, а другая непрерывно, то каждому значению первой величины будет отвечать целый ряд значений второй. В терминах психологии это означает, что процессы духовной деятельности характеризуются некоторой неопределенностью причин, не позволяющей однозначно предсказать их действие во всех индивидуальных признаках. Например, наши желания есть только общие стремления души, которые допускают удовлетворение многими и разнообразными способами.

Известно, что значительная часть людей считает себя призванными к борьбе с внешним миром, к самобытному воздействию разумом и волею на стихийное течение явлений внешнего мира. При этом часто люди безотчетно смотрят на себя как на источник творческих сил и видят в себе самостоятельную противоположность внешней природе. Этому естественному самосознанию противоречит всякое предопределение, или детерминистический взгляд — взгляд, который превращает человеческое «я» из «свободного источника энергии» в «пучок процессов, во всех своих мельчайших подробностях предопределенных общей жизнью вселенной» [Лопатин, 1891, 327].

В защиту своей точки зрения детерминисты приводят два основных аргумента. Первый аргумент: предположение о свободе нарушает самое основное требование закона причинности. Это понятно, ведь всякое действие или всякое явление должно иметь предшествующую ему причину, каждое решение воли есть некоторое явление нашей внутренней жизни. Следовательно, акты воли также вызываются причинами, предопределяющими их, а значит, не являются свободными.

Второй аргумент формулируется в виде доказательства от противного. Если предположить, что свобода есть чистый произвол, то тогда некорректно говорить о вменяемости и ответственности человека, ибо «человек в каждый данный момент может поступить как угодно, и это ему нисколько не мешает совершить в следующий момент прямо противоположное действие». Следовательно, всё в наших действиях бессмысленно и всё в них произвольно.

Слабость позиции детерминистов Лопатин видит в неопределенности понятия «свобода». Историко-философский анализ учений по данному вопросу позволяет

Лопатину выделить два основных подхода к пониманию условий свободной самостоятельности человека: один он называет «сократовским» (к его сторонникам Лопатин относит Сократа, А. Фулье и Л. Н. Толстого), а другой «канто-шопенгауэровским», причисляя к нему Канта, Шопенгауэра, Шеллинга и В. С. Соловьева.

Мыслители сократовского типа рассуждают, что свобода есть синоним разумности. Свободно только такое разумное существо, которое обладает способностью иметь отвлеченные идеалы и принципы. Идеи — это действительные силы, под их влиянием человек освобождается от порабощения низшим влечениям своей природы. Таковую свободу человек получает в познании. Нельзя знать что-нибудь хорошее и поступать вопреки этому. «Нравственное совершенство является прямым результатом мудрости. Зло есть невежество, непонимание истинных условий счастья. Подлинная сила этики в познании, на нём необходимо её обосновывать» [Лопатин, 1891, 330].

Основным недостатком этой теории Лопатин считает отсутствие ответов на вопрос, что такое знание и результатом чего оно является? Если предположить, пишет Лопатин, что все процессы ума представляют собой продукт механических процессов в мозге, тогда все нравственные противоречия детерминизма возвращаются. Тогда все действия нашего духа являются predetermined автоматическим ходом природы, наше «я» превращается в иллюзию сознания. Все наши старания совершить что-нибудь зависящее только от нас и без нашей самостоятельности невозможное становятся призрачными. «Фатализм, с его убийственным влиянием на энергию нравственной воли, получает полное торжество. Напротив, припишем нашему „я“ способность самочинного воздействия на содержание нашей мысли, и картина меняется совершенно» [Лопатин, 1891, 330]. Идеал поведения будет продуктом собственного творчества, наша личность явится реальным источником наших действий, а понятие о долге получит оправдание в человеческой жизни.

Таким образом, теория, отождествляющая свободу с разумностью, оказывается не вполне удовлетворительной. Она допускает два противоположных толкования, которые не разрешают, а усугубляют решение вопроса.

Общий смысл «канто-шопенгауэровского» подхода состоит в следующем: необходимость не исключает свободы, а напротив, подразумевает ее как свое подлинное основание. Явления в своем развитии подчиняются строгим законам, в свою очередь, эти законы зависят от действия изначальных сил, их создающих и поэтому в отношении к ним свободных. Иными словами, лишь тогда, когда даны силы, устанавливающие неизменные признаки явлений и общее направление их развития, тогда и начинаются необходимые отношения между явлениями и становится возможным существование необходимых законов природы.

Лопатин подчеркивает, что в этом случае «действительность феноменальная (в наблюдаемом мире), хотя бы она в мельчайших явлениях своих осуществляла роковые законы механического сцепления движений, предполагает действительность умопостигаемую (ноуменальную), которая утверждает феномены в их бытии и качествах и поэтому совершенно независима от господствующей в них необходимости» [Лопатин, 1891, 332]. Иными словами, идея заключается в противопоставлении физического (феноменального) мира, где царствует необходимость, миру духовному (ноуменальному), где действует свобода.

По мнению Льва Михайловича, что верно относительно всей вселенной, то справедливо в отношении человека. Он как существо телесное подчиняется необходимости, а как существо духовное обладает внутренней свободой. С одной стороны, он представляется как раб своего характера, который подчинен своим стремлениям и свойствам, не может изменить коренного направления своей воли и отвечает на все внешние возбуждения сообразно с характером. Однако человек — не только явление в пространстве и времени, в нем, как и везде, живет умопостигаемое существо, составляющее основу его личности.

Врожденный характер человека, пишет Лопатин, представляет собой «феноменальное выражение вековечного и свободного акта, который совершает его

сверхчувственное „я“» [Лопатин, 1891, 332]. Это объясняет чувство вины, испытываемое людьми даже тогда, когда они знают, что не могли бы поступить иначе. Таким образом, детерминизм не противоречит свободе, потому что внешняя необходимость явлений не исключает внутренней свободы сил, которые выражаются в этих явлениях.

Этот подход представляется Лопатину также неудовлетворительным. Эта теория не оправдывает самого главного — способности человека стать другим, осуществить новое направление своей воли. Нравственные предписания только дразнят человека, раскрывают перед ним его падение, но ничем помочь ему не могут. «Вся жизнь превращается в какое-то представление марионеток, бессмысленно повторяющее величавую драму, от века совершившуюся в безвременном умопостигаемом мире» [Лопатин, 1891, 333].

Лопатин характеризует вопрос о свободе воли как трагический вопрос, который для философской мысли сохраняется в своей неприкосновенности. Споры о свободе воли фактически выражают столкновение двух одинаково серьезных интересов:

- теоретический интерес заставляет мыслителей отстаивать распространение закона причинности на все явления мира;
- практический интерес заставляет защищать самостоятельность человеческой личности.

Иными словами, отрицание причинности есть отрицание знания, а отрицание свободы есть отрицание нравственности.

Решение вопроса о свободе воли Лопатин связывает с понятием причинности. Смысл этого понятия заключается в следующем: всякая действительность предполагает действующую в ней силу, утверждающий ее акт, ее производящее усилие. Универсальной формой причинности, приходит к выводу Лопатин, является творческая причинность духовных существ — человеческих личностей. Именно в идее творчества, полагает Лопатин, «лежит прямой и ясный путь к положительному решению вопроса о свободе деятельного начала в человеке» [Лопатин, 1891, 337].

В творческой духовной деятельности Лопатин видит сравнительную внутреннюю неопределенность причин. Например, в ряду сложных действий при осуществлении общего намерения нельзя с геометрической очевидностью вывести индивидуальный характер этих действий из содержания намерения. В духовной сфере присутствует момент творческого самоопределения, она действительно порождает новый акт, при котором причина соответствует действию, но не тождественна ей.

Вместе с тем в духовной сфере можно заметить преимущественно качественный характер порождаемых духовною причинностью следствий. Сила творчества является глубочайшим признаком духа: «дух сам в себе, в своей внутренней действительности есть потенция или мощь новых проявлений или новых актов, непрерывно расширяющих конкретное содержание его бытия» [Лопатин, 1891, 338].

Лопатин подчеркивает, что творческий характер духовного бытия личности проявляется в любом ее элементе — от элементарных ощущений и восприятий до порывов художественной фантазии. Даже в элементарном акте восприятия мы мыслим наше сознание не пассивным «проводником» внешних воздействий, а творческой силой, которая, откликаясь на внешние воздействия, порождает неповторимые феномены, выражающие ее собственную сущность. И чем более сложным являются феномены душевной жизни, тем более ясно и осмысленно выступает их творческая природа, выражающая творческую природу человеческого духа.

Лопатин полагает, что одушевленное существо в своей деятельности направляется общими стремлениями, находящимися в творческом, а не механическом отношении к осуществляющим их в отдельных действиях, и в этом состоит свобода, которая отделяет живое от неживого.

Лопатин неоднократно формулировал идею, что смысл личного бытия только в том и лежит, что конкретные формы бесконечного творчества могут быть бесконечно разнообразны. Высшая для человека форма творчества — нравственное творчество, ибо в человеческой душе заключены бесконечные потенции добра и зла,

и от творчества нашей воли зависит, какая из них всецело овладеет нами. Соответственно, свобода есть неустранимое условие истинной нравственности. Деятельность ума по существу целесообразна, а целесообразность без свободы немислима. «В творческой силе, лежащей в основе всего духовного, в достоверности нашего внутреннего опыта, в деятельной природе нашего сознания и в целесообразности психических актов мы имеем общие условия, которые дают ключ к решению вопроса о свободе нравственных действий человека» [Лопатин, 1891, 349].

Таким образом, Лопатин формулирует три основных условия свободной деятельности человека.

1. Всякое одушевленное существо в своей деятельности направляется творчески, а не механическими стремлениями. В этом заключается свобода, отделяющая всё живое от мира бездушного.

2. Только усилием воли врожденные стремления людей получают определенность и сознательность, и в этом заключается свобода существ со сложной духовной организацией.

3. В человеческой душе заключены бесконечные потенции добра и зла, и от творчества нашей воли зависит, какая из них всецело овладеет нами. Когда произошел выбор между ними, тогда добрая или злая жизнь делаются для человека неизбежными. Но эта неизбежность не является роковым, абсолютно непобедимым законом. Глубокое оправдание предписаний нашей совести лежит в возможности для нас нравственных переворотов, которые существенным образом «переставляют» движущие силы человеческой деятельности. По мнению Льва Михайловича, в этом и состоит собственно свобода личности.

Свобода действия есть функция индивидуума, отдельной личности, но поскольку личность обособляет себя от общества, постольку акты свободы оказываются лишенными того очистительного действия, которое могло бы быть в них. Часто речь идет о человечестве как целом — но самые акты свободы осуществляются в индивидуальных душах. На это и обращает внимание Лопатин, когда говорит о личной свободе. Важно, что акцент в выборе Лопатин ставит на предписаниях совести как голосе Бога в человеке.

3. Отношения Бога, мира и человека

В основе воззрений Лопатина на отношения Бога, мира и человека находятся два его основных философских построения:

- во-первых, спиритуалистический монизм;
- во-вторых, творческая причинность.

По мнению Льва Михайловича, «единство мира предполагает непрерывное единство его абсолютной основы. И если всё в мире в существе своем духовно, то и основой мира может быть только единый Абсолютный Дух» [Лопатин, 1917, 29]. Абсолютное, в свою очередь, в своей полной независимости от каких бы то ни было внешних и внутренних препон осуществляет лишь то, что им свободно избрано. Поэтому созданный мир возможен лишь как реализация живой идеи или бесконечного замысла о нем. «Мир есть реализация духовного творчества, и потому он духовен в себе: его абсолютная основа есть живой бесконечный Дух, порождающий мир в своей вечной мысли и творчески осуществляющий его мыслимую самостоятельность как реального творения, потому что всякая мысль абсолютного духа есть уже реальность и от его творческой силы зависит установить род и степень этой реальности. Такого единого в себе и бесконечного в своей продуктивности духа люди называют Богом» [Лопатин, 1917, 30].

Бог, по мнению Льва Михайловича, — не отрицательное и безразличное единство, в котором тонет и исчезает всякое многообразие свойств, отношений, проявлений и актов. В опустошенном божестве может быть только односторонняя и ложная отвлеченность, которую невозможно охарактеризовать словом «быть». В нем явное отрицание мира и вообще едва уловимое и непонятное понятие Бога и самого мира.

Бог содержательно и без противоречий должен мыслиться как изначальное и «в себе реальное единство в себе реального множества». Лопатин мыслит Бога как предварающий живой разум и единую творящую волю созданного многообразного мира. Бог понимается Лопатиным как «личный Дух». Соответственно, в мире проявляется свободное, осмысленное, осуществляющее полноту разума Божественное творчество. Это творчество является гармоничным и целесообразным потому, что формы творчества единой, свободной и разумной силы должны обладать взаимным приспособлением и осуществлять единый смысл. Отсюда цель мира должна составлять реализация истинного смысла жизни в гармоническом и солидарном духовном творении. Иначе говоря, «по самому существу Божественного творчества, эта цель должна заключаться в живом внутреннем единстве живого множества духовных существ с их вечным источником и между собой. Цель мира в бесконечном благе всех духовных существ, и поэтому ни одно из них не бывает только средством в путях Божественного творчества, а всегда есть и цель его. Жизнь мира может и должна быть лишь осуществлением абсолютного добра» [Лопатин, 1917, 31].

Бытие Абсолютного заключается в безусловном самоутверждении, это бытие должно состоять в свободном раскрытии его собственной самостоятельной силы. «Абсолютное с самого начала должно содержать в себе субъект и объект своего внутреннего бытия. <...> Они различаются между собой, как живая потенция и акт её, — как сила в её внутреннем импульсе к обнаружению себя и реализация этой силы. Коротко говоря: они отличаются как причина и действие» [Лопатин, 1891, 258].

При создании мира субъектам дана обособленная самость, какой нет внутри Божества. Появляется самоутверждение конечных существ. Мир только для этих существ и в них является распавшимся на части, разнообразно взаимодействующие между собой и переживающие противоположные состояния. Но для Абсолютного бытия ничего не теряется, из того, что вещи приобретают способность самостоятельного действия, вовсе не следует, что они перестают существовать в качестве объектов вечной мысли. «Но то, что для мира конечных тварей происходит, для Абсолютного от века есть, как неизменно предстоящий ему целостный образ всего, что от него получило бытие со всеми своими силами и свойствами» [Лопатин, 1891, 266].

Отношение Божества к миру, пишет Лопатин, нельзя сопоставить со связью субстанций с их акциденциями, так как субстанция есть нечто от своих свойств и состояний неотделимое, уже в них данное, только отвлеченно мыслимое помимо их, но не стоящее рядом с ними как независимая действительность. Напротив, единое Абсолютное в своей внутренней вечной жизни не есть только логическая абстракция, оно само в себе, независимо от всех отношений к своим конечным созданиям, всегда остается верховной реальностью. С другой стороны, пишет Лопатин, отдельные существа, вызванные Абсолютом к бытию, не суть рассудочные отвлечения его частных актов и способов деятельности, они обладают собственной деятельностью, как самостоятельные вещи. «Если их и можно назвать действиями Божественной субстанции, то лишь с той важной оговоркой, что они представляют действия в себе субстанциальные, этим уничтожается взгляд на них, как на акциденции одной субстанции» [Лопатин, 1891, 267].

Так же отношение Абсолютной основы к конечному миру не следует понимать как причинность, в дословном смысле. Ибо тогда следует принять, что причинность подразумевает смену предшествующих форм существования формами последующими. Очевидно, что в отношении Абсолютного к конечному единое не заменяется и не вытесняется многими, а напротив, полагая его, тем более утверждает себя как его единый источник. В этом Лопатин видит причинность творческую, ибо в возникновении мира конечных существ появляется вновь данное, некоторое непосредственное и прямое выражение субстанциальной силы Божества. «В творческой причинности, которая наблюдается или предполагается нами в известной нам действительности, мы находим только возникновение новых состояний силы, не предустановленных механически в элементах ее предшествующих состояний. <...> Причинность,

лежащую в основе конечной действительности, следует назвать абсолютным творчеством или абсолютной причинностью» [Лопатин, 1891, 268].

Дополняя идею о творении мира, Лопатин заключает, что только в признании органической связи между единым и многим можно искать разрешение проблемы об истинно Сущем. Единое начало вещей не исчезает во множестве своих проявлений, не поглощается им, наоборот, в своей объективации оно осуществляет себя как реальный центр конкретного многообразия. «Лишь для такого понимания бытие является тем, чем оно быть должно по коренной своей сути — живым обнаружением деятельной силы» [Лопатин, 1917, 270].

По мнению Лопатина, отношение Абсолютного начала к условному и конечному является свободным и творческим. «Абсолютная причина во всех своих проявлениях свободно полагает то, что из нее следует. Она одинаково творит и бытие, и всеобщий закон, и конкретное разнообразие существующего» [Лопатин, 1917, 287]. Но именно в отношении к живому содержанию мира ее свобода сказывается с наибольшей наглядностью и несомненностью, и в этой сфере она является «творческой по преимуществу».

Лопатин пишет, что именно свобода творчества является ключом к пониманию тайн жизни. Эта свобода не бессмысленная и слепая, что было бы отсутствием подлинной свободы, а такая, «которая стройно создает торжество идеала, ею самую поставленного». Поэтому в возникновении мира заключается своеобразная необходимость. «Для Бога, который есть любовь, ничего не творить и оставаться в состоянии безразличной потенциальности значило бы не быть самим собою». Мир оказывается необходимым для Бога, если он есть свободное самоопределение и раскрытие.

Всё существующее представляет собой воплощение единой силы, и всё, что обладает самостоятельностью, должно иметь внутреннюю духовность. Лопатин понимает мир в целом как совокупность духовных субстанций, в той или иной степени обладающих свободой реализации идеальных потенциалов воли и разума. Несмотря на то, что Бог как создатель мира стоит над ним и осуществляет в нем и через него свою Благою Волю, он уже не является единственной силой во вселенной, а должен вступить во взаимодействие со своим созданием.

Однако реальное взаимодействие подразумевает ограничение, поэтому Бог в проявлениях своей Благой Воли оказывается ограничен реальностью конечного мира. В наибольшей степени субстанциональность духа выражена в человеке. В нем она осуществляется в полноте своих существенных признаков — разумности и творческой свободе. В человеке сочетаются две силы. Одна из этих сил «закрывает его в самом себе, делает его центром его бытия, целью своих усилий и забот». Другая сила выводит существо за границы собственной индивидуальности, расширяет круг его действий и превращает его в «служебное звено более обширной сферы действительности». В человеке инстинкты теряют свое могущество. Он может выбирать между ними и добровольно подчиняться одному из влечений.

Таким образом, можно сделать следующие основные выводы.

По мнению Лопатина, одними из важнейших свойств души как субстанции являются ее сверхвременность и неуничтожимость. Отсюда философское обоснование бессмертия души человека как сверхвременного субстанциального центра.

На основе своей теории творческой причинности Лопатин полагает, что человек в своей деятельности направляется не механическими, а творческими стремлениями и в этом состоит свобода воли. Высшая для человека форма творчества есть нравственное творчество, ведь в человеческой душе заключены бесконечные потенции добра и зла. От человека зависит, какая из них всецело овладеет им.

По мнению Лопатина, в возникновении мира заключается своеобразная необходимость. Для Бога, который есть любовь, ничего не творить и оставаться в состоянии безразличной потенции, значит не быть самим собою. Лопатин понимает мир в целом как совокупность духовных субстанций, обладающих свободой реализации

идеальных потенций воли и разума. Несмотря на то, что Бог как создатель мира стоит над ним и осуществляет в нем свою благую волю, Он уже не является единственной силой в мире, а должен вступить во взаимодействие со своим созданием.

В завершение необходимо отметить, что предпринятая в данной статье попытка найти точки соприкосновения философских воззрений Лопатина и христианского учения о человеке показала возможность их обретения, что, несомненно, является основой для дальнейших исследований в этом направлении.

Источники и литература

1. Грот (1889) — *Грот Н. Я.* Предисловие // Труды Московского Психологического общества. Вып. 3. М., 1889. С. V.
2. Лопатин (1899) — Лопатин Л. М. Вопрос о свободе воли // Труды Московского Психологического общества. Вып. 3. М., 1899. С. 97–194.
3. Лопатин (1917) — *Лопатин Л. М.* Неотложные задачи современной мысли // Вопросы философии и психологии. М., 1917. Кн. 136. С. 1–80.
4. Лопатин (1891) — *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. Ч. 2: Закон причинной связи, как основа умозрительного знания действительного. М., 1891. 391 с.
5. Троицкий (2016) — *Троицкий И., свящ.* Обоснование двойственности человеческой природы и субстанциальности души в философских произведениях Л. М. Лопатина // Христианское чтение. 2016. № 6. С. 87–106.
6. Шишкин (1891) — *Шишкин Н. И.* О детерминизме в связи с математической психологией // Вопросы философии и психологии. М., 1891. Кн. 8. С. 110–128.
7. Bergson (1889) — Bergson H. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris, 1889.

Priest Igor Troitsky. The Immortality of the Soul, Free Will and the Question of the Relationship between God, the World and Man in the Philosophical Works of Lev Lopatin.

Abstract: In the article, the author shows the views of the Russian philosopher Lev Mikhailovich Lopatin, chairman of the Moscow Psychological Society and editor of the journal *Voprosy filosofii i psikhologii (Questions in Philosophy and Psychology)* in pre-revolutionary Russia. An analysis of Lopatin's philosophical works is carried out and his basic philosophical views on the nature of man are formulated. It is shown that every spiritual creation is a super-temporal substantial center. Lopatin recognizes the truth of the living immortality of the human soul and the full reality of the life of the spirit at all stages of his life. Lopatin's views on the free will of man are also studied. Lopatin believes that an animate creature in its activity is guided by creative aspirations, which is a form of freedom that separates a living creature from an inanimate one. Lopatin thinks of God as anticipating a living mind and a single creative will of the created diverse world. God is understood by Lopatin as a "personal Spirit." Accordingly, the world manifests a free, meaningful, fully mental Divine creativity. According to Lopatin, when God created the world, creation was given a separate identity, hence the self-affirmation of finite beings. To the greatest extent, this substantiality of the spirit is expressed in man, since in man, instincts lose their power. Man can choose between them and voluntarily submit to one of the drives of instinct.

Keywords: Absolute, anthropology, immortality, being, will, action, spirituality, soul, unity, personhood, Leo Lopatin, love, peace, necessity, relationship, potency, causality, freedom, substance, spiritualism, creation, creation, body, philosophy, christianity, human.

Priest Igor Viktorovich Troitsky — Candidate of Technical Sciences, Senior Research Fellow, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy, clergyman of the St. Nicholas Church on Bol'shaya Okhta in St. Petersburg (i_troitsky@mail.ru).

Sources and References

1. Bergson (1889) — Bergson H. Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris, 1889.
2. Grot (1889) — Grot N. Ya. Predislovie [Preface]. *Trudy Moskovskogo Psikhologicheskogo obshchestva*. Moscow, 1889, is. 3, p. V. (In Russian).
3. Lopatin (1899) — Lopatin L. M. Vopros o svobode voli [The Question about the Free Will]. *Trudy Moskovskogo Psikhologicheskogo obshchestva*. Moscow, 1889, is. 3, pp. 97–194. (In Russian).
4. Lopatin (1917) — Lopatin L. M. Neotlozhnye zadachi sovremennoy mysli [Urgent Tasks of Modern Thought]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. Moscow, 1917, vol. 136, pp. 1–80. (In Russian).
5. Lopatin (1891) — Lopatin L. M. Polozhitel'nye zadachi filosofii. Ch. 2: Zakon prichinnoy svyazi, kak osnova umozritel'nogo znaniya deystvitel'nogo [Positive Tasks of Philosophy. Part 2: The Law of Causation as the Basis of the Mental Knowledge of Reality]. Moscow, 1891, 391 p. (In Russian).
6. Troitskiy (2016) — Troitskiy I., priest. Obosnovanie dvoystvennosti chelovecheskoy prirody i substantsial'nosti dushi v filosofskikh proizvedeniyakh L. M. Lopatina [The substantiation of the Duality of Human Nature and the Substantiality of the Soul in the Philosophical Works of L. M. Lopatin]. *Khristianskoe chtenie*, Saint-Petersburg, 2016, no. 6, pp. 87–106. (In Russian).
7. Shishkin (1891) — Shishkin N. I. O determinizme v svyazi s matematicheskoy psikhologiyey [On Determinism in Connection with Mathematical Psychology]. *Voprosy filosofii i psikhologii*. Moscow, 1891, vol. 8, pp. 110–128. (In Russian).

М. В. Медоваров

ПОЗДНИЙ СЛАВЯНОФИЛ А. А. КИРЕЕВ И ДИНАСТИЯ РОМАНОВЫХ

Статья посвящена рассмотрению русских императоров от Николая I до Николая II, а также великих князей и других членов династии Романовых в сочинениях, письмах и дневниках интеллектуального лидера позднего славянофильства генерала А. А. Киреева. Показана связь теоретических представлений об идеальном монархе в социальной философии мыслителя с его оценками реальных правителей. Рассмотрены оценки Николая I, сложные взаимоотношения Киреева с Александром II и его наследниками. Особое внимание уделено великому князю Константину Николаевичу, адъютантом которого был Киреев, и его потомкам, особенно великому князю Константину Константиновичу и королеве эллинов Ольге. Продемонстрированы способы влияния придворного генерала на политику. Показаны причины его негативного отношения к нравам многих Романовых. Представлена сложная картина двойственных характеристик Александра III в наследии Киреева и причины его возросшего влияния на Николая II. Проанализирован рост критических замечаний в адрес императорской фамилии после 1905 года и разочарование Киреева в последнем русском монархе.

Ключевые слова: А. А. Киреев, славянофильство, монархия, Российская империя, династия Романовых, Николай I, Александр II, Александр III, Николай II, великий князь Константин Николаевич, великий князь Константин Константинович, королева Ольга Константиновна.

Крупнейший идеолог позднего славянофильства Александр Алексеевич Киреев (1833–1910) на протяжении всей жизни верно служил четырем императорам из династии Романовых. Крестный сын Николая I, а затем в течение тридцати лет адъютант великого князя Константина Николаевича, Киреев имел уникальный шанс оценить достоинства и недостатки Романовых изнутри. Те оценки, которые Киреев на страницах своего дневника и писем давал монархам как личностям и как правителям, являются бесценными свидетельствами, позволяющими увидеть императоров такими, какими они представляли в общении со своими приближенными. Следует иметь в виду, что данная проблематика представляет не просто конкретно-исторический, но и теоретический, социально-философский интерес. Киреев выстраивал грандиозные теории сущности монархической власти, существенно развивая и видоизменяя взгляды ранних славянофилов. В связи с этим изучение его взаимоотношений с реальными монархами и другими членами династии Романовых представляет особый интерес. Современными образцами исследований, в которых богатство фактического материала сочетается с теоретическим осмыслением императорской власти и общественных функций представителей династии, являются оригинальные работы Д. М. Софьиной [Софьин, 2013; Софьин, 2016].

1. Царская власть в социальной философии А. А. Киреева

А. А. Киреев обосновывал священность царской власти подчинением царя авторитету Церкви и его верностью православию. Монарх, по его мнению, не может

Максим Викторович Медоваров — кандидат исторических наук, старший преподаватель ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского» (mmedovarov@yandex.ru).

ни нарушить православные догматы, ни пойти против народного духа и быта. Читая символ веры во время коронации, царь тем самым налагает на себя обязательство не нарушать догматов православия: «Символ веры — вот наша хартия! Другой нам и не нужно!» (ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 202 об., 205). Другим ограничителем монарха выступает народность в смысле культуры и быта русского народа. Соратник Киреева Д. А. Хомяков разъяснял: «Самодержавие, как власть вполне народная и православная, свободна и ограничена в одно и то же время: свободна в исполнение всего, клонящегося к достижению блага православного народа, согласна с церковно-народным понятием об этом благе; ограничена же тем, что сама вращается в сферах церковных и православно-народных понятий... Бытие православного самодержавия основано на нежелании Церкви и народа властвовать и на вручении Церковью царю благодатного дара на власть» [Хомяков, 1993, 28]. Монарх получает политические права, оставляя народу и Церкви свободу быта. Чин венчания на царство, согласно Кирееву, дает «государству *этическое* основание, чем оно принципиально отличается от государства западного, парламентарно-договорного, имеющего основание *юридическое*... Понятие права, юстиции шаткое, зависит от мнения парламентарного большинства. Понятие *этики* — напротив, безусловное, ибо основано на христианской религии» [Киреев, 1896, 38]. Цель русского государства — осуществление царства Божьего на земле, «нравственное развитие своих подданных» путем их сурового воспитания. Такому государству должно подчиняться не только за страх, но и за совесть, писал Киреев. «Отымите у государства это высшее значение... и оно превратится в то жалкое создание, которое порождено теориями разных софистов вроде Гоббса... Руссо... Бенгтама» [Киреев, 1912, I, 198–199, 381–382].

По мнению Киреева, «самодержавие, неразрывно связанное с православием, твердо верящее в себя, не боящееся лежащей на нём ответственности, угадывающее стремления и нравственные потребности своего народа и ведущее его к тем идеалам, которым он верит, конечно, наилучшая из всех форм правительства (по крайней мере, для России)». Однако монарх должен «узнавать действительные нужды и желания народа» путем связи с «землёй». Повторяя формулу К. С. Аксакова «сила власти царю, сила мнения народу», Киреев восклицал: «Без этого права, этой возможности, вытекающей из взгляда народа на своего государя *как на отца*, и столь же священной, как и право детей обращаться к своему естественному отцу, — и семейство и самодержавие превращаются в жестокую, ужасную деспотию!» [Киреев, 1896, 5–7].

В русле типичных для исторической науки XIX в. представлений о происхождении русского государства мирным путем, Киреев писал об отсутствии в России постоянной вражды правителя с народом, которая в Европе привела к формированию юридических гарантий их безопасности друг от друга. Согласно этой теории, русский народ сам призвал Рюрика, сам избрал Михаила Романова, Русь никто не завоевывал, а потому «между государем и большинством его народа не было политического „средостения“». Киреев остроумно замечал: «На Западе до такой степени привыкли к мысли, что монарха следует остерегаться, следует держать в конституционных тисках, не доверяя ни его прозорливости, ни его честности, что там никак и никто бы не допустил возможности такого факта, что если бы, например, русский народ был спрошен, кому он готов вручить свою судьбу — он бы почти единогласно указал на своего царя. Этому на Западе не верят». Киреев подчеркивал, что в Церкви монарх не имеет власти, является рядовым прихожанином, зато он — «всероссийский трибун», доверенное лицо народа, которое обязано верить в своё призвание. В противном случае «он превращается в ничто» [Киреев, 1912, II, 28, 77, 80]. «Государь... будет слаб лишь в том случае, если *подумает*, что он бессилен, если потеряет уверенность в самого себя, в свое всемогущество», — размышлял славянофил (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 121).

Таковы были теоретические взгляды Киреева на призвание монарха, отражавшиеся в его опубликованных статьях. Однако в них мы по понятным причинам не встретим характеристик отдельных императоров. Кем для Киреева были четыре

государя, которым он служил, — «народными трибунами» или «ничем»? Обратимся к его дневнику и письмам.

2. Николай I и Александр II в оценках А. А. Киреева

Николай I был крестным отцом Александра Киреева, а также его брата и сестры (замегаим, что слухи о Кирееве как незаконном сыне императора ничем не подтверждаются и должны быть решительно отвергнуты). Монарх проявлял неподдельную заботу об этом семействе и лично определил братьев Киреевых в Пажеский корпус, а затем и в лейб-гвардии Конный полк. Военную службу брата Киреевы начали в годы Крымской войны, обрушившей политическую систему Николая I. Не раз в течение жизни А. А. Киреев возвращался мысленно к образу своего первого покровителя.

Основным недостатком николаевской эпохи Киреев считал пренебрежение гуманитарным образованием и воспитанием общества, «технический уклон», «недоверчивое отношение к мысли»: «Бедный рыцарский царь, которого так жестоко обманывали и который так верил в возможность борьбы с идеей административными мероприятиями» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 451). Личность самого монарха для Киреева была образцом рыцарских качеств: «Император Николай был человек глубоко преданный России; никто больше его не дорожил ее величием, никто искреннее не желал ее блага, никто, конечно, не страдал больше покойного царя... Несомненно, Николай Павлович — величественная царственная фигура, не только физически, но и нравственно. Он несомненно любил Россию, готов был лечь за нее костями, работал неустанно на ее пользу и величие» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 233 об.; Д. 12. Л. 72). Мыслитель вспоминал: авторитет царя в то время был непререкаем, однако император явно «забывал, что можно не исполнять приказания и не сопротивляясь (просто будучи лентяем, или мошенником, или дураком)» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 72 об.). Чиновничий саботаж вкупе с внешними обстоятельствами (вероломством Австрии и других западных держав), по мнению Киреева, и привел к севастопольской катастрофе. Вместе с тем, полагал он, неудача 1855 г. не может обесценить прочих заслуг великого монарха: «Император Николай I растет по мере отдаления его эпохи, — писал Киреев. — Ясное сознание неколебимо преследуемых им целей давало великую силу его действиям» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 15. Л. 53).

Вступление на престол Александра II молодой Киреев, полный либеральных надежд, приветствовал вместе с большей частью русского общества. Впрочем, император удостоивал Киреева личной беседы лишь несколько раз и зачастую был недоволен излишней политической активностью молодого и амбициозного полковника. Однако аудиенция у императора 31 декабря 1866 г. запомнилась Кирееву на всю жизнь: именно с этого дня он стал считать себя славянофилом, сторонником «земской монархии» под руководством такого мудрого правителя, как Александр II.

С годами авторитет императора падал все ниже и ниже, в том числе и в консервативных кругах. Киреев категорически не принял его любовницу, а затем вторую супругу Е. М. Долгорукову (княгиню Юрьевскую). Он буквально ненавидел ее, обвиняя в финансовых махинациях и зловредном вмешательстве во внутреннюю и внешнюю политику. «До какой степени этот слабый, несчастный человек был под влиянием своих увлечений... Он хотел короновать эту пройдоху!» — возмущался Киреев. Все чаще он рассуждал о слабых характеристиках Александра II, о его плохом образовании и воспитании, «тугодумстве», постоянных капризах. «Бедный, слабый, бесхарактерный человек! — восклицал мыслитель. — Винегрет в мыслях и чувствах, нет никакой цельности» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 281).

Киреев полагал, что великие дела Александр II совершил лишь благодаря тому авторитету, который власть заработала в эпоху его отца. Он был шокирован убийством императора 1 марта 1881 г., но вместе с тем увидел в свершившемся шанс на избавление России от угрозы дальнейших либеральных реформ. Царь-Освободитель, по мнению Киреева, сорвал русскую жизнь с прочных устоев, «нагородил

либеральной чепухи», «составлял себе иллюзии насчет своего государственного могущества... и воображал, что ведет Россию по равнодействующей, в то время как она шла отчаянными зигзагами» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 6. Л. 90 об.). Киреев критиковал «доброе царя-мученика» за неумение решать насущные вопросы, за передачу дел временщикам, отгородившим его от народа бюрократическим забором: Шувалову, Тимашеву, Лорис-Меликову, «содержанке» Юрьевской. «Его величие длилось недолго, — писал мыслитель. — Он действительно был велик в эпоху освобождения крестьян. Затем всё остальное велось не самостоятельно, не стойко, а многое сделано глупо, невпопад! А последние годы (Долгорукие) — постыдны... Страшно сказать, жаль, что государь не погиб после подписания Сан-Стефанского мира. Он погиб от рук злодея в то время, когда звезда его начинала меркнуть, Долгорукова его стянула бы в бездну» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 8. Л. 219, 222 об.; ОР РГБ. Ф. 224. К. 1. Д. 64. Л. 125 об. — 126).

Со своей стороны Александр II не раз покровительствовал многим общественным начинаниям Киреева, неоднократно награждал его, однако мыслитель ценил его лишь за освобождение крестьян и за объявление войны Турции, в целом же с нетерпением ждал окончания его царствования. Его надежды поначалу были связаны с наследником престола Николаем, к которому Киреев просился в адъютанты, но был отвергнут императрицей в 1862 г. из-за своего «философского направления». По его мнению, скончавшийся в 1865 г. цесаревич «был славянофильского направления и говорил, что если он будет царствовать, то переедет в Москву» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 10. Л. 64 об.).

3. А. А. Киреев как сподвижник великого князя Константина Николаевича

Неудача с наследником Николаем повлекла за собой назначение Киреева адъютантом к брату царя — великому князю Константину Николаевичу. «Жребий брошен!» — записал Киреев, узнав о своем назначении 1 июля 1862 г. (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 1. Л. 100). Вся дальнейшая жизнь мыслителя окажется связанной с семейством великого князя: многие годы Киреев сопровождал его во всех поездках (сначала в период наместничества в Царстве Польском, а затем по всей Европе), вместе с ним ходил на приемы к различным европейским монархам и получал от них ордена, в последние годы жизни ухаживал за тяжело больным покровителем. После смерти Константина Николаевича в 1892 г. Киреев до конца своих дней продолжил жить в его дворце в Павловске и сопровождал в поездках его вдову, великую княгиню Александру Иосифовну.

Киреев считал себя единомышленником великого князя лишь по некоторым политическим вопросам: о необходимости реформ в Польше, о защите принципов реформы 1861 года от атак крепостников, о поддержке старокатоликов, о классических гимназиях. В 1881 г. Киреев писал своему патрону: «Защитив и утвердив классическую систему образования, Вы поставили русскую школу в уровень со школой европейской» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 2. П. 3604. Д. 11. Л. 1). Именно благодаря Константину Николаевичу удалось создать Петербургское отделение Общества любителей духовного просвещения, с которого началась сорокалетняя деятельность Киреева по сближению старокатоликов с православием (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 7. Л. 1–2).

Сложнее обстояло дело с вопросами внутренней политики. В 60-е годы Киреев одновременно сочувствовал и М. Н. Каткову, и И. С. Аксакову, и своему покровителю великому князю. Однако они конфликтовали друг с другом, и начиная с 1864 г. молодой адъютант не раз брал на себя роль их примирителя ради совместного выступления против аристократов — сторонников газеты «Весть». Подробности этой борьбы за «одворянивание» земств под знаменем славянофильских идеалов советательной монархии рассмотрены в целом ряде работ [Христофоров, 2002, 165, 174,

178–193, 229–230; Воронин, 2009, 48–49, 77, 346–365; Медоваров, 2011, 54–57]. Отметим, что славянофильские симпатии великого князя Константина Николаевича всегда были крайне распылчататы, он в равной степени сочувствовал и умеренным либералам. Постоянные колебания великого князя между Киреевым и его ненавистными соперниками А. В. Головинным и К. П. Голенко продолжались все 60-е и 70-е гг. [Воронин, 2002, 201–204; Воронин, 2009, 8, 223, 228]. В то же время Киреев искренне поддерживал назначения Константина Николаевича на новые посты, считая, что он был «почти единственный человек, достаточно независимый для того, чтобы говорить государю правду, почти единственный, на кого государь может положиться» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 2. Л. 108). Но наряду с этим в дневнике Киреева нередко такие характеристики великого князя, как: «Бесхарактерный человек, им постоянно кто-нибудь вертит. <...> Он не понимает, чего хочет страна. <...> Я редко видал более умного и более, вероятно, легковверного в оценке людей человека, как великий князь. Сегодня одно и очень резкое, завтра другое — распыняется, хвалит... Удивительно, как этот необыкновенно даровитый человек часто бывает слеп! как он легко поддается влиянию разных окружающих его элементов» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 3. Л. 56 об.; Д. 4а. Л. 63; Д. 7. Л. 48 об., 59).

Следует иметь в виду, что несколько раз Константин Николаевич оплачивал долги Киреева, его брата и сестры, буквально спасая семейство от банкротства, а в 1871 г. выручил своего адъютанта, когда тот попал в угрожающую историю с неудачным сватовством к М. Э. Клейнмихель (Келлер), став жертвой финансовых махинаций и вызова на дуэль (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 2. П. 3611а. Д. 42. Л. 16 об.; ГАРФ. Ф. 722. Д. 100. Л. 32–34 об.). Однако когда сам великий князь стал сожителем с балериной А. В. Кузнецовой и имел от нее детей, Киреев воскликнул: «Какой способный человек пропадает из-за этой твари!». Он фактически отказался сопровождать Константина Николаевича в его поездках. За Кузнецовой последовали и другие фаворитки. «У тебя дон-кихотские понятия!» — кричал в ответ Кирееву великий князь (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 8. Л. 226; Д. 11. Л. 7). Кроме того, Киреев резко осудил шаги своего покровителя навстречу княгине Юрьевской. С 1875 г. между Константином Николаевичем и его адъютантом наступает период размолвки: к спору о Кузнецовой добавились расхождения по вопросу о войне с Турцией и стратегии развития Черноморского флота. В 1876 г. Киреев записывал: «Вся императорская фамилия относится враждебно к Константину Николаевичу. Должно сознаться, что великий князь не делает *ничего* для того, чтобы расположить к себе царскую фамилию и общество. Это происходит от упрямства, жесткости форм, необыкновенного нежелания стесняться, великокняжеской халатности. Как бы он мог стоять крепко, если бы умел и желал. Окружение его... ему вредят и портят его самого, потворствуя его страстишке... Все поколение наследника его не любит» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 7. Л. 22–22 об., 119). В 1879 г. Киреев сокрушался, что Константин Николаевич «испортил и *портит* свое положение и сам делает себя невозможным (как мне грустно!)... Великий князь радуется всякому вздору, всякой балаганщине, точно ему 12 лет и точно он воспитан не во дворце, а в трактире!» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 8. Л. 70 об., 74 об.) По словам славянофила, к 1880 г. Мраморный дворец превратился в «кабак и бордель». «Он сам себе роет политическую могилу», — полагал Киреев (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 8. Л. 153 об., 226 об.). Еще до убийства Александра II стали поговаривать об отставке великого князя со всех постов к юбилею его службы в августе 1881 г. В связи с первоапрельской трагедией это произошло раньше: враждебно настроенный к своему дяде Александр III поспешил лишить его всех властных полномочий уже в мае.

С этого времени Константин Николаевич стал склоняться к либеральной оппозиции новому курсу Александра III, осуждал контрреформу образования, контактировал с княгиней Юрьевской. Великий князь оставался противником введения конституции, но защищал прессу, земства, суды и говорил Кирееву: «Твои Катков и Победоносцев отняли у России свободу, которую даровал ей государь». «Он думает, что дела поправиться не могут, если не будут либеральничать! <...> Дитя! Совершенное

дитя!» — в ужасе писал Киреев, считавший, что либералы «ведут за нос» великого князя (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 8. Л. 230 об., 234; Д. 9. Л. 71–71 об., 195 об.). Константин Николаевич так и не примирился с Александром III, который, подписывая указ 24 января 1885 г., лишивший внуков своего дяди титула великих князей, с усмешкой заявил: «А это и к стати, он любит либеральничать, а это будет либеральная мера» [Воронин, 2008, 137].

Уже с конца 70-х годов Киреев сетовал на враждебность Константина Николаевича к философии, на практический, прикладной склад его ума. Мыслитель замечал: «У великого князя ум совершенно русский, ясный и пронизательный, быстро схватывающий сущность мысли, хотя б и мало ему знакомой. <...> Отличный диалектик» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. К. 21. Д. 2. Л. 30; Ф. 224. К. 1. Д. 64. Л. 88). Киреев тщетно 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» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 39–39 об.). Немало усилий потратил мыслитель, например, убеждая Константина Николаевича в пагубности либеральных режимов для литературы и искусства (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 10. Л. 157, 161).

Эти споры продолжались до тех пор, пока после инсульта в 1889 г. великий князь не утратил способность разговаривать и ему не пришлось проводить время лишь за чтением и игрой в домино. Киреев размышлял: «Ежели бы, при его способностях, ему было дано хорошее воспитание, он был бы выдающимся государственным человеком, но у него не было никакой философской подготовки. „Общих идей“ у него не было, он был воспитан „техником“... В истории (внутренней) России он прошел далеко но бесследно. Способности у него были блестящие, и воспитание он получил отличное, но ни в способностях, ни в воспитании не было ни малейшей философской подкладки. Это отсутствие общих идей имело самое дурное влияние на его деятельность» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 179, 183–183 об.).

В январе 1892 г. Константина Николаевича не стало. Киреев записал в дневнике: «Так кончил этот дурно воспитанный и очень односторонне развитый человек, одаренный необыкновенно сильным анализом и удивительной памятью. Синтеза у него не было никакого, поэтому он был склонен к естественным наукам, философию он не понимал, игнорировал ее... Умел схватывать на лету аргументы... Был очень незлобив, не помнил обид (мне, например, за его любовницу). Есть два дела, едва ли не самые важные за последние 30 лет (т. е. не считая освобождения крестьян), в которых его и мое участие мало замечены» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 373). Этими двумя свершениями великого князя Киреев, разумеется, считал «дело гимназического образования» и старокатолический вопрос. Сожалея о «добром, незлобивом покойнике», Киреев написал специально для А. Ф. Кони небольшие мемуары о нем, в которых, в частности, вспоминал: «Это был человек ума выдающегося, впечатлительный, нервный, верный слуга своего государя и глубоко ему преданный, что бы злые языки про него ни рассказывали... Но резкость его обращения, неумение его объективно спорить — создали ему много врагов... У великого князя ум совершенно русский, ясный и пронизательный, быстро схватывающий сущность мысли, хотя б и мало ему знакомой» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. К. 21. Д. 2. Л. 30).

4. А. А. Киреев и ветвь Константиновичей

Встречая непонимание со стороны Константина Николаевича, Киреев уделял особое внимание его законным детям, многих из них он фактически воспитал. Его глубоко огорчала печальная судьба старшего сына, Николая Константиновича. Наиболее теплые отношения сложились у Киреева с Ольгой Константиновной, рано выданной замуж за греческого короля Георга I из датской династии — женщиной удивительно пронизательной в политике и прожившей крайне несчастливую жизнь.

История сотрудничества Киреева с королевой Ольгой уже рассматривалась нами ранее [Медоваров, 2013, 217–220; Соколовская, Чуркина, 1996, 57–73].

Не менее плодотворными были контакты генерала с великим князем Константином Константиновичем, выдающимся поэтом (под именем К. Р.) и президентом Академии наук. Уже в 70-е годы XIX в. Киреев имел влияние на его воспитание, а в 1890-е и 1900-е годы великий князь неоднократно помогал генералу хлопотать по поводу наград и поощрений для различных людей, попавших в беду, передавал его статьи и письма Александру III и Николаю II, способствовал публикации ряда литературных трудов по протекции Киреева. Их обширная переписка представляет немалый интерес, но остается неопубликованной (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 2. П. 3604. Д. 6, 7, 8, 9, 30, 31; РО ИРЛИ. Ф. 137. Оп. 1. Д. 88. Л. 207–208). Характерно, что в ней великий князь подчеркивал свои симпатии к славянофильству. По мнению Киреева, Константин Константинович был образцом глубокой религиозности и нравственной чистоты. «Симпатичный, пишет недурные стихи, очень много чувства, тонкости, благородства, артистическая натура», — говорил о нем генерал (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 129 об.). О стихотворениях К. Р. он писал так: «Такая и должна быть поэзия, такое и должно быть искусство, оно должно быть поклонением добру, красоте и оно действует не дидактически, а вводит непосредственно в мир идеалов, внося этим в душу человека мир, спокойствие и благодать» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 13. Л. 29). Не раз Киреев желал видеть Константина Константиновича обер-прокурором Синода вместо Победоносцева. Впрочем, генерал с самого начала враждебно отнесся к супруге великого князя Елизавете Мавриковне, и ее отказ перейти в православие омрачал ее отношения с Киреевым до самого конца, несмотря на некоторое смягчение конфликта к началу XX в. [Тихомиров, 2001, 658–659]. Наконец, попытка реформы русской орфографии и ряд демонстративно либеральных решений Академии наук в 1904 г. на какое-то время поссорили генерала с Константином Константиновичем, но вскоре именно Кирееву великий князь доверил крестить свою дочь Веру (1906–2001), а в 1910 г. он лично хоронил генерала под пение собственного романса «Умер бедняга» [Дневник, 2015, 323].

5. А. А. Киреев о династии Романовых в эпоху Александра III

Вступление на престол Александра III Киреев воспринял с оптимизмом. При первой аудиенции молодой император произвел на него самое благоприятное впечатление: «бодрый, здоровый, могучий», «золотое сердце, чистый прямой характер» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 21 об.; Д. 10. Л. 177 об.). «Он у нас такой хороший, славный, русский, — писал Киреев королеве Ольге Константиновне. — <...> Ведь отчего происходят все колебания в наших делах? От одного лишь того, что его сбивают с толка разные трусливые советники, а иногда и своекорыстные, дрожащие за свои места. Когда он никого не слушается, когда действует сам — всегда выходит хорошо, ладно по-русски. Вся беда происходит от того, что он многого не знает, да и не может знать! ...Ах, как бы хорошо пошли дела, ежели бы он всё знал, ведь самодержавие самое лучшее правление, когда самодержец — не только всё может, но и всё знает» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 2. П. 3604. Д. 16. Л. 5). Однако Александр III, сетовал Киреев, многого не знает, ибо министры прячут от него подлинные сведения о положении дел в стране и даже не дают читать газеты: «Бедный царь! Как его обманывают и сбивают с толку!» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 324). В самом деле, Александр III относился к поздним славянофилам весьма прохладно, а самого Киреева хоть и произвел в 1888 г. в чин генерал-лейтенанта, однако удостоил аудиенции лишь четырежды за тринадцать лет своего правления и высказывался о нем критически.

Киреев не переставал удивляться честности, прямоте, высокой нравственности Александра III, его «силе и решительности», которые отсутствовали у его отца. Мыслитель восторгался: «У царя прямой и здравый ум, но нет инициативы, он мало имеет идей под руками. Нет общей программы!» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 281; Д. 11. Л. 89). Он был рад, когда Александр III читал его статьи: «Чего же более? Ежели бы я мог

говорить свое мнение государю, я был бы *вполне* счастлив» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 279 об.). Однако со временем всё чаще отмечал Киреев и отрицательные черты императора: «недостаток идей и убеждений», колебания, отсутствие единой идейной линии, наивное доверие к негодным министрам и сановникам, отгородившим царя от народа. С 1890 г. в дневнике генерала становятся частыми записи такого рода: «Честный, добрый, храбрый медведь! Которому трудно воевать с лисицами XIX столетия... Бедный государь окружен действительно забором, даже гораздо более высоким и плотным, нежели его отец... Бедный государь живет в заколдованном кругу, из которого нет исхода... Бедный, хороший, честный царь ничего не видит... Терпит около себя всякую грязь... Глупое и гадкое общество окружает государя», — сокрушался Киреев (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 10. Л. 39 об, 84; Д. 11. Л. 258 об., 306 об, 347 об., 366 об.). Общий вывод был неутешителен: «Непонятно, как такие нравственные люди, как царь и царица, терпят вокруг себя безобразников, пьянчужек... Государь положительно не терпит административа, а между тем весь в ее руках» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 434 об., 447).

Киреев считал Александра III светлым исключением на фоне большинства членов династии Романовых, погрязших во всевозможных личных и общественных пороках: «Вообще, двор наш всё более и более превращается в дворню» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 7. Л. 63). Это касалось и Павла Александровича, и Алексея Александровича, и Петра Николаевича, и Николая Николаевича-старшего, но особое раздражение у генерала вызывал брат царя, великий князь Владимир Александрович со своей супругой Марией Павловной (которая лишь в 1908 г. приняла православие). В своем дневнике, начиная с 1870-х гг., Киреев постоянно обвинял Владимира Александровича в космополитизме, враждебности всему русскому и православному («антицерковное, антиславянское опереточное направление»), а также в пьянстве и даже в причастности к смерти М. Д. Скобелева. Сыновей великого князя мыслитель именовал не иначе как «отъявленной дрянью» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 157 об.; Д. 11. Л. 109; Д. 13. Л. 198 об.) Киреев последовательно выступал за прекращение браков Романовых с немецкими принцессами и разрешение бракосочетаний с русскими подданными.

Оценка поведения членов династии Романовых в целом — постоянная тема грустных размышлений Киреева в 80–90-е годы XIX в. «Если бы я был царем, я бы заставил всех великих князей покупать большие имения, быть помещиками, быть в живых сношениях с народом», — говорил мыслитель (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 3). Узость кругозора, положительное отношение к идее введения конституции в России, враждебность славянофильству, половая распущенность, склонность к язычеству, беззаботность по отношению к надвигающейся революции — вот перечень обвинений, которые Киреев регулярно бросал представителям династии, констатируя неуклонное падение престижа Романовых. Характерна его запись: «Да еще всякие великие князья тоже тянут в либеральный лагерь, не понимая, что сами-то они держатся лишь благодаря тому, что на них падают лучи государя» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 9. Л. 180). Следует оценить по достоинству пронизательность Киреева, предвидевшего поведение многих великих князей и в 1905 г., и в перспективе накануне 1917 г.

Кончину императора осенью 1894 г. генерал воспринял как национальную трагедию. Подводя итоги царствованию Александра III, Киреев вспоминал его доброту, миролюбие, любовь к труду на благо Родины, безукоризненную нравственность: «Он не искал величия, оно его тяготило, как истинно русский человек, он не любил „государствовать“... и вот такого простого человека чествует весь мир. Явление небывалое, никогда *все* не жалели одного монарха» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 1, 4 об.). «Какие были отличительные свойства Александра III? Прямота, честность, непоколебимая верность слову, чистая, кристаллическая душа. Миришься с нашим временем, думая, что оно всё ж могло оценить человека честного и чистого. Никогда наш престиж не был так велик, как теперь, даже при Николае I, и наше влияние не было так велико» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 464–464 об.).

По прошествии нескольких лет Киреев дал несколько иную, более взвешенную оценку деятельности Александра III, которая, по его мнению, «имела чисто

отрицательный характер, правда, нужный, но отрицательный, а не созидательный» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 13. Л. 219). В годы его правления, подчеркивал Киреев, Россия потеряла всякое влияние на Балканах, а высокие посты заняли люди вроде И. Н. Дурново и В. П. Мещерского. Согласно Кирееву, это было следствием не столько неумения царя разбираться в людях, сколько ненужности умных людей для системы «замораживания» России: «Александр III должен был подтянуть поводья, остановить ход России. Но вместо того, чтобы через 2, 3, ну 4 года повести Россию по славянофильскому либеральному пути, Александр III продолжил затягивать поводья, давал машине задний ход... Но с его смертью авторитет погиб в противоречиях внешней и в особенности внутренней политики... При Николае II вожжи выскользнули из слабых рук царя, всё расплозлось» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 64 об., 184 об.).

6. А. А. Киреев, Николай II и его семейство

Оценка нового императора Киреевым определялась тем, что генерал внимательно следил за ростом и воспитанием Николая Александровича с самого его рождения. С удовлетворением отмечал он его ум и силу, его способность самостоятельно преодолевать дурные влияния воспитателей. Однако Киреева беспокоило то, что родители не давали цесаревичу ни жениться, ни серьезно участвовать в государственных делах, несмотря на его интерес к ним. В результате к 1894 г. цесаревич просто не имел случая проявить свой характер и государственный ум. По мнению генерала, он был «очень не подготовлен к своей будущей роли... Что он будет за человек: Говорят о различных свойствах его характера, но ничего не слышно о его мнениях, об общих его убеждениях. Свойства — хорошие, много такта, рассудительности, умеет писать и говорить» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 462; Д. 12. Л. 16). «Можно ли на него пенять? — вопрошал Киреев. — Держали в детской! И выпустили управлять Россией!.. При наилучших данных — полная неподготовленность к высокой и ответственной роли! Прощлое царствование не оставило ни одного живого государственного человека. Даст Бог, справимся! Теперь всё „приглядывается“. Работает царь — с невероятным, изумительным усердием», — писал Киреев в конце 1894 г. (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 71; Ф. 224. К. 1. Д. 64. Л. 127–128). «Государь, несомненно, хочет идти по следу своего отца», — с удовлетворением констатировал славянофил (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 9 об.).

Сам Николай II относился к Кирееву с большим уважением, всегда благосклонно выслушивая его советы. Летом 1895 г. Николай II наградил Киреева звездой ордена св. Владимира и с тех пор стал неизменно два-три раза в год принимать мыслителя и беседовать с ним о положении Церкви, о внешней политике, о дуэльном кодексе. Киреев записывал об этих первых встречах: «Какое же общее впечатление? Прекрасное — *потенциально*. Желание полное, сильное служить добру и правде, служить России и исполнять свой царственный долг, но впечатление такое, что вот после меня придёт проходимец-плут министр и надует бедного юношу, обойдёт его, обойдёт, как $2 \times 2 = 4!$ » (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 24 об. — 25, 96 об. — 97). Неоднократно упоминая «большие умные глаза» монарха, мыслитель не мог в то же время не заметить: «Неустойчивы его принципы, или вернее, слишком общие, и не применяются к жизни... Читаешь искреннейшее желание добра, но чувствуешь, что придет другой собеседник, и всё впечатление улетучивается» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 73; Д. 13. Л. 50). К примеру, великий князь Константин Константинович писал Кирееву: «Государь — кристаллический шар, чистый, прозрачный, без малейшей пылинки или фальши... Но его нужно поставить и толкнуть! Тогда он и покатится» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 105). С другой стороны, в ответ на желание молодого императора быть «вторым Николаем» Киреев скептически заметил: «Дай Бог, чтобы царь имел такую же твердость характера, так же высоко держал знамя России, но и не дай Бог, чтобы он был так же слеп, как его прадед, чтобы он так же недоверчиво относился к мысли» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 17 об. — 18).

Киреев порицал имевшие хождение в 90-е годы планы создания регентского совета. Уже в 1897 г. он отмечал, что Николай II «умственно возмужал», влияние его матери Марии Фёдоровны на политические дела уменьшилось. Киреев писал: «Bravo! Царь начинает операться... Очень много добродушия, вдумчивость; внимание, наивность в вопросе» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 123 об., 179, 181, 217, 226). Киреев с радостью отмечал, насколько прост и неформален в общении новый император. «Когда царь в чем-нибудь убежден, он крепок, — писал генерал. — Всё лучше и лучше слушает. Мне кажется, что всё-таки что-нибудь у него и останется в уме» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 236).

В начале 1900-х гг. Николай II уже в основном принимал решения, исходя из личных аудиенций, чтения записок и выслушивания министерских докладов. По мнению Киреева, среди Романовых царил беззаботность: «Удивительное ослепление. Им кажется, что положение наше совершенно гарантировано, что живем мы „как у Христа за пазухой“» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 13. Л. 171). Чтобы молодой монарх увидел масштабы угрозы, Киреев в 1903 г. выпустил ограниченным тиражом для царской семьи и высших сановников свою записку «Россия в начале XX столетия». Мыслитель пояснял: «Кажется, да даже и наверное, никто еще царю не говорил этого с такою систематичностью и полнотою, и кажется, ясностью. Чего бы я желал? Чтобы царь, сознав, что я прав, принял мою (славянофильскую) программу и хотя бы принципиально об этом заявил, это бы торжественно сказал» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 13. Л. 215–215 об., 267). В то же время Киреев писал Л. А. Тихомирову: «Влиять на него так, чтобы вызвать какое-либо прямое действие, едва ли возможно. У государя „накаплиются“ впечатления и появляются потом вдруг, *непосредственно*. Что он прочтет, это верно, что он задумается, это вероятно. Но что он вследствие этого сделает?» (ГАРФ. Ф. 634. Д. 11. Л. 146в).

В 1903–1904 гг. постоянным мотивом дневника Киреева становится беспокойство о влиянии различных сомнительных авантюристов при дворе, от А. А. Клопова до Н. А. Филиппа. Однако и самого Киреева император по-прежнему ценил. 9 марта 1904 г. он наградил его орденом св. Александра Невского, после чего Киреев обратился к нему со смелым призывом к реформам. 21 июня 1905 г. в числе депутации от членов Отечественного союза он был снова принят Николаем II и преподнес ему свой проект законосовещательного земского собора. Ранее, в мае, Киреев дважды встречался с императрицей Александрой Федоровной и разъяснял ей отличие земского собора от парламента. Речь Николая II 6 июня, обещавшая его единение с народом на самобытных началах, была составлена под явным влиянием Киреева, который воспринял призыв царя вернуться к идеалам старины как победу славянофилов.

Однако манифест 17 октября Киреев воспринял как крах всех своих надежд, и большую долю ответственности за это возлагал на не внявший его запискам монарха: «Царь просто действовал неразумно, именно он своими ошибками довел Россию до беды — ошибками политики внутренней и внешней» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 42). Киреев упрекал Николая II в мягкости и безволии, в метаниях влево и вправо и даже допускал мысли о смене монарха. Правда, в 1906 г. Николай II признавался, что многочисленные письма и записки Киреева открыли ему глаза на ситуацию. Впрочем, и после этого Киреев, споря с Л. А. Тихомировым, не верил, что консерваторам удастся склонить государя на свою сторону.

4 июля 1907 г. Николай II присвоил Кирееву звание полного генерала. Воспользовавшись этим, тот немедленно вручил царю записку, призывающую довести дело переворота 3 июня до конца и вернуть Россию «к ее исконному самодержавно-совещательному строю», «жить по старине и управлять Россиею по старине» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 231–233; К. 21. Д. 2. Л. 9–13 об.): «А Вы могли это сделать, Государь; *Вы можете еще всё!* Не судите о России по нашим двум Думам... это не изображение ее, а ее карикатура; это сброд полуграмотных политиканов, порожденных Виттевскими „свободами“». После положительной реакции Николая II Киреев отметил: «В уме его происходит поворот от 17 октября (сторонником которого является Столыпин) к *идее совещательности*» (ОР РГБ. Ф. 265. П. 190. Д. 32. Л. 51–52).

В декабре 1907 г. генерал уверенно констатировал: «В повороте мысли царя на славянофильскую дорогу есть следы и моих речей и записок» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 259 об.). События 1908–1910 гг., впрочем, показали, что Николай II продолжает колебаться в своем отношении к монархистам. «Государь... до такой степени шаток, что на него нельзя рассчитывать. На себе это я испытывал не раз... Убеждаешь, кажется, совсем человек убедился, всё отлично понял... и в результате тебе 0!» — писал Киреев (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 343 об.). Но в то же время он отмечал: «В сущности и сам царь — правый, монархист. Он только „прикидывается“, что он нами недоволен» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 276 об.). Каждый раз, когда Николай II шел вопреки мнению Думы и Государственного Совета, Киреев был в восторге. В то же время ему казалось, что монарх самоустраивается от дел, ожидая Божьей кары за грехи России и увлекшись мистицизмом.

Следует сказать несколько слов об отношении Киреева к императрице Александре Федоровне. В отличие от неизменно холодного и отчужденного отношения к Марии Федоровне, к молодой царице генерал сразу проникся глубокой симпатией. Еще до ее бракосочетания с Николаем, 8 апреля 1894 г., он писал: «Если она, нравственно, хоть отчасти будет походить на свою сестру Елисавету Федоровну, то у нас будет *настоящая* императрица!» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 11. Л. 448). В последующие годы Киреев много раз давал высокую оценку способностям Александры Федоровны (например, «тип красивой, мощной русской царицы»; «умная, *даровитая*, но крайне сдержанная» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 12. Л. 90)) и возлагал на нее политические надежды в смысле перехода к славянофильскому курсу. Эти оценки в дневнике Киреева резко изменяются с 1902 г., когда царица, желавшая родить наследника, начала прибегать к услугам мистиков (Папюс, Филипп Лионский, позже Распутин). В 1904 г. мыслитель писал о ней: «Странная глубокая натура. На подкладке практической англичанки явилась мистически настроенная русская. Глубоко верующая, даже мечтающая о божественных делах среди бала или обеда во дворце. У нее даже сложилась мысль о религиозном значении самодержавия. Она смотрит на Россию сквозь призму саровских торжеств, московских великопостных народных оваций» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 13. Л. 309 об.). Неоднократно беседуя на протяжении 1905 г. с императрицей о созыве земского собора, Киреев все больше был склонен приписывать ей «религиозно-фаталистическое мировоззрение». Считая его политически нецелесообразным, он в то же время продолжал хвалить Александру Федоровну за превосходные личные качества, как «женщину практического ума и большой воли» (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 182 об.). Однако перед самой смертью Киреев переживал, что императрица под влиянием Распутина часами молится, поскольку ее мучают сны об убийстве всей царской семьи (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 15. Л. 86).

В то же время некоторые политические надежды Киреев, как и другие современники, связывал с цесаревичем Алексеем. Уже в 1907 г. генерал отмечал: «Алексей — внимательный, умный. If ever?» — тем самым выражая сомнение в том, доведется ли ему царствовать. Записи с похвалами уму и способностям наследника Киреев делал и позднее (ОР РГБ. Ф. 126. Оп. 1. Д. 14. Л. 245 об., 279, 344; ГАРФ. Ф. 634. Д. 17. Л. 94 об.).

Подведем итоги. А. А. Киреев как мыслитель имел четкое представление об образцовом поведении монарха и членов династии, однако на практике видел значительный разрыв между реалиями дома Романовых и славянофильским идеалом. Лишь Александр III и Николай II частично соответствовали представлению Киреева о царе как «народном трибуне», да младшие Константиновичи удостоились его похвал за свою культурную деятельность. Но даже глубокая взаимная симпатия, связывавшая генерала с Николаем II, не могла изменить его скептического отношения к политическому курсу императора. В этом заключается личная трагедия полувековой службы А. А. Киреева при дворе и горький урок его социально-философских воззрений.

Источники и литература

Источники

1. ОР РГБ — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки
ОР РГБ. Ф. 126 (Киреевы).
ОР РГБ. Ф. 224 (С. А. Петровский).
ОР РГБ. Ф. 265 (Самарины).
2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации
ГАРФ. Ф. 634 (Л. А. Тихомиров).
ГАРФ. Ф. 722 (великий князь Константин Николаевич).
3. РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы РАН
РО ИРЛИ. Ф. 137 (великий князь Константин Николаевич).

Литература

4. Воронин (2008) — *Воронин В. Е.* Великий князь Константин Николаевич и попытка создания «оппозиции Его Величества» в первые годы царствования Александра III // Отечественная история. 2008. № 5. С. 131–139.
5. Воронин (2002) — *Воронин В. Е.* Великий князь Константин Николаевич: становление государственного деятеля. М., 2002. 244 с.
6. Воронин (2009) — *Воронин В. Е.* Русский правительственный либерализм в борьбе против «аристократической партии» (середина 60-х — середина 70-х гг. XIX в.). М., 2009. 369 с.
7. Дневник (2015) — Дневник великого князя Константина Константиновича. 1909–1910 гг. М., 2015. 560 с.
8. Киреев (1896) — *Киреев А. А.* Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896. 90 с.
9. Киреев (1912) — *Киреев А. А.* Сочинения: в 2 т. СПб., 1912. Т. 1. 487 с.; Т. 2. 452 с.
10. Медоваров (2011) — *Медоваров М. В.* Земство и дворянство в политической борьбе в 1865–1868 гг. (по материалам дневника А. А. Киреева) // Наш «Анабасис»: Сборник статей студентов, магистрантов и аспирантов. Вып. 8–9. Н. Новгород: ННГУ, 2011. С. 54–57.
11. Медоваров (2013) — *Медоваров М. В.* Генерал А. А. Киреев, королева Ольга и русско-греческие отношения во второй половине XIX — начале XX вв. // Теория и практика общественного развития. 2013. № 1. С. 217–220.
12. Соколовская, Чуркина (1996) — *Соколовская О. В., Чуркина И. В.* Переписка греческой королевы Ольги Константиновны Романовой с генералом А. А. Киреевым // Славяноведение. 1996. № 4. С. 57–73.
13. Софьин (2016) — *Софьин Д. М.* Великий князь Сергей Александрович: путь русского консерватора. М., 2016. 240 с.
14. Софьин (2013) — *Софьин Д. М.* Романовы. Консерваторы. Власть: политико-династические представления российских консерваторов и членов Императорского Дома, конца XIX — начало XX века. Пермь, 2013. 284 с.
15. Тихомиров (2001) — *Тихомиров Л. А.* Тени прошлого. М., 2001.
16. Хомяков (1993) — *Хомяков Д. А.* Самодержавие // Церковь о государстве. Старица, 1993. С. 22–30.
17. Христофоров (2002) — *Христофоров И. А.* «Аристократическая» оппозиция великим реформам (конец 1850-х — середина 1870-х гг.). М., 2002. 432 с.

Maksim Medovarov. Late Slavophil Alexander Kireev and Romanov Dynasty.

Abstract: The article is devoted to the images of Russian Emperors from Nicholas I to Nicholas II as well as Grand Dukes and other members of Romanov family in the traits, letters and diaries by General Alexander Kireev who was the intellectual leader of the late Slavophilism. There is shown the connection between theoretical representation of an ideal monarch in his social philosophy and his opinion on real Russian rulers. Kireev's views on Nicholas I and his complicated relationship with Alexander II and his successors are under consideration. The special attention is drawn to Grand Duke Konstantin Nikolaevich whose adjutant Kireev was, and to his descendants, especially to Grand Duke Konstantin Konstantinovich and Queen Olga of Greece. Some ways of political influence of court General are also demonstrated. Reasons for his negative attitudes to manners of many members of Romanov family are shown. There is described a complicated picture of double-faced characteristics of Alexander III in Kireev's heritage as well as reasons for his increasing influence on Nicholas II. The growth of critical remarks on Emperor's family after 1905 and Kireev's disappointment in the last Russian Monarch is analyzed.

Keywords: Alexander Kireev, Slavophilism, monarchy, Russian Empire, Romanov dynasty, Nicholas I, Alexander II, Alexander III, Nicholas II, Grand Duke Konstantin Nikolaevich, Grand Duke Konstantin Konstantinovich, Queen Olga Konstantinovna.

Maksim Viktorovich Medovarov – Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the N. Lobachevsky Nizhny Novgorod National Research State University (mmedovarov@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. OR RGB – Otdel rukopisey Rossiyskoy gosudarstvennoy biblioteki [Department of Manuscripts of the Russian State Library]
OR RGB. F. 126 (Kireyevi) [Kireyevs]. (In Russian).
OR RGB. F. 224 (S. A. Petrovskiy) [S. A. Petrovskiy]. (In Russian).
OR RGB. F. 265 (Samarini) [Samarins]. (In Russian).
2. GARF – Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii [State Archives of the Russian Federation]
GARF. F. 634 (L. A. Tikhomirov) [L. A. Tikhomirov]. (In Russian).
GARF. F. 722 (velikiy knyaz' Konstantin Nikolaevich) [Grand Duke Konstantin Nikolaevich]. (In Russian).
3. RO IRLI – Rukopisnyy otdel Instituta russkoy literatury RAN [Manuscript department of the Institute of Russian Literature at the Russian Academy of Sciences]
RO IRLI. F. 137 (velikiy knyaz' Konstantin Nikolaevich) [Grand Duke Konstantin Nikolaevich]. (In Russian).

References

4. Dnevnik (2015) – *Dnevnik velikogo knyazya Konstantina Konstantinovicha. 1909–1910 gg.* [Journals of Grand Duke Konstantin Konstantinovich. 1909–1910]. Moscow, 2015, 560 p. (In Russian).
5. Khomyakov (1993) – Khomyakov D. A. Samoderzhavie [Autocracy]. *Tserkov' o gosudarstve. Staritsa*, 1993, pp. 22–30. (In Russian).
6. Kireev (1896) – Kireev A. A. *Kratkoe izlozhenie slavyanofil'skogo ucheniya* [Summary of the Slavophil doctrine]. Saint-Petersburg, 1896, 90 p. (In Russian).

7. Kireev (1912) — Kireev A. A. *Sochineniya: v 2 t. [Collected Works, in 2 vol.]*. Saint-Petersburg, 1912, vol. 1, 487 c.; vol. 2, 452 p. (In Russian).
8. Khristoforov (2002) — Khristoforov I. A. «*Aristokraticeskaya*» *oppozitsiya velikim reformam (konets 1850-kh — seredina 1870-kh gg.)* [“Aristocratic” opposition to the Great Reforms (late 1850s — mid-1870’s)]. Moscow, 2002, 432 p.
9. Medovarov (2011) — Medovarov M. V. *Zemstvo i dvoryanstvo v politicheskoy bor’be v 1865–1868 gg. (po materialam dnevnika A. A. Kireeva)* [Zemstvo and the nobility in the political struggle in 1865–1868 (based on the materials of A. A. Kireev’s Journals)]. *Nash «Anabasis»: Sbornik statey studentov, magistrantov i aspirantov*. Nizhniy Novgorod: NNGU, 2011, is. 8–9, pp. 54–57. (In Russian).
10. Medovarov (2013) — Medovarov M. V. General A. A. Kireev, koroleva Ol’ga i rusско-grechieskie otnosheniya vo vtoroy polovine XIX — nachale XX vv. [General A. A. Kireev, Queen Olga and Russian-Greek relations in the second half of the XIX — early XX centuries]. *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya*, 2013, no. 1, pp. 217–220. (In Russian).
11. Sokolovskaya, Churkina (1996) — Sokolovskaya O. V., Churkina I. V. Perepiska grecheskoy korolevy Ol’gi Konstantinovny Romanovoy s generalom A. A. Kireevym [Correspondence of the Greek Queen Olga Konstantinovna Romanova with General A. A. Kireev]. *Slavyanovedenie*, 1996, no. 4, pp. 57–73. (In Russian).
12. Sof’in (2016) — Sof’in D. M. *Velikiy knyaz’ Sergey Aleksandrovich: put’ russkogo konservatora* [Grand Duke Sergey Aleksandrovich: Path of the Russian Conservative]. Moscow, 2016, 240 p. (In Russian).
13. Sof’in (2013) — Sof’in D. M. *Romanovy. Konservatory. Vlast’: politiko-dinasticheskie predstavleniya rossiyskikh konservatorov i chlenov Imperatorskogo Doma, kontsa XIX — nachalo XX veka* [The Romanovs. Conservatives. Power: political and dynastic representations of Russian conservatives and members of the Imperial House, late XIX — early XX century]. Perm’, 2013, 284 p. (In Russian).
14. Tikhomirov (2001) — Tikhomirov L. A. *Teni proshlogo* [Shadows of the Past]. Moscow, 2001. (In Russian).
15. Voronin (2008) — Voronin V. E. *Velikiy knyaz’ Konstantin Nikolaevich i popytka sozdaniya «oppozitsii Ego Velichestva» v pervye gody tsarstvovaniya Aleksandra III* [Grand Duke Konstantin Nikolaevich and an attempt to create “opposition of His Majesty” in the first years of the reign of Alexander III]. *Otechestvennaya istoriya*, 2008, no. 5, pp. 131–139. (In Russian).
16. Voronin (2002) — Voronin V. E. *Velikiy knyaz’ Konstantin Nikolaevich: stanovlenie gosudarstvennogo deyatelya* [Grand Duke Konstantin Nikolaevich: the formation of a statesman]. Moscow, 2002, 244 p. (In Russian).
17. Voronin (2009) — Voronin V. E. *Russkiy pravitel’stvennyy liberalizm v bor’be protiv «aristokraticeskoy partii» (seredina 60-kh — seredina 70-kh gg. XIX v.)* [Russian government liberalism in the struggle against the “aristocratic party” (mid-60’s — mid-70’s of the XIX century)]. Moscow, 2009, 369 p. (In Russian).

А. П. Соловьев

«НАПИСАТЬ СВОД РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ»: ХРИСТИАНСТВО, ПРОГРЕСС И ЦЕЛИ ФИЛОСОФИИ АРХИЕПИСКОПА НИКАНОРА (БРОВКОВИЧА)¹

Статья посвящена выявлению методологических оснований исследования философии архиепископа Никанора (Бровковича). Основной проблемой является определение цели, которую ставил для себя архиеп. Никанор, приступая к написанию своих философских текстов. В статье обнаруживается, что основным смысловым контекстом его философии является противоречие между прогрессом и христианством в современном обществе. Именно этот контекст предлагается рассматривать как то, что объективно вынуждало архиерея-философа обращаться к решению метафизических вопросов. В свою очередь, для того чтобы понять особенности восприятия прогресса архиеп. Никанором, в статье предлагается обратиться к «компенсаторной» теории модерна, предложенной Й. Риттером и развитой Г. Люббе. В результате соотнесения этой концепции с оценками взаимодействия прогресса и христианства у архиеп. Никанора определяется, что целью его философии являлось обоснование того, что в формально секулярном, прогрессистском современном обществе существует потребность в христианстве.

Ключевые слова: архиепископ Никанор (Бровкович), религиозная философия, прогресс, христианство, позитивизм, атеизм, материализм, методология истории философии, модерн, компенсаторная теория.

1. Проблема цели «позитивной философии» архиепископа Никанора (Бровковича)

Для того чтобы определить тот аспект философского творчества мыслителя, который мог бы стать методологическим ключом к пониманию особенностей его мировоззрения, недостаточно просто указать на некий набор методов. Нельзя ограничиться, например, утверждениями о том, что подход в данном случае можно назвать герменевтическим, что история философии должна быть исторической дисциплиной, что сам предмет исследования указывает на определенную методологию и что в качестве основы философии должно пониматься критическое мышление. Пока эти заявления не раскрываются в применении к конкретному материалу, они остаются в лучшем случае аморфными, но чаще всего пустыми, оказываясь вне связи с этим материалом. Это справедливо и при исследовании философского наследия такого мыслителя, как архиеп. Никанор (Бровкович) (1826–1890). Но именно относительно него кажется возможным утверждать, что при поиске методологической основы для понимания его идей, сами его тексты содержат указания на способы их толкования.

Как уже сказано, основа философии — критическое мышление. Следовательно, история философии представляет собой не историю систем и традиций, а историю их критики. Парадоксальным образом критика традиции приводит к институционализации этой критики, которая, в свою очередь, сама кристаллизуется в виде традиции.

Артём Павлович Соловьев — кандидат философских наук, проректор по научно-богословской работе Казанской православной духовной семинарии (artstudium@yandex.ru).

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта РФФИ («Философия в Казанской духовной академии (1842–1921 гг.) в контексте истории русской мысли XIX — начала XX в.»), проект № 16-03-50237а(ф).

Поэтому, конечно, вопрос о преемственности может стоять в историко-философском исследовании. Но важнее обращать внимание на то, что последующий философ либо дорабатывает аргументацию своего предшественника, либо использует ее в своих целях, либо опровергает ее. История философии в этом смысле — это история полемик.

Философ выстраивает свою критику в ответ на непосредственный аргумент, а не для того, чтобы потомки «все поняли и больше не ошибались». Современный философ может считать себя состоящим в диалоге с Платоном, Кантом и Ницше. Он может с ними соглашаться или спорить, воспринимая их аргументацию так, как если бы они говорили на современном философском языке. Но это не будет историко-философским исследованием. История философии должна быть исторической дисциплиной и выявлять исторические условия возникновения и функционирования философских концепций. Что невозможно без выявления социокультурного контекста этих процессов в соответствующую эпоху.

Необходимо это для понимания не только и не столько идеологических конгломератов, возникших в ходе критики, сколько для понимания самих методов критического мышления, для их раскрытия посредством проработки застывших форм высказываний философов. Философ отвечает на аргумент, на вызов, который появляется в определенном историческом контексте, и дает ответ, исходя из этого контекста. При этом, если ответ мы видим как текст, то вопрос чаще всего необходимо реконструировать.

Текст-ответ, конечно, сам тоже требует пояснений, касающихся изменений исторических условий, трансформации понятийного аппарата. Но реконструкция вопроса, на который отвечает философ, — это задача более сложная. Ведь то, что он сам считает целями своих высказываний, и даже те вопросы, которые он ставит сознательно, в своем смысловом аспекте не обязательно очевидны для современного читателя, даже если сам философ напрямую формулирует их. Ведь эта сознательная установка определяется философским языком уже много для нас прошедшего времени. Занимаясь «вечными вопросами», философ все равно воспринимает их в рамках того социокультурного контекста, в который он погружен. Потому «прямой диалог» между современным и, например, античным философом будет скорее похож на беседу двух людей, говорящих на разных славянских языках: слова и даже грамматика могут быть похожи, но смыслы у многих схожих слов и оборотов разные.

Историко-философское исследование (как и любое историческое вообще) может быть описано метафорой перевода: историк философии как переводчик излагает современным языком смыслы, которые вкладывал мыслитель в свои ответы, возникшие по ходу полемики, которую он вел. Как и в чисто филологическом случае, для того чтобы такой «перевод» был успешен, необходимо знать «грамматику языка», в качестве каковой тут выступает исторический контекст — состояние знания данной эпохи, связанное со спецификой социокультурной ситуации того времени.

В данной статье философия архиеп. Никанора будет примером такого непростого соотношения заявленных вопросов, аргументов, целей и того, что подразумевается под ними философом в соответствующем историческом контексте. Так, в отношении целей, которые ставит архиеп. Никанор, должно было бы быть все очевидно: он как религиозный мыслитель использует философию для того, чтобы дать критический ответ материалистам и позитивистам на их утверждение о невозможности существования сверхчувственного бытия. Архиеп. Никанор выбирает стратегию выявления «отвлеченности», незавершенности аргументации оппонентов. Он пытается показать, что, развивая отдельные утверждения позитивистов, можно и их философию согласовать с религиозным, и именно — православным, мировоззрением.

В 1874 г. в трактате «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиеп. Никанор писал: «Нашею задачею было показать не только точки соприкосновения, но и совершенное единство корней, в гносеологических основаниях, у естественно-философской науки с богословскою. Нас побудило к этому труду сознание долга пред прошедшим нашего поколения, которое выдержало небывалую в нашем отечестве бурю идей, враждебных священнейшим заветам наших отцов; сознание этого

долга побудило нас выступить, с выводами вынесенной нами умственной борьбы, пред очи поколения нарождающегося» (Бровкович, 1875, III).

Собственно в самом трактате ничего не говорится об этой «буре идей». Но в «Биографических матерьялах» (1900) архиеп. Никанора, изданных наследниками после его кончины, можно найти записку «Распространение идей неверия в России со времен Петра Великого» (датировано 1868 г.). Там дается перечень лиц, виновных в этой «буре идей». И тут, если сами монархи XVIII в. (начиная с Петра I) оказывались лишь косвенно виноваты в «неверии», то в XIX в. его непосредственными распространителями называются Рылеев, Петрашевский, Герцен, Огарев, Чернышевский, Писарев, Добролюбов, великий князь Константин Николаевич, Кельсиев, Семевский, Шапов, Костомаров, Помяловский, Антонович, Лавров, Беллюстин, Ростиславов, Тургенев (Бровкович, 1900, 328, 333–334). Все эти имена указываются с отсылкой к фактам и слухам, с отдельными подробностями их жизни и деятельности на фоне поражения России в Крымской войне, покушений на царя, польского восстания, студенческих бунтов, усиления активности старообрядчества, народничества и т. п.

Ни одно из вышеуказанных имен не упоминается в трехтомном трактате архиеп. Никанора. Просматривая списки цитируемых авторов в «Позитивной философии...», можно, конечно, обнаружить имена тех, кто влиял на общее материалистическое или позитивистское направление отечественных «распространителей неверия»: Конт, Спенсер, Милль, Литтре, Дарвин, Сеченов, английские биологи-материалисты. Понятно, что к «буре» в России они прямого отношения не имеют. Третий же том трактата вообще на две трети посвящен критике Канта. И вроде бы можно задаться вопросом о том, насколько соответствует заявленная задача трактата — оставить потомкам выводы перенесенной борьбы — степени ее реализации.

Но нет никаких причин не доверять автору относительно целей его трехтомного философского исследования. Тем более что сам архиерей-философ в своих записках отмечал: «Я воспитался в духе самого строгого православия. В несомненности нашего богословия был убежден твердо. Еще в С-анкт-Петербургской семинарии и дальше в С-анкт-Петербургской Академии студентом мечтал со временем написать *Свод религиозно-философских идей*, думая согласить философию с православной религией» (Бровкович, 1900, 253). Архиеп. Никанор тут второй раз повторяет свое утверждение о различии между философией и религией, с указанием намерения их «согласить» или «показать единство корней».

Помимо философского трактата и биографических заметок, к интересующей нас тематике имеют отношение и многочисленные поучения архиеп. Никанора, которые он нередко посвящал критике нигилизма, неверия, материализма, толстовства, дарвинизма. Среди них мы найдем тексты, где Пушкин, И. С. Аксаков и Достоевский рассматриваются как примеры «блудных сыновей», вернувшихся в лоно Церкви. Есть у него и крайне интересное поучение о Чернышевском, отца которого архиеп. Никанор знал лично. Но вновь следует констатировать, что из перечисленных выше тем напрямую ни одна не пересекается с текстом философского трактата. Если не считать двух поучений, посвященных прогрессу и прогрессизму как типу мировоззрения.

Но вот именно тут и обнаруживаются прямые параллели с трактатом. Это позволяет сделать предположение, что именно эта тематика и есть контекстный ключ, который позволяет понять, почему вопрос о «согласовании» философии и религии для противодействия «буре неверия» получает у архиеп. Никанора в трактате ответ, кажущийся нам сейчас не соответствующим этому вопросу.

2. Вопрос о прогрессе и технике у архиеп. Никанора

Вопросу о прогрессе и технике у архиеп. Никанора посвящено два поучения: на новый 1860 г., и при открытии нового железнодорожного вокзала в Одессе в 1884 г.²

² Об отдельных философских и историко-культурных аспектах этих поучений см.: [Леонтьев, 2007; Соловьев, 2014; Соловьев, 2015; Соловьев, 2017^a].

Поучение 1860 г. архиеп. Никанор начинает с того, что показывает некие положительные перспективы человечества, которые вырисовываются как последствия прогресса. Затем он указывает, что в основе идеи прогресса стоит либо материалистическое, либо идеалистически-пантеистическое мировоззрение, которые чужды христианству. Христианство, по его мнению, не может быть согласно с прогрессизмом еще и в силу того, что оно само рассматривается прогрессистами как помеха будущему земному счастью человечества.

В конечном счете он делает вывод и о том, что прогресс разрушает «Богоустановленный порядок»: «Не говорим о том, что это химерическое учение учит презирать все прошедшее, громить укорами настоящее, нетерпеливо рваться к будущему, — что превращает оно Богоустановленный испоконный порядок отношений: смотрите, как высоко молодежь начинает поднимать голову, клеймит, позорит власти, отцов и наставников, огорчается тем, что не мы тащимся за ними, а их вести за собою свое право предьявляем, придерживаясь векового седой народной мудрости пресловя об известной домашней птице с ее произведениями; что грозит оно крутыми переворотами; что, смотря глубже, хочет заставить Россию поспешно изжить predeterminedенную ей долю жизни, пробежать предназначенный нашему народу круг существования подобно тому, как рука шаловливой неопытности может спустить пружину часов, и часы опишут в несколько секунд все те круги, которые правильным ходом должно было совершить в сутки и более, и затем станут: так как это безбожное и бездушное антихристианское учение о прогрессе есть тот крайний вывод расстления мысли и нравов, к которому человечество в массе, и то без сомнения не все, может придти не ранее как через 1000 лет» (Бровкович, 1870, 74–75).

В этом отрывке архиеп. Никанор акцентирует внимание на моменте различения нормальной и искусственно увеличивающейся скорости прогресса. Вопрос о норме изменений, которые архим. Никанор считает неизбежными, интересен именно этим апокалиптическим ожиданием конца. То есть в итоге архиеп. Никанор, несомненно, демонизирует прогресс и прогрессизм. Несколько иную ситуацию мы видим спустя четверть века в поучении при освящении новых зданий железнодорожного вокзала в Одессе.

Конечно же, в поучении 1884 г. центральное место занимает тоже не менее апокалиптический образ железных дорог: «В могильное, глухое безмолвие погружается теперь оголяемая тупою корыстью пустынная русская земля. Эта корысть скоро убьет самый вкус к прелестям природы, как убивает самую красоту природы. Опасно, как бы земля не стала скоро походить на всемирный паутинник, который опутывает весь земной шар, в котором плавают только отошальный всеядный человек, как голодный паук, не имый кого и что поглотить, так как сам же он пожрал, побил, истерзал все живое на поверхности всей земли. Эти железнодорожные линии не похожи ль на нити всемирной паутины?» (Бровкович, 1884, 338–339)³.

Образ железных дорог как символа прогресса тут демонизируется вроде бы еще больше, чем в поучении 1860 г. «рука шаловливой неопытности... спускающая стрелки часов». Подтверждает это и отрывок, сохранившийся в черновике поучения, но вычеркнутый архиеп. Никанором из итогового текста: «Где земля преобразена оголяющими окрестность прямыми линиями железных дорог, там поэзия должна исчезнуть и исчезает; там улетает куда-то в неведомые страны всякая поэтическая талантливость, там становится гладко и ясно, как прямая линия. Там начинается и уравнение умов, которое кончится непременно понижением, принижением измельчением духа, подобно тому как воды многоводной некогда реки должны измельчать, разлившись по широкому полянам» (ГАОО. Ф. 196. Оп. 1. Д. 63. Л. 775).

Современный исследователь в рамках презентистского подхода мог бы воспринять эти утверждения архиеп. Никанора как критику зарождающегося общества потребления и как предчувствие значения экологической проблематики для философии.

³ Следует обратить внимание на то, что в данном отрывке скрыто цитируется Первое послание ап. Павла: «Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (1 Пет 5:8).

Но эти, осовременивающие мысль архиеп. Никанора, объяснения закрывают возможность ее понимания в контексте XIX в. Если внимательнее вчитаться, то в приведенных цитатах можно увидеть, что «прелесть природы» и «поэтическая талантливость» противопоставляются «прямым линиям железных дорог», «уравнению умов» и «измельчанию духа». Эти и многие другие цитаты в духе романтизма показывают, что архиеп. Никанор ассоциирует железные дороги с тем следствием прогресса, который можно определить как гомогенизацию, стандартизацию или унификацию. И именно этим аспектам прогресса архиеп. Никанор противопоставляет не просто христианские ценности как некое основание традиционного образа жизни, но именно нечто уникальное, особенное, которое оказывается под угрозой исчезновения в результате унифицирующего прогресса.

Стоит обратить внимание на то, что есть явные указания на изменение воззрений архиеп. Никанора на прогресс в 1884 г. по сравнению с 1860 г. И это касается не только того, что, продолжая демонизировать прогресс, архиерей-философ конкретизирует проблемы, им приносимые, выделяя аспекты унификации и утраты уникальности в ходе модернизационных процессов. Изменяется и его мнение относительно истоков прогресса. В поучении 1884 г. ничего не говорится о материализме, пантеизме и юношеском максимализме. О «корысти» говорится мельком, зато четко указывается необходимость развития железных дорог, вызванная необходимостью повышения обороноспособности и международного престижа государства. В упоминавшемся выше черновике поучения об этом говорится напрямую: «От того, главным образом, Русь и бедна, что для завершения своего положения великой европейской державы издержки должны нести она громадные, а многие средства для удовлетворения своего положения она вынуждена приобретать через другие народы» (ГАОО. Ф. 196. Оп. 1. Д. 63. Л. 756.).

Это утверждение архиеп. Никанора позволяет говорить о качественном изменении в его понимании причин ускорения прогресса и активизации прогрессизма в России. Так, в 1860 г. архиерей-философ видит чисто теоретические и субъективные причины прогресса. В 1884-м он отмечает объективный характер необходимости и неизбежности прогресса. При этом интересен момент избрания железных дорог в качестве повода для обличения порока (ведь это и является целью проповеди). Тут следует учитывать, что именно понимание объективных причин распространения железных дорог и прогресса вообще определяет и окончание поучения, когда проповедник призывает молиться о том, чтобы железные дороги принесли не ожидаемый вред, а возможную пользу. То есть нравственная проблема все-таки не в железных дорогах, а в человеке. И это позволяет архиеп. Никанору видеть объективную амбивалентность железных дорог как плодов модернизации и рационализации жизни.

Еще четче эта амбивалентность заметна в третьем томе трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», который вышел в 1888 г. Тут, с одной стороны, помимо критического разбора «Критики чистого разума» содержится краткое изложение его системы, а с другой — вновь появляется выпад против прогресса: «Много ли пользы принесло человечеству открытие, что луна изрыта потухшими вулканами, а у полюсов на Марсе громоздятся льды, как и на земле? Или что масса солнца весит столько-то пудов, а плотность земли у центра земного шара достигает такой-то величины? Но усилие, хотя и бесплодное, современной философской ученой и дилетантской интеллигенции отрешить умы всего человечества от внушений внутреннего чувства и идеального разума, — оно не только превратно, но и губительно... Оно изгонит, как и изгоняет из мира всякую возвышенную любовь и самоотвержение, всякую надежду, всякую поэзию, всякие идеалы жизни. Оно понизит не только общий душевный, но и умственный уровень. Оно принизит род людской до одичания, до сознательного оскотинения» (Бровкович, 1888³, 340).

Именно этот отрывок завершает краткое изложение его философской системы. И именно он отсылает читателя как к первым двум томам трактата, в которых проводится подробное обоснование различия «внутреннего» и «внешнего» познания, так и к двум поучениям о прогрессе 1860 и 1884 гг. Несомненно, это значимая отсылка.

Здесь уже напрямую наука (как рассудочное дело) определяется как угроза «идеальному разуму», а именно «идеи» у архиеп. Никанора выполняют регулятивные эпистемологические и этические функции как имеющие онтологический статус. Рассудочные «понятия» в его понимании являются лишь абстракциями, которые конструируют обращенная к «внешнему» миру теоретическая познавательная способность. И в этой конструируемой рассудком картине реальности, согласно выводам архиеп. Никанора, нет места идеалам «возвышенной любви», «самоотверженности» и поэзии. Иная картина вырисовывается на основе «внутреннего душевного чувства» — она-то и представляет собой «нормальную» реальность (в том смысле «нормального», которому в поучении 1860 г. противопоставляется «рука шаловливой неопытности»). Таким образом, согласно архиеп. Никанору оказывается, что «рассудочная» и «разумная» картины мира сосуществуют и смешиваются в мировоззрении отдельных людей.

Из этого можно было бы сделать вывод: архиеп. Никанор полагает, что некая «традиционная», «издревле разумная» картина мира конкурирует с рассудочной картиной мира общества модерна, нацеленного на ускорение прогресса, на рационализацию и стандартизацию общественных отношений. И именно тут уместно вспомнить о том, что, согласно теории компенсации Й. Риттера и его последователей, ускорение прогресса и рационализация отношений восполняется в цивилизации модерна именно интересом к «историческим культурам происхождения» и к иррациональному⁴. И если посмотреть с этой точки зрения на эти формально противоположные «идеи разума» и «рассудочные понятия» архиеп. Никанора, то можно увидеть, что одновременно и рассудочная картина мира прогрессистов оказывается неизбежной основой модерна, и «возвышенная любовь», «самоотвержение», «надежда», «поэзия» и «всякие идеалы жизни», как составные части «разумной» картины мира, также представляют собой необходимый аспект существования модернизирующегося общества.

Понятно, что, согласно архиеп. Никанору, именно «идеальный разум» должен быть основой жизни человека и общества, а рассудок — иметь вспомогательное значение. Но никоим образом нельзя рассматривать «рассудочную» и «разумную» картину мира у архиеп. Никанора в качестве конкурирующих до взаимоисключения. Конкурируя, они именно дополняют друг друга. И здесь возникает проблема определения характера их взаимодействия: либо тут действительно присутствуют процессы компенсации, либо мы имеем неизбежное их сосуществование в постоянной борьбе за доминирование.

3. Способы компенсации модерна у архиеп. Никанора

Говоря о прогрессе, архиеп. Никанор использует образы часов со сломанной пружиной, мчащегося поезда, железных дорог, которые он сравнивает со всемирной паутиной. Встречается у него и упоминание летучих парашютов, «оседланных зигзагов молний», «ковров-самолетов». Что касается понятийного ряда, то архиеп. Никанор описывает феномены, связанные с прогрессом, как результат рассудочной деятельности, опирающейся на данные «внешних чувств». Рассудок формирует абстрактные понятия, которые позволяют человеку ориентироваться во внешнем мире, но при этом отвлекают внимание от созерцаемых интуитивно уникальных «идей разума», являющихся подлинной сущностью вещей.

В первую очередь эти образы и понятия описывают увеличение скоростей и рационализацию, которые формируются в рамках проекта Просвещения и являются основными факторами существования цивилизации модерна. Но если целью Просвещения является самостоятельно мыслящий и действующий человек, то модерн, как итог Просвещения, предполагает человека, стремящегося к комфорту и реализующего это стремление благодаря самостоятельному рассудочному конструированию.

⁴ О школе Й. Риттера и теории компенсации см.: [Румянцева, 2014; Куренной, Румянцева, 2016].

Следствием этих установок и оказывается потребность в инновациях, ускорении, рационализации, экономии времени и стандартизации.

Одновременно с этими, внешне позитивными, следствиями процессы модернизации порождают и проблемы для прогресса. Так, рост рационализации и стандартизации приводит к тому, что логически обоснованные стандарты поведения оказываются безразличны к уникальным историям происхождения. А это приводит к проблемам с идентичностью как отдельных людей, так и сообществ, вовлеченных в глобальные рациональные, а значит и гомогенные, общественные отношения. То есть — чем более рациональным становится общество, тем более гомогенным и индифферентным к вопросам идентичности оно должно быть. Однако модернизация приводит к тому, что появляется национализм, интерес к истории происхождения, нарастают темпы музеефикации. Рост рациональной всеобщности порождает комплементарный ей рост интереса к уникальному, единичному. Идею о раздвоенности модерна ставят в основу своих воззрений такие мыслители второй половины XX века, как Й. Риттер, Г. Люббе и О. Марквард.

И именно предшественники школы Риттера в центр своего анализа феноменов цивилизации модерна ставят понятие «компенсация», которое имеет важное методологическое значение для данного анализа процесса формирования философской системы в модернизирующемся обществе России XIX в. Так, относительно стандартизации и рационализации в цивилизации модерна Г. Люббе отмечает: «...комплементарно к этому одновременно растет наш интерес к культурам происхождения, поверх которых все это простирается, и если мы последуем за этим интересом, то мы компенсируем опыт неисторичности культуры модерна актуализацией той или иной культуры происхождения» [Люббе, 2016, 271]. Интерес к уникальному, тому, что дает история в ее современном же понимании, позволяет рациональному индивиду обретать уникальную идентичность в унифицирующемся мире.

Но иные иррациональные феномены также выполняют компенсаторную функцию. Так, развитие «наук о духе» оказывается рационализированной формой интереса к истории как иррациональному. Кроме того, к формам компенсации относятся: религия [Люббе, 1998, 278–292], искусство [Lübbe, 2010, 21], национализм как идеология, музейная и архивная деятельность, охрана памятников культуры, экстремальные виды спорта, любительское садоводство [Люббе, 2016, 151–218, 323–324], вообще практически все виды хобби, включая резьбу по дереву и собирание марок. К явлениям общественной жизни, которые в цивилизации модерна осуществляют компенсацию негативных последствий модернизации, относятся также и разнообразные виды культуркритики — как литературной (например, антиутопии), так и философской (в духе идей консервативной революции).

Но при этом понятно, что в случае архиеп. Никанора наибольшее значение имеет религия как форма компенсации. Религия компенсирует негативные последствия модернизации как благодаря наличию в ее основе иррационального (мистический опыт и вера), так и тем, что она дает возможность определения идентичности — принадлежности к определенной уникальной религиозной группе. Это, конечно, совершенно не то, что подразумевается, когда говорят о «компенсаторной функции религии», в рамках которой индивид «примиряется» с невзгодами благодаря тому, что предлагает религия. Тут иное — само участие в культе дает то, чего не может дать рационализированное современное общество: опыт иррационального и уникального. Так у архиеп. Никанора христианство оказывается не столько тем, что противоположно модерну, сколько тем, что компенсирует его недостатки.

Углубляясь же в детальный анализ, что именно архиеп. Никанор относит к сути христианства, дающего человеку и обществу то, что не может дать модерн, можно обнаружить интересные особенности его понимания христианства. Основными образами, которые архиеп. Никанор использует для характеристики того, что противоположно прогрессизму, являются, конечно же, образы святых. Удивительно здесь то, что уже в конце 1880-х гг., за столетие до официальной канонизации, к чудотворцам

архиерей-философ относил и о. Иоанна Сергиева: «Поразительнейшее знамение времени — о. Иоанн Кронштадтский. Ведь его ждут принять везде, от подвалов до раззолоченных палат. <...> Его молитвенной помощи ждут и просят не только во всех концах России, но и за границею. И молитвенная помощь его, всегда с его стороны простая, ничего чудесно прямо не обещающая, бывает иногда поразительно-чудесною. Истинно-поразительна, даже чудесна сама вера в о. Иоанна Кронштадтского всех сословий Петербурга, да и всех концов России. А такой простой, безыскусственный человек, но истинно-верующий в действительность силы Божией, и в наши дни священник. „Чудотворна та икона, — выразился глубоко-мудрый первосвятитель Российской Церкви, 90-летний старец, — которая сильна возбудить веру в свою чудотворность“. Силу этого глубокомысленного изречения можно применить и к о. Иоанну Кронштадтскому. Да, чудотворец он уже по тому самому, что возбудил крепкую веру в чудотворную силу Божию, содейвающуюся в человеческой немощи и в наши неверные дни» (Бровкович, 1888⁶, 725–726).

В этом образе заметно подчеркивается именно уникальность о. Иоанна, уникальность, которая укрепляет иррациональные аспекты жизни секуляризирующегося общества: молитву, веру в Бога и в чудо. Выделение того же аспекта уникальности мы видим, когда архиеп. Никанор пишет об ученом монашестве, представителем которого он сам и был⁵. Именно ученое монашество он называет «носителем мировой скорби»: «ученые монахи нашего времени под широкими покровами своих клобуков и ряс скрывают в себе подчас самых глубоких носителей того, что называется мировой скорбью, — носителей скорби нашей эпохи и нашего народа среди величайшего кризиса идей, какой теперь переживается на Руси» (Бровкович, 1900, 173).

Тут надо подчеркнуть, что архиеп. Никанор делает акцент на уникальности, даже единичности того, что связано с христианством. При этом с прогрессизмом он связывает уничтожение разнообразия. В этом смысле уместно вспомнить, что под воздействием прогресса (то есть модернизационных процессов), по мнению архиеп. Никанора, исчезает поэзия, любовь, самоотверженность, там происходит «уравнение умов», там рассудок побеждает разум как идеальное созерцание, совпадающее в пределе с верой.

Таким образом, архиеп. Никанор выстраивает ряды противоположных и образов, и понятий, которые компенсируют друг друга. При этом он, по сути, препарировывает религиозную сферу, оставляя за ней право быть носителем того уникального, что компенсирует всеобщую унификацию, приносимую рациональностью модерна. Тем самым архиерей-философ устраняет возможность видеть в религиозной сфере нечто тривиальное, рутинное, унифицированное. Однако прекрасно известно, что одними из важнейших аспектов любой религии являются ритуалы и традиции, которые невозможны без рутинного воспроизводства. Кроме того — христианство глубоко связано с рациональностью: практически все, кроме самого мистического опыта Церкви и верующего, рационально взаимосвязано и доступно для рационализации. И архиеп. Никанор об этом прекрасно знает, но для него опыт веры и Таинств настолько важен, что он именно эти иррациональные и уникальные феномены противопоставляет рассудочному модерну, указывая тем самым на то, чего недостает обществу, неизбежно вовлеченному в прогресс. И, таким образом, можно утверждать, что архиеп. Никанор в своей философии и публицистике формирует не просто культур-критическую позицию, но разрабатывает ее как обосновывающую необходимость религии для общества модерна в качестве того, что компенсирует односторонние последствия неизбежной модернизации.

Это можно выразить и иными словами, более точно указывающими на методологический ключ к пониманию смысла философии архиеп. Никанора: Просвещение, порождающее прогрессизм, приводит к нарастанию процессов унификации, рационализации и секуляризации, но именно это и усиливает в модернизирующемся обществе интерес к уникальному, иррациональному и сакральному.

⁵ Об отношении архиеп. Никанора к ученому монашеству см.: [Соловьев, 2017⁶].

Философия архиеп. Никанора в этом смысле оказывается одним из первых в истории русской мысли интеллектуальных опытов обнаружения необходимости и неизбежности обращения современного общества к религии. Что мы, собственно, и видим на протяжении как всего XX в., так и в начале XXI. И, отвечая на вопрос о цели философских занятий архиерея-философа как на ключевой для понимания его воззрений вопрос, можно утверждать, что смыслом его философии оказывается обоснование того, что в формально секулярном, прогрессистски настроенном современном обществе существует неустранимая и объективно обусловленная потребность в религии в целом и в христианстве в частности.

Источники и литература

Источники

1. ГАОО — Государственный архив Одесской области. Ф.196. Оп.1. Д.63. Л.712–724, 754–783. *Никанор (Бровкович), архиеп.* <Черновик поучения при освящении новых зданий вокзала железной дороги в Одессе>.
2. Бровкович (1870) — <*Никанор (Бровкович), архим.*> К первому дню нового года // Православный собеседник. 1870. Т. 1. С. 74–75.
3. Бровкович (1875) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1875. Т. I. 459 с.
4. Бровкович (1884) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Поучение при освящении новых зданий вокзала железной дороги в Одессе // Православное обозрение. 1884. Т. 3 (окт.). С. 326–343.
5. Бровкович (1888^a) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. Т. III. 498 с.
6. Бровкович (1888^b) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Беседа по возвращении к пастве // Прибавление к «Церковным ведомостям». 1888. № 27. С. 725–726.
7. Бровкович (1900) — *Никанор (Бровкович), архиеп.* Биографические матерьялы. Одесса, 1900. Т. I.

Литература

8. Куренной, Румянцева (2016) — *Куренной В. А., Румянцева М. В.* Философия культуры Германа Люббе // *Люббе Г.* В ногу со временем: сокращенное пребывание в настоящем / Пер. с нем. А. Б. Григорьева и В. А. Куренного под науч. ред. В. А. Куренного. М.: НИУ ВШЭ, 2016. С. VII–XXIV.
9. Леонтьев (2007) — *Леонтьев К. Н.* Епископ Никанор о вреде железных дорог, пара и вообще об опасностях слишком быстрого движения жизни // *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений: в 12 т. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2007. Т. 8. Кн. 1. С. 149–158.
10. Люббе (1998) — *Люббе Г.* Наука и религия после Просвещения: об утрате культурной значимости научных представлений о мире // *Наука в культуре.* М.: Эдиториал УРСС, 1998. С. 278–292.
11. Люббе (2016) — *Люббе Г.* В ногу со временем: сокращенное пребывание в настоящем / Пер. с нем. А. Б. Григорьева и В. А. Куренного под науч. ред. В. А. Куренного. М.: НИУ ВШЭ, 2016. 456 с.
12. Румянцева (2014) — *Румянцева М. В.* Компенсаторная теория в работах Германа Люббе и Одо Маркварда. М.: НИУ ВШЭ, 2014. 30 с.
13. Соловьев (2014) — *Соловьев А. П.* Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и вероятной пользе железных дорог // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия.* 2014. № 54 (4). С. 29–45.

14. Соловьев (2015) — *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.

15. Соловьев (2017^a) — *Соловьев А. П.* Модерный традиционализм против модерна: критика прогресса в России второй половины XIX в. (случай архиепископа Никанора (Бровковича) и К. Н. Леонтьева) // Социологическое обозрение. 2017. № 2. С. 253–274.

16. Соловьев (2017^b) — *Соловьев А. П.* Метафизика мировой скорби: архиепископ Никанор (Бровкович) об ученом монашестве второй половины XIX века // Христианство и русская литература. Сб. 8. СПб.: Пушкинский Дом, 2017. С. 193–219.

17. Lübbe (2010) — *Lübbe H.* Hermann Lübbe im Gespräch. München: Wilhelm Fink, 2010. 222 s.

Artem Solov'ev. «Write a Set of Religious and Philosophical Ideas»: Christianity, Progress and Goals of the Philosophy of Archbishop Nikanor (Brovkovich).

The article is devoted to the identification of methodological grounds for the study of the philosophy of Archbishop Nikanor (Brovkovich). The main problem is the definition of the goal that Archbishop Nikanor has set for himself starting to write his philosophical texts. The article reveals that the main semantic context of his philosophy is the contradiction between progress and Christianity in modern society. It is this context that is proposed to be considered as something that objectively forced the philosopher to look for the solution of metaphysical questions. In turn, in order to understand the peculiarities of the perception of the progress by Archbishop Nikanor, the article proposes to refer to the «compensatory» theory of modernity, proposed by J. Ritter and developed by G. Lubbe. As a result of the correlation of this concept with the assessments of the interaction of progress and Christianity in the Archbishop Nikanor's philosophy is determined that the purpose of his philosophy was to justify the fact that in the formally secular, progressive modern society is a need for Christianity.

Keywords: Archbishop Nikanor (Brovkovich), religious philosophy, progress, Christianity, positivism, atheism, materialism, methodology of the history of philosophy, modernity, theory of compensation.

Artem Pavlovich Solov'ev — Candidate of Philosophical Sciences, Pro-rector for Science and Theology at Kazan Orthodox Theological Seminary (artstudium@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. GAOO — Gosudarstvennyy arkhiv Odesskoy oblasti. F. 196. Op. 1. D. 63. L. 712–724, 754–783. Nikanor (Brovkovich), arkhiep. <*Chernovik poucheniya pri osvyashchenii novykh zdaniy vokzala zheleznoy dorogi v Odesse*> [Draft of the sermon at the consecration of new railway station buildings in Odessa]. (In Russian).

2. Brovkovich (1870) — <Nikanor (Brovkovich), arkhim.> K pervomu dnyu novogo goda [To the first day of the new year]. *Pravoslavnyy sobesednik*, 1870, vol. 1, pp. 74–75. (In Russian).

3. Brovkovich (1875) — Nikanor (Brovkovich), arkhiep. *Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie* [Positive philosophy and supernatural being]. Saint-Petersburg, 1875, vol. I, 459 p. (In Russian).

4. Brovkovich (1884) — Nikanor (Brovkovich), arkhiep. *Pouchenie pri osvyashchenii novykh zdaniy vokzala zheleznoy dorogi v Odesse* [The sermon at the consecration of new railway station buildings in Odessa]. *Pravoslavnoe obozrenie*, 1884, vol. 3 (oct.), pp. 326–343. (In Russian).

5. Brovkovich (1888^a) — Nikanor (Brovkovich), arkhiep. *Pozitivnaya filosofiya i sverkhchuvstvennoe bytie* [Positive philosophy and supernatural being]. Saint-Petersburg, 1888, vol. III, 498 p. (In Russian).

6. Brovkovich (1888^o) — Nikanor (Brovkovich), arkhiep. Beseda po vozvrashchenii k pastve [Talk on returning to the flock]. *Pribavlenie k «Tserkovnym Vedomostyam»*. 1888, no. 27, pp. 725–726. (In Russian).

7. Brovkovich (1900) — Nikanor (Brovkovich), arkhiep. *Biograficheskie mater'ialy* [Biographical materials]. Odessa, 1900, vol. I. (In Russian).

References

8. Kurennoy, Rummyantseva (2016) — Kurennoy V. A., Rummyantseva M. V. *Filosofiya kul'tury Germana Lyubbe* [Philosophy of Culture of Herman Lübbe]. Lübbe H. *V nogu so vremenem: sokrashchennoe prebyvanie v nastoyashchem* [In step with the times: abbreviated stay in the present]. Transl. by A. B. Grigor'ev i V. A. Kurennoy; ed. by V. A. Kurennoy. Moscow: NIU VShE Publ., 2016, pp. VII–XXIV. (In Russian).

9. Leont'ev (2007) — Leont'ev K. N. Episkop Nikanor o vrede zheleznykh dorog, para i voobshche ob opasnostyakh slishkom bystrogo dvizheniya zhizni [Bishop Nikanor about the dangers of railroads, steam and generally the dangers of too fast life movement]. Leont'ev K. N. *Polnoe sobranie sochineniy: v 12 t.* [Collected Works. In 12 vols.]. Saint-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2007, vol. 8, part 1, pp. 149–158. (In Russian).

10. Lyubbe (1998) — Lübbe H. *Nauka i religiya posle Prosveshcheniya: ob utrate kul'turnoy znachimosti nauchnykh predstavleniy o mire* [Science and religion after the Enlightenment: the loss of the cultural significance of scientific ideas about the world]. *Nauka v kul'ture* [Science in culture]. Moscow: Editorial URSS, 1998, pp. 278–292. (Russian translation).

11. Lyubbe (2016) — Lübbe H. *V nogu so vremenem: sokrashchennoe prebyvanie v nastoyashchem* [In step with the times: abbreviated stay in the present]. Transl. by A. B. Grigor'ev i V. A. Kurennoy; ed. by V. A. Kurennoy. Moscow: NIU VShE Publ., 2016, 456 p. (Russian translation).

12. Rummyantseva (2014) — Rummyantseva M. V. *Kompensatornaya teoriya v rabotakh Germana Lyubbe i Odo Markvarda* [Compensatory theory in the works of Hermann Lübbe and Odo Marquard]. Moscow: NIU VShE Publ., 2014. 30 p. (In Russian).

13. Solov'ev (2014) — Solov'ev A. P. Arkhiepiskop Nikanor (Brovkovich) o vrede idei progressa i veroyatnoy pol'ze zheleznykh dorog [Archbishop Nikanor (Brovkovich) as Critic of Progress and Well-wisher to the Railway]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya*. 2014, no. 54 (4), pp. 29–45. (In Russian).

14. Solov'ev (2015) — Solov'ev A. P. Arkhiepiskop Nikanor (Brovkovich) o progresse i kontse vseмирnoy istorii [Archbishop Nicanor (Brovkovich) about the Progress and the End of World History]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2015, no. 4 (33), pp. 247–255. (In Russian).

15. Solov'ev (2017^a) — Solov'ev A. P. *Modernnyy traditsionalizm protiv moderna: kritika progressa v Rossii vtoroy poloviny XIX v. (sluchay arkhiepiskopa Nikanora (Brovkovicha) i K. N. Leont'eva)* [Modernist Traditionalism against Modernity: Criticism of Progress in Russia in the Second Half of the 19th Century (the Case of Archbishop Nikanor [Brovkovich] and K. N. Leontiev)]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2017, no. 2, pp. 253–274. (In Russian).

16. Solov'ev (2017^o) — Solov'ev A. P. *Metafizika mirovoy skorbi: arkhiepiskop Nikanor (Brovkovich) ob uchenom monashestve vtoroy poloviny XIX veka* [Metaphysics of World Sorrow: Archbishop Nikanor (Brovkovich) on the Scientific Monasticism of the Second Half of the 19th Century]. *Khristianstvo i russkaya literatura*. Sbornik 8. Saint-Petersburg: Pushkinskiy Dom, 2017, pp. 193–219. (In Russian).

17. Lübbe (2010) — Lübbe H. *Hermann Lübbe im Gespräch*. München: Wilhelm Fink, 2010. 222 s.

С. М. Телегина

С. Н. ДУРЫЛИН О РЕЛИГИОЗНЫХ ИСТОКАХ ПОЭЗИИ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА

Сергей Николаевич Дурылин (1886–1954) — выдающийся представитель русской культуры первой половины XX века — оставил богатейшее научное и творческое наследие, в которое входят и труды о М. Ю. Лермонтове. Однако его рецепция лермонтовского творчества «практически не исследована». В статье дан анализ доклада «Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии)» (1914), прочитанного Дурылиным в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева, отмечены особенности его концепции Лермонтова как знаковой фигуры русской ментальности, «выразителя религиозных начал России» в контексте дилеммы «Запад-Восток» и антропологической модели «двух углов», влияние на его концепцию взглядов В. О. Ключевского, дурылинские реминисценции в работе А. С. Панарина о Лермонтове и внутренняя связь доклада Дурылина с его же лекцией «Лик России. Великая война и русское призвание» (1914), включенность их в дискуссию о «национальном лице» в русской философии культуры Серебряного века.

Ключевые слова: Россия и Лермонтов, философия культуры, религиозность М. Ю. Лермонтова, С. Н. Дурылин, В. О. Ключевский, А. С. Панарин, Наполеон, Байрон, «байронизм», Запад-Восток, славянофилы, «национальное лицо», молитва.

Сергей Николаевич Дурылин (1886–1954) — выдающийся представитель русской культуры первой половины XX века: литературовед, искусствовед, этнограф, мыслитель, богослов, писатель и поэт. Вся эта богатейшая палитра его дарований отражена в обширном творческом и научном наследии, которое в последние годы активно изучается и издается. Однако одна из важнейших его составляющих — лермонтоведческие труды, остается полузабытой и малоизученной. Как отметила ведущий исследователь дурылинского наследия А. И. Резниченко, «тема рецепции Сергеем Дурылиным... творчества М. Ю. Лермонтова является центральной для будущего дурылиноведения. На данный момент она практически не исследована» [Резниченко, 2010^a, 207]. Такое игнорирование современными лермонтоведами «темы всей жизни Дурылина»¹ объясняется отчасти инерцией стереотипного толкования лермонтовского творчества, заложенного в советские годы, когда дурылинская концепция религиозного начала в произведениях Лермонтова в контексте его православного мировоззрения подверглась резкой критике представителями советской литературоведческой «формальной школы», призывавшими «решительно отказаться от этих опытов, диктуемых мирозерцательными... тенденциями» [Эйхенбаум, 1924, 9].

«Религиозно отзываться на Лермонтова», по словам самого Дурылина, он стал в начале 1910-х гг., в период глубоких мировоззренческих изменений, когда после духовного кризиса он вновь обрел «веру отцов». Будучи секретарем московского Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева (1912–1918), он выступал на заседаниях с докладами о поэте, первый из которых, «Судьба Лермонтова» [Дурылин,

Светлана Михайловна Телегина — библиограф, исследователь творчества М. Ю. Лермонтова, член Московского лермонтовского общества (svetlanatelegina@yandex.ru).

¹ «Лермонтов — тема всей жизни Дурылина. <...> Лермонтова он... ценил выше всех поэтов и писателей» [Торопова, 2014, 75].

1914], прочитан в 1912 г.², второй — «Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии)» [Дурылин, 1916⁶] — 30 октября 1914 г., когда уже шла Первая мировая война. Последний, ныне забытый, доклад представляет интерес заявленной концепцией, выводящей Лермонтова как знаковую фигуру русской ментальности, «выразителя религиозных начал России» в контекстах дилеммы «Запад-Восток» и антропологической модели «двух углов»: «острого» (западного индивидуализма) и «тупого» (материализма, атеизма и рационализма).

По мнению Дурылина, в грозные дни противостояния русского духа и германской силы «никто из русских поэтов не ближе к нам, чем Лермонтов, и мы должны увидеть в Лермонтове лик поэта-пророка, поэта-тайновидца народной души» [Дурылин, 1916⁶, 2, 138–139]. Ряд русских мыслителей и критиков отмечали эволюцию Лермонтова к народным началам, но только В. О. Ключевский сумел «в уровень с предметом» (В. В. Розанов) раскрыть национальную суть лермонтовского творчества, придя к выводу, что «ни один русский поэт не был способен так глубоко проникнуться народным <религиозным> чувством и дать ему художественное выражение, как Лермонтов» [Ключевский, 1990, 447]. Дурылин высоко ценил статью Ключевского, оказавшую несомненное влияние на стержневую идею его работы, что нашло отражение в прямом цитировании и скрытых реминисценциях, однако при этом концепция Дурылина отмечена глубокой самобытностью и вскрывает новые смыслы лермонтовской поэзии, оставшиеся вне поля интерпретации великого историка. Так, например, тезис Ключевского о «поэтической резиньяции» Лермонтова, ставшей «выражением русского религиозного настроения», у Дурылина трансформируется в мысль о Лермонтове как носителе сакрального знания «о России, о ее религиозной и народной тайне», а о его поэзии как «глубочайшей феноменологии русской души — и через нее — русской истории»: «Лермонтов сам — как бы маленькая Россия... он всю глубиной своей поэзии, своего поэтического мелоса, прорывается к *таким истокам* духовного существа России, которые правильнее назвать *религиозными* основными началами Руси и ее народа. Великая внешняя и внутренняя, феноменальная и ноуменальная действительность России становится во многом похожа на великий грустный вымысел, рассказанный Лермонтовым» [Дурылин, 1916⁶, 2, 141].

«Пламенная» любовь Лермонтова к Москве, не раз провозглашенная им в его произведениях и письмах, в воззрениях его эпохи означала любовь к старой *народной* России, поэтому знакомый поэта Ф. Ф. Вигель называл его «русоманом»³. В отличие от величавого спокойствия Пушкина, Лермонтов, по мысли Сергея Николаевича, «всегда томление, грусть, порыв, молитва, вся мятежная, грустящая, молящаяся динамика русской души, не ее постоянство, но ее становление, не ее строй, но взыскание этого строя. Лермонтов носит в себе и вскрывает собою — пользуюсь словом святоотеческого опыта — всю неустроенность русской души. <...> Она, эта душа, в нем, а он — в ней: вот как можно выразить это взаимоотношение Лермонтова и России» [Дурылин, 1916⁶, 2, 139]. В этом он видит и причину того, что зрелые произведения поэта «даже в переводе на чужие языки представляются созданиями глубоко-национального лирического гения» [Дурылин, 1916⁶, 2, 139]. Такая характеристика наследия Лермонтова была весьма неожиданной, поскольку его «байронизм» к тому времени стал уже общим местом в литературно-критических работах⁴, за наносным слоем «кажущегося байронизма, которому поэт при всей своей гениальности не мог не отдать дань, ибо стиль эпохи есть вещь всеисильная» [Ильин, 1990, 83], часто не видели глубокой самобытности его творчества.

² О «Судьбе Лермонтова» см.: [Резвых, 2010, 293–295; Телегина, 2014, 169–199].

³ «Я видел русомана Лермонтова в последний его проезд через Москву. „Ах, если б мне позволено было оставить службу, — сказал он мне, — с каким бы удовольствием поселился бы я здесь навсегда“» [Вигель, 1999, 366].

⁴ Исключение составляли В. В. Розанов и В. О. Ключевский, категорически отрицавшие байронизм Лермонтова.

«О байронизме Лермонтова мы узнаем раньше, чем узнаем самого Лермонтова», — заметил Дурылин еще в первой работе о поэте [Дурылин, 1914, 3]. С пятнадцати лет Лермонтов читает лорда Байрона в подлиннике, трижды ссылается в автобиографических заметках на его письма и дневники, — все это вызывает к жизни не только корявые «байронические» стихи, но и поиски своего сходства с английским бардом: «блистательное английское зеркало помогало ему увидеть себя» [Дурылин, 1916⁶, 2, 141]. Однако юный поэт уловил непохожесть британского и русского национального духа и решительно заявил о своей «русской душе» как главном отличии от английского поэта, подчеркнув тем самым глубинную связь со своим народом.

Нет, я не Байрон, я другой,
Еще неведомый избранник,
Как он, гонимый миром странник,
Но только с русскою душой [Лермонтов, 1979, 321].

В этих стихах, по мысли Дурылина, Лермонтов, «точно заранее зная, что будут считать его западноевропейским поэтом, будут отстранять его от России то за его западничество и байронизм, то за его острый индивидуализм, закреплял связь свою с Россией, он вопиял о родстве: — и до чего тепло, неожиданно-строго и властно звучит это: „Но только с русскою душой!“» [Дурылин, 1916⁶, 2, 140]. В то же время в жажде юного поэта «Байроновой судьбы, а не байроновской литературы» [Дурылин, 1916⁶, 2, 141] («...о, если б одинаков был удел!»), Дурылин видел некую «не литературную загадку» и существенное отличие от Пушкина, байронизм которого был лишь литературным влиянием. А. С. Панарин, в работе которого прослеживаются дурылинские реминисценции, считал, что «Лермонтову как личности колоссального фаустовского темперамента, свойственно мыслить геополитически, и он... напряженно ищет родственный ему состав по линии Восток-Запад. Сначала поиски своей тайной идентичности приводят его на Запад. Сведения о Наполеоне и Байроне для поэта — словно тайное завещание единомышленников» [Панарин, 2005⁶, 91].

«Байрон всеми звуками своей лиры, воплями своей судьбы крикнул европейскому миру: „Как одинок, пустынен человек, несмотря на его братства, единства“, — пишет Дурылин. — Лермонтов был первым европейцем нашим, потому что первый слышал этот крик и повторил его за себя и за Россию, за будущее... в России» [Дурылин, 1916⁶, 2, 143]. К началу XIX в., по мнению Дурылина, «Бог, природа, религиозные космология и антропология были покинуты западным человечеством, оно... приняло, признало, утвердило за собой... холодное и печальное самоутверждение вне Бога» [Дурылин, 1916⁶, 2, 143–144]. Отрицание Бога логически должно приводить к отрицанию бессмертия души, однако Дурылин полагал, что идея бессмертия внутренне близка современному человеку с его тайным сознанием невозможности стать бессмертным без Бога, что вызывало «обиду на себя, на весь мир, на Бога и новое уединение, новое заострение своего „я“» [Дурылин, 1916⁶, 2, 145]. Сергей Николаевич развивает свою мысль в контексте антропологической модели двух углов: «Взаимоотношение „я“ и „не я“ у современного безрелигиозного человека подобно отношению между острым и тупым углом: чем острее острый угол, тем тупее — тупой; чем уединенней, острее „я“, тем тупее, безвыходней и плоше все, что „не я“ — мир, природа, люди, самое бытие. Болезненная острота личного бытия граничит с тупым углом, в который неизбежно попадает для уединенного сознания всякое иное, чем „я“, бытие: „я“ — в остром угле, все остальное — в тупом. <...> Острому углу современного индивидуализма соответствует тупой... угол расхожего материализма, будничного атеизма и плоского рационализма» [Дурылин, 1916⁶, 2, 145].

Дурылин указывает на внутреннее писательское родство Лермонтова и Достоевского, поскольку они оба отображали тип личности, одержимый идеей абсолютной свободы вне Бога: «В Раскольникове вычленились оба угла атеистического ново-европейского индивидуализма — и острый, и тупой, вычленились до конца. <...>

Но первый Раскольникова увидел и узнал не Достоевский, который его написал, а Лермонтов, который его не читал» [Дурылин, 1916⁶, 2, 146]. На каторге, куда Раскольникова привела его идея, он уверяет себя: «...многие благодетели человечества... сами захватившие власть, те люди вынесли свои шаги, и потому они правы, а я не вынес, и стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг» [Достоевский, 1877, II, 310]. «Те люди» — это, в первую очередь, Наполеон, юношеский кумир Лермонтова, символ власти над людьми. «Юноша Лермонтов *знает* все это, — замечает Дурылин, — всю эту мечту <Раскольникова>, все это умо-и-воле-настроение, весь этот неизбежный соблазн уединенника-самочинца: он не нашел бы ничего нового для себя, если б прочел „Преступление и наказание“⁴: он уже думал об этом и *так же*:

Поверь — великое земное
Различно с мыслями людей:
Сверши с успехом дело злое —
Велик, не удалось — злодей». [Дурылин, 1916⁶, 2, 146].

По убеждению П. П. Перцова, Лермонтов был «самым религиозным явлением русской литературы», поскольку обладал «врожденным» ощущением Бога [Телегина, 2016, 276–317], вследствие чего дисгармония между человеческим амбициозным «хочу» и реальным «могу» открылась ему еще в ранней юности, что и привело его к религиозному пониманию места человека в мире.

...О, суета! И вот ваш полубог —
Ваш человек: искусством завладевший
Землей и морем, — всем, чем только мог, —
Не в силах он пробыть три дня не евши...
II, 320

Дурылин, тонко чувствовавший эту характерную особенность личности поэта, делает акцент на его исконно русскую ипостась: «...русский из русских, едва коснувшись этого угла, Лермонтов с болью и грустной усмешкой бросился вон из него: он повернул смежную черту — его острый угол стал не таким острым, но и тупой стал менее туп...» [Дурылин, 1916⁶, 2, 145–146]. Байронизм привлекал Лермонтова остро проявленным вопросом о личности, поскольку для него с ранних лет «символом духовного бытия были достоинство и независимость человека» [Анненский, 1979, 136–140]. Однако следует отметить, что истоки лермонтовского индивидуализма были несколько иные, чем у Байрона, поскольку определяющим в личности Лермонтова являлась его поразительная способность смотреть на жизнь с точки зрения вечности, отразившаяся в его поэзии, эпитафией к которой можно поставить стихотворение «Ангел»⁵. Поэт, «так явно считавший небо своей родиной...» (С. А. Андреевский), чутко ощущал драму «*невъязимости*» чистоты небесного звучания в слове, что вызывало его уединенность и отчужденность в секулярном мире. Небесный звук в его памяти остался «без слов», даже поэзия для него — это только «скучные песни земли», ибо «вся дышит *душевностью*, не в силах явить *духовную* помазанность человека» [Зайцев, 2000, 713]. Когда же Лермонтову удавалось запечатлеть «веяние духа», — на его поэзию ложился, по выражению П. П. Перцова, «отблеск пасхального утра»:

Он слышит райские напевы...
Что жизни мелочные сны...
Для гостя райской стороны?
II, 382

⁵ «...всякие разговоры в этом случае на тему о байронизме, романтизме и проч. просто смешны и являются не более как пустословием» [Ильин, 1999, 24].

Оттого, прикоснувшись со всей серьезностью своей природы к западному индивидуализму «в наиболее примечательных остриях — в Байроне и Наполеоне», — Лермонтов почувствовал «какой-то холод тайный» и заклеил его «в „Думе“» тяжким приговором — грядущего исторического небытия...» [Дурылин, 1916⁶, 2, 147]. О своем преодолении этого мятежного прошлого он скажет в 1841 г. с печальной самоиронией:

...Но красоты их безобразной
Я скоро таинство постиг,
И мне наскучил их несвязный
И оглушающий язык...
I, 469

«Бородино» (1837) открывало новую главу в русской литературе, ибо *впервые* героем исторического события стал простой солдат, кроме того, это стихотворение было первым, где автор, в отличие от декларативных заявлений в юношеских стихах, действительно являет *полнейшую неподверженность байроническому влиянию* и предстает перед читателем как национальный поэт, сопрягающий свою судьбу с судьбой своего народа. По мнению Дурылина, своим «Бородино» Лермонтов «поставил... Наполеона — сверхчеловека, лицом к лицу с народной душой, — кроткой, покорной, крепкой в Боге:

Не будь на то Господня воля,
Не отдали б Москвы.

<...> Перед этой верностью Божественной воле пало и умалилось сверхчеловеческое своеволие «Наполеона»» [Дурылин, 1916⁶, 2, 148]. Отметим, что в раннем стихотворении «Поле Бородина» (1831) нет слов о «Господней воле», появление этой коннотационной фразы, начинающей и заканчивающей зрелое «Бородино», можно объяснить только как результат бесед с простыми солдатами⁶. В ответ на главный вопрос, почему Москва была «отдана французу», ведь «могучее племя» выстояло и «бусурманы отступили» на прежние позиции, офицер-дворянин стал бы рассуждать о тактических и стратегических военных задачах, словами же «Божья воля» мог ответить только человек из толщи народа, у которого в течение многовековой истории преданность воле Божией стала нравственным правилом. Дурылин считал, что этой фразой поэт выразил и «внутреннюю, крепкую тишину... народной души» [Дурылин, 1916⁶, 3, 125], несмотря на грохот сражения. И в этом тоже была историческая правда, ибо русский народ более всего ценил не только смирение, но и тишину, в народном обиходе называя ее словом «лад». По мысли Дурылина, «в такие дни... сокровенное народной души становится явным. Поэзия великого национального поэта и являет собою это „явное“» [Дурылин, 1916⁶, 2, 139]. Позже, в томской ссылке, он отметит в дневнике: «*Биография* Лермонтова так шумна, а *душа* так тиха <даже> на поле битвы» [Дурылин, 2006, 697].

Однако еще до «Бородина» Лермонтов вынес суровый приговор «западному герою с его безбожным индивидуалистическим самоутверждением» [Дурылин, 1916⁶, 2, 149] — в «Умирающем гладиаторе» (1836), дополнив переведенный отрывок из «Чайльд-Гарольда» гневной эпитафией, придавшей стихотворению глубочайший смысл, созвучный выраженному Хомяковым в стихотворении «Мечта» (1835) («...век прошел, и мертвенным покровом / Задернут Запад весь. Там будет мрак глубок...») [Хомяков, 1900, 4, 225]:

⁶ П. А. Фроловым установлены имена солдат-ветеранов, с которыми беседовал Лермонтов в начале 1836 г., когда приезжал в отпуск в Тарханы [Фролов, 1987, 92–96].

Не так ли ты, о европейский мир,
Когда-то пламенных мечтателей кумир,
К могиле клонишься бесславной головою,
Измученный в борьбе сомнений и страстей,
Без веры, без надежд — игралище детей,
Осмеянный ликующей толпою!..
I, 363

Именно тогда, в 1836 г., по мнению Дурылина, Лермонтов отверг «европоцентризм Запада» и пошел к Востоку, «пошел от человеческой динамики — к статике, от личности — к великому древнему безличию» [Дурылин, 1916⁶, 2, 150]. Панарин полагал, что вопрос, «почему маятник Лермонтова круто качнулся с Запада на Восток, одна из наиболее важных проблем лермонтоведения. Литературоведческое вопрошание здесь тесно переплетается с историософским», поскольку поэта отличала «поразительная геополитическая и историософская впечатлительность. Обетованная земля его духа меняется вместе с изменениями энергетического поля, образованного напряжениями полюсов Востока и Запада» [Панарин, 2005⁶, 92–93]. В представлении Дурылина, Лермонтову как «тайновидцу природы и поэту Мировой Души⁷, легче было постигать ее в роскоши и мощи Востока» [Дурылин, 1916⁶, 3, 114], поэтому он переносит в «Демоне» действие из Испании на Кавказ. В то же время в лермонтовской устремленности к Востоку Дурылин видел не столько «литературный романтический ориентализм», сколько желание поэта «затупить больно резавший острый западный угол»: «Лермонтову нужно не восточное, а Восток — некий новый мир, окончательно *отличный от Запада*» [Дурылин, 1916⁶, 3, 115]. Здесь в нем также сказывалась «народная русская душа, которая так загадочно, неодолимо, постоянно толкала тяжелую поступь русской истории на Восток — на Кавказ, в Среднюю Азию, в Индию. Лермонтов — какой-то новый купец-ходебщик Афанасий Никитин, рвущийся на восток... в самую глубь его таинственной души. *Как Россия Лермонтов, даже и смотря на Запад, не отводит глаз от Востока*» (курсив мой. — С. Т.) [Дурылин, 1916⁶, 3, 115]. Свой интерес к Востоку поэт объяснял А. А. Краевскому так: «Я многому научился у азиатов, и мне бы хотелось проникнуть в таинства азиатского мирозерцания. <...> Но, поверь мне, там на Востоке тайник богатых откровений!» [Лермонтов, 1989, 312]. В этих многозначительных словах Дурылин видит аллюзию на «глубокий многовековой религиозный опыт Востока, в который уходит корнями все мистическое прошлое арийства, это — восток, с высоты коего увидели... волхвы „Солнце Правды“, одинаково светящее и Запад, и Восток — Господа Христа» [Дурылин, 1916⁶, 3, 117]. Восточный тайник откровений и по сей день остается для нас запечатанной тайной, а в то время Лермонтов, стремившийся к нему, «опережал свой век, преданный кумиру европоцентризма и европоклонства» [Дурылин, 1916⁶, 3, 117–118].

И все же «небеса Востока», сиявшие над поэтом, не смогли поколебать его сыновней любви к «милому северу». Известно, что в конце жизни Лермонтов планировал издание своего журнала, свободного от каких-либо чужеземных влияний; не одобряя прозападное направление «Отечественных записок», он говорил А. А. Краевскому: «Мы должны жить своею самостоятельной жизнью и внести *свое самобытное в общечеловеческое*. Зачем нам все тянуться за Европою и за французским. <...> Мы в своем журнале не будем предлагать обществу ничего переводного, а *свое собственное...*» (курсив мой. — С. Т.) [Лермонтов, 1989, 312].

Лермонтов, опережая своих современников, находившихся во власти западных идеалов, не встретил понимания и среди друзей Пушкина, с холодным скептицизмом наблюдавших за его шагами в литературе, досадуя при этом, что он претендует

⁷ О дурылинской концепции «софийного» начала в поэзии Лермонтова см.: [Дурылин, 1914; Резвых, 2010, 293–295; Телегина, 2014, 169–199] сноску № 4.

на трон русского литературного Парнаса. П. А. Плетнев писал Д. И. Коптеву в годовщину гибели поэта, 15 июля 1845 г.: «О Лермонтове не хочу говорить. <...> Это был после Байрона и Пушкина фокусник, который гримасами своими умел напомнить толпе своих предшественников. <...> Придет время, и о Лермонтове забудут...» [Плетнев, 1877, 365]. Однако А. С. Хомяков в этом же 1845 г. заметил: «тупа та критика, которая не слышит русской жизни в... Языкове... в Жуковском, в Пушкине и еще более в Лермонтове не видит живых следов старорусского песенного слова, и... не замечает, что эти следы всегда сильно потрясают русского читателя, согревая ему сердце чем-то родным» (курсив мой. — С. Т.) [Хомяков, 1988, 76]. С. Н. Дурылин считал, что «славянофилы первые увидели русское лицо Лермонтова сквозь его романтический грим», и указывал на совпадение их оценок с характеристикой поэта не наших «западников», а «истинного сына Запада» немецкого писателя и ученого Фр. Боденштедта, который заметил, что «Лермонтов выше всего там, где становится наиболее народным. И высшее проявление этой народности (как „Песня о царе Иване Васильевиче“) не требует ни малейшего комментария, чтобы быть понятой для всех. <...> Поэма Лермонтова, в которой сквозит поистине гомеровская верность, высокий дух и простота, произвела сильнейшее впечатление во многих германских городах, где ее читали публично» [Лермонтов, 1989, 369].

По наблюдению Дурылина, «„лирическое волнение“ Лермонтова <всегда проявлялось> в любимых народом тональностях и ритмах... он был рожден и в тех своих вдохновениях, которые, по прямому смыслу, были далеки и от народа, и от России» [Дурылин, 1916⁶, 3, 119]. Обращаясь к ранней поэме «Измаил-Бей» (1832), в которой уже видны стремления Лермонтова к философско-психологическому анализу, Дурылин предлагает нетривиальное прочтение текста, выделяя в нем мессианский концепт, воплощенный в теории «Третьего Рима»: «В этой поэме находятся идущие прямо от автора строки, которые можно сравнить разве со знаменитым письмом Тютчева, <где> гордо рисуется сидение грядущей России, как Третьего Рима:

Какие степи, горы и моря
Оружью славян сопротивлялись?
И где веленью русского царя
Измена и вражда не покорялись?
Смирись, черкес! и запад и восток,
Быть может, скоро твой разделит рок.
Настанет час — и скажешь сам надменно:
Пускай я раб, но раб царя вселенной!
Настанет час — и новый грозный Рим
Украсит Север Августом другим!» [Дурылин, 1916⁶, 3, 119]⁸.

Аналогия Лермонтова с Тютчевым в контексте русского мессианства была неожиданной, поскольку Тютчева в его геополитических устремлениях, как правило, сближали с А. С. Хомяковым и Ф. М. Достоевским. Дурылин обращает внимание на оригинальность мысли 18-летнего поэта, ведь он не мог читать Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея о «Третьем Риме», впервые опубликованное только в 1846 г., но и славянофилы, и Тютчев заговорили и стали писать позже об этой идее. «Этот отрывок, — замечает Дурылин, — обнаруживает какой-то всегдашний русский испод байронического плаща Лермонтова...» [Дурылин, 1916⁶, 3, 119].

«Сделав полный круг» (А. С. Панарин), Лермонтов, в конце концов, от Запада своего и Востока вернулся в Россию: «Лермонтов нашел точку своего внутреннего религиозного преодоления Запада, как Запада, и Востока, как Востока, в целостном исповедании истины Бога, как соединении человека с миром, — в России, став поэтом

⁸ Подобную мысль высказывал Н. И. Черняев: «Лермонтов в поэме „Измаил-Бей“ говорил о том Третьем Риме, о котором мечтали русские люди XVII века» [Черняев, 1901, 345–349].

русским, он стал поэтом христианским» [Дурылин, 1916⁶, 3, 124]. Его любовь к русскому историческому миру была одной из причин удачи не только образа купца Калашникова, но и Максима Максимыча, в котором также виден старомосковский тип цельного человека. В «Песне про царя Ивана Васильевича...», отмечает Дурылин, Лермонтов «подслушал великую религиозно-историческую правду о Московской Руси, которая „сквозит и тайно светит“ сквозь каждое слово его поэмы» [Дурылин, 1916⁶, 3, 120]. А. С. Панарин, рассматривая дуалистическую структуру петровской России, подчеркивал, что «поляризация старого московского „укорененного“ и петербургского „лишнего“ типа проступает... во внутреннем духовном мире русских людей» [Панарин, 2005^а, 116–117], и Лермонтов, в поисках духовной аутентичности русского человека отражавший в своем творчестве и тип русского «традиционалиста», и европеизированный «петербургский тип», в конце жизни «настойчиво шел к тому, чтобы примирить эти национальные полярности, поместить их в некое общее пространство» [Панарин, 2005^б, 102].

По мнению Дурылина, в последний период жизни «сознание Лермонтова определялось, как близкое к религиозному сознанию славянофилов» [Панарин, 2005^б, 121]. Из биографии известен его живой интерес к А. С. Хомякову, С. Н. Карамзина называла Лермонтова «совершенным двойником Хомякова и лицом, и разговором» [Лермонтов, 1989, 277], А. Н. Муравьев в воспоминаниях также указывал, что «Лермонтов с Хомяковым во многом имел сходство» [Лермонтов, 1989, 236]. В последние годы жизни Лермонтова связывала дружба с выдающимся славянофилом Ю. Ф. Самариным, в дневнике и письмах которого отражены их общение и беседы, служащие важнейшим источником для понимания мировоззрения поэта. Это лермонтовское влечение к славянофилам было не только писательским интересом к ним как цельным натурам, их сближали идейно-эстетические взгляды на русскую национальную самобытность, любовь к старомосковскому историческому миру, к народной поэзии, им одинаково был мил народный быт и народная речь, — весь тон русского духа во всех его проявлениях и созданиях. В письме к И. С. Гагарину Самарин дает яркий психологический портрет поэта: «Это в высшей степени артистическая натура, неуловимая и не поддающаяся никакому внешнему влиянию благодаря своей неутомимой наблюдательности... Прежде чем вы подошли к нему, он вас уже понял... Он наделен большой пронизательной силой и читает в моем уме. <...> Мне жаль, что я его не видел более долгое время, — Я думаю, что между ним и мною могли бы установиться отношения, которые помогли бы мне постичь многое. <...> Он говорил мне о своей будущности, о своих литературных проектах» [Лермонтов, 1989, 383]. В записях Самарина, по мнению Дурылина, видно, что он «любит, ценит... Лермонтова, как человека, в руках которого незримый план России, ее веры и ее народа» [Дурылин, 1916⁶, 3, 121]. Характеристика Лермонтова, данная Самариным, — одна из самых пронизательных в мемуарной литературе и может быть сравнима разве только с воспоминаниями Фр. Боденштедта: здесь славянофил, действительно, совпал с истинным западным человеком, что тонко подметил Дурылин.

А. П. Елагина, лично знавшая Лермонтова, его биографу П. А. Висковатову высказывала такое же сожаление, как и Самарин: «Жаль, что Лермонтову не пришлось ближе познакомиться с сыном моим Петром <Киреевским> — у них некоторые взгляды были общие» [Висковатов, 1987, 325]. «Лермонтов знал что-то такое о России, о ее религиозной и народной тайне, — замечает Дурылин, — как-то *так* прикасался к народной душе, что сблизился с теми, кто цель своей жизни... видели в постоянстве этого прикосновения. <...> Поэзия Лермонтова, став близкой к народным и религиозным истокам, выразила... не западничество наше и не восточничество, а Россию, русскую народную душу» [Дурылин, 1916⁶, 3, 121]. Многие стихи Лермонтова по сути своей — *притчи* («Три пальмы», «Листок», «Парус», etc...) или — *псалмы* («Когда волнуется желтеющая нива», «Выхожу один я на дорогу», «Ветка Палестины», etc...), а «по сокровенному порыву», в представлении Дурылина, «все стихи его — молитва» [Дурылин, 1914, 29].

В отличие от Н. А. Бердяева, считавшего, что «на жизни русского человека лежит безрадостная печать» [Бердяев, 1918, 61], Дурылин полагал, что «русская душа знает радость и восторг личного бытия», но эта радость «умерена покорностью Богу, непрерывной грустью... над тщетностью личного самоутверждения пред горней силой Боголичности» [Дурылин, 1916⁶, 3, 123]. Сергей Николаевич был глубоко убежден, что именно Лермонтову, о котором русская критика (в том числе и философская) усердно слагала миф как о байронисте и предшественнике Ницше с демоническим, преимущественно, началом в творчестве и личности, суждено было «явить в своей поэзии все русское умирение „я“ покорностью Богу, исполненной благой и тихой грусти. <...> Лермонтов так подошел к грустящей народной душе, к ее религиозным, православным истокам, что перегрустил про себя русскую историю, русскую природу, русскую молитву, перегрустив перед тем свою личную судьбу» [Дурылин, 1916⁶, 3, 123]. Образцом русского моления Сергей Николаевич считал лермонтовскую «Молитву» («В минуту жизни трудную», 1839):

С души как бремя скатится,
Сомненье далеко —
И верится, и плачется,
И так легко, легко...
I, 415

Мы не знаем, что это была за молитва, может быть, — как говорил прп. Варсонофий Оптинский, — Иисусова молитва, для Дурылина же важно, что самая сердцевина ее — православно-русская: «До чего по-русски это сказано: не — я верю, я плачу, но просто „верится, плачется“ и мне, и другому, и всей России: в молитве теряется это тяжелое „я“, молитва — моя и не моя: она поневоле „о всех и за вся“ — ничего личного, потому что молюсь перед Единым лично-сущим: если знаю и люблю, что Он — Лицо, Личность, то что пред ним моя личность и „я“, хотя храню и их... Такова личная грусть Лермонтова, такова и историческая грусть России, русской народной души» [Дурылин, 1916⁶, 3, 123]. «Молитва» эта приводила в восхищение самых разных людей: от атеиста В. Г. Белинского («Как безумный, твердил я дни и ночи эту чудную молитву» [Белинский, 1941, 231]) до богословов и рядовых читателей⁹. Архим. Константин (Зайцев) называл это стихотворение «единственным в мировой литературе» и ставил его выше не только пушкинского «Отцы пустынноики...», но и державинской оды «Бог», ибо в нем выражено «духовное существо молитвы, веяние духа... — явление чуждое самой совершеншей поэзии» [Телегина, 2017, 245]. Знаменателен тот факт, что в документальном фильме из цикла «Старцы» недавно почивший архим. Кирилл (Павлов) благословлял своих духовных чад читать это лермонтовское стихотворение как православную молитву.

Незадолго до смерти Лермонтов написал восхитивший славянофилов «Спор», в котором Дурылин видел «поэму религиозного, космологического и антропологического содержания, спор двух начал *мировых* — природы и человека, и двух начал *культурно-исторических* — Востока и Запада», подчеркивая, что... «западным человеком в „Споре“ оказывается *русский* человек, — и поэма приобретает новый всемирно-исторический смысл» [Дурылин, 1916⁶, 3, 124]. Финал произведения остается открытым, Лермонтов прямо не ответил, как разрешится этот великий спор, что принесет Россия Востоку: «Захочет ли она убить Восток Западом — космологию антропологий, сможет ли привести и Восток, и Запад к Одному, Кто равно вмещает в свою благодатную полноту и человека, и природу?» [Дурылин, 1916⁶, 3, 127]. Отмечая, что на эти

⁹ В рейтинге на ведущем православном интернет-портале «Азбука веры»: <https://azbyka.ru/fiction/molitva-lermontov-mikhail/> «Молитва» (1839) Лермонтова на начало марта 2018 г. опережает бестселлеры: «Несвятые святые» архим. Тихона (Шевкунова) и «Лебединую песнь» И. В. Головкиной (Римской-Корсаковой). Впереди — только «Смерть Запада» П.-Дж. Бьюкенена и «Флавиан» и «Флавиан. Жизнь продолжается» прот. Александра Торика.

вопросы «глубоким и праведным ответом стала сама поэзия Лермонтова... его тайное благовестие», Дурылин предполагает, что мир в человечестве станет возможен, лишь когда лермонтовский пророк, живущий в восточной пустыне и «хранящий Завет Предвечного», «вернется и принесет Западу весть с Востока, и когда Восток научится „одной молитве чудной“: молитве единой Личности без личины, к Богочеловеку Христу» [Дурылин, 1916^б, 3, 124].

В отличие от своих предшественников, Лермонтов не написал стихотворения «Памятник», он простился с читателями «Отчизной» — проникновенным гимном народной России с «резными ставнями» и «полным гумном». Это был понимающий взгляд «своего» человека, непонятный «иноплеменному взору». «С отрадой», пока еще незнакомой и его соотечественникам, он первый показал им такую Родину, и неслучайно его любимые образы — «желтая нива» и свадебная «чета берез» — с тех пор стали хрестоматийным символом России.

И в праздник, вечером росистым,
Смотреть до полночи готов
На пляску с топаньем и свистом
Под говор пьяных мужичков.
I, 460

«Он принял Россию такой, какая она есть, — пишет Дурылин, — всю, целиком, до топочущего пьяного мужика, но он принял *лицо* ее, а не личину, и, приняв, поняв, что любит ее какой-то новой любовью, которую назвал „странной“» [Дурылин, 1916^б, 3, 124]. Эта «новая любовь», неведомая многим из его среды, откроется на чужбине русским «младоэмигрантам», почувствовавшим теперь им «понятные глубины, заключенные в „странной любви“ поэта», и Лермонтов станет для них «воплощением подлинной России» [Фельзен, 1999, 53] и драматической национальной судьбы.

Следует отметить внутреннюю связь работы «Россия и Лермонтов» с лекцией «Лик России. Великая война и русское призвание», их включенность в дискуссию о «национальном лице» в русской философии культуры начала XX века, отраженной в сборниках «Вехи» и в периодической печати того времени. Представляя в этих работах свою русско-христианскую модель мира, Дурылин утверждал, что «духовное лицо нации раскрывается только религиозно и преобразуется в самое существо народа — Лик народный в дни великих испытаний». В «Лике новой России» ему виделись черты «старой Руси, история которой заключена... в словах молитвы: „*Да будет воля Твоя!*“» [Дурылин, 1916^а, 24–25]. При этом он предостерегал: Россия сохранит свой Лик и «исполнит христианское призвание, <если будет> хранить... бесценную лампаду — православие» [Дурылин, 1916^а, 46], ибо «горе тому народу, который поймет свое призвание как исполнение своей воли, а не подчинение Божией» [Дурылин, 1916^а, 7]. Вскоре Россия отвергнет волю Божию и проявит невиданное в истории своеволие, на что Сергей Николаевич ответит горькими словами: «Русь, которую я любил, умерла» [Дурылин, 2016, 82–104].

С 1922 г. в жизни Дурылина начался драматический период арестов и ссылок, обусловивший вынужденную паузу в его исследованиях о Лермонтове. В эти годы свои мысли о поэте он фиксирует в дневнике, в емких философских миниатюрах, в которых прослеживаются аллюзии на его ранние работы, поскольку концепция религиозного начала лермонтовского творчества оставалась для него основополагающей в течение всей жизни. Учитывая бесперспективность в советские годы подобных тем, после возвращения из второй ссылки в 1934 г. Дурылин сконцентрировал свои научные интересы на анализе поэтики Лермонтова, его творческой лаборатории, на комментировании его прозы. В этот «большевский», внешне очень плодотворный, период (1934–1954) Дурылин опубликовал более тридцати статей и три книги о Лермонтове. Однако по причине идеологической цензуры в них, несмотря на их несомненную научную ценность, уже так ярко не проявлены характерные для Дурылина глубина

и блеск мысли, которыми отмечены его ранние работы, ибо главным их «нервом» было уникальное дурылинское «ощущение неповторимого бытия» Лермонтова, сопрягавшего в поэзии свою судьбу с религиозной судьбой народа. Ученый и сам это понимал, заметив в письме к П. П. Перцову, что «тема ЛЕРМОНТОВ во всей своей глубине и полноте не может вместиться в книжку, изданную „Молодая Гвардия“»¹⁰.

Источники и литература

1. Анненский (1979) — *Анненский И. Ф.* Юмор Лермонтова // *Он же*. Книги отражений. М.: Наука, 1979. С. 136–140.
2. Белинский (1941) — *Белинский В. Г.* М. Ю. Лермонтов: статьи и рецензии. Л., 1941. 264 с.
3. Бердяев (1918) — *Бердяев Н.* Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М.: Издание Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1918. 240 с.
4. Вигель (1999) — *Вигель Ф. Ф.* Письмо к Н. В. Сушкову в Симбирск. 1840 // *Щеголев П. Е.* Лермонтов. Воспоминания, письма, дневники. М.: Аграф, 1999. С. 366.
5. Висковатов (1987) — *Висковатов П. А.* Михаил Юрьевич Лермонтов. Жизнь и творчество. М.: Современник, 1987. 494 с.
6. Достоевский (1877) — *Достоевский Ф. М.* Преступление и наказание. Роман в шести частях с эпилогом. 4-е изд. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1877. Т. II. 318 с.
7. Дурылин (2006) — *Дурылин С. Н.* В своем углу / сост. и прим. В. Н. Тороповой. М.: Мол. гвардия, 2006. 890 с.
8. Дурылин (1916^a) — *Дурылин С. Н.* Лик России. Великая война и русское призвание: лекция, читанная в 1914–16 г. в Москве, Костроме и Рыбинске. М.: Творческая мысль, 1916. 47 с.
9. Дурылин (1916^b) — *Дурылин С. Н.* Россия и Лермонтов. (К изучению религиозных истоков русской поэзии) // *Христианская мысль*. [Киев,] 1916. Кн. 2 (февр.). С. 137–150; Кн. 3 (март). С. 114–128.
10. Дурылин (1914) — *Дурылин С. Н.* Судьба Лермонтова // *Русская мысль*. 1914. № 10 (окт). С. 1–30.
11. Дурылин (2016) — *Дурылин С. Н.* Троицкие записки. Дневник 1918–1919 гг. // *Наше наследие*. 2016. № 117. С. 82–104.
12. Зайцев (2000) — *Константин (Зайцев), архим.* Лермонтов. К 150-летию рождения // *Он же*. Чудо русской истории / сост., ред., предисл. С. В. Фомин. М.: НТЦ Форум, 2000. С. 698–725.
13. Ильин (1999) — *Ильин В. Н.* Печаль души молодой (М. Ю. Лермонтов) // *Фаталист*. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский миръ, 1999. С. 20–30.
14. Ильин (2009) — *Ильин В. Н.* М. Ю. Лермонтов // *Он же*. Арфа Давида: религиозно-философские мотивы русской литературы. СПб.: Русский миръ, 2009. С. 76–90.
15. Ключевский (1990) — *Ключевский В. О.* Грусть: Памяти М. Ю. Лермонтова // *Он же*. Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М.: Правда, 1990. С. 427–444.
16. Лермонтов (1989) — М. Ю. Лермонтов в воспоминаниях современников. М.: Худож. лит., 1989. 672 с.
17. Лермонтов (1979) — *Лермонтов М. Ю.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Наука, 1979–1981. Т. 1. 656 с.
18. Плетнев (1877) — *Письма П. А. Плетнева* к Д. И. Коптеву (1844–1846) // *Русский архив*. 1877. Вып. 12. С. 357–374.
19. Панарин (2005^a) — *Панарин А. С.* Н. В. Гоголь как зеркало русского странствия по дорогам истории // *Он же*. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: Ин-т философии РАН, 2005. С. 112–146.
20. Панарин (2005^b) — *Панарин А. С.* Завещание трагического романтика // *Он же*. Русская культура перед вызовом постмодернизма. М.: Ин-т философии РАН, 2005. С. 61–111.

¹⁰ Цит. по: [Резниченко, 2010⁶, 464].

21. Резвых (2010) — *Резвых Т. Н.* «Ищущий Града»: неоплатонические мотивы в работах С. Н. Дурылина 1910-х гг. // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография: в 2 кн. / сост. и ред. А. Резниченко. Кн. 1: Исследования. М., 2010. С. 282–298.
22. Резниченко (2010^а) — *Резниченко А. И.* С. Н. Дурылин и М. Ю. Лермонтов: опыт постановки проблемы // Лермонтовские чтения — 2009: Сб. статей. СПб., 2010. С. 201–210.
23. Резниченко (2010^б) — *Резниченко А. И.* Сергей Дурылин: проекты и наброски (к реконструкции ландшафта) // Сергей Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография: в 2 кн. / сост. и ред. А. Резниченко. Кн. 1: Исследования. М., 2010. С. 426–487.
24. Телегина (2014) — *Телегина С. М.* С. Н. Дурылин — исследователь творчества М. Ю. Лермонтова // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 169–199.
25. Телегина (2017) — *Телегина С. М.* Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии архимандрита Константина (Зайцева) // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 234–251.
26. Телегина (2016) — *Телегина С. М.* Личность и творчество М. Ю. Лермонтова в восприятии П. П. Перцова // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 276–317.
27. Торопова (2014) — *Торопова В. Н.* Сергей Дурылин: Самостояние. М.: Мол. гвардия, 2014. (ЖЗЛ. Малая серия). 349 с.
28. Фельзен (1999) — *Фельзен Ю. Б.* Из «Писем о Лермонтове» // Фаталист. Зарубежная Россия и Лермонтов. М.: Русский мир, 1999. С. 31–70.
29. Фролов (1987) — *Фролов П. А.* Лермонтовские Тарханы. Саратов, 1987. 280 с.
30. Хомяков (1988) — *Хомяков А. С.* Письмо в Петербург // *Он же.* О старом и новом: статьи и очерки. М., 1988. С. 70–81.
31. Хомяков (1900) — *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. М., 1900. Т. 4. 428 с.
32. Черняев (1901) — *Черняев Н. И.* Лермонтов // *Он же.* Необходимость самодержавия для России, природа и значение монархических начал. Этюды, статьи и заметки. Харьков, 1901. С. 345–349.
33. Эйхенбаум (1924) — *Эйхенбаум Б. М.* Лермонтов: Опыт историко-литературной оценки. Л.: Гос. изд-во, 1924. 168 с.

Svetlana Telegina. Sergey Durylin on the Religious Sources of the Poetry of Mikhail Lermontov.

Abstract: Sergei Nikolayevich Durylin (1886–1954) — an outstanding representative of Russian culture of the first half of the 20th century — left a rich scientific and creative heritage, which includes works on Mikhail Lermontov. However, his reception of the writings of Lermontov “is practically not investigated.” In this article, the author analyzes the report “Rossiya i Lermontov. (K izucheniyu religioznykh istokov russkoy poezii)” [“Russia and Lermontov. (Toward a Study of the Religious Origins of Russian Poetry)”] (1914), read by Durylin at the Religious-Philosophical Society in honor of Vladimir Solovyov. The author notes the features of Durylin’s concept of Lermontov as a landmark figure for the Russian mentality, “an exponent of the religious principles of Russia”, in the context of the dilemma between the West and the East; the anthropological model of the “two angles”; the impact of the views of Vasily Klyuchevsky on Durylin’s conceptions; Durylin’s reminiscences in the work of A. S. Panarina about Lermontov; and the internal connection between Durylin’s report and his lecture “Lik Rossii. Velikaya voyna i russkoye prizvaniye” [“The Face of Russia. The Great War and the Russian Calling”] (1914) and their involvement in the discussion of the “national face” in Russian philosophy of the Silver Age.

Keywords: Russia and Lermontov, philosophy of culture, religious views of Lermontov, Sergey Durylin, Vasily Klyuchevsky, Aleksandr Panarin, Napoleon, Byron, Byrnosim, West-East, Slavophilism, national face, prayer.

Svetlana Mikhailovna Telegina — bibliographer, researcher of the writings of M. Yu. Lermontov, member of the Moscow Lermontov Society (svetlanatelegina@yandex.ru).

Sources and References

1. Annenskiy (1979) — Annenskiy I. F. Yumor Lermontova [Humor of Lermontov]. Annenskiy I. F. *Knigi otrazheniy* [Books of Reflections]. Moscow: Nauka, 1979, pp. 136–140. (In Russian).
2. Belinskiy (1941) — Belinskiy V. G. M. Yu. Lermontov: stat'i i retsenzii [M. Yu. Lermontov: articles and reviews]. Leningrad, 1941. 264 p. (In Russian).
3. Berdyaev (1918) — Berdyaev N. *Sud'ba Rossii. Opyty po psikhologii voyny i natsional'nosti* [The Fate of Russia. Experiences in the psychology of war and nationality]. Moscow: G. A. Leman & S. I. Sakharov Publ., 1918. 240 p. (In Russian).
4. Chernyaev (1901) — Chernyaev N. I. Lermontov. Chernyaev N. I. *Neobkhodimost' samoderzhaviya dlya Rossii, priroda i znachenie monarkhicheskikh nachal. Etyudy, stat'i i zametki* [The necessity of autocracy for Russia, the nature and significance of monarchical principles. Etudes, articles and notes]. Khar'kov, 1901, pp. 345–349. (In Russian).
5. Dostoevskiy (1877) — Dostoevskiy F. M. *Prestuplenie i nakazanie. Roman v shesti chastyakh s epilogom* [Crime and Punishment. A novel in six parts with an epilogue]. 4th ed. Saint-Petersburg: Tipografiya brat'ev Panteleevykh, 1877, vol. II, 318 p. (In Russian).
6. Durylin (2006) — Durylin S. N. *V svoem uglu* [In my own corner]. Comp. and comm. by V. N. Toropova. Moscow: Molodaya gvardiya, 2006, 890 p. (In Russian).
7. Durylin (1916^a) — Durylin S. N. *Lik Rossii. Velikaya voyna i russkoe prizvanie: lektsiya, chitannaya v 1914–16 g. v Moskve, Kostrome i Rybinske* [The Face of Russia. The Great War and the Russian vocation: a lecture read in 1914–16 in Moscow, Kostroma and Rybinsk]. Moscow: Tvorcheskaya mysl', 1916, 47 p. (In Russian).
8. Durylin (1916^b) — Durylin S. N. *Rossiya i Lermontov. (K izucheniyu religioznykh istokov russkoy poezii)* [Russia and Lermontov. (To the study of the religious origins of Russian poetry)]. *Khristianskaya mysl'*, [Kiev,] 1916, vol. 2 (febr.), pp. 137–150; vol. 3 (march), pp. 114–128. (In Russian).
9. Durylin (1914) — Durylin S. N. *Sud'ba Lermontova* [The Fate of Lermontov]. *Russkaya mysl'*, 1914, no. 10 (oct.), pp. 1–30. (In Russian).
10. Durylin (2016) — Durylin S. N. *Troitskie zapiski. Dnevnik 1918–1919 gg.* [Troitsk notes. Diary of 1918–1919]. *Nashe nasledie*, 2016, no. 117, pp. 82–104. (In Russian).
11. Eykhenbaum (1924) — Eichenbaum B. M. *Lermontov: Opyt istoriko-literaturnoy otsenki* [M. Lermontov: Experience of historical and literary evaluation]. Leningrad: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1924, 168 p. (In Russian).
12. Fel'zen (1999) — Fel'zen Yu. B. Iz «Pisem o Lermontove» [From “Letters on Lermontov”]. *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov* [Foreign Russia and Lermontov]. Moscow: Russkiy mir, 1999, pp. 31–70. (In Russian).
13. Frolov (1987) — Frolov P. A. *Lermontovskie Tarkhany* [The Lermontov Tarkhans]. Saratov, 1987, 280 p. (In Russian).
14. Il'in (1999) — Il'in V. N. Pechal' dushi mladoy (M. Yu. Lermontov) [The Sadness of the Young Soul (M. Yu. Lermontov)]. *Fatalist. Zarubezhnaya Rossiya i Lermontov* [Foreign Russia and Lermontov]. Moscow: Russkiy mir, 1999, pp. 20–30. (In Russian).
15. Il'in (2009) — Il'in V. N. M. Yu. Lermontov [M. Yu. Lermontov]. Il'in V. N. *Arfa Davida: religiozno-filosofskie motivy russkoy literatury* [Harp of David: religious and philosophical motifs of Russian literature]. Saint-Petersburg: Russkiy mir, 2009, pp. 76–90. (In Russian).
16. Khomyakov (1988) — Khomyakov A. S. *Pis'mo v Peterburg* [A Letter to Petersburg]. Khomyakov A. S. *O starom i novom: stat'i i ocherki* [About the old and new: articles and essays]. Moscow, 1988, pp. 70–81. (In Russian).
17. Khomyakov (1900) — Khomyakov A. S. *Poln. sobr. soch.: v 8 t.* [Full Collected Works. In 8 vols]. Moscow, 1900, vol. 4, 428 p. (In Russian).
18. Klyuchevskiy (1990) — Klyuchevskiy V. O. Grust': Pamyati M. Yu. Lermontova [Sadness: In memory of M. Yu. Lermontov]. Klyuchevskiy V. O. *Istoricheskie portrety. Deyateli istoricheskoy mysli* [Historical portraits. People of historical thought]. Moscow: Pravda, 1990, pp. 427–444. (In Russian).

19. Lermontov (1989) — *M. Yu. Lermontov v vospominaniyakh sovremennikov* [M. Yu. Lermontov in the memoirs of his contemporaries]. Moscow: Khudozh. lit., 1989, 672 p. (In Russian).
20. Lermontov (1979) — Lermontov M. Yu. *Sobr. soch.: v 4 t.* [Collected Works. In 4 vols.]. Moscow: Nauka, 1979–1981, vol. 1, 656 p. (In Russian).
21. Pletnev (1877) — Pis'ma P. A. Pletneva k D. I. Koptevu (1844–1846) [Letters from P. A. Pletnev to D. I. Koptev (1844–1846)]. *Russkiy arkhiv*, 1877, no. 12, pp. 357–374. (In Russian).
22. Panarin (2005^a) — Panarin A. S. N. V. Gogol' kak zerkalo russkogo stranstviya po dorogam istorii [N. V. Gogol as a mirror of the Russian wanderings along the roads of history]. Panarin A. S. *Russkaya kul'tura pred vyzovom postmodernizma* [Russian culture before the challenge of postmodernism]. Moscow: Institut filosofii RAN, 2005, pp. 112–146. (In Russian).
23. Panarin (2005^b) — Panarin A. S. Zaveshchanie tragichestskogo romantika [Testament of a tragic romantic]. Panarin A. S. *Russkaya kul'tura pred vyzovom postmodernizma* [Russian culture before the challenge of postmodernism]. Moscow: Institut filosofii RAN, 2005, pp. 61–111. (In Russian).
24. Rezvykh (2010) — Rezvykh T. N. «Ishchushchiy Grada»: neoplatonicheskie motivy v rabotakh S. N. Durylina 1910-kh gg. [“The Seeker of the City”: Neoplatonic motives in the works of S. N. Durylin in the 1910s]. *Sergey Durylin i ego vremya: Issledovaniya. Teksty. Bibliografiya: v 2 kn. Kn. 1: Issledovaniya* [Sergey Durylin and his time: Studies. Texts. Bibliography: in 2 books. Book 1: Studies]. Comp. and ed. by A. Reznichenko. Moscow, 2010, pp. 282–298. (In Russian).
25. Reznichenko (2010^a) — Reznichenko A. I. S. N. Durylin i M. Yu. Lermontov: opyt postanovki problemy [S. N. Durylin and M. Yu. Lermontov: the experience of posing the problem]. *Lermontovskie chteniya — 2009: Sb. statey* [Lermontov Readings — 2009: articles]. Saint-Petersburg, 2010, pp. 201–210. (In Russian).
26. Reznichenko (2010^b) — Reznichenko A. I. Sergey Durylin: proekty i nabroski (k rekonstruktsii landshafta) [Sergey Durylin: projects and sketches (for landscape reconstruction)]. *Sergey Durylin i ego vremya: Issledovaniya. Teksty. Bibliografiya: v 2 kn. Kn. 1: Issledovaniya* [Sergey Durylin and his time: Studies. Texts. Bibliography: in 2 books. Book 1: Studies]. Comp. and ed. by A. Reznichenko. Moscow, 2010, pp. 426–487. (In Russian).
27. Telegina (2014) — Telegina S. M. S. N. Durylin — issledovatel' tvorchestva M. Yu. Lermontova [Sergei Durylin: a Scholar of M. Y. Lermontov's Works]. *Khristianskoe chtenie*, 2014, no. 5, pp. 169–199. (In Russian).
28. Telegina (2017) — Telegina S. M. Lichnost' i tvorchestvo M. Yu. Lermontova v vospriyatii arkhimandrita Konstantina (Zaytseva) [The Person and Work of Mikhail Lermontov as Perceived by Archimandrite Constantine (Zaitsev)]. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 2, pp. 234–251. (In Russian).
29. Telegina (2016) — Telegina S. M. Lichnost' i tvorchestvo M. Yu. Lermontova v vospriyatii P. P. Pertsova [The Person and Works of Mikhail Lermontov as Viewed by Pyotr Pertsov]. *Khristianskoe chtenie*, 2016, no. 3, pp. 276–317. (In Russian).
30. Toropova (2014) — Toropova V. N. *Sergey Durylin: Samostoyanie* [Sergey Durylin: Self-standing]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2014, 349 p. (In Russian).
31. Vigel' (1999) — Vigel' F. F. Pis'mo k N. V. Sushkovu v Simbirsk. 1840 [A Letter to N. V. Sushkov in Simbirsk. 1840]. Shchegolev P. E. *Lermontov. Vospominaniya, pis'ma, dnevniki* [Lermontov. Memories, letters, diaries]. Moscow: Agraf, 1999, p. 366. (In Russian).
32. Viskovatov (1987) — Viskovatov P. A. *Mikhail Yur'evich Lermontov. Zhizn' i tvorchestvo* [Mikhail Yurievich Lermontov. Life and Works]. Moscow: Sovremennik, 1987, 494 p. (In Russian).
33. Zaytsev (2000) — Konstantin (Zaytsev), arkhim. Lermontov. K 150-letiyu rozhdeniya [To the 150th anniversary of birth]. Konstantin (Zaytsev), arkhim. *Chudo russkoy istorii* [Miracle of Russian History]. Comp., ed. and auth. of Preface S. V. Fomin. Moscow: NTTs Forum, 2000, pp. 698–725. (In Russian).

Л. Н. Болтовская

НОВАЛИС КАК ХРИСТИАНСКИЙ ПОЭТ И МЫСЛИТЕЛЬ

В статье дается анализ творчества основоположника немецкого романтизма Новалиса с точки зрения его принадлежности к христианскому мировоззрению и культуре, рассматривается проблематика его прозаических и поэтических произведений, в которых философская мысль, облекаясь в романтическую образную форму, достигает особой смысловой выразительности. К центральным предметам размышления писателя отнесена дихотомия научного и художественного познания, проявляющаяся в столкновении просветительно-рационалистического взгляда на мир, из которого изгнана живая, извечно таинственная душа, и романтического, вертикального измерения жизни, выражающего себя в религиозном чувстве. Основные темы, влекущие мысль Новалиса и нашедшие художественное воплощение в его творчестве, — это Бог, вечность, дух, любовь, болезнь, смерть.

Ключевые слова: Новалис, философия романтизма, фрагмент, художественный образ, познание, философия любви, христианство, протестантизм.

Творчество Новалиса (настоящее имя — Фридрих фон Гарденберг, 1772–1801) связано с рождением немецкого романтизма, возникшего из содружества писателей, философов и теоретиков нового направления, нашедших друг друга в небольшом университетском городке Йена. Новалис, отличавшийся необычайной всесторонней одаренностью, был центральной фигурой этого литературного объединения, а его идеи и образы стали неким каноном для всего романтического искусства.

Герман Гессе, один из самых глубоких немецких писателей XX в., признававшийся в своей благодарности Новалису, сказал о своем наставнике так: «Этот поразительно богатый, гибкий, дерзновенный ум, этот подлинный провидец и сердцевед, на целое столетие опередив свое время, как в пророческом сне творил идеал немецкой культуры духа, а идеал синтеза научной мысли с душевным переживанием он разработал и развил с такой мощью, с какой это удалось разве одному только Гете. В нем к нам обращается голос той овечьей легендами Германии самоуглубленной духовности, которую сегодня многие отрицают, ибо уже не она господствует на поверхности немецкой жизни» [Гессе].

В советское время труды немецкого романтика практически не издавались, и только в 1995 г. появился первый сборник его произведений, включивший образцы различных жанров: роман «Гейнрих фон Офтердинген», повесть «Ученики в Саисе» и отдельные фрагменты [Новалис, 1995]. В следующих изданиях были представлены и его поэтические произведения «Гимны к Ночи», «Духовные песни», а также философско-исторический очерк «Христианство, или Европа» [Новалис, 2003]. Последней по времени стала книга «Фрагменты», которую можно считать наиболее полным¹ и первым научным изданием философского наследия романтического гения [Новалис, 2014].

Отличительной особенностью творчества Новалиса, как и всей литературы раннего йенского периода, являлось стремление к философской рефлексии и символизации: умозрительные идеи облекались в образные одежды, роман «Генрих фон

Людмила Николаевна Болтовская — кандидат филологических наук, доцент кафедры зарубежной литературы Российского государственного университета им. А. И. Герцена (lnboltovskaja@rambler.ru).

¹ Рецензия на это издание: [Болтовская, 2015].

Офтердинген» превращался в философскую сказку, а повесть «Ученики в Саисе» воспринималась как «опозитивированные философские разговоры» [Карлейль, 1995, 216]. По убеждению теоретиков и творцов романтизма, стремившихся к универсальному охвату жизненных явлений, поэзия должна войти в соприкосновение не только со всеми видами искусств, но прежде всего с философией: «Филология и философия — одно и то же», — читаем у Новалиса [Новалис, 2014, 241]². Из этой теории синтеза искусств в литературе немецкого романтизма рождается жанр фрагмента как основная форма осмысления бытия, ибо «выразить бесконечное в конечном, по мнению романтиков, можно только фрагментарно» [Вольский, 2014, 26]. Новалис сознательно и упорно «культивировал» свой разум, считая, что с развитием и совершенствованием мышления возрастает свобода, и фиксировал живое движение собственной мысли в записях, которые вел до последнего дня своей недолгой жизни. «Фрагменты» Новалиса — это мысли поэта и философа: в них как бы оживает, устремляясь к мерцающим тайнам изначальных смыслов, метафорическая природа слова, раздвигающая логические пределы мышления. Эти «фрагменты» нельзя воспринимать буквально: «Общаться только ради содержания — грубо и вульгарно. Информация, материал не должны нас тиранить» (72). Сам автор видел в них «литературные семена», которые должны прорасти в сознании человека, приобщая его к философскому размышлению и «осмыслению», указуя «определенное направление к истине» (179).

Это «направление» в раннем романтизме носило характер исключительной вертикальности, устремленности к метафизическому измерению жизни, выражавшемуся в религиозном чувстве. Исследователь немецкого романтизма В. М. Жирмунский пишет: «Характерной чертой романтического восприятия мира является неудовлетворенность окружающим нас конечным и тоска по бесконечному, далекому и вечно родному для бесконечной души человеческой» [Жирмунский, 1996, 59]. Эта мировоззренческая доминанта определяла не только характер творчества, но и весь жизненный путь молодых энтузиастов, создававших новое искусство. «Романтизм перестает быть только литературным фактом. Он становится прежде всего новой формой чувствования, новым способом переживания жизни. Человек, для которого весь мир божествен, для которого божественное является вместе с тем высшей целью, будет смотреть и действовать, желать и жить уже по-новому...» [Жирмунский, 1996, 9]. Новалис выразил это ощущение так: «Самый чудесный и вечный феномен — *собственное существование*. Человек — великая тайна для самого себя. Разгадывание этой бесконечной загадки образует мировую историю» (79). В человеческом образе он видел «священный, неисчерпаемый иероглиф» (274). Отсюда и высота его размышлений: «Все лучшие свойства человеческой природы сконцентрированы подле духа и красоты» (273), «Поклониться человеку — означает восславить откровение во плоти. Касаясь человека, прикасаешься к небу» (273).

Но духовное виденье человеческой личности ко временам Новалиса уже оспаривалось магистральным направлением современного ему научного знания. На протяжении XVII в. в европейском обществе формируется научный, а значит материалистический, тип миропонимания, и уже концу XVIII столетия концепция личности была радикально пересмотрена западноевропейской философией. Христианский «сокровенного сердца человек» был переведен еще Декартом в «мыслительную субстанцию», что привело к абсолютизации рассудочного сознания в Европе. Обожествивший себя человеческий разум, оторвавшись от духовного центра, захотел заместить собой целое, философы-просветители открыто проявили свою враждебность к религии. Об эпохе Просвещения в очерке «Христианство и Европа» Новалис выразился так: «Франции посчастливилось оказаться лоном этой новой веры, слепленной из чистого знания. Жрецы новой церкви неумоимо старались очистить от поэзии природу, землю, человеческие души и науки — изгладить малейший след святости,

² Далее «Фрагменты» будут цитироваться по этому изданию с указанием в скобках номеров страниц.

отравить сарказмами само воспоминание о всех возвышенных событиях и людях...» [Новалис, 1996, 173]. Они превратили «бесконечную творческую музыку вселенной в однообразный стук чудовищной мельницы» [Новалис, 1996, 172].

Когда религиозное мышление переводится в строго научное, направленное на изучение законов материи, то и человек превращается в психо-физический объект, из которого изымается духовная субстанция. В просветительско-рационалистической картине мира нет места представлению о живой, извечно таинственной душе, потому что ученому исследованию она недоступна, «ибо расчленению подлежит лишь систематическое, а определению — лишь понятия с помощью понятий», как пишет О. Шпенглер [Шпенглер, 1993, I, 478]. Психолог даже не замечает, что он превращается в «физика внутреннего мира», обозначая функции сознания: «Ассоциации, апперцепции, аффекты, побудительные причины, мышление, чувствование, воление — все это суть мертвые механизмы, топография которых составляет ничтожное содержание науки о душе» [Шпенглер, 1993, I, 482], — все эти слова коренятся в круге представлений естествознания. Ученая психология не способна открыть сущность души или хотя бы только коснуться ее: «Скорее можно разложить с помощью скальпеля или кислоты какую-нибудь тему Бетховена, чем душу средствами абстрактного мышления» [Шпенглер, 1993, I, 478]. Новалис отделяет от Шпенглера больше столетия, но и он сетует: «Странно, что внутренний мир человека созерцался до сих пор так убого и трактовался так пошло. Так называемая психология — еще одна личина, вытеснившая из святилища божественный лик. <...> Рассудок, фантазия, разум — таков убогий каркас той Вселенной, которая заключена в нас» (279).

Романтическая философия ввела дуализм «научное — образное», размышляя о способах познания. По глубочайшему убеждению романтиков, разум не способен дать целостное представление о мире, используя только одну из многочисленных способностей человека — мыслительную, и не обращаясь к совокупности всех его духовных сил. Более глубокой и всеохватной формой познания романтики провозгласили искусство: «Поэзия противостоит холодному, мертвому Шпицбергену кабинетного рассудка» [Новалис, 1996, 180]. Здесь столкнулись понятийно-логическая система познания и «мышление в образах» как универсальный язык искусства. Изначально в библейской традиции слово обладало духовной сущностью, оно было Словом — воплощенным Логосом. Онтологическая сущность слова проявлялась в его способности хранить целостное знание универсума как единства конечного и бесконечного, природы и духа. Если ориентироваться на истоки европейской культуры, на античность, то сакральная память слова оживала прежде всего в поэтическом искусстве, наиболее древнем по происхождению и на многие сотни лет предвавшем появление прозаических жанров. Язык же поэзии — слово-образ, слово-метафора. Суть метафоры трудно выявить через логическое определение, но ее главное свойство «связано с приращением смысла, который оказывается несводим к простой суммарности составляющих метафору слов» [Макуренкова, 2004, 34]. Само же явление приращения смысла восходит к идее «возрастания, набухания, вспухания, то есть увеличения объема», и этот процесс в своей некоей положительной предельности создает условия «для прорыва от феноменального к ноуменальному» как возвращению к «исходному состоянию целостности, нетронутости», полноты [Топоров, 1995, I, 7]. Можно сказать, что в искусстве гения обнаруживает себя мистическая, творческая сила языка, возводящая человеческое сознание к тайне сокрытого, которое волшебным образом проявляется в поэтическом образе и воздействует не только на ум, но захватывает воображение, пробуждает чувства, проникает в глубины подсознания.

Новалис: «Поэтическое чувство имеет много общего с мистическим. Это чувство самобытного, личного, неизвестного, таинственного, сокровенного, необходимо-случайного. Оно изображает то, что изобразить невозможно. Оно видит невидимое, чувствует сверхчувственное и т. п. Поэтическое чувство близкородственно пророческому и религиозному, чувству прорицания вообще» (305).

Итак, поэзия есть «откровение души» (303), а поэт как «высший уровень мыслящего и ощущающего человека» (242) становится центральной фигурой немецкого романтизма. Эту традицию ввел Новалис своим единственным и незавершенным романом «Генрих фон Офтердинген», в который он вложил весь комплекс идей и образов, свойственных романтическому духу. Друзья Новалиса, оставившие воспоминания о нем, неизменно отмечали светлость его облика: он был наделен высокой мистической душой, сильным философским умом, неизменной и глубокой верой, — это был «юноша, неустанно взыскующий цели и смысла» [Шульц, 1998, 58]. Таким духом, чающим сокровенного смысла, наделяет автор и своего героя, будущего легендарного поэта, которому в романе только 20 лет и он еще не ведает о своей гениальной одаренности. Великая душа входит в мир, чтобы познать в нем свое назначение: «Мы поймем мир, если поймем самих себя, ибо мы и мир — две половины, без которых целое не существует» (154).

Действие романа Новалис переместил в немецкое Средневековье XIII в. и этим заложил еще одну традицию в романтическом искусстве: многие европейские романтики обращались к далекой духовной родине, они не любили изображать современность. Новалис пояснил: «Сравнительно с прошлым позднейшее время, более состоятельное, представляет однообразную и более серую картину будничности» [Новалис, 1995, 19], средневековая же эпоха обладала более высокой духовной силой и воспринималась как «золотой век религиозной жизни». Новалису принадлежит уникальная статья «Христианство и Европа», в которой он дал образную характеристику средневекового христианства: «Были прекрасные, блистательные времена, когда Европа была единой христианской страной, когда *единое* христианство обитало в этой части света, придавая ей стройную человечность; единый великий общий интерес объединял отдаленнейшие провинции этого пространного духовного царства» [Новалис, 1996, 157]. А затем он анализирует причины распада этого первоначального единства, называя дух протестантизма главным источником разделения европейского человечества на расколотых «сектантской непримиримостью» католиков и реформаторов. «Мятежники» с полным основанием назвали себя протестантами, но «они упустили из виду неизбежный результат своих действий, расторгли нерасторжимое, разделили нераздельную Церковь, дерзко отпали от всеобщего христианского единения» [Новалис, 1996, 165] и, не осознавая того, стали проводниками революционных идей эпохи Просвещения. Ф. И. Тютчев так обобщил этот исторический процесс: «движение реформы, христианской в своем зарождении, уклонилось с пути и наконец дошло до отрицания авторитета Церкви, а затем и самого принципа всякого авторитета. Через эту брешь, проделанную протестантизмом, так сказать, бессознательно, и вторглось позднее в западное общество антихристианское начало» [Тютчев, 2003, III, 164]. Крупнейший богослов XX в. прот. Г. Флоровский замечает, что «именно Реформация была главной причиной секуляризации новой европейской мысли» [Флоровский, 1998, 429].

В очерке «Христианство и Европа» Новалис, воспитанный в протестантской Германии, опережая свое время, провидчески вглядывается в суть явлений, разрушающих христианскую религию: «Лютер вообще обращался с христианством произвольно, извратил его дух, ввел иную буквальность и другую религию, а именно священную абсолютизацию Библии. <...> Поэтому в истории протестантизма мы более не находим великих прекрасных явлений неземного, лишь у его истоков блещет преходящий небесный огонь; вскоре после того чувство священного уже заметно иссякает; мирское берет верх... приближается время, когда органы высшей жизни совершенно атрофируются, период практического неверия. Реформация покончила с христианством. С тех пор его не стало» [Новалис, 1996, 168]. В Германии, замечает с горечью Новалис, «просвещением занимались основательнее, реформировали воспитание, пытались придать старым верованиям новый, разумнейший, общедоступнейший смысл, тщательно очищая их от всего чудесного и таинственного...» [Новалис, 1996, 174] — «отсюда роковое восприятие мира с обыденной (равнодушной), прагматической, прозаической точки зрения» (217).

В этой статье Новалис рассказывает о том, чего лишилась религия, основанная на рациональных началах, чего в ней не хватает верующей душе. И сразу же отмечает отсутствие «всего чудесного и таинственного», главенствующего в католических храмах: он вспоминает об «избранных мужах, обладающих чудотворными силами», слова их внушали «благоговение и послушание», «о давно почивших небесных чело- веках, освященные останки которых хранились в драгоценных раках», в них «прояв- лялась великолепными чудесами и знаменьями божественная доброта и всемогуще- ство», о том, «какую радость доставляли людям прекрасные собрания в таинственных церквях, украшенных благодетельными образами, наполненных сладостными арома- тами, оживленных святой восхищающей музыкой» [Новалис, 1996, 159]. Лишившись церковных таинств, протестантская культура породила новый литературный жанр, служащий суррогатным заменителем, при помощи которого можно частично удов- летворять изначально присущее человеку тяготение к мистической тайне. Речь идет о детективных, или «логических» рассказах, родоначальником которых стал амери- канский романтический поэт и новеллист Эдгар По, обладавший сильным аналитическим умом и безотрадным сознанием. Естественнаучное миропредставление постепенно замещает тайну проблемой. По словам современного французского фило- софа Габриэля Марселя, проблема — «это то, с чем мы сталкиваемся, что преграждает нам путь. Она вся передо мной. <...> Тайной же в силу ее сущности я не могу владеть, не могу распоряжаться» [Марсель, 1994, 124].

С обытвлением Церкви («мирское берет верх») в ней иссякает «чувство свя- щенного», «неземного» и прекрасного. Новалис оставляет запись: «Механическое богослужение. Католическая религия куда более зрима, тонка, интимна, нежели про- тестантская» (173). Вместе с традиционной сакральной обрядностью из протестантизма уходит возвышенная красота иконных ликов — человеческих лиц, преображенных бо- жественным светом. Мир начинает восприниматься с «прозаической точки зрения». Но искусство не может вдохновляться горизонтальным измерением жизни, класси- ческая культура всегда являла истину вещей, и романтический художник начинает презирать обыденность как пошлость, прибегая к язвительной иронии. Гротескное творчество Гофмана, показывающее мир людей как мир животных, — самый мрачный тому пример. Душа Фридриха фон Гарденберга была свободна от иронического чув- ства, более того, он видел в этой склонности признаки разложения души: «Светлые души лишены остроумия. Остроумие свидетельствует о дисбалансе, является след- ствием душевного расстройства... Состояние полного распада — отчаяние или духов- ная смерть — есть выражение самого жуткого остроумия» (92).

Но вернемся к «духовному царству» Средневековья, которое художественно вос- создается в романе, к «чутким душам», преисполненным «волшебными чаяниями» и уверенностью в чудесной силе веры, ибо «всякая вера чудесна и чудотворна», она есть «ощущение, что мы пробудились, действуем и мыслим в ином мире» (244). Твор- ческий замысел Новалиса и состоял в том, чтобы привести своего героя к этому выс- шему из человеческих состояний. Роман можно назвать историей души поэта, «изо- бражением души» как «внутреннего мира в его целостности» (291). Поэтому в тексте Новалиса отсутствует телесность и преобладает язык символов. Романтики, по словам Н. Я. Берковского, «понижили значение категории вещи», эстетику вещей, прочно еще державшуюся в теории искусства XVIII в.: «Романтики понимали работу худож- ника как развоплощение. <...> Они придают ему верховную ценность, снимают ак- центы со всего, что есть тело, слишком навязчиво указанное разграничение, слишком густо наложенная краска» [Берковский, 1973, 30]. Недаром высшим видом искусства они называют музыку: бестелесные звуки передают струение самой жизни, ее дыха- ние. В романе нет портретов, четко очерченных характеров, герой — скорее фигура символическая, он носитель идеи, которую можно выразить словами о. Александра Шмемана: «Прекрасно, в сущности, каждое человеческое лицо, и каждое „являет“, „доказывает“ существование Божье; нет некрасивых, когда они отдаются, как в хоре, чему-то высшему и лучшему в себе» [Шмеман, 2005, 402].

Центральным же символом не только творчества Новалиса, но и всего немецкого романтизма стал в романе образ испускающего голубое сияние цветка, который увидел Гейнрих в предутреннем сне. Он долго разглядывал благоухающий цветок с «невыразимой нежностью», но «цветок вдруг зашевелился и вид его изменился; листья сделались более блестящими и прижались к растущему стеблю, цветок склонился к нему, и лепестки образовали широкий голубой воротник, из которого выступало нежное личико» [Новалис, 1995, 13]. Это странное превращение вселило в Гейнриха «радостное изумление», которого он уже не сможет забыть. Он почувствует, что чудесный сон захватил его душу, как «большое колесо, и властно мчит ее вдаль» [Новалис, 1995, 14]. В одном из фрагментов Новалис запишет: «Цветок — это символ тайны нашего духа» [Новалис, 1995, 145]. Образ цветка лучится многочисленными смысловыми уподоблениями: вертикаль роста устремляет его чашечку вверх, голубой цвет роднит с небом, в тайне невзрачного бутона, как и малого зерна, сокрыто будущее великолепие созревшей красоты. Юного Гейнриха можно сравнить с таким еще не распукившимся бутончиком: он пока просто существует, ум и сердце его дремлют, но душа готова проснуться, ибо в ней отныне поселилось чувство, которое романтики назвали «томлением духа», — чувство неудовлетворенности реальностью собственной жизни и стремление обрести то, что заполнило бы образовавшееся внутреннее зияние. Это стремление связано с символикой странствий, с дорогой, уходящей вдаль и влекущей романтического героя с неодолимой силой.

Тема странничества — очень старинная тема, начало ей в европейской литературе положил Гомер, связав долгое возвращение Одиссея домой с различными приключениями. В границах античной культуры позднее появится жанр приключенческого романа, который будет подхвачен и средневековой рыцарской поэзией, создавшей романы в стихах с любовной и приключенческой тематикой. Символика странствий изначально связана с испытаниями, которые претерпевает герой: через них приходит познание не только мира, но и собственной души. Одиссея часто настигают смертоносные события, требующие от него предельного напряжения всех его внутренних сил, рыцари вступают в опаснейшие поединки ради той совершенной доблести, которая является их целью. Таким образом, передвижение героев в пространстве через совершение подвигов является как бы «ключом» (при-ключением) к их внутреннему движению по вертикали иерархической лестницы ценностей.

Новалис тоже отправляет Гейнриха в путь: они с матерью направятся в недалекий город Аугсбург, на ее родину. В этом недолгом и мирном путешествии вместо неожиданных событий путникам будут подарены незабываемые встречи, открывающие «окна души» Гейнриха и ведущие его к тайне самопознания: «Глубины нашего духа нам неведомы — внутрь ведет таинственный путь. В нас или нигде сокрыта вечность с ее мирами — прошлое и будущее. Как можно знать в чем-либо толк, если не хранить в себе зерно такого знания?» (88).

Эту весть несут Гейнриху люди, которых он встречает на своем неспешном пути, — они разные (купцы, рыцарь, рудокоп, отшельник), но все отмечены преклонным возрастом и с готовностью делятся нажитым опытом и той тайной, которую им открыла жизнь. Новалис: «Бога надо искать среди людей. В человеческих деяниях и ощущениях Святой Дух проявляется отчетливее всего» (272). Особенно впечатляет Гейнриха рассказ рудокопа, проведшего большую часть своей жизни под землей в глубоких шахтах: «Горное дело, — сказал он, — пользуется благословением Господним. <...> Никакое другое дело не укрепляет до такой степени веры в небесную мудрость, ничто так не сохраняет детскую невинность сердца, как работа в рудниках. Бедный, скромный рудокоп спокойно работает в своем глубоком отшельничестве, вдали от мятежной суеты дня, воодушевленный только любознательностью и любовью к единению и миру. Но каким дивным цветом расцветает на этих страшных глубинах истинное доверие к Небесному Отцу, рука и забота Которого открываются рудокопу ежедневно в самых несомненных знаках. Сколько раз я сидел в глубине рудника, благоговейно рассматривая при свете моей лампы простое распятие! И тогда

только я вполне понял священный смысл этого таинственного изображения и проник в самый благородный тайник моего сердца, из которого мог потом черпать без конца» [Новалис, 1995, 55]. Теперь он с легким сердцем дожидается «великого расчетного дня» — таков итог «простого величия» прожитой жизни. Выслушав это изумительное признание, Гейнрих почувствовал, «как в его отзывчивой душе раскрываются новые силы» [Новалис, 1995, 69], слова старика как бы отомкнули перед ним «потайную дверь», ведущую в вечность.

В конце путешествия, в Аугсбурге, произойдет самая удивительная встреча: в доме своего деда Гейнрих будет представлен знаменитому поэту Клингзору, а подле него увидит дочь его Матильду и узнает тот милый облик, что явился ему в ночном видении. А далее последует рассказ о любви двух юных существ, в котором будет выражена романтическая философия любви.

Все романтические писатели прозревали в любви мистическое чувство — как небесное открытие, как весть из вечного мира. Любовь, говорил Новалис, есть «таинственная гармония нашей самой таинственной сущности» [Новалис, 1995, 92], и причислял ее к одному из самых прекрасных метафизических цветов жизни. Что открывает человеку ниспосланный ему дар любви? Божественную красоту другого человека, потому что видеть по-настоящему может только любовь. Хорошо об этом сказал митрополит Антоний Сурожский: «Когда Бог смотрит на человека, Он видит в нем неувыдаемую красоту. И когда мы так посмотрим на нашего ближнего, нашего родного, на самого любимого, тогда начнем мы различать в нем ту неизъяснимую красоту, которую в нем видит Господь, и начнем себя забывать ради созерцания другого человека и служения ему» [Блум, 2000, 179]. В романе Гейнрих и Матильда, познав неведомое им дотоле чувство, пытаются выразить его невыразимость, прибегая к духовной символике: «Я не понимаю вечности, — говорит Матильда, — но мне кажется, что вечность это то, что я испытываю, когда думаю о тебе». Гейнрих в ответ произносит: «То, что меня так неразрывно влечет к тебе, что разбудило во мне вечное стремление к тебе, то не во времени. Если бы ты могла видеть, какой дивный образ проникает сквозь тебя и светится мне отовсюду, ты бы не боялась старости. Тот образ — вечный прообраз, частица неведомого святого мира» [Новалис, 1995, 91]. Своих героев Новалис наделяет способностью философствовать, вернее, через них выражает свои самые глубокие обобщения о сути земной любви, назначение которой — вести человека еще выше, открывая ему врата небесной любви: «Твоя любовь поведет меня в святилище жизни, в святую святых духа; ты вдохновишь меня на самые высокие мысли. Как знать, не претворится ли наша любовь в пламенные крылья, которые поднимут нас и понесут на нашу небесную родину, прежде чем смерть настигнет нас» [Новалис, 1995, 92], — это уже не просто речь — это образная речь поэта, который был разбужен в Гейнрихе силой любви. В XX в. другой писатель, Клайв Льюис, выразит эту мысль так: «Мечта о том, что цель наша — рай земной любви, заведомо неверна; или же неверна вся христианская жизнь. Мы созданы для Бога. Те, кого мы любим в этой жизни, потому и пробудили в нас любовь, что мы увидели в них отблеск Его красоты, доброты и мудрости» [Льюис, 1992, 260].

Еще одна черта такого представления о любви связана с нежностью. В тексте это слово встречается много раз и, соседствуя с «ласковостью» и «приветливостью», создает совершенно уникальную атмосферу умиротворяющего общения человеческих душ. Таков облик Гейнриха, потому что и сам Новалис обладал теми же качествами: «Долг по отношению к людям — внимательность — любовь — уступчивость» (63). Г. Гессе отвечает о нем как о самой нежной поэтической душе немецкой литературы. Романтический тип любви обычно ассоциируется с «пламенной» страстью, которую культивировали Гофман, Байрон, Лермонтов, Тютчев. Но вот одно из размышлений о «всемогущей любви», которое Новалис вкладывает в уста Гейнриха: «Это не пожирающее пламя, а рассеивающееся благоухание, и как ни тесно единение нежных душ, все же оно не сопровождается резкими движениями и всепожирающим неистовством, как у животных» [Новалис, 1995, 127]. Матильда, прислушиваясь

к своей душе, признается: «я чувствую отчетливо, как во мне горит тихий огонь; как знать, может, он преобразит нас и разобьет земные оковы» [Новалис, 1995, 92]. В романе эта любовь завершается браком, и у юной четы рождается дитя. Многие европейские романтики предпочитали изображать «свободные», не связанные никакими «узлами» отношения, исходя из культа революционной свободы, так пленившей их воображение³. Самый яркий пример тому — жизнь и творчество Жорж Санд: она покинула дом, мужа и детей, остригла волосы, надела мужской костюм и уехала в Париж за славой и волнующими впечатлениями, наделив своих героинь такими же феминистскими стремлениями. Но священная традиция мила сердцу Новалиса, он сам мечтал о семье и очень любил свою мать.

И все же романтический автор не завершает своего повествования семейным счастьем Гейнриха, он ведет его дальше, к новым встречам, начиная вторую, недописанную часть романа (состоящую из одной главы). Из нее мы узнаем, что Матильда умерла, а Гейнрих предстает тоскующим странником, для которого все краски жизни поблекли и слились в пепельно-серый цвет. После откровения любви, которая является высшей ступенью самопознания, Гейнриху суждено пройти через опыт смерти, приобщающий человека к самой сокровенной тайне бытия. В этом рассказе Новалис опирается на личный опыт. Обратимся к свидетельству Людвиг Тика, биографа и друга поэта. Новалису было двадцать три года, когда он впервые увидел тринадцатилетнюю Софию фон Кюн: это событие оказалось для него решающим и стало главным содержанием всей его жизни. Что пленило поэта в ней? Детская «невинность сердца» и ясность облика. У романтиков был культ детства, они впервые стали понимать ребенка не просто как «взрослого маленького формата» [Берковский, 1973, 42], но видели в детском сознании то, что потом, по мере взросления, будет утеряно. Людвиг Тик, тоже романтический поэт и писатель, воссоздавая облик Софии, писал так: «Иногда во взгляде и чертах лица ребенка запечатлено выражение такой грации и душевной красоты, что мы должны назвать его неземным, ангельским. Обыкновенно при виде таких ясных почти прозрачных лиц нами овладевает страх, что они слишком нежны и слишком тонко сделаны для этой жизни» [Новалис, 1995, 200]. София умерла ранней весной, вскоре после своего дня рождения, в тот год ей исполнилось пятнадцать лет. Сохранилось несколько писем Новалиса, написанных около этого времени: «Моя печаль также беспредельна, как и моя любовь... Вместе с ней для меня все погибло, так как лично для себя я почти не существую» [Новалис, 1995, 202]. Несколько недель провел он близ могилы Софии в доме ее родителей. А затем странное спокойствие нашло на него: «Из недр его глубокой скорби явилось такое чувство душевного мира и чистой радости, какого он до тех пор еще никогда не испытывал» [Новалис, 1995, 203]. О том, что произошло с ним в те печальные дни, он рассказал в «Гимнах к ночи», написанных осенью того же года.

В качестве небольшого комментария к этому произведению, где проза и поэзия живут рядом, надо отметить, что романтизм был эпохой преимущественно поэтической и лирической, устремленной к тому, чтобы, как и музыка, воспроизводить самые тонкие переливы чувств, вглядываясь в потаенные глубины души, открывая «ночные», мистические стороны человеческого сознания. Отсюда эта характерная дихотомия дня и ночи, особенно ярко и сильно проявленная в творчестве Ф. И. Тютчева, откликнувшегося на многие философские идеи немецких романтиков: «День — сей блистательный покров — // День — земнородных оживленье, // Души болящей исцеленье, // Друг человеков и богов!» («День и ночь»). Ночь — «мир таинственный духов», когда человек «в душе своей, как в бездне, погружен» («Святая ночь на небосклон взшла»). В русской литературе Тютчев — поэт лунной ночи, а Пушкин — сияющего дня.

Вернемся к Новалису, для которого ночь — «безмолвный вестник неисчерпаемой тайны» (51). В третьем гимне он воспроизводит одну из ночей, проведенных близ могилы своей Софии: «Однажды, когда я горькие слезы лил, когда истощенная болью,

³ См.: [Болтовская, 2015⁶].

иссякла моя надежда и на сухом холме, скрывавшем в тесной своей темнице образ моей жизни, я стоял — одинокий, как никто еще не был одинок... когда в беспредельном отчаянье тщетно держался за жизнь, ускользавшую, гаснущую. <...> Ты, вдохновенно ночное, небесной дремой меня осенило; тихо земля возносилась, над нею парил мой новорожденный, не связанный более дух. Облаком праха клубился холм — сквозь облако виделся мне просветленный лик любимой. В очах ее опочила вечность, — руки мои дотянулись до рук ее, с нею меня сочтали, сияя, нерасторжимые узы слез. — Это пригрезилось мне однажды и навеки, и с тех пор я храню неизменную вечную веру в небо Ночи, где светит возлюбленная» [Новалис, 1996, 53].

Итак, Фридрих фон Гарденберг, известный миру как Новалис, открывает нам, сегодня живущим, сокровенный опыт собственной души, уверившейся в человеческом бессмертии. В письме к Ф. Шлегелю он размышляет о том, что ему становится все яснее, *какой божественной случайностью* была смерть Софии, *ключ ко всему*⁴. Их внутреннее единение, родившееся из душевного сближения, позволило ему принять от любимой самый высокий дар ее любви — «уверенность в невидимом» (Евр 11:1). Она уподобилась дантовской Беатриче, став для него проводником в более высокий мир: «Как несказанно счастлив был бы я уже и здесь, если бы она по временам открывалась мне — поправляла и укрепляла меня — одним-единственным полным любви взглядом» [Шульц, 1998, 97]. В дневнике Новалиса есть запись: «К Сонечке у меня религия, а не любовь. Абсолютная любовь, которая не зависит от сердца и основана на вере, есть религия» (81). Такое чувство выходит за границы любви естественной, оно приобретает духовные черты. «Фрагмент» Новалиса: «Любовь — конечная цель мировой истории — неизбежность универсума. Бог есть любовь» [Шульц, 1998, 311].

В своем романе Новалис воспроизводит ту чудесную мистическую историю, которую пережил сам. Погруженному в скорбь Гейнриху-страннику однажды слышится голос Матильды, он падает на колени, молясь, и тогда взора его коснулся сквозь ветви длинный луч, и сквозь этот луч он узрел «далекую дивную красоту» и свою возлюбленную, которая с ласковой улыбкой кивнула ему и приложила руку к левой стороне груди. «Вид ее был бесконечно отраден, и странник долго еще лежал в блаженном восторге, когда видение исчезло. Святой луч извлек все страдания и заботы из его сердца; душа его сделалась снова чистой и легкой и дух свободным и веселым. Ничего не оставалось, кроме тихого глубокого томления и грустного отзвука на самой глубине. <...> Смерть представилась ему высшим откровением жизни; на свое собственное быстротечное существование он глядел теперь с детским чувством светлой растроганности. Грядущее и минувшее соприкоснулись в нем и заключили тесный союз» [Новалис, 1995, 121].

Всякая человеческая мысль с подсознательным страхом вращается вокруг темы смерти как явления иррационального, неподвластного никаким логическим усилиям нашего смертного ума. Такое внутреннее смятение запечатлено в записях Блеза Паскаля: «Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, и о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мной, пространства, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне неведомых и не ведающих обо мне, — я трепещу от страха и спрашиваю себя, — почему я здесь, а не там, ибо нет причины мне быть здесь, а не там, нет причины быть сейчас, а не потом или прежде. Чей приказ, чей промысел предназначил мне это время и место?» [Паскаль, 1995, 205]. Страдание ума заставило гениального ученого отречься от научных исследований, улавливающих лишь «смутную видимость явлений», не ведущих к истине, и уйти в монастырь, чтобы разрешить для себя мучительность неразрешимого. И вот появляется такая запись: «Мы постигаем истину не только разумом, но и сердцем: именно сердце помогает нам постичь начало начал, и тщетны все усилия разума, неспособного к такому постижению, опровергнуть доводы сердца» [Паскаль, 1995, 219]. И лишь «нерассуждающая вера», к которой

⁴ Цит. по: [Шульц, 1998, 109].

склонилось сердце человека, способна воспринять откровение, посылаемое свыше, ибо «Дух Божий нисходит на тех, кто полон сердечной веры, и только на них» [Паскаль, 1995, 333], — так завершает свои размышления Паскаль.

Новалиса называют немецким Паскалем. Т. Карлейль, знаменитый английский писатель, находит сходство между ними в том, что оба «обладают самой чистой, любящей, нравственной натурой; у обоих возвышенный, благородный, тонкий ум; оба математики и натуралисты, однако занимаются преимущественно религией; лучшее, что написали оба, осталось в форме „Мыслей“» [Карлейль, 1995, 238]. Можно добавить, что совпадает и целевая направленность их стремлений: Блез Паскаль к концу жизни отрекся от науки, Фридрих фон Гарденберг — от художественного творчества ради осуществления истинного человеческого призвания. «Мышление не было для Новалиса самоцелью, да и поэзия оставалась для него всегда только средством, пусть высшим, утонченнейшим, сильнейшим, на пути к еще более высокой цели — *возвышению человека над самим собой*» [Шульц, 1998, 257]. Такой же путь был предназначен и Гейнриху в недописанном романе. По словам Л. Тика, во второй части, озаглавленной «Свершение», Гейнрих, став поэтом, проникает в самую суть своего искусства, и для него через волшебство фантазии «чудеса исчезают и все превращается в чудо», «вера, фантазия, поэзия раскрывают самую сокровенную глубину внутреннего мира», и из «понимания мира и себя у него рождается стремление к преображению» [Новалис, 1995, 139].

Свидетельство своей глубокой веры в Живого Бога оставил Новалис и в «Духовных песнях», которые пелись в церкви и после его смерти. Его друг Ф. Шлегель отозвался об этих стихах следующим образом: «Он читал нам и христианские песни; они — самое божественное из того, что он когда-либо делал»⁵. Эти стихи свидетельствуют о том, что душа поэта была готова к последней, величайшей встрече: «Оплакивать усопших — грех, // Живое не умрет: // Согреет всех, утешит всех // Свиданье в своей черед» [Новалис, 1996: *Духовные песни*, 143]. Это «нездешнее томление» посещало поэта с детства, тому способствовали печальные семейные обстоятельства. У родителей Новалиса было одиннадцать детей, но только один ребенок пережил их, остальные же умирали от туберкулеза между двадцатью и тридцатью годами. Эта же участь ждала и его самого: признаки болезни стали проявляться за несколько лет до смерти. И пока пальцы могли держать перо, он фиксировал каждый день уходящей жизни, наблюдая за состоянием собственного духа. Фридрих фон Гарденберг «был, пожалуй, первым немецким философом, кто попытался философски осмыслить болезнь и сделать ее началом познания» [Вольский, 2014, 51]. Вот несколько таких размышлений: «Болезни, несомненно, составляют *важнейший предмет человечества*, ибо болезней бесчисленное множество, и каждому человеку так много приходится бороться с ними. Искусством использовать болезни мы в совершенстве еще не овладели. <...> Болезнь отличает человека от животных и растений — человек рожден для страдания. Чем он беспомощнее, тем восприимчивее к морали и религии» (301). «Болезни, особенно хронические, — это годы, отпущенные на то, чтобы научиться жить и воспитать душу. <...> Чем больше человек научается жить не мгновеньями, а годами и т. д., тем благороднее он становится. <...> Религия и нравственность — оплот нашего бытия — торжествуют все больше. Угнетение природы есть воспоминание о высшей родине и высшей природе, более родственной нам» (306). Спустя полтора века другой его знаменитый соотечественник, писатель и врач Стефан Цвейг, опираясь на собственный опыт, напишет о болезни: «Она научает больного спрашивать, думать и молиться, поднимать полный испуга взор в пустоту и обретать там существо, коему можно поведать о своем страхе. Только страдание создало в человеке религиозное чувство, мысль о Боге. От начала времен, поэтому, явление болезни связано с религиозным чувством» [Цвейг, 1992, 3].

Особой сконцентрированности достигают мысли Новалиса в предсмертных записях 1800 г., которые принято считать его духовным завещанием. Основная тематика их — Бог, дух, грех, болезнь, смерть. В эти записи вчитываться трудно — открывается

⁵ Цит. по: [Шульц, 1998, 195].

высокая и красивая душа еще совсем молодого человека, полного надежд и творческих замыслов, но обреченного покинуть мир: за несколько дней до смерти Новалис произнес: «Если б мне снова стало лучше, вот тогда вы бы узнали, что такое поэзия, у меня в голове чудные стихи и песни»⁶. Но одновременно возникает и все пересиливает восхищенная благодарность этому удивительному человеку за великий урок веры, с какой он принимает общечеловеческую судьбу: «Умирание — подлинно философский акт» (80). «Жизнь дается ради смерти. Смерть есть и конец, и начало — разделение и более интимное соединение с самим собой» (88). «Если бы все были счастливыми, я был бы вполне утешен; примерять же счастливую судьбу на себя одного я не могу. Если получится, скоро я должен начать новую жизнь — б о л е е в ы с о к о ю. Ранняя смерть — мой великий жребий, продолжение жизни — другой выигрыш» (из письма Ф. Шлегелю) [Шульц, 1998, 166].

Фридрих фон Гарденберг рано осознал смысл жизни: «Быть совершенным человеком, личностью — таково назначение и изначальное стремление человека» (60). В студенческие годы он уже знал, чему посвятит жизнь: «Мой дух и его формирование — самая святая моя цель» [Шульц, 1998, 55]. Но «высокое искусство стать человеком» формируется не собственными усилиями, здесь нужен могучий Кормчий: «Бог хочет богов» (166). И когда воля человека сопрягается с высшей волей, рождается этот потрясающий опыт сознательного «преодоления жизни» (270). За полгода до смерти Новалис оставляет такую запись: «Сегодня у меня был в высшей степени благословенный день. Только рано утром небольшие приступы страха. После этого весь день невыразимо спокойно, сильно, мужественно и легко. Я от всего сердца благодарил Бога» [Шульц, 1998, 249]. О чем он думает в эти предсмертные дни? «Мученики — религиозные герои. Вероятно, у каждого человека свои годы мучений. Христос — великомученик человеческого рода. Через него мученичество обрело бесконечный смысл и стало священным. О! Если бы я имел чувство мученичества! Мой долг быть радостным и спокойным» (307).

О смерти Новалиса сделал краткую запись в дневнике его брат Карл, но вот как передал эти подробности в символической интерпретации Г. Гессе: «В свои последние дни Новалис был хотя и болен, однако полон жизни, полон интереса к жизни: он расхаживал, разговаривал, занимался работой, а в одно прекрасное утро, при звуках фортепьянной музыки, он заслушивается, присаживается, улыбается дремотной улыбкой и умирает. Не кажется ли, что эта благородная, удивительно глубокая и живая душа перешла голубые горы своей ностальгии без муки, без прощания, следуя за легкими звуками, в ритме звучавшей музыки, чтобы обрести край неспетых песен? Загадка Новалиса как человека — его тихая улыбка, его голубоглазая веселость, под покровом которой его душа и тело были тайно снедаемы тяжелой мукой. Таким описывают его друзья, и таким предстает он перед нашим внутренним взором со страниц своих сочинений — стройный, благородный облик, отмеченный бросающимся в глаза достоинством, без единой обыденной черты, но и без всякого пафоса. Когда я думаю о нем, мне видится его дружелюбное, серьезное лицо, полное внимания к звукам музыки его смертного часа, привлекающее к себе сердца выражением сдержанной нежности, и на лице этом мне видится та улыбка, просветленная мягкость которой составляет самое тайное очарование его незавершенного творчества и его незавершенной жизни» [Гессе].

В жизни и творчестве Новалиса проявилась глубочайшая сущность христианского виденья мира, полнота осуществленного человеческого призвания, запечатленного и в этих, как бы итоговых строчках, так отрадно для нас звучащих: «...умерший — это человек, возвышенный до абсолютной тайны» (214), «Мы — дети Божьи, семя Божье. Однажды мы станем такими, как Отец наш небесный» (154), «Вся наша жизнь — богослужение» (172). Это напутствие оставил Фридрих фон Гарденберг и нам, живущим сегодня.

⁶ Цит. по: [Шульц, 1998, 253].

Источники и литература

1. Блум (2000) — *Антоний (Блум), митр. Сурожский*. Человек перед Богом. М., 2000.
2. Берковский (1973) — *Берковский Н. Я.* Новалис // *Он же*. Романтизм в Германии. Л., 1973.
3. Болтовская (2015^а) — *Болтовская Л. Н.* Неизвестный Новалис // *Христианское чтение*. 2015. № 4. С. 274–278.
4. Болтовская (2015^б) — *Болтовская Л. Н.* Образ свободы в творчестве А. С. Пушкина и Д. Г. Байрона // *Христианское чтение*. 2015. № 4. С. 186–200.
5. Вайнштейн (1994) — *Вайнштейн О. Б.* Язык романтической мысли. О философском стиле Новалиса и Фридриха Шлегеля. М., 1994.
6. Вольский (2014) — *Вольский А. Л.* «Фрагменты» Новалиса: поэтическое познание универсума // *Новалис. Фрагменты*. СПб., 2014.
7. Гессе — *Гессе Г.* Новалис. URL: <http://www.hesse.ru/books/articles/?ar=35> (дата обращения: 27.02.18).
8. Жирмунский (1996) — *Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996.
9. Карлейль (1995) — *Карлейль Т.* Новалис // *Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе*. СПб., 1995.
10. Льюис (1992) — *Льюис К. С.* Любовь. Страдание. Надежда. М., 1992.
11. Макуренкова (2004) — *Макуренкова С. А.* Онтология слова: апология поэта. Обретение Атлантиды. М., 2004.
12. Марсель (1994) — *Марсель Г.* Быть и иметь. Новочеркасск, 1994.
13. Микушевич (2003) — *Микушевич В. Б.* Миф Новалиса // *Новалис. Генрих фон Офтердинген*. М., 2003. (Сер. «Литературные памятники»).
14. Новалис (1995) — *Новалис. Гейнрих фон Офтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе*. СПб., 1995.
15. Новалис (1996) — *Новалис. Гимны к ночи / пер. с нем. В. Микушевича*. М.: Энигма, 1996.
16. Новалис (2003) — *Новалис. Генрих фон Офтердинген / Пер. В. Б. Микушевича*. М., 2003. (Сер. «Литературные памятники»).
17. Новалис (2014) — *Новалис. Фрагменты / Пер. с нем. А. Л. Вольского*. СПб., 2014.
18. Паскаль (1995) — *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 1995.
19. Топоров (1995) — *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. I.
20. Тютчев (2003) — *Тютчев Ф. И.* Полн. собр. соч. и письма: в 6 т. М., 2003. Т. 3.
21. Флоровский (1998) — *Флоровский Г., прот.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.
22. Цвейг (1992) — *Цвейг С.* Врачевание и психика. СПб., 1992.
23. Шмеман (2005) — *Шмеман А., прот.* Дневники (1973–1983). М., 2005.
24. Шпенглер (1993) — *Шпенглер О.* Закат Европы: в 2 т. М., 1993.
25. Шульц (1998) — *Шульц Г.* Новалис, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Томск, 1998.

Lyudmila Boltovskaya. Novalis as a Christian Poet and Thinker.

Abstract: In this article, the author gives an analysis of the writings of Novalis, the founder of German romanticism, from the point of view of his belonging to the Christian worldview and culture. The author considers problems of his prosaic and poetic works, in which philosophical thought, clothed in a romantic figurative form, reaches a special semantic expressiveness. The dichotomy of scientific and artistic cognition, manifested in the collision of the enlightenment-rationalist view of the world from which the living, eternally mysterious soul has been driven out and the romantic, vertical dimension of life

expressing itself in a religious sense, is referred to as the central subject of the German writer's meditation. The main themes that attracted the thought of Novalis and found artistic embodiment in his work are God, eternity, spirit, love, illness, and death.

Keywords: Novalis, Romantic philosophy, fragment, artistic image, cognition, philosophy of love, Christianity, Protestantism.

Lyudmila Nikolayevna Boltovskaya — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at the Department of Foreign Literature of the Herzen State Pedagogical University (lnboltovskaja@rambler.ru).

Sources and References

1. Blum (2000) — Antoniy (Blum), mitr. Surozhskiy. *Chelovek pered Bogom [Man before God]*. Moscow, 2000. (In Russian).

2. Berkovskiy (1973) — Berkovskiy N. Ya. Novalis. *Romantizm v Germanii [Romanticism in Germany]*. Leningrad, 1973. (In Russian).

3. Boltovskaya (2015^a) — Boltovskaya L. N. Neizvestnyy Novalis [The Unknown Novalis]. *Khristianskoe chtenie*. 2015, no. 4, p. 274–278. (In Russian).

4. Boltovskaya (2015^b) — Boltovskaya L. N. Obraz svobody v tvorchestve A. S. Pushkina i D. G. Bayrona [The Depiction of Freedom in the Works of A. Pushkin and G. Byron]. *Khristianskoe chtenie*. 2015, no. 4, p. 274–278. (In Russian).

5. Vaynshteyn (1994) — Vaynshteyn O. B. *Yazyk romanticheskoy mysli. O filosofskom stile Novalisa i Fridrikha Shlegelya* [The Language of Romantic Thought. On the Philosophical Style of Novalis and Friedrich Schlegel]. Moscow, 1994. (In Russian).

6. Vol'skiy (2014) — Vol'skiy A. L. «Fragmenty» Novalisa: poeticheskoe poznanie universuma [“Fragments” of Novalis: Poetic Knowledge of the Universe]. Novalis. *Fragmenty [Fragmente]*. Saint-Petersburg, 2014. (In Russian).

7. Gesse — Hesse H. *Novalis*. Available at: <http://www.hesse.ru./books/articles/?ar=35> (accessed: 27.02.18). (Russian translation).

8. Zhirmunskiy (1996) — Zhirmunskiy V. M. *Nemetskiy romantizm i sovremennaya mistika* [German Romanticism and Contemporary Mysticism]. Saint-Petersburg, 1996. (In Russian).

9. Karleyl' (1995) — Carlyle T. Novalis. Novalis. *Geynrikh fon Ofterdingen. Fragmenty. Ucheniki v Saise [Heinrich von Ofterdingen. Fragmente. Die Lehrlinge zu Sais]*. Saint-Petersburg, 1995. (In Russian).

10. L'yuis (1992) — Lewis C. S. *Lyubov'. Stradanie. Nadezhda [Love. Suffering. Hope]*. Moscow, 1992. (In Russian).

11. Makurenkova (2004) — Makurenkova S. A. *Ontologiya slova: apologiya poeta. Obretnenie Atlantidy* [Ontology of the Word: the Poet's Apology. Acquisition of Atlantis]. Moscow, 2004. (In Russian).

12. Marsel' (1994) — Marcel G. H. *Byt' i imet' [Être et avoir]*. Novocherkassk, 1994. (Russian translation).

13. Mikushevich (2003) — Mikushevich V. B. *Mif Novalisa [Myth of Novalis]*. Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Moscow, 2003 (ser. «Literaturnye pamyatniki»). (In Russian).

14. Novalis (1995) — Novalis. *Geynrikh fon Ofterdingen. Fragmenty. Ucheniki v Saise [Heinrich von Ofterdingen. Fragmente. Die Lehrlinge zu Sais]*. Saint-Petersburg, 1995. (Russian translation).

15. Novalis (1996) — Novalis. Gimny k nochii [Hymnen an die Nacht]. Transl. by V. Mikushevich. Moscow: Enigma, 1996. (Russian translation).

16. Novalis (2003) — Novalis. *Heinrich von Ofterdingen*. Transl. by V. Mikushevich. Moscow, 2003 (ser. «Literaturnye pamyatniki»). (Russian translation).

17. Novalis (2014) — Novalis. *Fragmenty [Fragmente]*. Transl. by A. L. Vol'skiy. Saint-Petersburg, 2014. (Russian translation).

18. Paskal' (1995) — Pascal B. *Mysli [Pencées]*. Saint-Petersburg, 1995. (Russian translation).

19. Toporov (1995) — Toporov V. N. *Svyatost' i svyatye v russkoy dukhovnoy kul'ture* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture]. Moscow, 1995, vol. I. (In Russian).
20. Tyutchev (2003) — Tyutchev F. I. *Polnoe sobranie sochineniy i pis'ma: v 6 t.* [Complete Works and Letters: in 6 vols]. Moscow, 2003, vol. 3. (In Russian).
21. Florovskiy (1998) — Florovskiy G., prot. *Iz proshlogo russkoy mysli* [Florovsky G., archipriest. From the Past of Russian Thought]. Moscow, 1998. (In Russian).
22. Tsveyg (1992) — Zweig S. *Vrachevanie i psikhika* [Die Heilung durch den Geist]. Saint-Petersburg, 1992. (Russian translation).
23. Schmeman (2005) — Schmeman A., prot. *Dnevniky (1973–1983)* [Schmeman A., archipriest. Journals (1973–1983)]. Moscow, 2005. (In Russian).
24. Shpengler (1993) — Spengler O. *Zakat Evropy: v 2 t.* [Der Untergang des Abendlandes: in 2 vols]. Moscow, 1993. (Russian translation).
25. Shul'ts (1998) — Schulz G. *Novalis, sam svidetel'stvuyushchiy o sebe i o svoey zhizni* [Novalis, himself witnessing about himself and about his life]. Tomsk, 1998. (In Russian).

Священник Сергей Ладанов

СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ НАНОТЕХНОЛОГИЙ: ОБЗОР ПРОЕКТА HUMAN BRAIN PROJECT И ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ В ОБЛАСТИ ОХРАНЫ ЗДОРОВЬЯ

Статья посвящена отдельной части научно-исследовательского проекта Human Brain Project — the Medical Informatics Platform (медицинская информационная платформа). Автором подробно излагаются цели и задачи этой научной области с последующим описанием: как будут проходить исследования, какие области головного мозга и взаимосвязанные с ними категории заболеваний являются целью изучения, что такое биологическая сигнатура и какова возможность ее моделирования с помощью новейших информационно-коммуникативных технологий, как планируется разработка новых методов лечения и новых лекарственных препаратов. Отмечаются проблемы и вопросы этического характера данной работы как со стороны специально разработанной группы проекта по этическому регулированию, так и со стороны Церкви. В рамках теологии отмечается роль медицины, личности врача и его отношения к пациенту. Дается комментарий, в основе которого лежит Священное Писание и мнение православного научного деятеля. Автор указывает на взаимосвязь физического и духовного здоровья и значение Церкви в его сохранении.

Ключевые слова: нанотехнологии, теология, проект, исследование, платформа, медицина, заболевание, Церковь.

К началу нынешнего столетия стал проявляться неподдельный интерес к такой отрасли современной науки, как нанотехнология. Исследования в этой области стремительно набирают обороты, так как разработки и технологии этой научной сферы имеют все более обширное практическое применение [Тимирясова, 2009, 13]. Нанотехнологии уже постепенно применяются в промышленности и прикладной науке, и способствуют стремительному развитию научно-технического прогресса.

Нанотехнологии — «совокупность процессов, позволяющих создавать материалы, устройства и технические системы, эффективность функционирования которых определяется наноструктурой, упорядоченные фрагменты которой хотя бы по одному измерению имеют размеры примерно от 1 до 100 нм» [Руснанонет].

В наше время активно идет работа над различными проектами в сфере нанотехнологий. Целью таких исследований является создание специальных, усовершенствованных компьютеров и других «умных» машин, работающих по принципу человеческого мозга. Это такие проекты, как Brain Activity Map Project, Human Connectome Project. Одним из многообещающих и крупных проектов является Human Brain Project. Учредителем и руководителем этой грандиозной исследовательской работы является нейробиолог Генри Маркхам. Задача проекта — конструирование и создание полноценной модели головного мозга человека на специальном, усовершенствованном компьютере. Это позволит ученым совершить прорыв в области работы над неизлечимыми на сегодня болезнями (такими как синдром Альцгеймера, болезнь Хантингтона и т. п.) и ускорить появление «разумных» машин.

Священник Сергей Васильевич Ладанов — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (ladanov91@mail.ru).

Human Brain Project разрабатывает платформы¹ на основе информационно-коммуникативных технологий. Эти платформы будут способствовать крупномасштабному сотрудничеству в области реконструкции деятельности головного мозга на разных биологических уровнях, использованию клинических данных для построения плана и схем заболеваний мозга и разработке новых компьютерных систем.

Сегодня медицинским исследователям не хватает данных и инструментов, чтобы понять причины заболеваний головного мозга и разработать новые методы лечения. Медицинская информационная платформа (the Medical Informatics Platform), по мнению идеологов Human Brain Project, позволит ученым систематически изучить и проанализировать механизмы заболеваний. Это, в свою очередь, позволит выявить группы особенностей и признаков для идентификации заболеваний, связанных с конкретными видами поражений и специфическими дефектами познавательной способности и поведения [The Human Brain Project].

Открытие таких сигнатур позволит выработать гипотезы об их первопричинах, которые Платформа имитации головного мозга (the Brain Simulation Platform) сможет смоделировать и протестировать.

Платформа имитации головного мозга должна будет состоять из набора программных инструментов и программного обеспечения, которые позволят исследователям построить биологически подробные многоуровневые модели мозга.

Цели Проекта. Проект стремится обеспечить исследователей в области медицины и фармакологии инструментами, необходимыми для ускорения исследования причин, диагностики и лечения неврологических и психических заболеваний. В качестве первого шага Проект должен использовать медицинскую информационную платформу для выявления биологических сигнатур конкретных болезненных процессов на разных уровнях биологической организации. Эта работа приведет к созданию новой нозологической классификации². Второй целью должно быть использование моделирования и симуляции для выявления причин болезненных процессов.

Третьей целью должно быть использование моделей для выявления потенциально действенных лекарственных препаратов и других возможных стратегий лечения. Четвертая цель должна заключаться в разработке стратегий для персонализированной медицины, позволяющей разрабатывать лечебные стратегии с учетом конкретных условий отдельных пациентов.

Сведения и данные из GWAS (Genome-Wide Association Studies)³ в большей степени объясняют, что как многие заболевания с разными биологическими причинами (например, спиноцеребеллярная атаксия (SCA))⁴ имеют схожие симптомы, так и наоборот.

Категоризация заболеваний человеческого мозга. Одной из первых важных задач Проекта должно быть определение специфических биологических маркеров (сигнатур), характеризующих болезненные процессы. Открытие таких «подписей» болезни может привести к возникновению новой, биологически обоснованной классификации болезней, новой нозологии, основанной на объективных и воспроизводимых биологических и клинических данных. Это также позволит облегчить работу в области

¹ К платформе (англ. Platform), или базе информационных технологий, относят аппаратные средства, устройства и комплексы (компьютеры и периферийные устройства к ним, оргтехнику), позволяющие пользователям практически в любых предметных областях достигать поставленных целей. См. подр.: [ИТ концепт].

² *Нозологическая принцип* (классификация) (от греч. *nosos* — «болезнь») заключается в разделении болезней на основании общности этиологии, патогенеза и единообразия клинической картины [Сист. псих. расстройств].

³ Genome-Wide Association Studies (GWAS) — геномные исследования ассоциации. Подр. см.: [genome.gov].

⁴ SCA, Spino-Cerebellar Ataxia — так теперь называется группа SCA-заболеваний, которые имеют схожие симптомы, но могут иметь разные причины [ataxia.org.ua].

идентификации лекарственных препаратов и отбор пациентов для участия в клинических испытаниях. Также биологические маркеры помогут выявлять ранние стадии заболевания.

Использование моделирования и симуляции для исследования гипотез о причинах заболеваний. Открытие «биологических подписей» заболеваний будет способствовать объяснению и пониманию причинной обусловленности болезней. Поэтому Платформа имитации головного мозга сможет позволить исследователям моделировать изменения в физиологии и структуре мозга, которые, по мнению ученых, причастны к различным заболеваниям.

Тестирование лекарств и других методов лечения заболеваний головного мозга на основе моделирования. Важной задачей Проекта должно быть предоставление средств и оборудования, которые позволят исследователям моделировать результаты лечения (включая и немедикаментозные методы лечения) на различных уровнях биологической организации. Выявление участков дезорганизации, дисфункции или анатомического изменения, происходящее через определение «подписей» (сигнатур) болезни, будет обеспечивать синергию, необходимую для открытия новых препаратов и методик.

Услуги для персонализированной медицины. Открытие достоверных биологических сигнатур психиатрических и неврологических нарушений будет представлять собой важный шаг в направлении персонализированной медицины, при которой лечение адаптировано с учетом особенностей отдельных пациентов.

Проекту предстоит собрать клинические данные разных людей из разных этнических групп, с учетом различных экологических и эпигенетических факторов. Это позволит провести сравнительный анализ данных. Как и в случае других аспектов и сторон Проекта, вклад в медицину, даже небольшое усовершенствование, будет иметь широкое влияние и значительные последствия.

Некоторые достижения Human Brain Project, из самых ранних результатов исследований, будут иметь клиническое применение. В связи с возникновением ряда вопросов о защите данных пациента, Проект гарантирует разработку эффективных методов защиты данных. Также этическую сторону проекта затрагивает вопрос об информированном согласии пациента. Это является обязательным условием, без которого не может производиться никакое медицинское вмешательство [Прим. мед. асс.]. Проект обязуется проработать эти моменты, связанные с определением процедур и лекарственных препаратов для пациентов, которые не в состоянии понять, что им предлагают, или которые физически не могут выразить свое согласие [The Human Brain Project].

Также важную роль этической стороны проекта играют взаимоотношения врача и пациента. Такие взаимоотношения не должны быть только «научными», но должны строиться на сострадании, уважении к человеку и его свободному выбору, и включать в себя готовность помочь продлить жизнь и помочь в моменты телесных страданий. Здесь недопустима манипуляция пациентом, даже если в основе лежат благие мысли и цели. Также необходимо содействовать развитию диалога между пациентом и врачом. Такой подход характерен для христианской традиции с искренним отеческим подходом к любому страждущему.

Еще одним немаловажным моментом является доступность новейших процедур и лекарственных препаратов для всех членов общества, вне зависимости от социального положения и достатка. Проект не скрывает, что новейшие достижения в области медицины и лечение будут дорогостоящими в связи с колоссальными затратами на исследования и ограниченностью медицинских ресурсов. Церковь же считает, что помощь и польза должна быть не только максимально эффективной, но также максимально доступной. Для справедливого распределения требуется, чтобы жизненные потребности преобладали над рыночными отношениями. Что касается теологической стороны, необходимо, чтобы эффективность врачебной деятельности

не была связана только с материальным вознаграждением, иначе призвание Божие представителя медицинской сферы превратится из дела его же спасения в источник обогащения временными благами.

Церковь признает возможные положительные и благие последствия прогресса в медицине, но в то же время предостерегает от абсолютизации различных медицинских методик и теорий и напоминает, как важно сохранять духовные приоритеты в жизни человека. Необходимо уважать право личности и возможность человека отказаться от тех процедур, препаратов и иных воздействий, которые могут противоречить его религиозным убеждениям [Основы Соц. конц.].

Если найти правильный подход ко всем подобным возникающим вопросам, то в скорейшем времени можно достичь определенных результатов в области наномедицины. И в случае успеха Проекта многие люди получают не только надежду, но и возможность избавиться от многих неизлечимых на сегодня тяжелых заболеваний.

Цель проекта — понимание работы человеческого мозга. Успех исследования будет гарантировать колоссальный прорыв в медицинской сфере. На данный момент пациентов с различными заболеваниями и поражениями мозга лечат в большей степени препаратами неэффективными, даже точно не имея представлений, на что они влияют. А при анализе и исследовании нейронных структур станет возможным увидеть заболевание «изнутри», и от этого уже отталкиваться, решая, что и как лечить и на каком уровне.

Мозг является главным органом, регулирующим деятельность всего организма. Как писал ученый, врач Александр Малышко в книге «Медицина как часть богословия», иерархия есть в любой системе, в том числе и в человеческом организме. Есть органы более важные и менее; также есть главный орган, и это — головной мозг: «По сути, человек и есть мозг, а все остальные органы существуют для того, чтобы поддерживать жизнедеятельность мозга» [Малышко]. Именно поэтому он является основным предметом современных исследований. Узнав, как он работает, можно понять и работу всего организма человека, понять его мыслительную и творческую деятельность. Как подчеркивает А. Малышко, здесь заканчивается медицина с ее материальным, физическим планом бытия и начинается нематериальный, духовный мир. Ведь медицина изучает только то, что можно увидеть, потрогать, разглядеть в микроскоп, однако материальный мир измеряется еще и временем, не только пространством. Есть видимый (материальный) мир и мир духовный (нематериальный). По мнению Александра Малышко, «если не ограничиваться видимым (материальным) миром, то глубина познаний возрастает многократно. И, наоборот, если мы ограничиваемся видимым миром, то это все равно что делать выводы об айсберге, наблюдая его надводную часть, не видя девять десятых, скрытых в воде».

«Мы здесь на земле находимся как в больнице, чтобы излечиться от своих пороков. Для этого существует два института: Церковь и больница. Одна лечит душу, другая — тело. Это две половинки одного целого» [Малышко].

Проблема жизни (бытия) и смерти является одной из основных проблем человеческого сознания, в том числе и христианского (даже в основном — христианского), так как ее решение определяет Воскресение Христово: «жизнь бьет ключом из гроба, она явлена смертью Христа и в самой Его смерти» [Лосский, 1991]. Поэтому такой вид человеческой деятельности, как врачевание, определяется торжеством бытия, жизни над смертью. Основной задачей врачебной деятельности, по мнению митр. Антония (Суворовского) это «оберегать жизнь». Он утверждает, опираясь на Писание, что «Бог создал и лекарства и врача, и порою в его руке исцеление наше».

Стоит отметить, что некоторые святые, канонизированные в Православной Церкви, были представителями медицины и прославились не только за гонения и мучения во имя Божие, но и за несение врачебного долга как неотъемлемой части христианского милосердия. Подобные вопросы напрямую затрагивают теологическую сторону, так как здесь большое значение уделяется той работе, которую человек проводит или должен проводить над собой с целью приближения и приобщения

к Божественной сути. В идеале, врач должен понимать и осознавать, что такое «святость жизни», ведь отрыв от этих понятий неизбежно ведет к потере и дальнейшему отсутствию милосердия и достоинства в медицинских делах.

Какими бы ни были новейшие достижения и разработки, они должны служить только на благо человеку. Это зависит от самих врачей: их компетентности и, собственно, человечности. Основной проблемой может быть в связи с усовершенствованием и стремительным прогрессом технологий, как уже было отмечено, информированное согласие пациента, его отсутствие или частичное непонимание. Ведь в конечном итоге все новые технологии и методы будут иметь клиническое применение. В таком случае доверие пациента и ответственность за пациента полностью ложится на врача. И вот здесь важно, чтобы врач имел те необходимые качества, которые от него требуются для исполнения Божьего предназначения. Не зря испокон веков Церковь с особым уважением относилась к врачеванию и ее представителям, на которых лежит тяжелый крест любви и терпения, направленных на облегчение и предотвращение человеческих страданий. В словах апостола выражается мысль о том, что врачевание пораженной болезнью сущности человека есть как бы исполнение Божественного замысла о самом человеке: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес 5:23). Главная цель человека есть обожение, чему способствует служение тела, свободного от грехов, и, как их следствия, болезней, душе, которая преобразуется благодатью Духа Святого. И любое врачевание должно стать посвященным и причастным такому роду исцеления и чуду, совершаемому в нашей Христовой Церкви [Основы Соц. конц.].

Источники и литература

1. ИТ конспект — Конспект лекций по дисциплине: «Информационный технологии». Омск, 2011. URL: <http://www.studfiles.ru/preview/2687586> (дата обращения: 20.02.2016).
2. Лосский (1991) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991. Прил. к журналу «Трибуна».
3. Мальшико — *Мальшико А.* Медицина как часть богословия. URL: <http://azbyka.ru/zdorovie/medicina-kak-chast-bogosloviya> (дата обращения: 25.03.2016).
4. Основы Соц. конц. — Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви. XI. Здоровье личности и народа. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/> (дата обращения: 15.03.2016).
5. Прим. мед. асс. — Самое ценное доверяйте профессионалам // Общественная организация «Приморская медицинская ассоциация». URL: http://www.primma.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=574 (дата обращения: 12.03.2016).
6. Руснанонет — Российская национальная нанотехнологическая сеть. URL: <http://www.rusnanonet.ru/tesaurus/ru/%CD/> (дата обращения: 17.03.2016).
7. Сист. псих. расстройств — Медицинская учебная литература. Основные подходы к систематике психических расстройств. URL: <https://auno.kz/uchebnik-po-psixiatrii/126-klassifikaciya-psichicheskix-rasstrojstv.html> (дата обращения: 11.03.2016).
8. Тимирясова (2009) — *Тимирясова В. Г.* Нанотехнологии: новый этап в развитии человечества. Казань: Изд-во «Познание» Института экономики, управления и права, 2009. 193 с.
9. ataxia.org.ua — Ataxia.org.ua. URL: <http://www.ataxia.org.ua/index.php/chasto-zadavaemye-voprosy> (дата обращения: 09.03.2016).
10. genome.gov — Genome-Wide Association Studies (GWAS). URL: <http://www.genome.gov/20019523#gwas-1> (дата обращения: 15.03.2016).

11. The Human Brain Project — *The Human Brain Project: A Report to the European Commission*. URL: https://www.humanbrainproject.eu/documents/10180/17648/TheHBReport_LR.pdf/18e5747e-10af-4bec-9806-d03aead57655 (дата обращения: 12.05.2014).

Priest Sergey Ladanov. The social Importance of Nanotechnology: a Review of the “Human Brain Project” and the Theological Aspect in the Field of Healthcare.

Abstract: This article is devoted to a particular part of the “Human Brain Project” — the Medical Informatics Platform. The author gives brief a description of the goals and objectives of this research field and describes the following aspects: how will the research be conducted, which areas of the brain and related categories of diseases are the goal of the study, what is a biological signature and what is the possibility of modeling it using the latest information and communication technologies, and what are the methods of treatment and new medications. The problems and questions of the ethical nature of this work are noted both from the standpoint of the specially developed project group on ethical regulation, and from the standpoint of the Church. Within the framework of theology, the role of medicine, the physician’s personality and his attitude toward the patient are also noted. The author provides comments based on Sacred Scripture and the opinions of Orthodox scholars. The author points out the relationship between physical and spiritual health and the importance of the Church in its preservation.

Keywords: nanotechnology, theology, project, research, platform, medicine, disease, Church.

Priest Sergey Vasilyevich Ladanov — Master of Theology, Graduate student at St. Petersburg Theological Academy (ladanov91@mail.ru).

Sources and References

1. ataxia.org.ua — Ataxia.org.ua. Available at: <http://www.ataxia.org.ua/index.php/chastozadavaemye-voprosy> (accessed: 09.03.2016). (In Russian).
2. genome.gov — Genome-Wide Association Studies (GWAS). Available at: <http://www.genome.gov/20019523#gwas-1> (accessed: 15.03.2016).
3. IT konspekt — *Konspekt lektsiy po distsipline: «Informatsionnyy tekhnologii»* [Abstract Lectures on the Discipline: “Information Technology”]. Omsk, 2011. Available at: <http://www.studfiles.ru/preview/2687586> (accessed: 20.02.2016). (In Russian).
4. Losskiy (1991) — Losskiy V. N. *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic theology]. Moscow: Tsentr «SEI», 1991. Prilozhenie k zhurnalu «Tribuna». (In Russian).
5. Malyshko — Malyshko A. *Meditcina kak chast’ bogosloviya* [Medicine as Part of Theology]. Available at: <http://azbyka.ru/zdorovie/medicina-kak-chast-bogosloviya> (accessed: 25.03.2016). (In Russian).
6. Osnovy Sots. konts. — *Osnovy Sotsial’noy kontseptsii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. XI. Zdorov’e lichnosti i naroda*. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html/> (accessed: 15.03.2016). (In Russian).
7. Prim. med. ass. — *Samoe tsennoe doveryayte professionalam* [Trust the Most Valuable to the Professionals]. *Obshchestvennaya organizatsiya Primorskaya meditsinskaya assotsiatsiya*. Available at: http://www.primma.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=574 (accessed: 12.03.2016). (In Russian).
8. Rusnanonet — *Rossiyskaya natsional’naya nanotekhnologicheskaya set’* [Russian National Nanotechnology Network]. Available at: <http://www.rusnanonet.ru/tesaurus/ru/%CD/> (accessed: 17.03.2016). (In Russian).
9. Sist. psikh. rasstroystv — *Meditinskaya uchebnaya literatura. Osnovnye podkhody k sistematike psikhicheskikh rasstroystv* [Medical educational literature. Basic approaches to the systematization

of mental disorders]. Available at: <https://auno.kz/uchebnik-po-psixiatrii/126-klassifikaciya-psixicheskix-rasstrojstv.html> (accessed: 11.03.2016). (In Russian).

10. Timiryasova (2009) – Timiryasova V. G. *Nanotekhnologii: novyy etap v razvitii chelovechestva* [Nanotechnology: a New Stage in the Development of Mankind]. Kazan': Izd-vo «Poznanie» Instituta ekonomiki, upravleniya i prava, 2009, 193 p. (In Russian).

11. The Human Brain Project – The Human Brain Project: A Report to the European Commission. Available at: https://www.humanbrainproject.eu/documents/10180/17648/TheHBPRReport_LR.pdf/18e5747e-10af-4bec-9806-d03aead57655 (accessed: 12.05.2014).

Н. С. Вакуленко

ИЕРАРХИЧЕСКАЯ ТРИАДА КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

В работе предлагается метод иерархических триад как средство, помогающее расширить анализ и понимание явлений окружающей действительности, которые представляют собой системы, в анализе разворачивающиеся в триады в соответствии с заложенным правилом по логике одностороннего синтетического тождества Я. С. Друскина, таким образом раскрывая новые ракурсы взгляда на эти явления и помогая увидеть перспективы их существования на более глубоком уровне. Сначала объясняется суть трихотомического взгляда на действительность, приводятся примеры трактовки триад. Затем следует краткий экскурс в аспект терминологии и попыток использовать триаду методологически. Далее представляется собственно метод иерархических триад, его отличия от других триадических конструкций и специфика.

Ключевые слова: триада, метод, иерархический, системообразующее, система, системоразрушающее.

1. Введение

Взгляд на действительность через призму числа *три* уходит корнями в истоки человеческой мысли. Некая очевидная схожесть менталитета в культурах Древнего Египта, Шумера, Индии, Китая, Африки, Америки, Греции, кельтов, германских племен, славян и т. д. может объясняться по сути одной причиной — онтологической укорененностью познаваемого (и познающего), недоступного осознанию в полной мере, но ощущаемого через внутреннюю открытость познающего этому онтологическому непознаваемому. Такая онтологическая укорененность определяет инвариант, вокруг которого оформляется информация сообразно системе, в которую она вводится. Эта информация со временем может меняться или оставаться неизменной в зависимости от жизнедеятельности системы и соответственно, в свою очередь, оказывать на систему то или иное влияние. В этих системах познающие (всех континентов) уловили потоки откровения от одного и того же источника — непознанного, непонятого, но явно глубоко интересовавшего их, ощущаемого как нечто жизненно важное, животворящее. В качестве свидетельств до нас дошли указания на тройки различных божеств, триединые божества, символы, элементы, принципы, силы, начала и т. д. Огромное количество триад можно найти в соответствующих источниках; в частности, кельты создали более трехсот триад [Триады].

Существует множество символов, связанных с троичностью, в частности:

- графические: треугольник; триграмма; трискелион (трехлучевая свастика); трикетра; три пересекающихся символа (три круга, треугольника, дуги), например три сцепленных кольца или треугольника — символ нераздельного единства трех ликов троицы;
- природные: геральдическая лилия, трилистник, три молнии;
- искусственные: трехликие, трехтелые, трехголовые персонажи; трехлапые лунные животные;

Наталья Сергеевна Вакуленко — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии (nsvac@mail.ru).

- из трех объектов (свечи, кресты, солнца и т. д.) или цветов (белый, голубой, красный и др.).

Примеров обращения к числу *три* настолько много (см., напр.: [Флоренский, 1990, 75, 229, 593–599, 676–678]), что нет возможности перечислить их исчерпывающим образом: если прошлое может в какой-то мере быть обозримым, то настоящее, постоянно пополняющее архив прошлого, и будущее как постоянное продолжение настоящего вряд ли позволят осуществить эту цель.

Такой всеобъемлющий интерес к тройственности (хотя существует символика и других чисел) невольно заставляет многих обратиться к различным связанным с этой закономерностью вопросам в онтологическом и гносеологическом планах: почему так устроен мир, в чем, собственно, первопричина такого устройства, как, собственно, устроен в этом ракурсе мир и т. п. Разработанный метод иерархических триад предлагает подход к поиску ответов на эти и подобные вопросы. Для начала кратко рассмотрим само понятие «триада» и существующие подходы к оперированию ею методологически.

2. Краткий экскурс в аспект терминологии и применение триады

Определения триады и пояснения к этому понятию могут быть более или менее пространными, а также в отдельных случаях могут отражать методологический аспект использования этого понятия. Рассмотрим некоторые определения и толкования¹, чтобы отчасти показать триадическую гносеологическую перспективу в различных культурах и философиях:

- **наиболее общее:** единство, образуемое тремя отдельными членами и частями [Ожегов, Шведова]; *способ трехчастной организации предметности мысли и развёртывания самой мысли* [Доброхотов, 2009];
- **античная философия (напр., досократики):** *способ структурирования мысли; триадический метод... тесно связан с мифологической образной логикой; «верх — низ — середина»; «начало — середина — конец»; «центр — периферия — среда»* и т. п. [Доброхотов, 2009];
- **Аристотель:** *схемы — как крайности и их «середина»; тройная структура силлогизма* [Доброхотов, 2009];
- **Платон, неоплатонизм (Плотин, Порфирий, Прокл):** *тройственный ритм движения бытия и мышления; метод философского конструирования* [Асмус, 1960–1970];
- *триадный принцип при описании структуры универсума (учение о трех царях всего)* [Философия, 2004];
- *неоплатоническая триада: третий член объединяет крайности первых двух и представляет собой некую «середину» между ними («пребывание — выступление — возвращение»);*
- *чисто конструктивный характер триады (нет движения во времени); методический смысл, не предполагающий конкретного онтологического истолкования; нисходящие ступени триады; триада — системный инструмент рассуждения* [Шичалин];
- **средний платонизм:** *три начала («образец — демиург — материя»); три ступени бытия («ум-нус — душа-психе — космос»)* [Шичалин];
- **Блаженный Августин:** *«Отражение Троицы в тварном бытии, как и в построениях разума, — один из самых стойких принципов христианской мысли, принцип „троической аналогии“, Analogia Trinitatis»* [Хоружий, 1994, 18];
- **историософия Эриугены, Иоахима Флорского, Данте:** *темпоральное развёртывание элементов триады как исторических эпох* [Доброхотов, 2009];

¹ Далее курсив автора данной статьи, выделяющий существенное для понимания иерархической триады.

- **классическая немецкая философия (Фихте, Шеллинг, Гегель): принцип триады;** триада — универсальная схема всякого процесса развития: «тезис — антитезис — синтез» противоположностей в новом единстве (отрицание отрицания);
- **триада — основной диалектический принцип развития** [Философия, 2004];
- **Гегель: «троичность есть... всецело поверхностная, лишь внешняя сторона способа познания»** [Асмус, 1960–1970]; тексты как многоуровневая система триад в отношении взаимообъяснения и взаимообоснования; основная ритмическая схема триады [Доброхотов, 2009];
- **европейская традиция: марксизм** — триады в гегельянском модусе; субъект триадического развития — не абсолютная идея [Доброхотов, 2009];
- и триады — достаточно внешний прием организации мысли; классификации-триады; в диалектическую триаду вводится внешний по отношению к триаде четвертый момент (среда) [Потапов, Майданова, 2011];
- **диалектический материализм:** схема триады не важна [Асмус, 1960–1970];
- **символизм:** триада «отличается от троицы тем, что последняя является тремя-в-одном, в то время как члены триад отличны друг от друга...» [Словарь символов];
- **христианское учение о триаде (Троице):** ипостаси христианской триады — «лица», а не безличные сущности, и находятся на одном онтологическом уровне («единосущны») [Шичалин].

Литература по тринитарному богословию очень обширна (см., напр., анализ в: [Флоренский, 1990; Swanson, 2013; Баранцев, 2005] и др.), поэтому представить общий обзор в рамках одной статьи нереально. Многие великие имена остались не упомянутыми (напр., свв. отцы Церкви, философы-учёные Л. П. Карсавин, свящ. Павел Флоренский, Н. А. Бердяев, В. Н. Лосский, А. Г. Дугин, А. Ф. Лосев, Б. В. Раушенбах, В. И. Вернадский, С. Кьеркегор, Ч. Пирс и др.). Подходяще будет завершить эту часть словами свящ. Павла Флоренского: «Подавляющее большинство философов и тех из свв. отцов, которые, вроде бл. Августина..., были причастны к философскому мышлению, занимались этим вопросом. Но что дали они все? — Аналогии, — за которыми опять-таки лишь чувствуется более глубокое родство, — лишь подобие, — одним словом, вместо объяснения того, что хотели объяснить, многократно увеличили объясняемое, ибо показали, что та же трудность содержится еще в бесчисленном множестве предметов мысли», а также: «Чувствуется, что есть какая-то глубокая связь между всеми этими троичностями, но какая — это вечно бежит от понимания, именно в тот момент, когда хочешь почти найденную связь пригвоздить словом» [Флоренский, 1990, 599].

Прежде чем перейти к некоторым современным концепциям, выделим из приведенных выше примеров те важные аспекты, которые касаются триады и связаны с предлагаемым в статье методом иерархических триад:

- способ организации и развёртывания мысли;
- способ структурирования мысли;
- метод философского конструирования;
- чисто конструктивный характер триады;
- методический смысл; хотя идея о том, что конкретное онтологическое истолкование не предполагается, отличается от метода, предлагаемого в статье, так же как и «нисходящие ступени триады»;
- системный инструмент рассуждения; универсальная схема всякого процесса развития; однако мысль, что «троичность есть... всецело поверхностная, лишь внешняя сторона способа познания», не соответствует методу, предлагаемому в статье, так же как и «ритмическая схема триады»;
- триада «отличается от троицы тем, что последняя является тремя-в-одном, в то время как члены триад отличны друг от друга» — и да, и нет относительно предлагаемого в статье метода, в основе которого лежит одностороннее синтетическое тождество Я. С. Друскина [Друскин, 1995, 123–124];

- Троица отражается в построениях разума; однако составляющие иерархической триады не «находятся на одном онтологическом уровне»;
- триада — это совокупность трех взаимно упорядоченных ступеней;
- единство, образуемое тремя отдельными членами и частями.

Далее остановимся на нескольких теориях нашего времени, главным образом, с целью показать их отличие от предлагаемого здесь метода.

Как не является новым триадный взгляд на явления [Филос. энцикл. сл., 665–666], так стало привычным обращение к триадности при описании системных объектов. Можно выделить несколько направлений, занимающихся исследованием системности. Одно из них — сущностное, выделяющее триадическую онтологичность явления (напр.: [Флоренский, 1990]). Другое полагает триадность наиболее удачным методом описания объектов с опорой на те или иные их свойства [Мартынов, 1988; Мельничук, 1970; Уёмов, 1968; Система, 1988; и др.], например, трактуя объект как систему из множества элементов, с заранее определённым отношением, с фиксированными свойствами. Третьих триадность интересует как «формула», «эталон», «генетическая матрица» для осмысления понятий [Баранцев, 1982], при этом сами триады называются системными в смысле отражения или определения системы. С этим направлением связано арифметическое, в котором за основу берётся триада [Теория, 1983, 67–80; Брутян, 1976, 57–89; Алейников, 1988; и др.], точнее — триадическая фигура (чаще всего треугольник, на основе которого строятся как другие плоскостные n -мерные фигуры, так и объёмные тела. Это направление занимается проблемами триединства («структуры — функции — управления и связи» [Теория, 1983, 77; и др.]), функциональной организацией [Атаян, 1976, 142–154] и т. п. Наконец, сюда же примыкает и классификационное направление [Теория, 1983, 56–66], в частности систематика [Теория, 1983; Баранцев, 1983, 81–89]. Каждое из этих направлений (каждый автор) выбирает ту или иную триадную форму представления своей идеи.

Ряд ученых развивает идею триад и тринитаризма как интеллектуального метода и формы действия («Троица как интеллектуальный метод и форма действия»), приводят таблицы триад [Черепанов, 1997], другие представляют триаду как значимый фактор креативности и принципы тринитарной методологии, в частности, в рамках общей теории систем, синергетики, теории детерминированного хаоса, теории управления и др. авторы вводят идеи, связанные более или менее явно с тринитарным видением мира (см. соответствующую библиографию в: [Опрятная, 2005]). Развивают «теории триединных систем (с представлением их таблиц) в качестве методологической основы и теоретического инструментария фундаментальной культурологии» и представления об «игровой» культуре, которая «играется» в форме триад [Корень, 2007]; разрабатывают триадический архетип с тремя уровнями рассмотрения объекта (синтетическим, качественным и предметным) [Подводный, 2011, 3], геометрическую модель логического триединства [Сергиенко] и др.

Несмотря на то, что вышеприведенные теории отчасти перекликаются с предлагаемым в данной статье методом иерархических триад (т. к. в основном представляют собой методологические конструкции или системы), ни одна из них не похожа на него, так как наша триада устроена и функционирует иначе: она имеет другую структуру, она иерархична, ее составляющие связаны и развертываются иным образом и т. д., Поясним это в следующем разделе.

3. Иерархическая триада

Иерархическая триада как метод предназначена для описания системных явлений, укорененных в онтологическом.

Иерархическая триада имеет следующий вид (Рис. 1):

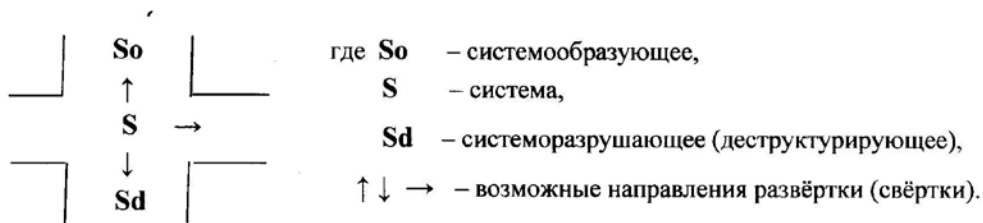


Рис. 1. Строение иерархической триады

Иерархическая триада состоит из системообразующего (**So**), системы (**S**), системо-деструктурирующего (**Sd**). Верхнее (**So**) – то, что порождает систему, точнее – может породить её, а может и не породить. Среднее (**S**) – то, что описывает (систематизирует) нижнее или не описывает его. Нижнее (**Sd**) – то, что систематизируется средним, а само оказывает деструктурирующее воздействие на систему (**S**). Другими словами, **So** – абсолютно активное; **S** – пассивно-активное по отношению к **So** и активно-пассивное по отношению к **Sd**; **Sd** – пассивно-активное.

Можно сказать, что верхний и средний уровни связаны через интуиции и вопрошания, которые идут сверху и требуют ясного выражения, т. е. выполняют некоторую структурирующую функцию. В случае если верхний уровень закрыт, средний движется через утилитарную стадию, анемию или кристаллизацию к деструкции. Средний и нижний уровни связаны в «обратную сторону». Через эмоции и иллюзии нижний уровень оказывает давление на средний и требует для своего выражения самых неясных средств (жестов, междометий, мимики и т. п.), т. е. выбирает для своего выражения всё с мнимой значимостью и без ясности высказывания (готовые штампы, жаргонные средства и т. д.). Нижний уровень, также как и верхний, выводит средний уровень из состояния покоя, приводит его в динамику, так как средний уровень должен требовать «разоблачения» мнимости и иллюзорности. Однако, в отличие от верхнего уровня, работа нижнего уровня в отношении среднего носит характер деструктурирования, причем особого рода – кристаллизации, застывания, «умерщвления». Также следует отметить, что средний уровень может отказаться от воздействия нижнего и тогда это может привести к слиянию его с верхним. С точки зрения самого среднего и нижнего уровней, это – абсурд и безумие, ибо ведет к смерти. С точки зрения верхнего, это – осуществление подлинной цели существования, в смысле соединения его с вечностью. В случае нарушения связи и с верхним и с нижним уровнями в среднем не видится ни цели как общего внешнего направления, ни цели для внутренней связи составляющих элементов. Наступает самозамкнутость, некая тавтологичность. В отличие от предыдущих состояний «мертвенности» данное можно назвать «анемией», ведущей к деструкции среднего.

Иными словами, в деятельности триады наблюдается три тенденции:

- Активность верхнего уровня, приводящая к напряженности до предела второго уровня и его работе в направлении формализации. В случае закрытости среднего уровня для интуиций и вопрошаний он чахнет.

- Активность нижнего уровня, стремящаяся успокоиться на неясном, приводящая к напряженности средний уровень и имеющая скрытый характер деструкции (кристаллизации). В случае закрытости к нижнему уровню средний уровень приходит к анемичности (при закрытости среднего и к верхнему уровню) или к слиянию с верхним.

- Активность среднего уровня, определяющая открытость или закрытость к действию остальных слоев и ведущая к постоянной устремленности сознания к гармонии при «динамическом равновесии» трех уровней; к гениальности – при довлении верхнего, к «шизофрении» – при довлении среднего и к «параноидальности» – при довлении нижнего.

Однако необходимо отметить, что подобное расчлененное рассмотрение уровней деятельности является условным, так как все три уровня составляют единство, хотя и это выражение не совсем точно. Так, сознание не едино и не тройственно, оно триедино, т. е. три уровня сознания неслиянны и нераздельны. «Не одно только о б щ е е назнаменование троичностью свойственно бытию. К а ж д ы й слой его, к а ж д ы й род его имеет еще свою особливую троичность». «Внимая глубже в устроение человека, мы всюду находим, опять-таки, троичное начало, — как в устройстве его тела, так и в жизни его души. <...> Всякое произведение разума, чувства и воли человеческой, в котором не изглажен искусственно диалектический ритм его возникновения, само неизбежно запечатлено т р о и ч н ы м д е л е н и е м» [Флоренский, 1990, 596–597].

Составляющие So, S и Sd связаны между собой по одностороннему синтетическому тождеству Я. С. Друскина [Друскин, 1995, 123–124].

Триада как метод функционирует следующим образом. Она, как правило, обнаруживается либо по средней, либо по нижней своей составляющей (непосредственно и только по верхней — крайне редко). Далее происходит развёртка триады. Если обнаружено среднее, то развёртка происходит вниз и вверх; если обнаружено нижнее, то развёртка происходит вверх. Триада также может развёртываться из среднего горизонтально в разных ракурсах видения. Существуют разные типы иерархических триад, основными из которых являются методологические.

Метод иерархических триад представляет собой триадный взгляд на явления системного характера. Предполагалось назвать такие триады системными, однако поскольку такое название уже применяется [Баранцев, 1983; Баранцев, 1982] (к тому же в другом смысле), предлагаемая триада получила название иерархической. Рассмотрим, чем отличаются иерархические триады от системных, предложенных Р. Г. Баранцевым, наиболее фундаментально занимающимся проблемой триадичности в России (см.: [Баранцев, 2010]).

Содержательное различие касается следующих положений. В основу системных триад положено определение системы, точнее — его структура, как «модель дефиниции для класса объектов» [Баранцев, 1982, 9]. Сама триадическая конструкция опирается на тринитарность мышления [Баранцев, 1982, 10; Бельская, 1969, 81] и выделяет «три равноправных аспекта». В соединении эти подходы дают «развёрнутую структурную формулу», состоящую из трех равноправных триад (аспекты, признаки, стороны) [Баранцев, 1983]. На основе этой формулы и отдельно каждой из триад, составляющих ее, в различных областях знания отыскиваются существующие триады, а также диады, которые восстанавливаются до триад через «традиционную антигететику» [Баранцев, 1982, 82]. Основным назначением системных триад считается предписание структуры для классификации, систематизации классификационных терминов. Системная триада понимается как ёмкая структура, расширяющая систему (система есть «аналитический вход а триаду») и «включающая нерациональные аспекты» [Баранцев, 1982, 86–87], и трактуется как образующая «устойчивый комплекс; инвариант», как развёртывающаяся в спираль, как раскрывающая синтез через участие в разрешении антитез [Баранцев, 1982, 87]. Изображение системных триад требует двухмерной формы. Системная триада образует «замкнутую фигуру двумерного мышления» («в отличие от одномерности диадного»), стороны которой равноправны [Баранцев, 1983; Баранцев, 1982]. Графически это изображение имеет вид равнобедренного треугольника; при этом ориентировка треугольников осуществляется только по отношению друг к другу.

Операции с системными триадами, «убедительные правила стыковки триад, развёртки и покрытия пространства» остаются не разработанными. «Дополнения», «дополнения с повышением уровня» и «расщепление доминирующей стороны» являются способами «замыкания» триад. С помощью этих способов «устанавливается надлежащий уровень, подходящие соседи, правильный аспект», которые позволяют «осмыслить понятие на фоне окружения в пространстве, структура которого задаётся формулой системной триады» и сочетает в себе «адекватность, образность и целостность» [Баранцев, 1983; Баранцев, 1982].

В связи с вышесказанным можно сделать следующие замечания. Прежде всего, тринитарность мышления, в догматы которого «корнями уходят конструкции системного типа», понимается слишком общо — как мышление тройками, тогда как принципиальными чертами тринитарности являются иерархичность и напряжённость отношений «составляющих». Если системная триада не упорядочена, а ее составляющие — это признаки, аспекты, стороны, то наша иерархическая триада, как видно из названия, характеризуется иерархией трех уровней, находящихся при этом не в отношениях признаковности и т. д., а в сложных отношениях — образования, разрушения, выявления. Кроме того, наличие антиномий² в среднем, системном, уровне полагается необходимым, так как именно антиномии открывают систему. Такая триада не является циклической и в жизни оказывается не спиралью (ср.: [Баранцев, 1982, 87]), а многомерным пространством, которое двумерным мышлением охватить невозможно. Именно поэтому верхнее иерархической триады понимается как принципиально неопределимое, но о котором можно нечто сказать из анализа среднего, которое есть верхнее (по одностороннему синтетическому тождеству Я. С. Друскина); но ни то, ни другое не являются не только характеристиками, но и дополнением друг друга. Здесь выявляется другое принципиальное отличие. Иерархическая триада не есть описание внутреннего устройства системы, а представляет систему в развёртке — с её образующим и деструктурирующим: верхнее — системообразующее, то, что существует и дает существование среднему и через него — нижнему (опосредованно). Нижнее — некий «материал» (по сути — никакой) и может содержать всё что угодно, кроме того, что делает среднее системным, поэтому одного нижнего для описания среднего недостаточно. Избыток того, что содержится в проявлениях среднего, есть верхнее; этот избыток мы называем и говорим, что он из верхней области, которую мы не можем описать. В среднем свёрнута «трехкомпонентность», которая разворачивается; или, иными словами, среднее — это верхнее с точки зрения среднего.

Таким образом, верхнее — немотивированное (потенциальное). Нижнее — несистемно, верхнее неисследуемо как таковое в принципе; предмет исследования — среднее — системное, по анализу которого можно судить о верхнем и нижнем. Содержательно взаимоотношения между «компонентами» иерархической триады описываются как структурирующие (образующие) и деструктурирующие (разрушающие). Структуризация «сверху» — это внесение в систему жизни, бытия и возможности бесконечных изменений, а следовательно, многозначности, гибкости внутрисистемных связей³. Структуризация «снизу» выражается в тенденции узаконить, придать конечную завершенность системе, а внутрисистемным связям — простоту и однозначность. Деструкция «сверху» характеризуется исчерпывающим описанием системы (в пределе), т. е. тем, что связи в системе всё более проясняются и выявляется уникальность и неповторимость каждой из них. Истинность каждой связи (= элемента) делает невозможными переходы от части к целому (и наоборот), а также условные переходы «если — да, то...; если — нет, то ...», поскольку существует только целое и только «есть», а не «да-нет». Обнаружить уникальность каждой связи — это разрушить все связи, что соответствует невозможности обнаружить систему, ее исчезновению или разрушению. Система становится неохватываемой для изучения. Деструкция «снизу» — это (в пределе) упрощение связей до единообразия, полной унификации. Система снова исчезает из поля зрения исследователя, но причиной в данном случае является неразличимость ее составляющих.

4. Заключение

Таким образом, иерархическая триада в рамках системного подхода дает не только целостный взгляд на систему (в отличие от утверждения, что при таком подходе

² Антиномий типа языковых.

³ Рассмотрение связей изолированно от элементов подразумевает включенность элементов в связь; и наоборот.

целостность только появляется, а не раскрывается [Баранцев, 1982, 86]), но и предполагает два взгляда на эту целостность — экстенциональный [Друскин, 1995, 121] (вертикальная развёртка иерархической триады) и интенциональный [Друскин, 1995, 121] (горизонтальная развёртка), при этом каждый из взглядов даёт определение системы, включающее и онтологический, и гносеологический моменты⁴, а также динамику иерархической триады, поскольку каждая триада — развёртка свёртки и, в свою очередь, может разворачиваться дальше. Иными словами, значимость иерархической триады для теоретического исследования состоит в обеспечении целостного взгляда на систему, в какой бы частности она ни рассматривалась. Горизонтальная развёртка триады представляет метод и результат онтологического гносеологического исследования системы, а также может рассматриваться как новый тип систематизации (дедуктивного группирования), но не терминов или понятий, а реальностей, системность которых характеризуется открытостью (как система, укорененная в действительном).

Итак, иерархические триады являются специфичными содержательно, формально (внутренней логикой), функционально, а также по графическому представлению и предназначению.

Источники и литература

1. Алейников (1988) — *Алейников А. Г.* Знак. Четырёхсторонняя сущность. Универсальная креативная модель // Языковое сознание: стереотипы и творчество. М.: Ин-т языкозн. АН СССР. 1988. С. 89–95.
2. Асмус (1960–1970) — *Асмус В.* Философская энциклопедия: в 5 т. / под ред. Ф. В. Константинова. М.: Советская энциклопедия, 1960–1970. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1245/ТРИАДА (дата обращения: 10.01.2018).
3. Атаян (1976) — *Атаян Э. Р.* Аспекты организации и функционирования языковой сферы // Методологические проблемы анализа языка. Ереван: Ерев. ун-т, 1976. 294 с.
4. Баранцев (1982) — *Баранцев Р. Г.* Системная триада дефиниции // Международный форум информационных документов. М., 1982. Т. 7. № 1. С. 9–13.
5. Баранцев (1983) — *Баранцев Р. Г.* Системные триады и классификация // Теория и методология биологических классификаций. М.: Наука, 1983. 167 с. С. 81–89.
6. Баранцев (2004) — *Баранцев Р. Г.* Возрождение тринитарного сознания в современной России. URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001a/00160088.htm> (дата обращения: 17.01.2018).
7. Баранцев (2005) — *Баранцев Р. Г.* Становление тринитарного мышления. М.; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2005. 124 с. Или: URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02261086.htm> (дата обращения: 17.01.2018).
8. Баранцев (2010) — *Баранцев Р. Г.* Избранное. М.; Ижевск: Институт компьютерных исследований, НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2010. 489 с.
9. Бельская (1969) — *Бельская И. К.* Язык человека и машина. М.: МГУ, 1969. Т. 1; Т. 2.
10. Брутян (1976) — *Брутян Г. А.* Методологические проблемы анализа языка. Ереван: Ерев. ун-т, 1976. 294 с.
11. Доброхотов (2009) — *Доброхотов А. Л.* Триада // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация». И. Т. Касавин. 2009. Или: URL: http://epistemology_of_science.academic.ru/832/триада (дата обращения: 20.01.2018).
12. Друскин (1995) — *Друскин Я. С.* Видение невидения // Зазеркалье. СПб., 1995. Т. II. 174 с.
13. Калу Ринпоче (2010) — *Калу Ринпоче.* Восходящее солнце мудрости. М.: Ориенталия. 2010. Или: Здравый образ жизни. URL: <https://www.oum.ru/literature/buddizm/tri-kolesnicy-tri-puit-hinayana-mahayana-vajrayana/> (дата обращения: 10.01.2018).

⁴ Описание будет представлено в дальнейшем.

14. Корень (2007) — *Корень Р. В.* Энергоинформационные и функциональные основы фундаментальной культурологии. Автореф. дисс. ... докт. культурологии. На правах рукописи. Краснодар, 2007.
15. Мартынов (1988) — *Мартынов В. В.* Универсальный семантический код УСК-4. Минск: Наука и техника. 1988.
16. Мельничук (1970) — *Мельничук А. С.* Понятие системы и структуры языка в свете диалектического материализма // Вопросы языкознания. 1970. № 1. С. 19–32.
17. Ожегов, Шведова (1949–1992) — *Ожегов С. И., Шведова Н. Ю.* Толковый словарь Ожегова. 1949–1992. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/245222> (дата обращения: 17.01.2018).
18. Опрятная (2005) — *Опрятная О. Н.* Тринитарный подход как методологическое основание управления сложностью // Социология: методология, методы, математическое моделирование. 2005. № 21. С. 29–50. Или: URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02261241.htm> (дата обращения: 20.01.2018).
19. Подводный (2011) — *Подводный А.* Покрывало майи, или Сказки для невротиков. М.: Акварин, 2011. 348 с. Или: URL: http://svitk.ru/004_book_book/6b/1517_podvodniy-pokrivalo.php (дата обращения: 20.01.2018).
20. Потапов, Майданова (2011) — *Потапов В. Е., Майданова М. Н.* Концептуальная модель Вл. Соловьева // Логико-философские штудии. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2011. № 9. С. 98–109. Или: URL: <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1029606> (дата обращения: 15.01.2018).
21. Рошаль (2016) — *Рошаль В. М.* Символы и знаки. Арканы Таро, коды тайных обществ и значения древних артефактов. (Большая книга тайных знаний). М.: АСТ, 2016. 704 с.
22. Сергиенко — *Сергиенко П. Я.* Святая Троица и проявление Её аналогов в геометрических моделях. Участие в дискуссии: «Символ Святой Троицы и применение его принципов в познании природы общества и мышления». URL: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001a/00160082.htm> (дата обращения: 20.01.2018).
23. Система (1988) — Система. Симметрия. Гармония. М.: Мысль, 1988.
24. Словарь символов — Словарь символов. URL: <http://www.insai.ru/slovar/62245> (дата обращения: 21.01.2018).
25. Теория (1983) — Теория и методология биологических классификаций. М.: Наука, 1983. 167 с.
26. Триады — Триады Кельтов. URL: http://vk.com/topic-8803714_28125939 (дата обращения: 17.01.2018).
27. Уёмов (1968) — *Уёмов А. И.* Системы и системные параметры // Проблемы формального анализа систем. М.: Высшая школа, 1968. С. 15–35.
28. Философия (2004) — Философия. Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М.: Гардарики, 2004. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1245/ТРИАДА (дата обращения: 17.01.2018).
29. Филос. энц. сл. — Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989.
30. Флоренский (1990) — *Флоренский П.*, свящ. Столп и утверждение истины: в 2 т. М.: Правда, 1990. Т. 1. 839 с.
31. Хоружий (1994) — *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. Или: URL: <http://refdb.ru/look/2036843-pall.html>; или: URL: <http://predanie.ru/horuzhiy-sergey-sergeevich/book/159423-posle-pereryva/> (дата обращения: 21.01.2018).
32. Черепанов (1997) — *Черепанов К. Г.* Троица как метод. 1997 // Русская идея. Russian Idea. Сайт Константина Черепанова. Философия: Неизданное. URL: <http://www.kcherepanov.narod.ru/pblc.htm>; или: URL: <http://kcherepanov.narod.ru/lfst/struktura.htm> (дата обращения: 21.01.2018).
33. Шичалин — *Шичалин Ю. А.* Триада // Электронная библиотека Института философии РАН. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH019bdbfafd8c3a7c8ba2579b> (дата обращения: 17.01.2018).

34. Swanson (2013) — Bibliography of works on the Trinitarian Theology. Comp. by Dennis M. Swanson. The Master's Seminary. MSJ 24/2 (Fall 2013) 243–49. URL: <https://www.tms.edu/m/msj24m.pdf> (дата обращения: 11.01.2018).

Nataliya Vakulenko. Hierarchical Triad as a Methodological Principle.

Abstract: Presented is the hierarchical triad method as a tool helping to expand the analysis and understanding of phenomena of the surrounding reality. Analyzed phenomena are systems that in the analysis, unfold in triads in accordance with the logic of the one-sided synthetic identity of Ya. S. Druskin, thus revealing new perspectives of looking at these phenomena and helping to see the prospects of their existence at a deeper level. First, the essence of the trichotomic view of reality is explained, examples of the treatment of triads are given. Then follows a brief excursion into the aspect of terminology and attempts to use a triad methodologically. Further, the method of hierarchical triads, its differences from other triadic models and its specificity are presented.

Keywords: triad, method, hierarchical, system-forming, system, system-destructing.

Nataliya Sergeevna Vakulenko — Candidate of Philology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Foreign Languages at the St. Petersburg Theological Academy (nsvac@mail.ru).

Sources and References

1. Aleynikov (1988) — Aleynikov A. G. Znak. Chetyrekhstoronnyaya sushchnost'. Universal'naya kreativnaya model' [Sign. Four-Sided Essence. Universal Creative Model]. *Yazykovoe soznanie: stereotipy i tvorchestvo* [Linguistic Consciousness: Stereotypes and Creativity]. Moscow: Institute of Linguistics AS USSR. 1988, pp. 89–95. (In Russian).

2. Asmus (1960–1970) — Asmus V. *Filosofskaya entsiklopediya: v 5 t.* [Philosophical Encyclopaedia]. Vol. 1–5. Ed. by F. V. Konstantinov. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya. 1960–1970. Available at: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1245/ТРИАДА (accessed: 10.01.2018). (In Russian).

3. Atayan (1976) — Atayan E. R. Aspekty organizatsii i funktsionirovaniya yazykovoy sfery [Aspects of the Organization and Functioning of the Language Sphere]. *Metodologicheskie problemy analiza yazyka* [Methodological Problems of Language Analysis]. Yerevan: Erevanskiy universitet, 1976. 294 p. (In Russian).

4. Barantsev (1982) — Barantsev R. G. Sistemnaya triada definitsii [The Systematic Triad of Definition]. Mezhdunarodnyy forum informatsionnykh dokumentov [International Forum of Information Documents]. Moscow, 1982, vol. 7, no. 1, pp. 9–13. (In Russian).

5. Barantsev (1983) — Barantsev R. G. Sistemnye triady i klassifikatsiya [Systematic Triads and Classification]. *Teoriya i metodologiya biologicheskikh klassifikatsiy* [Theory and Methodology of Biological Classifications]. Moscow: Nauka, 1983, pp. 81–89. (In Russian).

6. Barantsev (2004) — Barantsev R. G. *Vozrozhdenie trinitarnogo soznaniya v sovremennoy Rossii* [Revival of Trinitarian Consciousness in Modern Russia]. Available at: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001a/00160088.htm> (accessed: 17.01.2018). (In Russian).

7. Barantsev (2005) — Barantsev R. G. *Stanovlenie trinitarnogo myshleniya* [The Formation of Trinitarian Thinking]. Moscow; Izhevsk: NITS “Regulyarnaya i khaoticheskaya dinamika”, 2005, 124 p. Available at: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02261086.htm> (accessed: 17.01.2018). (In Russian).

8. Barantsev (2010) — Barantsev R. G. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow; Izhevsk: Institute for Computer Research, NITS “Regulyarnaya i khaoticheskaya dinamika”, 2010, 489 p. (In Russian).

9. Belskaya (1969) — Belskaya I. K. *Yazyk cheloveka i mashina* [The Language of Man and the Machine]. Moscow: MGU, 1969, vol. 1; vol. 2. (In Russian).

10. Brutyan (1976) — Brutyan G. A. *Metodologicheskie problemy analiza yazyka* [Methodological Problems of Language Analysis]. Yerevan: Erevanskiy universitet, 1976, 294 p. (In Russian).
11. Cherepanov (1997) — Cherepanov K. G. *Troitsa kak metod. 1997* [Trinity as a Method (1997)]. Available at: <http://www.kcherepanov.narod.ru/pblc.htm>, or: <http://kcherepanov.narod.ru/lfst/struktura.htm> (accessed: 21.01.2018) (In Russian).
12. Dobrokhotov (2009) — Dobrokhotov A. L. Triada [Triad]. *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Moscow: Kanon+, ROOI «Reabilitatsiya». I. T. Kasavin Publ., 2009. Available at: http://epistemology_of_science.academic.ru/832/триада (accessed: 20.01.2018). (In Russian).
13. Druskin (1995) — Druskin Ya. S. Videnie nevideniya [Vision of the Unseen]. *Zazerkaliye*, Saint-Petersburg, 1995, vol. II, 174 p. (In Russian).
14. Filos. ents. sl. (1989) — *Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya, 1989. (In Russian).
15. Filosofiya (2004) — *Filosofiya. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Philosophy. Encyclopedic Dictionary]. Ed. by A. A. Ivin. Moscow: Gardariki, 2004. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1245/ТРИАДА (дата обращения: 17.01.2018).
16. Florenskiy (1990) — Florenskiy P., svyashch. *Stolp i utverzhdenie istiny: v 2 t.* [Florensky P., priest. *Pillar and the Affirmation of Truth: in 2 vols.*]. Moscow: Pravda Publ., 1990, vol. I, 839 p. (In Russian).
17. Kalu Rinpoche (2010) — Kalu Rinpoche. *Voskhodyashchee solntse mudrosti* [The Rising Sun of Wisdom]. Moscow: Oriyentaliya, 2010. See also: *Zdravyi obraz zhizni* [Common Sense of Life]. Available at: <https://www.oum.ru/literature/buddizm/tri-kolesnicy-tri-puit-hinayana-mahayana-vajrayana/> (accessed: 10.01.2018). (Russian translation).
18. Khoruzhiy (1994) — Khoruzhiy S. S. *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the Break. Ways of Russian Philosophy]. Saint-Petersburg: Aletyya, 1994. Available at: <http://refdb.ru/look/2036843-pall.html> или <http://predanie.ru/horuzhiy-sergey-sergeevich/book/159423-posle-pereryva/> (accessed: 21.01.2018). (In Russian).
19. Koren' (2007) — Koren' R. V. *Energoinformatsionnye i funktsional'nye osnovy fundamental'noy kul'turologii* [Energy-Informational and Functional Fundamentals of Fundamental Cultural Studies]. Dissertation author's abstract on competition of a scientific degree of the doctor of culturology. As a manuscript. Krasnodar, 2007. (In Russian).
20. Martynov (1988) — Martynov V. V. *Universal'nyy semanticheskiy kod USK-4* [Universal Semantic Code USK-4]. Minsk: Nauka i tekhnika, 1988. (In Russian).
21. Melnychuk (1970) — Melnychuk A. S. *Ponyatie sistemy i struktury yazyka v svete dialekticheskogo materializma* [The Concept of the System and Structure of Language in the Light of Dialectical Materialism]. *Voprosy yazykoznaniiya*, 1970, no. 1, pp. 19–32. (In Russian).
22. Ozhegov, Shvedova (1949–1992) — Ozhegov S. I., Shvedova N. Yu. *Tolkovyy slovar' Ozhegova 1949–1992*. [Explanatory Dictionary of Ozhegov. 1949–1992]. Available at: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/ogegova/245222> (accessed: 17.01.2018). (In Russian).
23. Opryatnaya (2005) — Opryatnaya O. N. *Trinitarnyy podkhod kak metodologicheskoe osnovanie upravleniya slozhnost'yu* [Trinitarian Approach as a Methodological Basis for Managing Complexity]. *Sotsiologiya: metodologiya, metody, matematicheskoe modelirovanie*, 2005, no. 21, pp. 29–50. Available at: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02261241.htm> (accessed: 20.01.2018). (In Russian).
24. Podvodny (2011) — Podvodny A. *Pokryvalo mayi, ili Skazki dlya nevrotikov* [Veil of Maya, or Fairy Tales for the Neurotic]. Moscow: Akvamarin, 2011, 348 p. Available at: http://svitk.ru/004_book_book/6b/1517_podvodniy-pokryvalo.php (accessed: 20.01.2018). (In Russian).
25. Potapov, Maidanova (2011) — Potapov V. Ye., Maidanova M. N. *Kontseptual'naya model' Vl. Solovy'eva* [Conceptual Model of Vl. Solovyov]. *Logiko-filosofskie shtudii*, Saint-Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2011, no. 9, pp. 98–109. Available at: <https://elibrary.ru/contents.asp?issueid=1029606> (accessed: 15.01.2018). (In Russian).
26. Roshal (2016) — Roshal V. M. *Simvoly i znaki. Arkany Taro, kody taynykh obshchestv i znacheniya drevnikh artefaktov. (Bol'shaya kniga taynykh znaniy)* [Symbols and Signs. Arcana Tarot,

Codes of Secret Societies and the Value of Ancient Artifacts. (The Big Book of Secret Knowledge)]. Moscow: AST, 2016, 704 p. (In Russian).

27. Sergienko — Sergienko P. Ya. *Svyataya Troitsa i proyavlenie Ee analogov v geometricheskikh modelyakh* [*The Holy Trinity and the Manifestation of Its Analogues in Geometric Models*]. Available at: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001a/00160082.htm> (accessed: 20.01.2018). (In Russian).

28. Shichalin — Shichalin Yu. A. Triada [Triad]. *Elektronnaya biblioteka Instituta filosofii RAN* [*Electronic Library of the Institute of Philosophy RAS*]. Available at: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH019bdbfafd8c3a7c8ba2579b> (accessed: 17.01.2018). (In Russian).

29. Sistema (1988) — *Sistema. Simmetriya. Garmoniya* [*System. Symmetry. Harmony*]. Moscow: Mysl', 1988. (In Russian).

30. Slovar' simvolov — *Slovar' simvolov* [*Dictionary of Symbols*]. Available at: <http://www.insai.ru/slovar/62245> (accessed: 21.01.2018). (In Russian).

31. Swanson (2013) — Bibliography of Works on the Trinitarian Theology. Comp. by Dennis M. Swanson. The Master's Seminary. MSJ 24/2 (Fall 2013) 243–49. Available at: <https://www.tms.edu/m/msj24m.pdf> (accessed: 11.01.2018).

32. Theory (1983) — *Teoriya i metodologiya biologicheskikh klassifikatsiy* [*Theory and Methodology of Biological Classifications*]. Moscow: Nauka, 1968, 167 p. (In Russian).

33. Triads — Triady Kel'tov [Triads of the Celts]. Available at: http://vk.com/topic-8803714_28125939 (accessed: 17.01.2018). (In Russian).

34. Uyomov (1968) — Uyomov A. I. *Sistemy i sistemnye parametry* [*Systems and System Parameters*]. *Problemy formal'nogo analiza sistem* [*Problems of Formal Analysis of Systems*]. Moscow: Vysshaya shkola, 1968, pp. 15–35. (In Russian).

Иеромонах Силуан (Никитин)

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ФИНЛЯНДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ВСЕЛЕНСКОГО ПАТРИАРХАТА ПРИ АРХИЕПИСКОПЕ ПАВЛЕ (ОЛМАРИ) (1960–1987)

Вторая половина XX в. в истории Финляндской Православной Церкви является периодом активизации ее внешней деятельности, что было обусловлено соответствующей позицией ее предстоятеля — архиепископа Павла (Олмари) и в целом курсом внешней политики Финляндии. Данная статья посвящена истории взаимоотношений Финляндской Православной Церкви с Вселенским Патриархатом в период 1960–1987 гг., когда усиление позиций Константинопольской Церкви на межправославной арене не всегда положительно оценивалось Финляндской Архиепископией. Это касалось и образования Шведской и Скандинавской митрополии Вселенского Патриархата, четко очертившей границы канонической территории Православной Церкви Финляндии. Отказ на предоставление автокефалии Финляндской Православной Церкви стал ответной реакцией Константинополя на желание архиепископа Павла следовать собственной независимой программе во взаимоотношениях с православным и инославным миром. Также в ракурсе межцерковных отношений дается оценка роли митрополита Гельсингфорского Иоанна (Ринне) в определении дальнейшего пути развития Финляндской Архиепископии.

Ключевые слова: Финляндская Православная Церковь, Русская Православная Церковь, Шведская и Скандинавская митрополия, архиеп. Павел (Олмари), архиеп. Герман (Аав), митр. Иоанн (Ринне), патр. Афинагор (Спиру), митр. Иаков (Кукузис), еп. Феодосий (Лазор), архиеп. Лонгин (Тальпин), еп. Герман (Тимофеев), митр. Павел (Меневисоглу), митр. Полиевкт (Финфинис), преп. Герман Аляскинский, Родосское совещание, Оулуская митрополия, Лапландское викариатство, автокефалия.

В рассматриваемый нами период взаимоотношения Финляндской Православной Церкви и Вселенского Патриархата вышли совсем на иной уровень, нежели в первой половине XX в. До 1945 г. Финляндская Архиепископия лишь один раз принимала представителей Константинопольской Церкви, и сама один раз отправила свою делегацию в Стамбул. Делегация на Фанар была отправлена в 1923 г. с целью получения автокефалии и архиерейской хиротонии Германа (Аава), а в сентябре 1925 г. Финляндию посетил митрополит Фиатирский Германос (Стренопулос) [Дунаев, 1927, 269–272]. Согласно письму от Константинопольского патриарха Василия III, его миссия заключалась в том, чтобы на месте разъяснить все вопросы, касающиеся улучшения положения Финляндской Архиепископии, и донести ее пожелания до Синода, а также митрополит Германос своим приездом должен был разрешить все споры, связанные с переходом на новый стиль [Purtonen, 1984, 56].

Можно предположить, что подобная внешняя малоактивность Финляндской Православной Церкви вполне отвечала интересам государства, видевшего некую опасность в более тесных контактах православного духовенства с другими Поместными Церквями, особенно же с Русской. Так, известно, что православному епископу «запрещалось покидать свою епархию, если только он не нуждался в медицинской помощи, и даже тогда он мог сделать это лишь с разрешения правительства страны» [Riikonen, 2015, 99].

Иеромонах Силуан (Сергей Сергеевич Никитин) — кандидат богословия, преподаватель Сретенской духовной семинарии (serge_nikitin_@mail.ru).

После Второй мировой войны активизировались связи между всеми Православными Церквями, что также имело место и по отношению к Финляндской Православной Церкви. Значительным событием для Финляндской Архиепископии стал визит в 1956 г. представителя Вселенского Патриархата архиепископа Фиатирского Афинагора (Каввадаса), который впервые с 1925 г. был направлен Фанаром для ознакомления с жизнью финляндской паствы.

Визитом архиепископа Афинагора была заложена традиция частого посещения Финляндии представителями Константинопольской Церкви. Так, в ноябре 1958 г. на празднование 40-летия автономии Финляндской Православной Церкви в Финляндию прибыл представитель Вселенского Патриарха митрополит Мелитский Иаков (Кукузис)¹. Кроме него в торжествах принимали участие от РПЦ митрополит Николай (Ярушевич) и протоиерей Михаил Славнитский, Эстонскую Православную Церковь в эмиграции представлял настоятель эстонского прихода в Стокгольме протоиерей Мартин Юхам. Митрополит Иаков во время официального визита у Германа (Аава) «выразил удовольствие по поводу приезда архиепископа в Константинополь» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 119). Эта планируемая поездка должна была бы поспособствовать укреплению дальнейших отношений между Церквями. Однако архиепископ Герман никуда не поехал, что, скорее всего, было связано с чертами характера самого митрополита, пользовавшегося славой человека бестактного и надменного, а также склонного к фальсификациям (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 100). Так, например, в августовском номере журнала «Апостолос Андреас» за 1956 г. митрополит Иаков писал о валаамской братии следующее: «Среди монахов нет русских. Они все карельские финны, состарившиеся в монашеской жизни, питающие страшную антипатию к русским, вдохновленные великим страхом Божиим и относящиеся с благоговением к Вселенской Патриархии, при упоминании которой они и в настоящее время благоговейно преклоняются как будто бы для принятия благословения» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222. Л. 103). Церковное управление Финляндской Православной Церкви обличило автора во лжи (хотя могло и промолчать) и опубликовало опровержение, составленное валаамским иеродиаконном Мефодием (Лехмоненом), писавшим, что монахи Валаамского, Коневского и Печенгского братств «питают огромную симпатию к русским и ко всему русскому» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222. Л. 104).

Наибольшую активность взаимоотношения Вселенского Патриархата и Финляндской Православной Церкви приобрели во время архиепископства Павла (Олмари). В 1961 г. он в сопровождении своего друга историка Хейкки Киркинена посетил Константинополь, где был принят Вселенским Патриархом Афинагором (Спиру), членами Синода и государственными деятелями Турции [Kirkinen, 1961, 330–331]. Также во время данного визита архиепископ Павел побывал в Богословской школе на о. Халки. Это был первый в истории визит главы Финляндской Православной Церкви в Константинополь. Известно, что до этого гостями Вселенского Патриархата были священник Хельсинкского прихода Ниילו Карьямаа и диакон Олли Бергман, которые затем дожидались приезда владыки Павла и участвовали с ним в многочисленных приемах и богослужениях [Karjomaа, 1961, 322].

Как и его предшественник — архиепископ Герман (Аав), Павел (Олмари) получил от Вселенского Патриарха право ношения белого клобука (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 73). Совершая прогулки по Стамбулу, он не внял словам финского посла о запрете на ношение на территории Турции священнослужителями церковной одежды вне храма. «Когда я против правила появился в епископском облачении, особых недоразумений это не вызвало. Мне только сказали, что вместо черного головного убора мне следовало надеть белый, чтобы меня не путали с греческим епископом», — вспоминал владыка [Karjalainen, 1973, 175].

¹ Впоследствии глава Греческой Православной Архиепископии Северной и Южной Америки (1959–1996).

В ноябре 1962 г. гостем Финляндской Архиепископии был представитель Вселенской Патриархии епископ Мелойский Емилиан (Тимиадис), впоследствии митрополит Силиврийский. В воскресенье 25 ноября он вместе с архиепископом Павлом и епископом Александром в Успенском соборе г. Хельсинки совершил Божественную литургию. Так как число сослужащих клириков превышало 40 человек, в Ново-Валаамском монастыре заранее для службы были запрошены самые большие из имеющихся евхаристические сосуды (VLA. 1961–1962. Ea: 121). Также митрополит Емилиан был в Финляндии и в сентябре 1981 г., будучи гостем Карельской епархии и прихода Йоэнсуу [Partanen, 1981, 388–389]. Известно, что архиепископ Павел был очень близок в вопросах литургической жизни с митрополитом Емилианом, который, еще будучи архимандритом, занимался изучением истории возникновения практики чтения тайных молитв, а в 1959 г. опубликовал по данному вопросу две книги «„Аминь“ в Божественной литургии» и «Наша литургия» [Олмари, 2005, 78].

В 1963 г. архиепископ Павел в сопровождении лютеранского епископа епархии Порвоо Карла-Эрика Форселла (очень симпатизирующего православию) и консула Олави Таммивуори принял участие в организованном Вселенским Патриархатом праздновании 1000-летия монашества на Афоне. Сам владыка Павел позднее вспоминал хаотичность программы торжеств, постоянное ее нарушение и яркие особенности богослужений. «Мы, финны, по какой-то причине опоздали (на богослужение), и мне пришлось стоять среди певчих. Греческое пение такое мощное, что мне стало физически плохо, потому что уши просто не выдерживали такого громкого звука. Мое состояние ухудшалось также тем, что большое паникадило в определенные моменты раскачивали, после чего оно долгое время вращалось. Глядя на вращение этого светильника, украшенного иконами и свечами, обозначавшее, наверное, какой-то ход святых, я был на грани обморока», — писал он [Karjalainen, 1973, 159].

Особое значение в развитии взаимоотношений Финляндской Православной Церкви с другими Поместными Православными Церквями имело участие архиепископа Павла в III Родосском совещании в 1964 г. [Konferenssi Rodoksella, 1964, 269]. Это была первая возможность оказать влияние на совместное обсуждение общецерковных вопросов. Впоследствии владыка Павел отмечал, что «особенно Вселенский Патриархат считал важным то, чтобы Финская Автономная Церковь имела на конференции такие же права на голос, как и автокефальные Церкви» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 60). Стоит указать, что до этого в 1961 г. на I Родосском совещании уже были представители и от Финляндской Архиепископии — Хейкки Киркинен, и посол Финляндии в Болгарии протоиерей Олли Бергман [Rodoksen konferenssi, 1961, 313–314].

В 1965 г. в Финляндии находился митрополит Мир Ликийских Хризостом (Константинопольский), посетивший православные приходы Хельсинки, Куопио и богословскую конференцию в Ярвенпяя [Metropoliitta Chrysostomos, 1965, 237]. Его приезд, как и приезд в 1958 г. митрополита Иакова (Кукузиса), по мнению благочинного Патриарших приходов протоиерея Евгения Амбарцумова, был связан с проходившим тогда же официальным визитом в Финляндию делегации Московского Патриархата во главе с митрополитом Никодимом (Ротовым) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599. Л. 85).

В апреле 1969 г. состоялся очередной Церковный собор Финляндской Православной Церкви, где произошло избрание викарного епископа, который в дальнейшем должен был заменить Александра (Карпина) на Гельсингфорсской кафедре. По итогам голосования избран был архимандрит Иоанн (Ринне). Его архиерейская хиротония была намечена на день Святого Духа (по новому стилю) в Успенском соборе Хельсинки. Для рукоположения от Вселенского Патриархата прибыл митрополит Халкидонский Мелитон (Хатзис), от Московского — епископ Тихвинский Герман (Тимофеев)², ректор Ленинградской духовной академии, в сопровождении благочинного Патриарших приходов протоиерея Игоря Ранне, протоиерея Бориса Глебова и Г. Н. Минаева.

² В настоящее время митрополит Волгоградский и Камышинский, глава Волгоградской митрополии.

Порядок наречения и хиротонии был обговорен иерархами на завтраке в ресторане гостиницы «Марски». Русских гостей удивило, что «митрополит Мелитон был за завтраком в костюме и при галстуке, в первый момент в нем трудно было узнать митрополита» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 21).

После хиротонии архимандрита Иоанна (Ринне) во епископа Лапландского, состоявшейся 27 мая в Успенском кафедральном соборе, и греческие, и русские гости были приглашены архиепископом Павлом в небольшое путешествие по Финляндии до Куопио, где располагалась прежняя квартира новорукоположенного епископа. Гости на двух автомобилях посетили православные приходы в Лахти, Миккели, Варкаус и Куопио. К удивлению делегации Русской Православной Церкви, им не был дан переводчик. Все выступления митрополита Мелитона остались непереуслышанными. Интересно, что в Куопио архиепископ Павел пригласил митрополита Мелитона и членов русской делегации к себе с неофициальным визитом и предложил попариться с дороги и помыться в его маленькой бане (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 28).

В Куопио гости осмотрели кафедральный собор, приходской дом с семинарией и церковным музеем, а затем в зале заседаний архиереями был подписан акт о рукоположении нового епископа. Архиепископ Павел обратился к гостям со словами благодарности за участие в хиротонии, посетовал на бедность Финляндской Православной Церкви, наградил гостей, соответственно рангу, орденами Святого Агнца и подарил альбомы с видами города. В ответной речи митрополит Мелитон подчеркнул, что «Константинопольский Патриархат внимательно следит за жизнью и деятельностью Финляндской Церкви и никогда не оставит ее без помощи», и передал в дар Финляндской Церкви от Вселенской Патриархии тысячу долларов. Протоиерей Игорь Ранне отмечал, что «в выступлениях митрополита Мелитона и архиепископа Павла постоянно подчеркивалось, что Финляндская Церковь является дочерью Константинопольской Церкви» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 29). Епископ Герман в своем слове отметил, что при осмотре церковного музея все видели исключительно русское наследие и что «он рад отметить присутствие на хиротонии представителей матери-Церкви и Церкви-праматери» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 29).

Затем в этом же зале заседаний состоялась пресс-конференция, на которой митрополит Мелитон пространно отвечал на вопросы корреспондентов. На вопрос, есть ли еще Православные Церкви, которые занимают положение, подобное Финляндской Церкви, митрополит ответил, что такой можно назвать Чехословацкую Церковь. Когда корреспонденты обратились с вопросом к епископу Герману, архиепископ Павел, сказав, что время исчерпано, окончил конференцию. В кабинете архиепископа гостям предложили по бокалу вина, и здесь епископ Герман спросил митрополита, почему он сравнил Финляндскую Церковь с Чехословацкой, тогда как первая является автономной, а последняя автокефальной. Митрополит ответил, что Константинопольская Патриархия не признает автокефалию Чехословацкой Церкви. На вопрос, что же мешает сделать это, был дан ответ, что на этот счет ведется много разговоров. Архиепископ Павел прервал дискуссию, сказав, что пора ехать обедать (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 30).

Интересный вопрос о том, как влияют на Православные Церкви в разных странах национальные черты, был задан митрополиту Мелитону корреспондентом газеты «Karjalan Maa». Митрополит, нисколько не смущаясь, ответил: «Национальные черты не имеют ничего общего с Православными Церквями, так как вера в них во всех одна и та же. На самые глубокие вопросы национальные черты не влияют, но, с другой стороны, Православная Церковь нигде не живет в пустоте, а старается служить. Я бы хотел повторить слово Вселенского Патриарха викарному епископу Иоанну: служи людям, народу и стране» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 43).

Помимо того, что во время речей, тостов и приветствий постоянно акцентировалось внимание на мысли, что Финляндская Православная Церковь является «младшей дочерью Константинопольской Церкви» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 31), главу русской делегации несколько покорило следующее: «Митрополита благодарили

за прием, оказанный в Константинополе финскому мужскому хору, который ездил туда два года назад. Вспоминали о поездке этого же хора и в Ленинград в 1966 г., но значительно холоднее, как будто бы в Ленинграде ему был оказан гораздо худший прием» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 31).

Отношения архиепископа Павла и Вселенского Патриархата стали осложняться после 1970 г., что было связано с его поездкой на Аляску для участия в прославлении в лике святых преподобного Германа Аляскинского. Так как канонизация совершалась в новой автокефальной Американской Церкви, которую Константинопольский Патриархат таковой до сих пор не признает, Павлу (Олмари) было предложено направить письмо патриарху Афинагору и митрополиту Иринию (Бекишу) с уведомлением, что его поездка будет неофициальной и не является признанием автокефалии Американской Православной Церкви. Владыка Павел отклонил данное предложение и в августе того же года как глава Финляндской Православной Церкви принимал участие в торжествах прославления старца Германа Аляскинского в лике святых [Arkkipiispa Raavali, 1970, 287]. Благословения патриарха Афинагора на поездку не испрашивалось.

В сентябре 1970 г. лютеранская церковная газета «Котимаа» опубликовала статью «Москва и Константинополь спорят за православных Америки», где говорилось, что патриарх Афинагор сказал, что «он будет относиться ко всем откликам Православной Церкви Америки, как будто ее и не существует» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 37). Архиепископ Павел «не мог понять, почему его автономная Православная Церковь в своих внешнецерковных связях должна выступать под флагом Турции» [Kristoduli, 2008, 127]. Поэтому Финляндская Православная Церковь продолжила поддерживать с Американской Православной Церковью дружеские отношения. Так, в октябре того же года епископ Аляскинский Феодосий (Лазор) был гостем архиепископа Павла, посетил Ново-Валаамский монастырь и передал ему в дар частицу мощей преподобного Германа Аляскинского [Theodosioksen, 1970, 321].

В ноябре 1974 г. архиепископ Павел уже серьезно задумывался об автокефалии, для чего «хотел бы иметь постоянным третьим епископом» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 95). Протоиерей Игорь Ранне в личной беседе с владыкой намекнул, что подобная возможность в свое время уже предоставлялась Финляндской Православной Церкви при условии ее возвращения в юрисдикцию Московского Патриархата. Однако архиепископ ответил на это следующее: «Это вопрос старый, которому в свое время было много противодействия, и к нему не следует возвращаться» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 96).

В случае противодействия Вселенский Патриархат отказал бы в получении автокефалии, председатель Финляндской Архиепископии рассчитывал на поддержку других Поместных Православных Церквей. Для архиепископа Павла важным свидетельством повышения статуса Финляндской Православной Церкви стал визит Патриарха Московского и всея Руси Пимена в мае 1974 г. «Когда Его Святейшество, являясь гостем главы Поместной Финской Православной Церкви, возглавлял евхаристическое богослужение в Куопио, по моему мнению, он показал этим самостоятельный характер Финляндской Православной Церкви как национальной Поместной Церкви, но, когда он в той же литургии оставил открытым так называемое горнее место, на которое обыкновенно поднимается служащий архиерей, доказал он этим высшее уважение Вселенскому Патриарху, в юрисдикцию которого Финская Автономная Церковь входит. Этим Его Святейшество, первый гостей в нашей стране глава Автокефальной Церкви, показал, я надеюсь, на каких позициях в будущем должны расширяться взаимоконтакты Православных Поместных Церквей на основе положения Поместных Церквей», — считал Павел (Олмари) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 61).

В вопросе получения автокефалии архиепископ Павел встретил сильное противодействие и со стороны Фанара, и со стороны второго архиерея Финляндской Православной Церкви — митрополита Гельсингфорского Иоанна (Ринне). Последний был настроен против рукоположения третьего епископа, надеясь, что при уходе

архиепископа Павла на покой (а он обещал уйти на покой, если ему не будет дан викарий) он остался бы единственным архиереем Финляндской Православной Церкви и «назначил себе помощника в сане архимандрита, и этого было бы вполне достаточно» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 61).

Стоит отметить, что митрополит Иоанн практически всегда стоял на позициях сближения Финляндской Православной Церкви и Вселенского Патриархата. Так, в 1971 г. он находился в Константинополе, где «чувствовал себя ущемленным, когда среди греческих митрополитов получил место меж викарных епископов» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 12). Через финского посла в Белграде и своего епархиального клирика священника Олли Бергмана ему удалось выхлопотать у патриарха Афинагора себе и архиепископу Павлу титулы митрополитов. За успешные труды в присутствии Константинопольского Патриарха священник Олег Бергман был награжден епископом Иоанном саном протоиерея. Благодаря епископа за награду, Бергман сказал, что «должен согласовать этот вопрос с Президентом Финляндии» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 12), чем очень обидел владыку Иоанна.

После того как отношения между архиепископом Павлом и митрополитом Иоанном ухудшились, они стали посещать Вселенский Патриархат поодиночке. Так, в 1974 г. патриарха Димитрия посетил митр. Иоанн (Ринне) и даже присутствовал при заседании Синода (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 85). В том же году Фанар посетил настоятель Успенского собора в Хельсинки протопресвитер Александр Корелин. Он ездил с редактором православного журнала «Uskon viesti» Эйлой Майа для получения у новоизбранного патриарха Димитрия интервью, но Святейший обещал прислать свои ответы на вопросы позже. Интересно, что отца Александра ни разу не пригласили к участию в богослужениях (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 15).

Самое крупное обострение взаимоотношений с Константинополем возникло в 1978 г., когда архиепископ Павел решил пригласить на празднование 60-летия духовной семинарии председателя Православной Церкви Америки митрополита Феодосия (Лазора). Данное приглашение было опубликовано в «Aamun Koitto» [Metropoliitta Theodosius, 1978, 331]. Так как Вселенский Патриархат не признал автокефалию Американской Церкви, предоставленную ей Русской Православной Церковью в 1970 г., то патриарх Димитрий (Пападопулос) настоял на отмене приглашения митрополиту Феодосию. Финляндской Архиепископией это было расценено как прямое вмешательство в ее внутренние дела и укрепило желание получить полную независимость от Константинополя. Протопресвитер Александр Шмеман, участвовавший в этих торжествах, писал, что «о тамошнем „церковном кризисе“ писать не стоит, хотя по-своему он и знаменателен, и важен» [Шмеман, 2009, 435].

Весь 1979 г. в «Aamun Koitto» публиковались различные статьи по вопросу автокефалии [Raavalii, 1979, 35–37; Piironen, 1979, 9], подготавливая соответствующую почву для предстоящего соборного решения. Как и ожидалось, Церковный Собор 1980 г. «вынес единодушное решение о своей готовности принять автокефалию» [Poiikka, Sergey ja Herman, 1986, 14]. Так как в качестве необходимого условия для получения автокефалии требовалось увеличение епархий до трех, тогда же и была образована Оулуская митрополия.

Несмотря на события, связанные с вынужденной отменой визита митрополита Феодосия (Лазора), в апреле (12–19) 1980 г. Фанар посетила делегация Финляндской Православной Церкви во главе с архиепископом Павлом. Его сопровождали: новоизбранный митрополит Оулуский Лев (Макконен), настоятель прихода Куопио Матти Сидоров и сменивший в 1979 г. о. Феодора Макконена на должности секретаря архиепископа диакон Макарий Лехтимяки. Это была первая встреча Павла (Олмари) и Константинопольского патриарха Димитрия. Известно, что в ней участвовали члены Синода Вселенского Патриархата митрополиты Филадельфийский Варфоломей (Архондонис) и Пергийский Евангелос (Галанис). Из «Aamun Koitto» мы узнаём, что помимо представления патриарху новоизбранного Оулуского митрополита рассматривались вопросы о получении автокефалии для Финляндской Архиепископии

и было дано приглашение патриарху Димитрию посетить Финляндию [Arkkipiispa Raavalin, 1980, 203–205].

Однако, как писал сам архиепископ Павел, с ответом на соборную просьбу об автокефалии произошло какое-то недоразумение: «Нас заверили в том, что у Вселенского Патриархата достаточно доброй воли для положительного решения вопроса об автокефалии для нашей Церкви и что наша Церковь рассматривается как отвечающая всем необходимым для этого требованиям, не хватает лишь одного — адресованного Патриархату прошения о предоставлении автокефалии». К принятию необходимых мер по данному вопросу Церковный Собор уполномочил Епископский Синод [Poiitkaa, Sergey ja Herman, 1986, 14].

Архиепископ Павел (Олмари) терпеливо ожидал положительного решения со стороны Константинополя: «Период государственной автономии Финляндии продолжался в течение ста лет. Будем надеяться, что переход Финляндской Православной Церкви от автономии к автокефалии не потребует столь длительного времени» [Poiitkaa, Sergey ja Herman, 1986, 14]. Однако митрополит Швейцарский Дамаскин (Пападрей), представлявший Вселенский Патриархат на торжествах по случаю 100-летия Братства преподобных Сергия и Германа Валаамских, в своей приветственной речи 30 июня 1985 г. прямо заявил, что «Финская Автономная Православная Церковь может быть единой, святой, соборной Церковью, находясь в лоне Константинопольского Патриархата, что ей лучше оставаться в таком положении, какое она имеет в настоящее время» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 181). «„Предоставление самостоятельности Финской Православной Церкви — сложный вопрос, для решения которого требуется время. В данный момент мы не можем еще сказать, будет ли Финская Церковь самостоятельной и когда этого можно ожидать“, — об этом заявил глава Финской Православной Церкви Константинопольский Вселенский Патриарх Деметриос I в интервью, данном в Стамбуле» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 177), — сообщила газета «Uusi Suomi» от 2 августа 1985 г.

Видится интересным рассмотрение вопроса усиления влияния Константинополя в Скандинавии в обозначенный период. Так, в 1969 г. Вселенский Патриархат решил основать отдельную Скандинавскую митрополицию кафедру и назначил ее епархиальным архиереем митрополита Полиевкта (Финфиниса), который ранее служил епископом в Западной Германии (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 78). В Швеции на начало 1970-х гг. православных насчитывалось около 30 тысяч человек: эстонцы, греки, русские и сербы. Миграция греков и сербов в Швецию сильно увеличила число православных. Священник Олли Бергман в сентябре 1972 г. сообщал, что «находящийся в Скандинавии новый греческий митрополит Полиевкт слишком горяч, часто не понимает местных условий и совершает ошибки, что нужно было в свое время архиепископу Павлу взять окормление Скандинавии на себя» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 50). Гельсингфорский митрополит Иоанн (Ринне) также особо не был доволен митрополитом, «не желающим считаться ни с традициями, ни с положением Северных стран» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 27).

Не находилась в стороне от разрешения вопроса об окормлении православных в Скандинавии и Московская Патриархия. Некоторые предстоятели Русской Православной Церкви в XVII в. носили титул «Патриарх Московский и всея Руси и всех Северных земель»³, а в 1969 г. была образована уже упоминаемая «Митрополия Шведская и всей Скандинавии, Экзархат Северных земель», что, по мнению православного шведского священника протоиерея Христофора Классона, говорило о том, что в те годы «Константинопольский Патриархат одержим был удивительным стремлением к подрыву собственных позиций» [Классон, 1982, 114].

³ Например, титул патриарха Никона «Патриарх Московский и всея Руси, Божию милостию великий господин и государь, архиепископ царствующаго града Москвы и всеа великия и малыя и белыя России и всеа северныя страны и помориа и многих государств Патриарх»; титул патриарха Адриана «Архиепископ Московский и всея России и всех северных стран Патриарх».

В связи с этим в ноябре 1972 г. клирик Покровской общины иеромонах Лонгин (Талыпин) (впоследствии архиепископ Клинский, викарий Патриарха Московского и всея Руси, представитель Московского Патриархата в Германии) обратился в Отдел внешних церковных связей с предложением «в противовес раскольническим юрисдикциям Патриаршему Экзарху в Западной Европе иметь викария для Скандинавских стран и Дании, так как среди приходов на севере Европы наблюдается колебание в вопросе правильности их нынешней юрисдикции, что может способствовать, по его мнению, обращению этих приходов к Матери-Церкви». Сам отец Лонгин предлагал собственные услуги по составлению списка скандинавских православных приходов (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 80).

В 1974 г. владыку Полиевкта на Шведской кафедре сменил митрополит Павел (Меневиоглу), с которым у Гельсингфорского митрополита Иоанна (Ринне) сразу наладились дружеские отношения. В ноябре 1974 г. состоялся первый визит шведского митрополита в Финляндию, завершившийся торжественным богослужением в Успенском соборе [Metropoliitta Pavlos, 1975, 7].

Митрополит Иоанн (Ринне) активно участвовал во всех межцерковных встречах, проходивших в Швеции, особенно в работе Северного экуменического института. Он сам отмечал, что эти «совещания и конференции дали нам возможность для более близкого контакта не только со Швецией, но и с другими странами Северной Европы, такими удаленными, как Исландия» [Purmonen, 1984, 61].

Несомненно, важным для Финляндской Православной Церкви событием стало первое в ее истории посещение Вселенским Патриархом. Это произошло уже после ухода на покой архиепископа Павла (Олмари) в сентябре 1987 г., когда патриарх Димитрий в сопровождении митрополита Мир Ликийских Хризостома (Константинидиса) в мае следующего года прибыл с официальным визитом в Финляндию по приглашению нового предстоятеля Финляндской Архиепископии — Иоанна (Ринне) [KP patriarkka Demetrioksen, 1988, 268–269]. Можно смело утверждать, что с 1988 г. началась новая эпоха взаимоотношений Константинопольской и Финляндской Православных Церквей, характеризующаяся еще более тесным сотрудничеством и вовлечением последней во внешнюю политику Фанара.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 222 (Материалы по Православной Церкви в Финляндии, 14.01.1957–24.10.1957).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249 (Материалы по Православной Церкви в Финляндии, Швеции и других странах, 22 января 1958 — 22 декабря 1958).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442 (Материалы по Православной Церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, январь 1961 — декабрь 1961).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599 (Материалы по Православной Церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 30 января 1965 — 20 ноября 1965).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277 (Материалы по Автономной Православной Церкви в Финляндии 9 марта 1969 — 4 ноября 1969).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353 (Материалы по Православной Церкви в Финляндии, декабрь 1969 — 23 ноября 1970).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530 (Материалы по Автономной Православной Церкви в Финляндии, 6 марта 1972 — 27 ноября 1972).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615 (Материалы по Автономной Православной Церкви в Финляндии, 12 февраля 1973 — 11 декабря 1973).

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708 (Материалы по Автономной Православной Церкви в Финляндии, 15 февраля 1974 — 25 ноября 1974).

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326 (Документы о состоянии Патриарших приходов в Финляндии (отчеты, справки, информации), 13 апреля 1954 — 22 августа 1989).

2. VLA — Архив Валаамского монастыря

VLA. 1961–1962. Ea: 121 — Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1961–1962. Ea: 121.

Литература

3. Дунаев (1927) — *Харитон (Дунаев), иером.* Введение нового стиля в Финляндской Православной Церкви и причины нестроений в монастырях. Аренсбург, 1927. 351 с.

4. Классон (1982) — *Классон Х., прот.* Православная Церковь в Швеции // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 12. С. 114.

5. Олмари (2005) — *Павел (Олмари), архиеп.* Пир веры. Приглашение на трапезу любви Царства Божия. Киев: Пролог, 2005. 128 с.

6. Шмеман (2009) — *Шмеман А., протопр.* Дневники. 1973–1983 / сост., подгот. текста У. С. Шмеман, Н. А. Струве, Е. Ю. Дорман; предисл. С. А. Шмеман; примеч. Е. Ю. Дорман. 3-е изд. М.: Русский путь, 2009. 720 с.

7. Arkkipiispa Raavali (1970) — Arkkipiispa Raavali palasi Alaskasta [Архиепископ Павел вернулся с Аляски] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1970. № 21. С. 287. (На финском).

8. Arkkipiispa Raavali (1980) — Arkkipiispa Raavali vierailu Ekumeenisessa Patriarkaattissa 12–19.4.1980 [Визит архиепископа Павла во Вселенский Патриархат 12–19.4.1980] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1980. № 11–12. С. 203–205. (На финском).

9. Pöitkaa, Sergey ja Herman (1986) — Pöitkaa, Sergey ja Herman, autuaat isamme! [Падуйтесь, Сергие и Германе, отцы преблаженные!]. Pieksamaki: Sisalahtyseyuran kirjaino Raamattutalo, 1986. 104 s. (На финском).

10. Karjalainen (1973) — *Karjalainen E.* Arkkipiispa Paavali — legenda jo eläessään [Архиепископ Павел — легенда при жизни]. Werner Söderström Osakeyhtiö (WSOY), 1973. 198 s. (На финском).

11. Karjoma (1961) — *Karjoma N.* Vierailu partiarkkamme luona [Визит к патриарху]. // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1961. № 29. С. 322. (На финском).

12. Kirkinen (1961) — *Kirkinen H.* Arkkipiispa Paavali Konstantinopolissa [Архиепископ Павел в Константинополе] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1961. № 31. С. 330–331. (На финском).

13. Konferenssi Rodoksella (1964) — Panortodoksinen konferenssi Rodoksella [Все православная Родосская конференция] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1964. № 28. С. 269. (На финском).

14. KP patriarkka Demetrioksen (1988) — KP patriarkka Demetrioksen vierailu jatti mieluisam muiston [Исторический визит Патриарха Константинопольского Димитрия] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1988. № 14–15. С. 268–269; № 31. С. 330–331. (На финском).

15. Kristoduli (2008) — *Nunna Kristoduli.* Arkkipiispa Paavali hengellisen lapsensa silmin [Архиепископ Павел глазами своего духовного чада]. Helsinki; Jyväskylä: Lintulan Pyhän Kolminaisuuden luostari; Helsinki/Jyväskylä: Minerva-kustannus, 2008. 240 s. (На финском).

16. Metropoliiitta Chrysostomos (1965) — Myrran metropoliitta Chrysostomos vierailee Maassamme [Митрополит Миррский Хризостом с визитом в нашей стране] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1965. № 21. С. 237. (На финском).

17. Metropoliiitta Pavlos (1975) — Metropoliiitta Pavlos Helsingissa [Митрополит Павел в Хельсинки] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1975. № 1. С. 7. (На финском).

18. Metropoliiitta Theodosius (1978) — Amerikkalainen metropoliitta Theodosius Suomeen [Американский митрополит Феодосий в Финляндии] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1978. № 18. С. 331.

19. Partanen (1981) — *Partanen A.* Uskontunnustusjuhla Puijon kirkossa [Праздник Символа Веры в церкви Пулюю] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1981. № 20. С. 388–389. (На финском).

20. Purmonen (1984) — Orthodoxy in Finland: Past and Present [Православие в Финляндии: прошлое и настоящее] / ed. by Veikko Purmonen. Kuopio, Finland: Orthodox Clergy Association, 1984. 110 s. (На английском).

21. Riikonen (2015) — *Riikonen J.* The Nationality Question in the Orthodox Church of Finland [Рийконен Ю. Национальный вопрос в Православной Церкви Финляндии] // The Two Folk Churches in Finland: The 12th Finnish Lutheran — Orthodox Theological Discussions 2014 [Две народные Церкви в Финляндии: Двенадцатая финская Лютеранско-Православная конференция 2014]. Helsinki: National Church Council, Department of International Relations, 2015. 106 s. (На английском).

22. Rodoksen konferenssi (1961) — Rodoksen yleisortodoksinen konferenssi [Родосская общеправославная конференция] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1961. № 20. S. 313–314. (На финском).

23. Theodosioksen (1970) — Alaskan piispan Theodosioksen Vierailu [Визит Аляскинского епископа Феодосия] // Aamun Koitto [Утренняя заря]. 1970. № 24. S. 321. (На финском).

Hieromonk Silouan (Nikitin). Relations between the Finnish Orthodox Church and the Ecumenical Patriarchate under Archbishop Paul (Olmari) (1960–1987).

Abstract: For the Finnish Orthodox Church second half of 20th century is a period of activation of Its abroad activities, due to the corresponding position of Its leader — archbishop Paul (Olmari) and the course of Finland's foreign policy. This article is focused on the history of relations between the Finnish Orthodox Church and Ecumenical Patriarchate in 1960–1987's, when strengthening of the position of the Constantinople Church in the inter-Orthodox arena was not always positively assessed by the Finnish Archdiocese. This also included formation of the Swedish and Scandinavian metropolia of the Ecumenical Patriarchate, which clearly outlined the canonical territory boundaries of the Orthodox Church of Finland. Refusal to grant autocephaly to the Finnish Orthodox Church was Constantinople's response to Archbishop Paul's desire of to follow his own independent program in relations with the Orthodox and non-Orthodox world. Also, this work examines the role of metropolitan John of Helsingfors (Rinne) in determining the future of development of the Finnish Archdiocese in context of the inter-church relations.

Keywords: Finnish Orthodox Church, Russian Orthodox Church, Swedish and Scandinavian metropolia, Paul (Olmari), Herman (Aav), John (Rinne), Athenagoras (Spiro), Jacob (Kukuzis), Theodosius (Lazor), Longin (Talypin), Herman (Timofeev), Paul (Menevisoglu), Polievkt (Finfinis), Herman of Alaska, Rhodes meeting, Oulu metropolia, Lapland vicariate, autocephaly.

Hieromonk Silouan (Sergey Sergeevich Nikitin) — Master of Theology, Lecturer at Sretensky Theological Seminary (serge_nikitin_@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. GARF — Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii [State Archives of the Russian Federation].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 2. D. 222 (Materialy po Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, 14.01.1957–24.10.1957) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 2. Delo 222 (Materials on the Orthodox Church in Finland, January 14, 1957 — October 24, 1957)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 2. D. 249 (Materialy po Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, Shvetsii i drugikh stranakh, 22 yanvarya 1958 — 22 dekabrya 1958) [State

Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 2. Delo 249 (Materials on the Orthodox Church in Finland, Sweden and other countries, January 22, 1958 – December 22, 1958)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 2. D. 442 (Materialy po Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, Danii, Norvegii i Shvetsii, yanvar' 1961 – dekabr' 1961) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 2. Delo 442 (Materials on the Orthodox Church in Finland, Denmark, Norway and Sweden, January 1961 – December 1961)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 2. D. 599 (Materialy po Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, Danii, Norvegii i Shvetsii, 30 yanvarya 1965 – 20 noyabrya 1965) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 2. Delo 599 (Materials on the Orthodox Church in Finland, Denmark, Norway and Sweden, January 30, 1965 – November 20, 1965)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 6. D. 277 (Materialy po Avtonomnoy Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii 9 marta 1969 – 4 noyabrya 1969) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 6. Delo 277 (Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland March 9, 1969 – November 4, 1969)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 6. D. 353 (Materialy po Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, dekabr' 1969 – 23 noyabrya 1970) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 6. Delo 353 (Materials on the Orthodox Church in Finland, December 1969 – November 23, 1970)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 6. D. 530 (Materialy po Avtonomnoy Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, 6 marta 1972 – 27 noyabrya 1972) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 6. Delo 530 (Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, March 6, 1972 – November 27, 1972)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 6. D. 615 (Materialy po Avtonomnoy Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, 12 fevralya 1973 – 11 dekabrya 1973) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 6. Delo 615 (Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, February 12, 1973 – December 11, 1973)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 6. D. 708 (Materialy po Avtonomnoy Pravoslavnoy Tserkvi v Finlyandii, 15 fevralya 1974 – 25 noyabrya 1974) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 6. Delo 708 (Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, February 15, 1974 – November 25, 1974)].

Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii. F. 6991. Op. 6. D. 4326 (Dokumenty o sostoyanii Patriarshikh prikhodov v Finlyandii (otchet, spravki, informatsii), 13 aprelya 1954 – 22 avgusta 1989) [State Archive of the Russian Federation. Fond 6991. Opis' 6. Delo 4236 (Documents on the formation of the Patriarchal Parishes in Finland (reports, inquiries, information), April 13, 1954 – August 22, 1989)].

2. VLA. 1961–1962. Ea: 121 – Valamon luostarin arkisto. Aktit v. 1961–1962. Ea: 121. [Valamo monastery archive. Documents for 1961–1962].

References

3. Dunaev (1927) – Khariton (Dunaev), ierom. *Vvedenie novogo stilya v Finlyandskoy Pravoslavnoy Tserkvi i prichiny nestroeniy v monastyryakh* [Khariton (Dunaev), hieromonk. Introduction of the new style in the Finnish Orthodox Church and reasons of disorganization in monasteries. Ahrensburg, 1927. – 351 p.]. Arensburg, 1927, 351 p. (In Russian).

4. Klasson (1982) – Classon Christopher, prot. *Pravoslavnyaya Tserkov' v Shvetsii* [Orthodox Church in Sweden]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1982, no. 12, p. 114. (In Russian).

5. Olmari (2005) – Pavel (Olmari), arkhiep. *Pir very. Priglasenie na trapezu lyubvi Tsarstva Bozhiya* [Paul (Olmari), Archbishop. Feast of faith. Invitation to the meal of Kingdom of God's love]. Kiev: Prolog, 2005, 128 p. (In Russian).

6. Shmeman (2009) – Shmeman A., protopr. *Dnevnik. 1973–1983* [Schmemann A., protopresbyter. Diaries. 1973–1983]. Comp., prep. of the text by U. S. Shmemann, N. A. Struve, E. Y. Dorman; pref. by S. A. Schmemann; not. by E. Y. Dorman. 3rd ed. Moscow: Russkiy put', 2009, 720 p. (In Russian).

7. Arkkipiispa Paavali (1970) – Arkkipiispa Paavali palasi Alaskasta [Archbishop Paul returned from Alaska]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1970, no. 21, p. 287. (In Finnish).
8. Arkkipiispa Paavalin (1980) – Arkkipiispa Paavalin vierailu Ekumeenisessa Patriarkaatussa 12–19.4.1980 [Archbishop Paul's visit to the Ecumenical Patriarchate on April 12, 1980 – April 19, 1980]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1980, no. 11–12, pp. 203–205. (In Finnish).
9. Iloitkaa, Sergey ja Herman (1986) – Iloitkaa, Sergey ja Herman, autuaat isamme! [Rejoice Sergius and Herman, blissful fathers!]. Pieksamaki: Sisalahtyisseuran kirjapaino Raamattutalo, 1986, 104 p. (In Finnish).
10. Karjalainen (1973) – Karjalainen Elina. Arkkipiispa Paavali – legenda jo eläessään [Archbishop Paul – a legend in his lifetime]. Werner Söderström Osakeyhtiö (WSOY), 1973, 198 p. (In Finnish).
11. Karjomaa (1961) – Karjomaa N. Vierailu partiarkkamme luona [Visit to the patriarch]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1961, no. 29, p. 322. (In Finnish).
12. Kirkinen (1961) – Kirkinen H. Arkkipiispa Paavali Konstantinopolissa [Archbishop Paul in Constantinople]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1961, no. 31, pp. 330–331. (In Finnish).
13. Konferenssi Rodoksella (1964) – Panortodoksinen konferenssi Rodoksella [Pan-Orthodox Rhodian Council]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1964, no. 28, p. 269. (In Finnish).
14. KP patriarkka Demetrioksen (1988) – KP patriarkka Demetrioksen vierailu jatti mieluisam muiston [Historical visit of the Patriarch of Constantinople Demetrius]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1988, no. 14–15, pp. 268–269; no. 31, pp. 330–331. (In Finnish).
15. Kristoduli (2008) – Nunna Kristoduli. *Arkkipiispa Paavali hengellisen lapsensa silmin* [Archbishop Paul through the eyes of his spiritual child]. Helsinki; Jyväskylä: Lintulan Pyhän Kolminaisuuden luostari; Helsinki/Jyväskylä: Minerva-kustannus, 2008, 240 p. (In Finnish).
16. Metropoliitta Chrysostomos (1965) – Myrran metropoliitta Chrysostomos vierailee Maassamme [Metropolitan of Mirrah, Chrysostom, with a visit to our country]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1965, no. 21, p. 237. (In Finnish).
17. Metropoliitta Pavlos (1975) – Metropoliitta Pavlos Helsingissa [Metropolitan Paul in Helsinki]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1975, no. 1, p. 7. (In Finnish).
18. Metropoliitta Theodosius (1978) – Amerikkalainen metropoliitta Theodosius Suomeen [American metropolitan Theodosius in Finland]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1978, no. 18, p. 331. (In Finnish).
19. Partanen (1981) – Partanen A. Uskontunnustusjuhla Puijon kirkossa [Feast of the Symbol of Faith in the Church of Pul'yu]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1981, no. 20, pp. 388–389. (In Finnish).
20. Purmonen (1984) – Orthodoxy in Finland: past and present. Ed. by Veikko Purmonen. Kuopio, Finland: Orthodox Clergy Association, 1984, 110 p.
21. Riikonen (2015) – Riikonen Juha. The Nationality Question in the Orthodox Church of Finland. *The Two Folk Churches in Finland: The 12th Finnish Lutheran – Orthodox Theological Discussions 2014*. Helsinki: National Church Council, Department of International Relations, 2015, 106 p.
22. Rodoksen konferenssi (1961) – Rodoksen yleisortodoksinen konferenssi [Pan-Orthodox Rhodian conference]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1961, no. 20, pp. 313–314. (In Finnish).
23. Theodosioksen (1970) – Alaskan piispan Theodosioksen vierailu [Visit of the Alaskan bishop Theodosius]. *Aamun Koitto* [*Morning Dawn*], 1970, no. 24, p. 321. (In Finnish).

Н. Ю. Сухова

РОССИЙСКОЕ «УЧЕНОЕ МОНАШЕСТВО» ПЕРЕД ПРОБЛЕМАМИ УЧЕНОСТИ И МОНАШЕСТВА (1880–1910-е гг.)

Статья посвящена русскому ученому (или академическому) монашеству, деятельность которого напрямую связана с богословской школой и наукой, в конце XIX — начале XX в. Парадокс: призванное заниматься прежде всего развитием богословской науки, русское ученое монашество почти не могло в те годы делать это эффективно. Оно дало Церкви великое множество святых, богословов и исповедников, но с его служением были связаны и серьезные проблемы, и критика современников. Особое внимание уделено осмыслению в ученом монашестве своего предназначения и служения и поискам наиболее адекватных его форм. В 1880-е гг. наиболее важные идеи об ученом монашестве высказывали преосвященные Антоний (Храповицкий) и Михаил (Грибановский); первый из них разработал проект «Ученого иноческого братства». В 1910-х гг. епископ Феодор (Поздеевский) дал свою интерпретацию ученого монашества, его служения и задач. Епископ Феодор и его друг по КазДА архимандрит Гурий (Степанов) разработали проект Высшей церковно-богословской школы, или «монашеской Академии», который обсуждался на Поместном Соборе 1917–1918 гг. и получил неоднозначную оценку. Автор подчеркивает актуальность изученных проблем и проектов для современной духовной школы и богословской науки. Исследование основано на комплексе как опубликованных, так и неопубликованных источников.

Ключевые слова: ученое (академическое) монашество в России, православные духовные академии, богословская наука, митрополит Антоний (Храповицкий), епископ Михаил (Грибановский), епископ Феодор (Поздеевский).

Внимание в данном небольшом исследовании сфокусировано на служении ученого монашества — той части российского монашества XIX — начала XX в., деятельность которого была непосредственно связана с духовной школой и богословской наукой¹. Российское ученое монашество дало Церкви сонм великих святителей, богословов, мучеников и исповедников. Однако с его служением, особенно в конце XIX — начале XX в., были сопряжены и тяжелые проблемы, критические замечания, доходившие до отрицания за ученым монашеством как значимых научных достижений, так и полноценного исполнения монашеских обетов. Написание полноценной истории российского ученого монашества — дело будущего, мы же обратим особое внимание на осмысление представителями ученого монашества своего предназначения и служения и поиски наиболее адекватных форм этого служения.

Русская церковно-писательская традиция с самого начала в значительной степени была представлена монашествующими авторами, однако формирование особого разряда иночества, ориентированного на целенаправленное развитие духовной учености, связано с началом систематического духовного образования. История ученого иночества выявила разные формы его организации: были примеры «ученых»

Наталья Юрьевна Сухова — доктор церковной истории, доктор исторических наук; доцент; профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права; заведующий Научным центром истории богословия и богословского образования Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (suhovanat@gmail.com).

¹ «Ученое монашество» — устойчивое выражение для изучаемого в статье периода; на современном этапе для обозначения монашества, связанного с преподавательской деятельностью, выбрано иное выражение — «академическое монашество».

монастырей — достаточно вспомнить западно-русские братские монастыри, знаменитый Нямецкий монастырь преподобного Паисия (Величковского), — но развитие подобной формы оказалось для России очень непростым. Поэтому на протяжении XVIII в. постепенно сформировался новый тип ученого монашества, практически оторвавшегося от монастырей, а связанного исключительно с преподавательской деятельностью.

Духовно-учебная реформа начала XIX в. (ПСЗ: *Проект Устава 1814*, 1-е собр., XXXII, 910–954) закрепила это положение преподававшего иночества: централизованное распределение выпускников академий по духовно-учебным местам забрасывало их довольно далеко от родных мест, при этом монашествующие составляли наиболее «подвижную» часть. Именно на них возлагались должности инспекторов и ректоров семинарий и академий; и восхождение по начальственной лестнице превращало ученое монашество в постоянных странников по разным епархиям. Но постепенно выявились проблемы, связанные с этой системой: с одной стороны, начальствование молодых монахов и соответствующие права вызывали недовольство членов корпораций из мирян и белого духовенства; с другой стороны, рассеяние ученого монашества по всей стране и почти полное истощание его при академиях, перегруженность административными делами лишали самих иноков возможности научно-богословских занятий.

Эта ситуация обострилась в конце 1850-х — 1870-х гг.: все меньшее количество выпускников духовных академий стремилось к иноческим подвигам; монашество теряло приоритет в духовной школе — в трех из четырех академий и большинстве семинарий ректорские должности заняли протоиереи²; подавляющим большинством докторов и магистров богословия стали миряне³. Но и в эти годы большая часть епископата, прежде всего академических городов, связывала основные надежды на развитие богословской науки с ученым монашеством, сетуя одновременно, что неумение полноценно использовать научный потенциал ученых иноков — беда отечественного богословия и Русской Церкви. Преосвященные предлагали навсегда оставлять талантливых иноков при академиях, образуя из них ученые коллегии, но трезво понимали, что в современных условиях эти иноки будут удручаться своей статичностью, особенно в сравнении со своими однокурсниками, получающими посты, награды, кафедры (ГА РФ. Ф. 1099. Оп. 1. Д. 676. Л. 8–8 об.; РГИА. Ф. 1661. Оп. 1. Д. 705. Л. 29–30; РГИА. Ф. 797. Оп. 37 (отд. 1, ст. 2). Д. 1. Л. 172–180 об., 182–214 об., 246–284 об.).

Ситуация с ученым монашеством начала меняться в середине 1880-х гг. С одной стороны, этот перелом был связан с общей ситуацией в стране: реформы, проведенные в 1860–70-х гг., в том числе в церковной жизни, дали далеко не во всем положительные результаты. Было очевидно ослабление церковности во всех слоях российского общества. Разумеется, критика высказывалась в адрес духовной школы: именно она готовила пастырей, от которых ждали большей ревности в нравственном воспитании народа. Надежды возлагались на монашество, которое и должно было задать камертон всей духовно-учебной жизни.

Наиболее ярким и заметным было возобновление традиции студенческих постригов в СПбДА⁴, инициатором которой стал епископ Ладожский Арсений (Брянцев), сменивший в октябре 1883 г. на должности ректора прот. Иоанна Янышева. Сам преосвященный Арсений принял монашество не на школьной скамье, а гораздо позднее, уже послужив приходским священником и овдовев. Однако

² В 1862 г. ректором МДА стал протоиерей Александр Горский, в 1866 г. ректором СПбДА — протоиерей Иоанн Янышев, в 1871 г. ректором КазДА — протоиерей Александр Владимирский.

³ Если в предшествующий период две трети докторских богословских степеней получили монашествующие, то за 15 лет действия Устава духовных академий 1869 г. из 40 присужденных докторских степеней 33 (82,5 %) получили профессора-миряне и лишь 3 (7,5 %) — ученые иноки; среди магистров богословия этих лет не было ни одного монашествующего [Сухова, 2012, 243].

⁴ В статье используются принятые сокращения названий духовных школ: СПбДА (ПгДА) — Санкт-Петербургская (Петроградская) духовная академия, МДА — Московская духовная академия, КазДА — Казанская духовная академия.

взгляды своего предшественника, протоиерея Иоанна, на раннее принятие монашества он не разделял. Первый после долгого перерыва студенческий постриг — Михаила Грибановского (инока Михаила) и диак. Петра Грузова (священноинока Платона) — был совершен 14 января 1884 г. В речи к новопостриженным преосвященный Арсений отметил, что «при всех трудностях монашеской жизни она имеет в себе то, что трудно приобретается в мирской жизни»: «более верный и благонадежный путь для прохождения истинной, самоотверженной христианской жизни для совершения собственного спасения» и «более удобный и беспрепятственный путь... для служения Церкви Христовой на земле» [Брянцев, 1908, I, 213–214]. После этого события студенческие постриги в СПбДА следовали один за другим. Так, ровно через три месяца принял монашество студент 3-го курса Николай Надеждин (инок Никанор), в октябре того же года — студент 4-го курса Яков Мещеряков (инок Серафим). Наконец, в мае 1885 г. в монашество был пострижен один из известнейших в дальнейшем представителей ученого иночества — Алексей Храповицкий (инок Антоний). Преосвященный Арсений, говоря о сложностях и искушениях монашеского пути и строгого соблюдения данных обетов, утешал молодых иноков, конечно, прежде всего помощью Божией, однако обращал внимание и на важность поддержки монашеского братства в «стенах сего храма науки» [Брянцев, 1908, I, 221, 223]. Вдохновителем этого братства стал инспектор СПбДА архим. Антоний (Вадковский), назначенный на эту должность в 1885 г., а в апреле 1887 г. ставший ректором Академии. Разумеется, возрождение ученого иночества происходило в 1880-х гг. не только в СПбДА, но и в других академиях.

Молодые иноки были воодушевлены своей ролью в изменении церковной ситуации, в возрождении православной ревности, аскетического подвига; ощущали себя Христовой ратью, священной дружиной. Однако духовно-учебное служение, как и прежде, рассеивало их по семинариям, и вновь встал вопрос о сохранении единства, наиболее последовательным идеологом которого стал выпускник СПбДА иером. Антоний (Храповицкий). У него не вызвало сомнения, что «дело любви к Церкви, ее жизни и ее свободе» полноценно достигается только «через ученое монашество» [Храповицкий: *Письма*, 2015, 75]. О. Антоний составил проект особой монашеской организации — «новоиноческого союза», главной задачей которого должно было стать «служению Христу и Его Церкви» и «особенно делу воспитания пастырей» [Храповицкий: *Письма*, 2015, 75]. Автор проекта именно в ученом иночестве видел «соль», которая должна осолить «вялое по духовной жизни русское общество», «закваску», которая должна все перекусать [Храповицкий: *Письма*, 2015, 76]. Старую проблему — внешнюю разобщенность — члены «новоиноческого союза» должны были преодолевать: во-первых, тесной личной связью — в переписке, в посещениях друг друга при всякой возможности для совместной молитвы, в «любви, откровенности, простоте отношений и исключении всякой самозамкнутости»; во-вторых, в учреждении специального духовно-монашеского журнала, основными авторами которого должны были стать сами члены новоиноческого союза [Храповицкий: *Письма*, 2015, 76–77].

Члены союза должны были образовать из духовного юношества «иерархическую армию, которая взяла бы на себя все дело христианизации современной церковной жизни» [Храповицкий: *Письма*, 2015, 76–77]. Для этого следовало изменить саму духовно-учебную систему: обучение в ней должно быть основано не на штудировании формул и правил, а на воспитании христианского мировоззрения и пастырской настроенности. Будущий преосвященный Антоний видел идеал пастыря и педагога именно в «ученом монахе», считая при этом, что и пастырское, и преподавательское служение не мешает, а, напротив, способствует монашескому деланию — если понимать его не только и не столько как систему внешних ограничений, но как «расположение души и жизни» [Храповицкий: *О монашестве*, 2011, 814].

Ученую задачу академических иноков преосвященный Антоний понимал скорее не как научно-богословское, а как духовно-просветительское служение, хотя о богословской науке владыка рассуждал немало. Не случайны и его любимое самоименование

«служитель Слова Божия»⁵, и вдохновенные замечания о своих первых учениках — семинаристах Холмской семинарии: «они у меня вовсе не то, что семинаристы вообще, но одушевленные народники и христиане, и ревностные проповедники не только в семинарии, но и по деревням на праздниках, куда они разъезжаются со стихарями в чемоданах для проповедания» [Храповицкий: *Письма*, 2015, 76]. Справедливости ради следует заметить, что само понятие «ученый монах», сложившееся в первой половине XIX в., подразумевало лишь инока, прошедшего обучение, а вовсе не практикующего исследователя. Во второй же половине этого века, когда в духовные школы плотно вошло понятие «ученого-исследователя», от академических иноков стали автоматически требовать научной активности.

Но к современной академической богословской науке у будущего владыки Антония было сложное отношение. Уже в конце 1880-х гг. он замечал, что богословская наука должна не «доказывать и апологировать», а «выяснять и экзегетировать» [Храповицкий: *О монашестве*, 2011, 810, прим. 7]. В дальнейшем это перерастет в более радикальное обнищание духовных академий в «западном пленении» и оторванности от духовных запросов общества, а будущим пастырям — для выявления этих запросов — он будет советовать читать Ф. М. Достоевского. Как напишет позднее в своих воспоминаниях архим. Киприан (Керн), у владыки Антония «совершенно отсутствовало чувство проблематичности» [Керн, 2012, 22].

Как относились к указанным планам сподвижники владыки Антония? Неоднозначно. Так, еп. Михаил (Грибановский), который и до своего поступления в академию, и после ее окончания неоднократно пытался оставить духовно-академическую стезю и уйти в монастырь, на профессорской службе оставался только по благословению епископа Феофана (Говорова) и старцев Оптиной пустыни. Да и в дальнейшем он страшился «односторонне погрузиться в теорию, отвлечь свое внимание от процесса Божественной жизни», совершающейся в нем [Грибановский: *Письма*, 2011, 585]. Преосвященный Михаил считал профессорское служение с его «теорией» и неизбежной суетой плохо совместимым с монашеством, что создает *принципиальную* коллизия ученого иночества, которую лишь отчасти можно преодолевать послушанием, если этот «путь... определяется Богом» [Грибановский: *Письма*, 2011, 586]. Собственно же научные стремления и себя самого, и преосвященного Антония владыка Михаил оценивал очень скептически: «я решительно не чувствую никакой склонности к двиганию науки — чего же мне протираться в Академии?... Вы любите саму пропаганду, ради нее можно жить даже и среди ученых» [Грибановский: *Письма*, 2011, 589].

Хотя и владыке Михаилу не были чужды «мания монахопострижения» и идея учено-иноческого братства [Грибановский: *Письма*, 2011, 576, 584], он не был так решителен, как преосвященный Антоний, и понимал, что монашество должно определяться Христовым призванием, а не человеческим энтузиазмом [Грибановский: *Письма*, 2011, 597]. К планам своего друга — создать не просто братский союз, а «армию» ученого монашества, силами которой перестроить все духовное образование и всю церковную жизнь — преосвященный Михаил относился с настороженностью [Грибановский: *Письма*, 2011, 587]. Он считал, что сил ученого монашества не хватает для каких-то решительных действий: ученое монашество — «лакмусовая бумага», отражавшая падение церковности во всем российском обществе. «Церковность — это такое направление жизни, в котором видно преобразующее действие Святого Духа, присущего Церкви» [Грибановский, 1886, 827–830], а этого-то у современного ученого монашества владыка Михаил с великой скорбью не находил. И пассивность духовно-академических студентов в принятии монашества, с точки зрения владыки, связана с тем, что юноши не видят в ученом монашестве связи со Христом, а видят только отдельные личности, не поглощенные Христом настолько, чтобы забыть о себе

⁵ Так подписывал владыка Антоний некоторые свои статьи про ученое монашество: С. С. Б. См., напр.: [О монашестве ученом, 1889, 505–507] и др.

[Грибановский: *Письма*, 2011, 620]. А без этого все объединения ученого монашества организуются не силой любви Христовой, а человечески, «механически» [Грибановский: *Письма*, 2011, 587].

План преосвященного Антония имел определенный практический успех в пору его ректорства в КазДА: все же ему удалось заложить основание иноческому братству преподавателей и студентов. Но в Казани вовлечение студентов в монашество поддерживалось духовным окормлением старца Гавриила (Зырянова)⁶, что, возможно, позволяло преодолеть проблемы, связанные с монашеской жизнью академических иноков. Нельзя, правда, не отметить, что некоторые профессора Академии весьма скептически оценивали научные успехи иноческой братии и считали, что преосвященный Антоний искусственно пытается создать иноческую ученую коллегию, оставляя выпускников при академии не по талантам, а по монашеству.

Одним из наиболее деятельных представителей этого казанского братства был еп. Феодор (Поздеевский), пытавшийся реализовать идеи архиеп. Антония (Храповицкого) в МДА, ректором которой владыка Феодор стал в 1909 г.⁷ Накануне своего вступления в должность ректора МДА тогда еще архим. Феодор опубликовал «программную» статью, в которой выражал полную солидарность с преосвященным Антонием (Храповицким) в оценке духовно-академической ситуации как катастрофической и для подготовки пастырей, и для развития богословской науки [Поздеевский, 1909, 63]⁸. При этом архим. Феодор видел единственную возможность восстановления духовных академий в присутствии им достоинстве высших *православно-богословских* школ в укреплении ученого монашества, которое «при теперешней постановке в них (духовных академиях. — Н. С.) дела научного образования студентов» лишено всякой возможности полноценно реализовываться и в *учености*, и в *монашестве* [Поздеевский, 1909, 64–66]. Архим. Феодор настаивал на том, что к ученому монашеству следует применять более серьезные научные требования, чем к выпускникам академий из белого духовенства и мирян: ученый монах «мыслится... богословом по самому своему сану», как глава духовной школы «должен иметь научный авторитет в глазах корпорации и учеников», как потенциальный епископ является «выразителем православного богословия и богословской науки» [Поздеевский, 1909, 66]. И несоответствие этим требованиям ученых иноков — беда Русской Церкви: богословская наука, предоставленная светским ученым, «начинает проявлять неправославный характер», «типы ученых старцев-епископов сходят в могилу, новые нарождаются в слишком ограниченном количестве», так что некому изболтать неверное направление и указывать «православное русло» [Поздеевский, 1909, 68].

Не менее драматично, с точки зрения архим. Феодора, и положение с *монашеством* ученых иноков. Молодой монах, одушевленный «самыми высокими аскетическими порывами», но еще не изучивший «и азбуки этого дела», не научившийся «ни молиться, ни поститься, ни разбираться хорошенько в себе, смиряться и подчинять свою волю другому», отправляется «на распутья мира» [Поздеевский, 1909, 70]. «Отрешенность ученых монахов от монастырей» и «недостаток знакомства их по собственному опыту с монастырской жизнью» лишают их, как «чужаков», возможности обратиться в монастыри за духовным окормлением [Поздеевский, 1909, 70–72].

В этой статье впервые излагалась та программа воспитания и организации жизни ученого монашества, которая, видимо, сформировалась при обсуждениях в братском иноческом круге. Она состояла из двух частей: воспитание будущего ученого монаха в академии и организация его дальнейшей монашеской жизни и ученой деятельности. На академическом этапе важны были три ключевых момента: возжелавшего монашества студента следовало рассматривать как послушника в изучении науки,

⁶ Старец Седмиозерной пустыни Казанской епархии схииархимандрит Гавриил (Гавриил Федорович Зырянов, до принятия схимы 5.10.1892 — иеромонах Тихон) († 24.09.1915).

⁷ Архимандрит, а с 21.08.1909 г. епископ Волоколамский Феодор (Поздеевский) был ректором Московской духовной академии с 19.08.1909 г. по 01.05.1917 г.

⁸ Ср.: [Храповицкий, 2007, 472–485].

над которой он должен работать с истинно-монашеским усердием; духовная сторона жизни такого студента должна постоянно контролироваться духовником из монахов, мудрых если не богословской ученостью, то духовным опытом (таковым может быть и ректор академии). Для дальнейшей организации сил ученых иноков архим. Феодор предлагал при каждой академии создать для них «духовное отечество» — один из ближайших монастырей с опытными духовными старцами, куда должны были бы поступать кончившие академию иноки. Из таких монастырей, концентрирующих ученые силы, уже окрепшие духовно и подготовленные, а не юные и неопытные иноки должны были посылаться на духовно-учебную и миссионерскую службу. В это отечество ученый монах приезжал бы на вакации, на закате земных дней и не чувствовал бы себя чужим. В качестве примера подходящего для указанной цели монастыря архим. Феодор указывал Вифанский, предназначенный преосвященным Платоном (Левшиним) именно для научных занятий ученого монашества [Поздеевский, 1909, 72–75]. Заметим, что в определенном смысле круг замкнулся: проект ученого монастыря, составленный архим. Феодором, выполнен был согласен с таковым, составленным почти за 200 лет до того, в 1724 г., преосвященным Феофаном (Прокоповичем).

Владыке Феодору и его единомышленникам удалось добиться некоторых успехов, поддерживающих ученое монашество: Уставом 1910 г. в духовных академиях было введено по две дополнительных вакансии профессорских стипендиатов — для выпускников-монахов, с пастырским богословием была соединена аскетика (ПСЗ: *Устав 1910*, 3-е собр., XXX(1), 419, 424. № 33274. § 76, 130). На усиление значения ученого монашества в академиях были направлены и поправки к этому Уставу 1911 г.: ректорами академий могли быть теперь только епископы, в состав академического Совета должно было входить не менее половины лиц в священном сане — а таковыми могли быть преимущественно иноки, рукополагаемые вскоре после пострижения (ПСЗ: *Изменения в Уставе 1911*, 3-е собр., XXXI(1), 962. № 35802, § 34, 65, прим.). Но последнее требование вызывало в дальнейшем очень много отрицательных отзывов и обостряло негативное отношение к ученому иночеству среди профессоров. На Поместном Соборе 1917–1918 гг. это отношение было сформулировано: «Такое положение дел... ставя под подозрение чистоту побуждений, располагавших кого-либо из членов академической корпорации к принятию монашества и священного сана, не могло не вносить разделения в корпорацию и не отравлять атмосферы» (ГАРФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 381. Л. 193 об. — 194).

Но преосвященному Феодору удавалось реализовывать далеко не все идеи: были определенные успехи, были неудачи и обиды. Возможно, сам настрой начала XX в. обострял те проблемы, которые могли быть уврачеваны в более спокойные времена. Но за восемь лет ректорства еп. Феодор пришел к убеждению: для плодотворной духовно-учебной и научно-богословской деятельности ученого монашества нужна его организация, причем в форме определенного института. Весной 1917 г. владыка Феодор был удален из Академии с помещением на должность наместника московского Данилова монастыря с правами настоятеля, но это не поколебало, а утвердило его в главной духовно-учебной идее.

В июле 1917 г. в Троице-Сергиевой лавре состоялся Всероссийский съезд ученого монашества⁹. Само собрание его отдельно от монастырского монашества, съезд которого проводился там же неделей позднее, свидетельствовало о специфичности проблем ученых иноков и о понимании, что решать эти проблемы должны они сами. Председателем съезда был Московский архиеп. Тихон (Беллавин), но главными инициаторами были еп. Феодор (Поздеевский) и инспектор КазДА архим. Гурий (Степанов). Основной темой съезда был поиск форм для консолидации сил ученого монашества, коих предлагалось две: Иноческое всероссийское церковно-просветительское братство и Высшая церковно-богословская школа, или особая «монашеская» академия

⁹ Всероссийский съезд ученого монашества проходил в Троице-Сергиевой лавре 7–14 июля 1917 г., съезд монашества мужских монастырей — там же 16–23 июля (ЦВ, 1917, № 22–23, 146–147).

[Всероссийский съезд, 1917]. Оба предполагаемых учреждения должны были базироваться в монастырях, с одной стороны, реализуя древнюю идею особых «ученых» монастырей, с другой стороны, обеспечивая ученому иночеству возможность полноценной монастырской жизни (ВЦОВ, 1917, № 70, 4).

Вопрос о «монашеской» академии разделил съезд на два течения: ее инициаторам противостояли и. д. ректора МДА архим. Иларион (Троицкий) и игум. Варфоломей (Ремов), предлагавшие трезво оценить состояние современного ученого монашества: в 1910-х гг. в учащих корпорациях всех четырех академий было менее 20 иноков, включая четырех ректоров-епископов, большая часть из которых собственно наукой не занимались (ВЦОВ, 1917, № 76, 3; БВ, 1917, № 6–7, 143–144). Архим. Иларион приводил и принципиальный аргумент: замыкание богословской науки в рамках тесного круга монашествующих лиц крайне бесполезно как для богословской науки, так и для самого института ученого иночества, особенно в современном состоянии, когда «ученое монашество... не близко к богословской науке, а часто, к сожалению, относится к ней без должного уважения»¹⁰. Но все же съезд поручил еп. Феодору и архим. Гурию разработать проекты Всероссийского церковно-просветительского братства и Высшей церковной богословской школы с монашеским направлением и представить на рассмотрение грядущего Поместного Собора Православной Российской Церкви.

Эти проекты обсуждались в течение I и II сессий Собора в Отделе о монастырях и монашествующих, после чего проект просветительского братства был включен в общий доклад Отдела о монастырях и монашествующих (ГАРФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 143. Л. 54–119; Д. 144. Л. 118–187), а проект церковно-богословской школы передан на рассмотрение в Отдел о духовных академиях¹¹. Епископ Феодор (Поздеевский), оглашавший проект Иноческого братства, настаивал на необходимости организации ученого иночества: если церковная власть считает его полезным для определенных целей, то необходимо создать условия, то есть — возможность исполнять монашеские обеты и консолидацию сил, благоприятствующую научно-богословской работе (ГАРФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 144. Л. 105). Авторы проекта видели оптимальное решение в братстве, главной задачей которого является разработка высших богословских вопросов, а также религиозно-просветительская и благотворительная деятельность, сохранение и изучение церковных древностей. Но, в отличие от «новоиноческого союза» 1880–1890-х гг., проектируемое братство должно было иметь несколько монастырей, в которых бы подвизались или с которыми были связаны ученые иноки и на базе которых научно-богословские задачи могли бы осуществляться (ГАРФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 144. Л. 165–166).

У членов Собора вызвало немало споров само явление ученого иночества — разумеется, в том виде, как оно сложилось в России: одни критиковали его в потере монашества; другие — в потере учености. Смущали ранние студенческие постриги, оторванность учащих и учащихся иноков от монастыря и само право принимать постриг и причислять себя к монашеству теми, кто не жил в монастыре. Защитники ученого монашества уверяли, что монашеские постриги студентов духовных академий совершаются лишь по благословию старцев: ни один студент МДА не может быть пострижен без благословения старца Зосимовой пустыни Алексия (Соловьева), в КазДА 15 лет не постригали без благословения схиархим. Гавриила (Зырянова), а после его кончины сносились по этим вопросам со старцами Оптиной пустыни (ГАРФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 144. Л. 151). Однако члены Собора из монастырского монашества — прежде всего наместник Троице-Сергиевой лавры архимандрит Кронид

¹⁰ Дополнительным аргументом в пользу передачи Московской академии в руки ученого монашества для многих сторонников этого мнения было желание оградить чистоту «православно-богословской науки от той опасности, которая ей угрожает при реформе академий на началах автономности» (ВЦОВ, 1917, № 75, 2).

¹¹ Выписка из протокола Соборного Совета от 10 (23) апреля 1918 г. за № 86. Ст. 11 (ГАРФ. Ф. Р–3431. Оп. 1. Д. 383. Л. 1, 6).

(Любимов) — все же настаивали на двухлетнем проживании студентов, изъявивших желание принять постриг, в строгой обители (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 144. Л. 99); наиболее радикальные оппоненты считали, что «в реальности ученый монах не может исполнять обетов» ни при каких условиях, проект же братства ученых иноков лишь заявляет внешнюю связь ученого монаха с монастырем (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 143. Л. 96; Д. 144. Л. 120–130, 134).

Оппонентов проектов настораживало не только обособление ученого монашества в проектируемом братстве и от остального монашества, и от всей богословской науки, но нереальная грандиозность ставимых им научных задач. И. В. Попов предлагал авторам обратить внимание на альтернативный проект, разработанный профессором Б. А. Тураевым, — ученого монастыря, во главе которого стоял бы инок, известный своими «ценными научными трудами и имеющий вкус к науке», но который вовлекал бы в ученое дело и мирян, известных в науке, из духовных академий и даже из университетов — иначе монастырь так и не станет ученым (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 144. Л. 169–170). Но в целом большинство членов Собора признавали необходимость и объединения ученых иноков для их плодотворного служения Церкви, и их связь с определенным монастырем, полнотой и регулярностью исполнения монастырского устава (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 144. Л. 180–182).

Но камнем преткновения стал проект Высшей церковно-богословской школы, который обсуждался в Отделе о духовных академиях в течение семи заседаний¹². Основной тезис еп. Феодора и архим. Гурия был сформулирован довольно жестко: имеющиеся академии не выполняют своего назначения, ибо они однотипны, плохо решают определенные им задачи: подготовку к пастырству, учительству, миссионерству, научную разработку православного богословия на строго церковной почве (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 383. Л. 2). Особенности проектируемой «монашеской» академии заключались, прежде всего, в изменении учебного плана: введение агиологии и аскетики; усиление изучения Священного Писания и патрологии; уменьшение доли систематического богословия; выведение из курса всех общеобразовательных наук, кроме философии, и преподавание последней лишь в соприкосновении с православием (например, вместо психологии — основы православно-религиозного опыта); уменьшение часов, отведенных на изучение древних языков. Но главное преимущество новой школы предполагалось в постановке воспитательной части и условиях жизни: теснейшая связь учащихся с обителью, в которой будет помещаться школа; поставление во главу пастырства и монашества в перспективе религиозно-просветительского служения (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 383. Л. 2–5).

Проект Высшей церковно-богословской школы подвергся в заседаниях академического Отдела серьезной критике: казалась несправедливой жесткая оценка существующих академий, воспитывавших многие поколения достойных архиереев, пастырей и иноков, в том числе и авторов проекта; вызывали недоумение учебные сокращения: без серьезной историко-филологической подготовки невозможно глубокое научное развитие богословия; было неясно, как именно авторы планировали развивать богословскую науку «в строго церковном духе».

Первый вариант отзыва Отдела, инициативная роль в котором принадлежала профессору Петроградской духовной академии Б. В. Титлиновым, был резко отрицательным: этого следовало ожидать, памятуя непростые отношения автора отзыва с преосвященным Феодором. Однако окончательный вариант отзыва был более мягок и доброжелателен: высшая церковно-богословская школа не признавалась за новый тип школы, но Отдел ничего не имел против ее создания (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 383. Л. 9–12 об.). 14 (27) декабря 1918 г. состоялось определение Высшего Церковного Управления: одобрить в принципе проект Высшей церковно-богословской школы, поручив авторам его доработать согласно высказанным замечаниям; но принять содержание этой школы на счет центральной церковной казны лишь тогда, когда для этого

¹² С 20 июня (3 июля) по 2 (15) августа 1918 г. (ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 380. Л. 108–138).

явятся благоприятные условия (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Л. 149–149 об.). Однако благоприятных условий уже не вышло...

Таким образом, мучительные поиски оптимальных форм для гармоничного сочетания научной деятельности с возможной полнотой монашеской жизни, на которые положило немало сил ученое иночество конца XIX — начала XX в., не имели заметного успеха в свое время — по крайней мере, проблема оставалась. Однако идеи и проекты предложили три варианта консолидации сил ученого монашества:

– иноческое братство, объединяющее его членов, служащих в разных духовных школах, узами тесной дружбы, поддержки, единомыслия;

– иноческая община при той или иной академии, связанная совместной монашеской жизнью и научной деятельностью — в последней, разумеется, участвуют другие члены корпорации;

– монастырь, часть братии которого составляет *ученое* иночество, несущее учебное служение в ближайших духовных школах и собирающееся в обители при первой возможности.

Каждая модель имела предполагаемые плюсы и минусы, причем любое усугубление идеи приводило к недоумениям: если всю академию свести к *монашеству*, как сохранить ее ученость? Если весь монастырь свести к *ученому* иночеству, кто будет заниматься поддержкой самого монастыря и жизни ученой братии? Но опробованы все эти модели были лишь отчасти; продолжение дела и новые искания были оставлены в наследство ученому монашеству новых поколений.

В заключение следует отметить, что проблемы, которые пытались решить авторы проектов, не потеряли своей актуальности. Организация полноценной научной деятельности является одной из важнейших задач современной духовно-учебной системы; в этой области в последние годы происходят радикальные изменения, открывающие новые перспективы. Но все эти изменения относятся к внешней стороне науки, и они будут тщетны, если не вредны, если не подтвердятся содержательным наполнением. Конечно, личные научные исследования — это призвание и соответствующие дарования. Но надо признать, что глобальные проекты, необходимые для развития богословской науки и требующие трудов не одного исследователя, а научного коллектива, ученой коллегии, чаще всего либо «зависают» на уровне проектов, либо становятся «долгостроем». Ответственность падает на всех имеющих отношение к богословской школе. Но представляется, что именно сейчас столь важны плодотворные усилия тех, кто, не будучи связан семейными, служебными, общественными обязательствами, непосредственным приходским служением, может жертвенно посвятить себя этому трудоемкому делу — служению академического монашества.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации

ГАРФ. Ф. 1099 (Филиппов Третий Иванович). Оп. 1. Д. 676. Проект улучшения преподавания в духовно-учебных заведениях, составленный митрополитом Новгородским и Петербургским Григорием [(Постниковым)]. 14 л.

ГАРФ. Ф. Р-3431 (Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор)). Оп. 1. Д. 143. Протокол и стенограмма заседания Собора от 8 августа (26 июля) 1918 г. 164 л.

ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 144. Протокол и стенограмма заседания Собора от 9 августа (27 июля) 1918 г. 165 л.

ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 380. Протоколы заседаний Отдела о духовных академиях. 163 л.

ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 381. Проекты нового устава духовных академий и положений о них. 367 л.

ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 383. Проект положения о Высшей церковной богословской школе. 27 л.

2. ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи

ПСЗ: *Изменения в Уставе 1911* — Высочайше утвержденные 26 августа 1911 г. изменения в Уставе православных духовных академий // Полное собрание законов Российской империи. Третье собрание. Т. XXXI. Отд. 1. СПб., 1914. № 35802. С. 961–966.

ПСЗ: *Проект Устава 1814* — Высочайше утвержденный 30 августа 1814 г. проект Устава православных духовных училищ // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. Т. XXXII. СПб., 1830. № 25673. С. 910–954.

ПСЗ: *Устав 1910* — Высочайше утвержденный 2 апреля 1910 г. Устав православных духовных академий // Полное собрание законов Российской империи. Третье собрание. Т. XXX. Отд. 1. СПб., 1913. № 33274. С. 414–431.

3. РГИА — Российский государственный исторический архив

РГИА. Ф. 797 (Канцелярия обер-прокурора Синода). Оп. 37 (отд. 1, ст. 2). Д. 1. О преобразовании духовных академий и составлении нового проекта академического Устава. 1867–1869. 462 л.

РГИА. Ф. 831 (Канцелярия Патриарха Тихона и Священного Синода). Оп. 1. Д. 21. Постановления Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета. Ч. III. 362 л.

РГИА. Ф. 1661 (Сербинович Константин Сергеевич). Оп. 1. Д. 705. По вопросу об изменении программы преподавания в духовных академиях. [1839–1841]. 42 л.

4. БВ (1917) — Живая жизнь. Всероссийский съезд ученого монашества // Богословский вестник. 1917. № 6–7. С. 142–146.

5. ВЦОВ (1917) — Всероссийский съезд ученого монашества // Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. № 70, 75, 76.

6. ЦВ (1917) — Всероссийский съезд ученого монашества // Церковные ведомости. 1917. № 22–23. С. 146–147.

Литература

7. Брянцев (1908) — *Арсений (Брянцев), архиеп.* Собрание слов и речей: в 5 т. Харьков, 1908. Т. 1. 254+VI с.

8. Всероссийский съезд — Всероссийский съезд ученого монашества (7–14 июля 1917 г.). М., 1917.

9. Грибановский (1886) — *Михаил (Грибановский), архим.* В чем состоит церковность // Церковный вестник. 1886. Декабрь. № 51–52. С. 827–830.

10. Грибановский: *Письма* (2011) — Епископ Михаил (Грибановский). Сочинения. Письма. Жизнеописание. М.: ПСТГУ, 2011. 884 с.

11. Керн (2012) — *Киприан (Керн), архим.* Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). 2-е изд., исправл. М.: ПСТГУ, 2012. 148 с.

12. О монашестве ученом (1889) — С. С. Б. [*Антоний (Храповицкий), иером.*] О монашестве ученом. I. // Церковный вестник. 1889. № 29. С. 505–507.

13. Поздеевский (1909) — *Федор (Поздеевский), архим.* Об ученом монашестве // Мирный труд. 1909. № 6. С. 63–75.

14. Сухова (2012) — *Сухова Н. Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870–1918 гг.). М., 2012. 376 с.

15. Храповицкий (2007) — Митрополит Антоний (Храповицкий). Избранные труды, письма, материалы. М.: ПСТГУ, 2007. 944 с.

16. Храповицкий: *О монашестве* (2011) — Епископ Михаил (Грибановский). Сочинения. Письма. Жизнеописание. М.: ПСТГУ, 2011. 884 с.

17. Храповицкий: *Письма* (2015) — «Благословите себя включить в новоиноческий союз...» (Письма митрополита Антония (Храповицкого) к епископу Борису (Плотникову) (1886–1900 гг.) / Публ., вступ. ст. и примеч. Н. Ю. Суховой // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 5 (66). С. 67–89.

Nataliya Sukhova. The Russian «Learned Monasticism» before the Problems of Science and Monasticism (1880–1910-ies).

Abstract: The article is devoted to Russian learned or academic monasticism, whose activity was directly related to the theological school and science. The author's attention is focused on the last decades of the XIX and the first decades of the XX century. Russian learned monasticism gave the Church the great host of saints, theologians, martyrs and confessors, but with his service were associated severe problems and criticisms. In the article special attention is paid to the understanding of scientific representatives of monasticism as well as its mission and ministry, and the search for the most appropriate form of service. In 1880-ies the most important ideas about the scientist monasticism expressed Eminence Anthony (Khrapovitsky) and Michael (Gribanovsky); the first of them has developed the project «learned monastic brotherhood». In 1910-ies initiative was taken up by Bishop Theodore (Pozdeevsky), who gave his interpretation of the learned monasticism, his ministry and objectives. Bishop Theodore and his friend at the Kazan Theological Academy Archimandrite Gury (Stepanov) drafted the Graduate School of Theology of the Church or the «monastic» Academy, which was discussed at the Local Council of 1917–1918 and there was a mixed assessment. The author emphasizes the urgency of the studied problems, conclusions and projects for modern theological school and theological scholarship. The study is based on a set of both published and unpublished sources.

Keywords: learned (academic) monasticism in Russia, Orthodox Theological Academies, theology, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), Bishop Michael (Gribanovsky), Bishop Theodore (Pozdeevsky).

Natalia Yuryevna Sukhova — Doctor of Church History, Doctor of Historical Sciences; Associate Professor; Professor at the Department of General and Russian Church History and Canon Law; Head of the Scientific Center for the History of Theology and Theological Education at St. Tikhon's Orthodox University of Humanities (suhovanat@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. GARF — Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii [State Archives of the Russian Federation]

GARF. F. 1099 (Filippov Tertiyy Ivanovich). Op. 1. D. 676. Proekt uluchsheniya prepodavaniya v dukhovno-uchebnykh zavedeniyakh, sostavlennyy mitropolitom Novgorodskim i Peterburgskim Grigoriem [(Postnikovym)] [The project of improving teaching in the theological educational institutions, compiled by the Metropolitan of Novgorod and St. Petersburg Grigory [(Postnikov)]]. 14. l. (In Russian).

GARF. F. P-3431 (Vserossiyskiy Tserkovnyy Pomestnyy Sobor (Svyashchenny Sobor) [All-Russian Church Local Council (Holy Council)]). Op. 1. D. 143. Protokol i stenogramma zasedaniya Sobora ot 8 avgusta (26 iyulya) 1918 g. [Protocol and the transcript of the meeting of the Council of August 8 (July 26), 1918]. 164 l. (In Russian).

GARF. F. P-3431. Op. 1. D. 144. Protokol i stenogramma zasedaniya Sobora ot 9 avgusta (27 iyulya) 1918 g. [Protocol and the transcript of the meeting of the Council of August 8 (July 26), 1918]. 165. l. (In Russian).

GARF. F. P-3431. Op. 1. D. 380. Protokoly zasedaniy Otdela o dukhovnykh akademiakh [Protocols of the meetings of the Department on theological academies]. 163. l. (In Russian).

GARF. F. P-3431. Op. 1. D. 381. Proekty novogo ustava dukhovnykh akademi i polozheniy o nikh [Projects of a new charter of theological academies and regulations on them]. 367. l. (In Russian).

GARF. F. P-3431. Op. 1. D. 383. Proekt polozheniya o Vysshey tserkovnoy bogoslovskoy shkole [Draft of regulations on the Higher Theological School]. 27. 1. (In Russian).

2. PSZ — Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii [Complete Collection of Laws of the Russian Empire]

PSZ: *Izmeneniya v Ustave 1911* — Vysochayshe utverzhennyye 26 avgusta 1911 g. izmeneniya v Ustave pravoslavnykh dukhovnykh akademiya [The Highest approved on August 26, 1911 changes in the Charter of orthodox theological academies]. *Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii. Tret'e sobranie* [The Third Collection], vol. XXXI, part 1. Saint-Petersburg, 1914, № 35802, pp. 961–966. (In Russian).

PSZ: *Ustav 1910* — Vysochayshe utverzhennyy 2 aprelya 1910 g. Ustav pravoslavnykh dukhovnykh akademiya [The Highest approved on April 2, 1910 project of the Charter of orthodox theological academies]. *Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii. Tret'e sobranie* [The Third Collection], vol. XXX, part 1. Saint-Petersburg, 1913, № 33274, pp. 414–431. (In Russian).

PSZ: *Proekt Ustava 1814* — Vysochayshe utverzhennyy 30 avgusta 1814 g. proekt Ustava pravoslavnykh dukhovnykh uchilishch [The Highest approved on August 30, 1814 project of the Charter of orthodox theological academies]. *Polnoe sobranie zakonov Rossiyskoy imperii. Pervoe sobranie* [The First Collection], vol. XXXII. Saint-Petersburg, 1830, № 25673, pp. 910–954. (In Russian).

3. RGIA — Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv [Russian State Historical Archive].

RGIA. F. 797 (Kantselyariya ober-prokurora Sinoda [Office of the Chief Procurator of the Synod]). Op. 37 (otd. 1, st. 2). D. 1. O preobrazovanii dukhovnykh akademiya i sostavlenii novogo proekta akademicheskogo Ustava. 1867–1869 [On the transformation of theological academies and the drafting of a new project of the academic charter. 1867–1869]. 462. 1. (In Russian).

RGIA. F. 831 (Kantselyariya Patriarkha Tikhona i Svyashchennogo Sinoda [Office of Patriarch Tikhon and the Holy Synod]). Op. 1. D. 21. Postanovleniya Patriarkha, Svyashchennogo Sinoda i Vysshego Tserkovnogo Soveta [Decrees of the Patriarch, the Holy Synod and the Supreme Church Council]. Part III. 362. 1. (In Russian).

RGIA. F. 1661 (Serbinovich Konstantin Sergeevich). Op. 1. D. 705. Po voprosu ob izmenenii programmy prepodavaniya v dukhovnykh akademiakh [On the issue of changing the program of teaching in theological academies, 1839–1841]. 42. 1. (In Russian).

4. BV (1917) — Zhivaya zhizn'. Vserossiyskiy s'ezd uchenogo monashestva [All Russian Meeting of the learned monkhood]. *Bogoslovskiy vestnik*, 1917, no 6–7, pp. 142–146. (In Russian).

5. VTsOV (1917) — Vserossiyskiy s'ezd uchenogo monashestva [All-Russian Meeting of the learned monkhood]. *Vserossiyskiy tserkovno-obshchestvennyy vestnik*, 1917, no. 70, 75, 76. (In Russian).

6. TsV (1917) — Vserossiyskiy s'ezd uchenogo monashestva [All-Russian Meeting of the learned monkhood]. *Tserkovnye vedomosti*, 1917, no. 22–23, pp. 146–147. (In Russian).

References

7. Bryantsev (1908) — Arseniy (Bryantsev), arkhiep. *Sobranie slov i rechey: v 5 t.* [Collection of words and speeches. In 5 vols.]. Khar'kov, 1908, vol. 1, 254+VI p. (In Russian).

8. Gribanovskiy (1886) — Mikhail (Gribanovskiy), arkhim. V chem sostoit tserkovnost' [What is ecclesiasticity]. *Tserkovnyy vestnik*, 1886, Dec., no. 51–52, pp. 827–830. (In Russian).

9. Gribanovskiy: *Pis'ma* (2011) — *Episkop Mikhail (Gribanovskiy). Sochineniya. Pis'ma. Zhizneopisanie* [Compositions. Letters. Biography]. Moscow: PSTGU Publ., 2011, 884 p. (In Russian).

10. Kern (2012) — Kiprian (Kern), arkhim. Vospominaniya o mitropolit Antonii (Khrapovitskom) i episkope Gavrile (Chepure) Memories of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) and Bishop Gabriel (Chepure). Ed. 2nd, improv. Moscow: PSTGU Publ., 2012, 148 p. (In Russian).

11. Khrapovitskiy (2007) — *Mitropolit Antoniy (Khrapovitskiy). Izbrannye trudy, pis'ma, materialy* [Chosen Compositions. Letters. Materials]. Moscow: PSTGU Publ., 2007. 944 c. (In Russian).

12. Khrapovitskiy: *O monashestve* (2011) — *Episkop Mikhail (Gribanovskiy). Sochineniya. Pis'ma. Zhizneopisanie* [Compositions. Letters. Biography]. Moscow: PSTGU Publ., 2011, 884 p. (In Russian).

13. Khrapovitskiy: *Pis'ma* (2015) — «Blagoslovite sebya vklyuchit' v novoinocheskiy soyuz...» (Pis'ma mitropolita Antoniya (Khrapovitskogo) k episkopu Borisu (Plotnikovu) (1886–1900 gg.) [“Bless yourself to be included in the new union of monkhood ...” (Letters from Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) to Bishop Boris (Plotnikov) (1886-1900))]. Ed., preface and notes by N. Yu. Sukhova. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. II: Istoriya. Istoriya Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi*, 2015, is. 5 (66), pp. 67–89. (In Russian).
14. O monashestve uchenom (1889) — S. S. B. [Antoniy (Khrapovitskiy), ierom.] O monashestve uchenom. I [On the learned monkhood]. *Tserkovnyy vestnik*, 1889, no. 29, pp. 505–507. (In Russian).
15. Pozdeevskiy (1909) — Feodor (Pozdeevskiy), arhim. Ob uchenom monashestve [On the learned monkhood]. *Mirnyy trud*, 1909, no. 6, pp. 63–75. (In Russian).
16. Sukhova (2012) — Sukhova N. Yu. *Russkaya bogoslovskaya nauka (po doktorskim i magisterskim dissertatsiyam 1870–1918 gg.)* [Russian Theological Science (doctoral and master's theses 1870–1918)]. Moscow, 2012, 376 p. (In Russian).
17. Vserossiyskiy s'ezd — Vserossiyskiy s'ezd uchenogo monashestva (7–14 iyulya 1917 g.) [All-Russian Meeting of the learned monkhood (on July 7–14, 1917)]. Moscow, 1917. (In Russian).

М. В. Шкаровский

НОВОМУЧЕНИК ЕПИСКОП ТИХВИНСКИЙ АНТОНИЙ (ДЕМЯНСКИЙ) И БОРЬБА ЗА СОХРАНЕНИЕ ТИХВИНСКОГО УСПЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ В ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ГОДЫ

Новомученик архимандрит (позднее епископ Тихвинский) Антоний (Демянский) в первые послереволюционные годы служил настоятелем Тихвинского Успенского монастыря. Это был один из старейших и крупнейших монастырей Северо-Запада России, хранивший его главную чудотворную святыню — Тихвинскую икону Божией Матери. Поэтому органы советской власти уже в 1918–1919 гг. стали предпринимать попытки закрыть отдельные храмы, а в дальнейшем полностью ликвидировать монастырь. Этот натиск особенно усилился после начала в 1922 г. обновленческого раскола. Однако благодаря умелым и мужественным действиям владыки Антония монахи не признавали обновленцев и сохраняли верность патриарху Тихону даже после его ареста в мае 1922 г. Только осенью 1924 г., после ареста епископа Антония и передачи советскими властями последних храмов монастыря обновленцам, он прекратил свое существование. Новомученик владыка Антоний скончался в ссылке, предположительно в 1926 г., но его мужественная борьба привела к быстрому падению влияния обновленцев в Тихвинском викариатстве.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Тихвинский Успенский монастырь, епископ Антоний (Демянский), антирелигиозные гонения, новомученик.

Владыка Антоний (в миру Алексей Иванович Демянский) был настоятелем одной из старейших и самых значительных обителей Российской Православной Церкви — Богородичного Успенского мужского монастыря в городе Тихвине, известного своей главной святыней — чудотворной Тихвинской иконой Божией Матери. Его духовный подвиг состоял в самоотверженной защите этой обители от закрытия.

Будущий епископ родился 15 мая 1866 г. в семье священника церкви с. Шедомицы Боровичского уезда Новгородской губернии, после окончания в июне 1888 г. Новгородской духовной семинарии служил с 30 октября того же года в течение трех лет псаломщиком Введенского храма г. Старая Русса и законоучителем, зарекомендовал себя с хорошей стороны, как перед начальством, так и перед жителями города. В начале 1892 г. Алексей Иванович женился, и 10 февраля 1892 г. был рукоположен во священника к тому же храму. Спустя семь месяцев после иерейской хиротонии о. Алексия скоропостижно умерла его молодая супруга. Среди местного духовенства он пользовался уважением и 7 декабря 1897 г. был избран помощником благочинного. Его труды удостоивались церковных наград, а 1 августа 1912 г. о. Алексей *быть представлен в Петербурге императору Николаю II*. С начала 1913 г. пастырь служил настоятелем Воскресенского собора в Старой Руссе в сане протоиерея. 11 июля 1913 г. он принял монашеский постриг с именем Антоний в Юрьевом монастыре по благословию посетившего Новгород патриарха Антиохийского Григория IV, 8(21) августа того же года был назначен настоятелем Успенского монастыря и 16 августа возведен в сан архимандрита. Отец Антоний был известен своими проповедями, несколько его слов опубликовали в «Новгородских Епархиальных

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

ведомостях» [Бовкало, 2001, 626]. В 1917–1918 гг. он участвовал в работе Всероссийского Поместного Собора.

В декабре 1918 г. братии Тихвинской Успенской обители впервые пришлось испытать на себе антирелигиозные акции советских властей. В монастырь пришел отряд чекистов во главе с комиссаром И. Федоровым, который на основании постановления губернской Чрезвычайной комиссии провел серию обысков. В келье настоятеля архимандрита Антония были изъяты различные финансовые документы, в том числе приходно-расходная книга за 1918 г.; в помещении казначея реквизировали хранившиеся там рис, сахар, крупу и мыло. 14 декабря комиссар И. Федоров в присутствии представителя образованного в 1918 г. Комитета бедноты монастыря лично провел обыск в келье наместника иеромонаха Клавдия (Воронина), но обнаружил лишь некоторые монастырские документы и частную переписку (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 52, 53, 57 об.).

С начала 1919 г. стремление советских властей «поживиться» за счет имущества обителей особенно усилилось. В это же время дело дошло до реквизиции капиталов Тихвинской Успенской обители. Первоначально, еще в декабре 1918 г., были изъяты процентные бумаги (билеты кредитных учреждений и т. д.) на сумму 75140 рублей (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 56). Затем весь хранившийся в Госбанке капитал обители был перечислен в доход казны, а счет монастыря в банке аннулирован. Все расписки о приеме частных вкладов были проверены и конфискованы вместе с ценными бумагами. Монастырю оставили лишь небольшую сумму наличных денег.

Чтобы спасти церкви монастыря от закрытия и разграбления, верующие должны были образовывать «двадцатку», то есть подать заявление с приложением списка из 20 человек, желающих принять в свое пользование церковное имущество и здания, и зарегистрировать общину. С такой «двадцаткой» как с общественной организацией и заключался договор на аренду инвентаря и помещений. 13 апреля 1919 г. началась запись верующих, желающих вступить в приходскую общину при храмах монастыря, а также взять в свое ведение церковное имущество. В тот же день, 13 апреля, был подписан договор (соглашение) с представителем Тихвинского уездного совета о принятии верующими в «бессрочное» и «бесплатное» пользование девяти храмов и двух часовен Успенского монастыря. При этом договор обязывал прихожан и монахов платить государству налоги, самим производить ремонт зданий, оплачивать отопление, освещение и т. п. (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 1–3, 28–30).

В мае 1919 г. в уездный совет была в первый раз представлена опись имущества всех храмов обители на 20 листах (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 4–25). Передавая отчеты и различные сведения о монастырском хозяйстве органам советской власти, настоятель архимандрит Антоний фактически сдавал дела монастыря: после передачи документов потребовали и монастырскую печать. Здания монастыря были переданы в ведение уездного жилищного отдела. Ему указали срочно осмотреть все здания, произвести их оценку и сдать в аренду. Теперь насельники обители должны были арендовать собственные здания. Отобрав у монастыря почти все имущество и деньги, власти, казалось, обрекали живущих в нем на голодную смерть, но монахи не покинули родную обитель.

В апреле 1919 г. общее собрание верующих избрало церковно-приходской совет. Начавшаяся 13 апреля 1919 г. запись прихожан продолжалась и в дальнейшем. Так, 3 августа 1921 г., на запрос подотдела ЗАГСа уездного исполкома, приходской совет сообщил, что на тот момент в прихожанах было записано 3757 человек: 1471 мужчина и 2286 женщин (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 32–33).

Так начиналась новая жизнь обители при советской власти. Теперь для проведения любого собрания, крестного хода и т. п. необходимо было подать заявление в отдел управления, указать место, время, цель собрания и получить разрешение на его проведение. Архим. Антоний исполнял все предписания точно и безукоризненно, при этом он оставался человеком, не отказавшимся от веры, и при всех обстоятельствах считал себя настоятелем. Хотя в приходской совет действующих церквей

входили прихожане, его основу составляли монахи. За существование своей обители монахам и прихожанам постоянно приходилось вести упорную борьбу.

Так, к лету 1919 г. угроза нависла над монастырской братской трапезной и Крестовоздвиженской церковью. 22 мая совет приходской общины при Богородичном Успенском монастыре на своем заседании, заслушав предложение старшего врача Тихвинского военного лазарета № 66 о передаче Крестовоздвиженской церкви и трапезной (составлявшей притвор Покровского храма) под нужды лазарета, постановил обратиться к гражданским и военным властям с предложением не забирать церковь, но согласиться на временное занятие трапезной с условием срочного освобождения после исчезновения надобности. 27 мая приходской совет и о. Антоний обратились в отдел управления уездного исполкома с просьбой оказать поддержку ходатайству об оставлении храмов монастыря для «обслуживания религиозных нужд верующих» (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 26–27). Это ходатайство имело временный успех, однако уже вскоре — в начале 1920-х гг. — были закрыты сразу пять монастырских церквей.

Несмотря на гонения, из гражданской войны Русская Православная Церковь вышла в основе своей несокрушенной. Но уже вскоре после окончания боевых действий стали разрабатываться планы кардинального «решения» проблемы существования религиозных организаций в Советской России. Они по-прежнему расценивались как оппозиционная враждебная сила, к тому же располагавшая значительными материальными ценностями, которые предполагалось изъять. Постепенно появились и планы произвести раскол, создать более покорную церковную организацию.

После первых сообщений о голоде в Поволжье Русская Православная Церковь сразу же откликнулась на эти события. Еще в 1921 г. она создала комитеты для оказания помощи голодающим. Летом 1921 г. архим. Антоний (Демянский) вошел в состав президиума уездного комитета по оказанию помощи и был избран казначеем комитета. К 15 августа 1921 г. братья и прихожане Богородичного Успенского монастыря собрали и пожертвовали в помощь голодающим 1 млн рублей, а в октябре 1921 г. на счет уполномоченного Помгола от о. Антония поступил церковный сбор в размере более 400 тысяч рублей [Бовкало, 2001, 626].

Однако, поняв, что подобная помощь лишь укрепляет авторитет Церкви, советское правительство резко ужесточило свою политику. Весной 1922 г. началась кампания по изъятию церковных ценностей, затронувшая и Успенский монастырь. Стремясь избежать кровопролития, архим. Антоний обратился с воззванием к верующим и принял меры для предотвращения столкновений [Бовкало, Галкин, 1994, 5].

Изъятие церковных ценностей в Успенском монастыре началось 18(31) марта. В этот день уездная комиссия по изъятию церковных ценностей при поддержке вооруженных солдат, в присутствии архим. Антония, реквизировала и вывезла из храмов монастыря различные серебряные предметы общим весом 6 пудов 18 фунтов (около 100 кг), три митры, украшенные жемчугом и цветными камнями, и золотую лампаду весом 15 фунтов с 178 рубинами и 33 бриллиантами, пожертвованную обители в 1807 г. графом Шереметевым. 1 апреля были также изъяты пять Евангелий XIX в. в серебряных позолоченных окладах, два серебряных позолоченных напестольных креста и серебряная доска с иконописными украшениями (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 34–37).

21 марта (3 апреля) были изъяты: золотая риза с драгоценной святыни — чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери, весившая 21 фунт, серебряный шарнир, украшенный жемчугом и бриллиантами, а также большой изумруд, пожертвованный императрицей Анной Иоанновной в Успенский собор в 1734 г. (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 38). При этом представители советских властей заставляли архим. Антония собственноручно снимать ризы со святынь. Пытались они воздействовать на настоятеля и по-иному, однако не преуспели ни в том, ни в другом.

В письме к митрополиту Новгородскому Арсению (Стадницкому) от 21 марта (3 апреля) 1922 г. архим. Антоний описал эти трагические события. На следующий

день, 4 апреля, были изъяты: серебряная позолоченная одежда (риза) с престола Успенского собора и серебряная позолоченная лампада, общим весом 6 пудов 40 фунтов. 5 апреля из монастырской ризницы вывезли 62 серебряных предмета и т. п. (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 39–43).

26 марта (8 апреля) архим. Антоний послал митрополиту Арсению еще одно письмо, в котором описал последующее изъятие церковных ценностей. Однако на этом ограбление монастыря не прекратилось. 6 мая были изъяты 12 серебряных риз, 31 серебряная лампада общим весом 4 пуда 21 фунт и 27 бриллиантов, а 16 мая — 58 других серебряных предметов (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 44, 51). Часть ценностей верующие выкупили. 16 мая прихожане внесли значительное количество пожертвованных ими драгоценных предметов (в основном серебряных столовых приборов), а также серебряных монет на 4815 рублей взамен оставленной утвари (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 45).

Таким образом, всего из Успенского монастыря было вывезено и в основном переплавлено различных церковных предметов общим весом более 20 кг золота и около 500 кг серебра, а также значительное количество драгоценных камней. Изъятие ценностей в монастыре прошло без открытых столкновений с властями, а что при этом творилось в душах прихожан и монахов, хорошо свидетельствуют упомянутые выше письма архим. Антония.

Частично реализовав первую цель антицерковной кампании, власти попытались осуществить и вторую. 12 мая началась организованная советским руководством «революция» в Церкви, породившая ее раскол, смуту среди духовенства и верующих. Вскоре после захвата церковной власти в Череповецкой губернии (куда в тот период входил г. Тихвин) сформированное обновленцами епархиальное управление отправило благочинному Тихвина указание: прекратить при богослужении поминовения патриарха Тихону, все перемещения и назначения священно- и церковнослужителей проводить исключительно через епархиальное управление. Благочинный переслал этот циркуляр архим. Антонию для исполнения. Однако приходской совет храмов Успенского монастыря при участии настоятеля, не желая подчиняться обновленцам, постановил воздержаться от проведения в жизнь циркуляра до получения разъяснений и распоряжений гражданской власти. Отказавшись признать обновленческое епархиальное управление, архим. Антоний первоначально удержал от уклонения в раскол почти весь клир Тихвинского уезда [Бовкало, 2001, 626]. Однако в начале 1923 г. храмы Успенской обители при поддержке советских властей были все-таки частично захвачены обновленцами, при этом прежний приходской совет фактически прекратил существование.

27 июня 1923 г. был освобожден из-под ареста патриарх Тихон, после чего началось быстрое падение влияния обновленцев. Осенью 1923 г. в послании патриарху временно исполняющий обязанности управляющего Новгородской епархией епископ Крестецкий Серафим сообщал подробности борьбы о. Антония с раскольниками: «Отец архимандрит преисполнен разнообразного труда на ниве Христовой, соединенного с горестями и терпением, а особенно в последнее время. И, благодаря покровительству Царицы Небесной, как он и сам о сем постоянно свидетельствует, обитель и братия еще до днесь существует. Во все время с первого момента появления обновленчества он заявил себя его противником, и умело отклонился от него, сохраняя от сего и монастырь, и братию. В то время как благочинный г. Тихвина и настоятель Тихвинского собора самолично переписали весь Тихвинский уезд из Новгородской епархии в Череповецкую (обновленческую). — М. III. архимандрит Антоний публично перед всеми выразил свое несогласие и остался в ведении Новгородской епархии. Из Череповца прибыл уполномоченный епископа-обновленца Иоанна Звездкина и властно приказывал прекратить моление за Новгородскую епархиальную власть и начать молиться за Череповецкого обновленца, но отец архимандрит не подчинился. И когда была объявлена в июне сего [1923] года свобода религиозной регистрации, он умело и спешно ею воспользовался, не имея сведений о сем ни из Новгорода, ни из Москвы. Верующие граждане г. Тихвина со слезами признания пришли к нему

и благодарили за сохранение обители и их самих от обновленщины и из 600 человек сразу образовали общину Древнеапостольской Церкви при объявлении непризнания [обновленческого] собора 1923 г. и обновленчества во всех его видах. Как свидетельствуют граждане Тихвина, благодаря примеру и стойкости отца архимандрита сохранилось правочерие в городе, укрепляется и в уезде» [ББ ПСТГУ].

Действительно, как только появилась легальная возможность — в середине июня 1923 г. (еще до освобождения патриарха Тихона), исключительно по собственной инициативе, архим. Антоний организовал общину «Древнеканонической Церкви при Большом Тихвинском монастыре», не признававшую обновленческое епархиальное управление. 17 июня состоялось учредительное собрание общины, на котором был принят устав общины, выбраны 30 уполномоченных (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 84–84 об.).

Через несколько дней после проведения собрания члены общины послали в отдел управления Череповецкого губисполкома требуемые для ее регистрации документы: устав, список учредителей (в который записалось 622 человека), инвентарную опись (от июня 1923 г.), протокол учредительного собрания, списки уполномоченных, членов президиума и священнослужителей общины. Из 30 уполномоченных четверо были монашествующими, а из семи членов президиума — двое: архим. Антоний и товарищ председателя, казначей общины иеромонах Алексей (Разумеев) (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 77, 81–106).

Список священнослужителей состоял из 19 человек. Общее число насельников монастыря, считая не имевших священного сана монахов и послушников, тогда еще превышало 30 человек. При этом некоторые монахи уже покинули монастырь. Ходатайство имело успех, община «Древнеканонической Церкви при Большом Тихвинском монастыре» была зарегистрирована и начала официальное существование. Однако в ее пользование передали лишь три храма: Успенский собор, Покровскую церковь и храм, посвященный Тихвинской иконе Божией Матери и именуемый в народе «Крылечко». Через несколько месяцев состоялась архиерейская хиротония архимандрита Антония во епископа Тихвинского, викария Новгородской епархии. 11 ноября 1923 г. ее совершил патриарх Тихон в Покровском храме Москвы.

К 1924 г. Успенская обитель оказалась в значительной степени разгромленной. Монастырское хозяйство было передано Тихвинскому совхозу, многие храмы опечатаны, монастырь как юридическое лицо прекратил свое существование. На территории обители действовало всего лишь три храма, да и то не как монастырские, а лишь как приходские. Оставшиеся монахи во главе с епископом Антонием совершали богослужение в них и находились в ожидании окончательного изгнания. Однако владыка Антоний, видя, как постепенно в результате антирелигиозных гонений сходит на нет жизнь обители, не сдавался и продолжал предпринимать шаги для поддержания деятельности монастыря. До последнего дня существования обители еп. Антоний оставался на посту настоятеля, пережив все горестные этапы ее ликвидации.

Весной 1924 г. община при монастыре вновь послала в отдел управления Череповецкого губисполкома документы для ее перерегистрации: устав, списки учредителей, уполномоченных (29 человек), членов президиума и священнослужителей (19 человек). В президиум входили: председатель общины, товарищ председателя и четыре члена, в том числе настоятель епископ Антоний (ЦГА СПб. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5. Л. 107–109).

В 1923–1924 гг. Богородичная Успенская обитель оставалась единственным оплотом православия в Тихвине, так как все остальные городские храмы были к тому времени захвачены обновленцами. Однако в конце лета 1924 г. советские власти передали раскольникам Успенский собор и Покровскую церковь, а в самом начале сентября Череповецкий губисполком принял решение о передаче обновленцам последней монастырской церкви Московского Патриархата — Тихвинской иконы Божией Матери, именуемой «Крылечко».

2–3 сентября 1924 г. представители административного отдела губисполкома опечатали храм и известили еп. Антония о роспуске и ликвидации возглавляемой им

православной общины при монастыре. Все это производилось без предварительного уведомления и без указания причин закрытия. В то же время советские власти не давали разрешения и для выработки дальнейшей программы действий. Самое оскорбительное для православного населения города заключалось в том, что величайшая святыня — Тихвинская икона Пресвятой Богородицы, отдавалась обновленцам — осквернителям православной веры.

Через две недели владыка Антоний был арестован. Поводом к аресту епископа послужил инцидент, происшедший в обители 11 сентября. В этот день в монастырь прибыла группа обновленцев во главе со священниками Леонидом Борисовым и Мальцевым с целью захвата церкви «Крылечко». Однако занять храм из-за сопротивления верующих им не удалось. В заявлении в ГПУ священника Леонида Борисова говорилось: «В какой-нибудь час собралась толпа (от 400 до 500 человек). Эта толпа, ничего не разбирая, набрасывалась и била... До сего времени не могу успокоиться, да и многие из вновь организованной общины дрожат за свою шкуру, а агитация о еретичестве нашей общины продолжается» (АУФСБ РФ по СПб и ЛО. Д. П-90548).

Возмущение людей действиями советских властей и обновленцев было так сильно, что разогнать собравшихся удалось только силами воинских частей Тихвинского гарнизона. Сопротивление верующих 11 сентября было названо властями «подготовленным собранием к[онтр]р[еволюционного] характера», которое якобы организовал еп. Антоний. Вместе с владыкой были арестованы и проходили по одному с ним делу еще несколько тихвинских горожан знатного происхождения, некоторые из них были членами президиума или уполномоченными православной общины при Тихвинском монастыре: торговец И. М. Аплонов, бывший офицер А. С. Рымарев, дворянка А. Н. Андаурова, княжна А. Н. Мышецкая. Следствие по этому сфабрикованному делу велось более полугода — до лета 1925 г.

Епископ Антоний был обвинен как «вдохновитель к[онтр]р[еволюционного] восстания против передачи церкви „Крылечко“ обновленческой общине, организатор к[онтр]р[еволюционной] церковной группы», занимавшийся антисоветской агитацией. Протоколы допросов свидетельствуют о мужественной борьбе настоятеля за монастырь в тот момент, когда все попытки отстоять обитель уже были обречены. На первом допросе (как и в дальнейшем) владыка категорически отрицал все обвинения в контрреволюционной деятельности: «Для меня случившийся инцидент был полной неожиданностью, и я в нем никакого участия не принимал. Если бы я знал, что так может произойти, то, несомненно, принял бы зависящие от меня меры к недопущению его. Поступком же граждан (владыка имел в виду побои, нанесенные толпой обновленческим священникам. — М. III.) скорблю и глубоко его осуждаю». Еп. Антоний убедительно доказывал и настаивал на том, что все случившееся имело стихийный характер и что «чьего-либо организованного влияния здесь не было» (АУФСБ РФ по СПб и ЛО. Д. П-90548).

На втором допросе (11 дней спустя) еп. Антоний опять опроверг все возводившиеся на него обвинения в организации беспорядков. На третьем, последнем допросе, который состоялся через полтора месяца, владыка Антоний вообще отказался давать какие-либо показания и вновь категорически отверг все возводимые на него обвинения: «По сему обвинению имею высказать много, так как оно несправедливо, но по состоянию здоровья и другим причинам не имею возможности это сделать». Все остальные проходившие по делу виновными себя также не признали. 19 июня 1925 г. Особое Совещание при Коллегии ОГПУ приговорило их к трем годам концлагерей, но владыка Антоний не смог отправиться в места лишения свободы: врачебно-контрольная комиссия признала его здоровье настолько пошатнувшимся, что возбудила несколько ходатайств об изменении меры наказания (АУФСБ РФ по СПб и ЛО. Д. П-90548).

Поэтому епископу, в связи с плохим состоянием здоровья, заменили три года концлагерей на ссылку на тот же срок. Отбывать ссылку он был отправлен в село

Передки Боровичского уезда Новгородской губернии. В церкви этого села служил родной брат владыки Антония, священник Павел Демянский (расстрелянный впоследствии органами НКВД в январе 1938 г.), у которого к осени 1925 г. и поселился опальный больной архиерей. Здесь в ссылке он и скончался, предположительно в 1926 г. Точное время и обстоятельства кончины владыки неизвестны [Бовкало, 2001, 626]. Епископ, как и все другие осужденные по делу Тихвинского монастыря, был полностью реабилитирован прокуратурой Ленинградской области в 1999 г. Имя владыки Антония почитается братией возрожденного Богородичного Успенского монастыря и посещающими обитель многочисленными богомольцами.

Источники и литература

Источники

1. АУФСБ РФ по СПб и ЛО — Архив Управления Федеральной службы безопасности по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Д. П-90548.
2. ББ ПСТГУ — Биографическая база данных новомучеников и исповедников Российских Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/ans/newmr/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu*fS8ifOWd60W2dOnjfs4ee8YUU8iZei4ZeG06ce0hfe8ctmY*_pnl (дата обращения: 18.01.2016).
3. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 8059. Оп. 1. Д. 5.

Литература

4. Бовкало (2001) — *Бовкало А. А. Антоний (Демянский), еп. Тихвинский* // Православная Энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 626.
5. Бовкало, Галкин (1994) — *Бовкало А., Галкин А. Отец Антоний, епископ Тихвинский* // Воскресение. Тихвин. 1994. № 2 (8). С. 5.

Mikhail Shkarovsky. The New Martyr Antony (Demyansky), Bishop of Tikhvin, and Fight for Preservation of the Tikhvin Uspensky Monastery in Postrevolutionary Years.

Abstract: The new Martyr Archimandrite (later Bishop of Tikhvin) Antony (Demyansky) in the first years after the revolution served as rector of Tikhvin Assumption monastery. It was one of the oldest and largest monasteries of the North-West of Russia, kept its main Shrine of the miraculous Our Lady of Tikhvin icon of the Mother of God. Therefore, the Soviet authorities in 1918-1919 began to attempt closing of some churches and hoped in the future to completely eliminate the monastery. This onslaught intensified in 1922 after the start of Renovatianist schism. However, thanks to the skillful and courageous action of Bishop Antony, the monks did not recognize the Renovatianists and remained faithful to Patriarch Tikhon since his arrest in May 1922. Only in autumn of 1924 after the arrest of Bishop Antony and the transfer of the last temple of the monastery to the Renovatianists, the split ceased to exist. The new Martyr Bishop Antony died in exile, probably in 1926, but his courageous fight led to a rapid decline of Renovatianists' influence of the in Tikhvin Vicariate.

Keywords: Russian Orthodox Church, Tikhvin Uspensky monastery, bishop Antony (Demyansky), antireligious persecutions, new martyr.

Mikhail Vitalyevich Shkarovsky — Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Central State Archives of St. Petersburg, Professor at St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. AUFSB RF po SPb i LO — Arkhiv Upravleniya Federal'noy sluzhby bezopasnosti po Sankt-Peterburgu i Leningradskoy oblasti [Archive of the Office of the Federal Security Service for St. Petersburg and the Leningrad Region]. D. II-90548. (In Russian).

2. BB PSTGU — Biograficheskaya baza dannykh novomuchenikov i ispovednikov Rossiyskikh Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta [Biographical Database of New Martyrs and Confessors of the Russian Orthodox Church made by St. Tikhon Orthodox Humanitarian University]. Available at: [http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/ans/newmr/?HYZ9E\]xGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu*fS8ifOWd60W2dOnjfs4ee8YUU8iZei4ZeG06ce0hfe8ctmY*_pnl](http://www.pstbi.ccas.ru/bin/db.exe/no_dbpath/ans/newmr/?HYZ9E]xGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu*fS8ifOWd60W2dOnjfs4ee8YUU8iZei4ZeG06ce0hfe8ctmY*_pnl) (accessed: 18.01.2016). (In Russian).

3. TsGA SPb — Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Sankt-Peterburga [Central State Archives of St. Petersburg]. F. 8059. Op. 1. D. 5. (In Russian).

References

4. Bovkalo (2001) — Bovkalo A. A. Antony (Demyanskiy), ep. Tikhvinskiy [Antony (Demyansky), Bishop of Tikhvin]. *Pravoslavnaya Entsiklopediya*. Moscow, 2001. vol. 2, p. 626. (In Russian).

5. Bovkalo, Galkin (1994) — Bovkalo A., Galkin A. Otets Antony, episkop Tikhvinskiy [Father Antony, Bishop of Tikhvin]. *Voskresenie. Tikhvin*. 1994, no. 2 (8), p. 5. (In Russian).

Иеромонах Никодим (Хмыров)

РУССКАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ЦЕРКОВЬ О ГОЛОДЕ В РОССИИ И ИЗЪЯТИИ ЦЕРКОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В 1920-х годах

Статья посвящена реакции Русской Зарубежной Церкви на голод 1921–1922 гг. в России. Используются материалы «Церковных ведомостей» — официального журнала РПЦЗ, и протоколы Журналов заседаний Архиерейского Синода, хранящиеся в ГА РФ. Рассмотрена политика советской власти по отношению к Русской Православной Церкви в этот период, гонения на религию, изъятие церковных ценностей под предлогом помощи голодающим, использование представителей обновленческих течений в целях дискредитации «Тихоновской Церкви». «Церковные ведомости» регулярно печатали воззвания Патриарха Тихона, обращения к главам христианских Церквей, выдержки из центральных советских газет, «агентурные данные» из России, создавая целостную и многостороннюю картину событий. В Журналах заседаний содержится информация о приходских (кружечных) сборах, о привлечении средств благотворителей самых разных сословий и конфессий, об отправке посылок в Россию и поддержке конкретных людей.

Ключевые слова: Православие, Русская Зарубежная Церковь, журнал «Церковные ведомости», голод в России 1921–1922 гг., советская религиозная политика, Патриарх Тихон, обновленчество.

В 1990-е, в связи с открытием российских архивов, появилось несколько значимых публикаций на тему изъятия церковных ценностей в России в 1920-х гг.¹ Важнейшим из них стал двухтомный сборник Актов Святейшего Патриарха Тихона, увидевший свет в 1994 г. Он был составлен по материалам архива советского художника Михаила Губонина, который с 1920-х гг. собирал свидетельства о положении Патриарха Тихона и Русской Церкви. Как отмечал церковный историк Александр Мазырин, «время и место составления этого выдающегося сборника все же сказались на его содержании. Возможности, которыми располагал М. Е. Губонин, были достаточно ограниченными. По этой причине некоторые церковные документы (особенно связанные с деятельностью зарубежных ветвей Русской Православной Церкви) отсутствуют в „Актах...“ вовсе» [Мазырин, 2006]. Сегодня у нас есть возможность дополнить историю этого вопроса материалами из Журналов заседаний Архиерейского Синода РПЦЗ и его официального печатного органа — журнала «Церковные ведомости».

Журнал «Церковные ведомости» издавался с 1922 по 1930 г. при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви за границей, под редакцией Е. И. Махароблидзе. В журнале публиковались послания Соборов и Синода Зарубежной Церкви, Определения Соборов, указы и другие документы. «Публикация в журнале Архиерейского Синода в 1922 г. важнейших документов московского ВЦУ, возглавляемого Патриархом Тихоном, — указа № 362 и указа № 348 (349), давала возможность зарубежным исследователям истории Русской Церкви полнее осмыслить ее непростой путь... Между

Иеромонах Никодим (Хмыров Денис Владимирович) — кандидат исторических наук, кандидат богословия, секретарь Ученого совета Санкт-Петербургской духовной академии, доцент кафедры социальных и гуманитарных наук Университета ИТМО (hmyrovdenis@mail.ru).

¹ Прежде всего стоит назвать опубликованные источники: (Акты, 1994), научные работы: [Латышев, 1996], [Кривова, 1997], электронные ресурсы: (Русские патриархи XX века) и [Иванова. Патриарх Тихон и голод].

тем, в России эти документы были опубликованы значительно позже», — отмечает исследователь [Кашеваров, 2008, 54].

Кроме официальных документов, «Церковные ведомости» печатали различные свидетельства о религиозной жизни в Советском Союзе, получаемые из разных источников. Секретарь Сербского патриарха Варнавы В. А. Маевский писал, что редактор журнала Е. И. Махароблидзе «не только сохранил, но и углубил свои русские связи и, невзирая на все трудности, поддерживал сношения со многими представителями епископата и духовенства в СССР» [Маевский, 1966, 135]. Это представляется тем более важным, если учитывать тот факт, что до начала 1930-х гг. Московская Патриархия не имела своего печатного органа — лишь к 1931 г. митрополит Сергей добился разрешения на издание «Журнала Московской Патриархии».

«Церковные ведомости» очень быстро отзывались на самые острые темы, регулярно и последовательно освещая положение Православной Церкви в России, компании по дискредитации Патриарха Тихона, действия представителей разнообразных обновленческих течений и трагическую ситуацию с голодом в России 1920-х гг.

Вспомним «политическую хронологию» (и политическую подоплеку) событий, связанную с изъятием церковных ценностей.

По мнению современного исследователя, в 1920-х гг. советской властью было организовано четыре массовые кампании против православия: «Первая — ноябрь 1917 года — 1919 год: начало закрытия монастырей, некоторых храмов, реквизиция их имущества, лишение Церкви прав юридического лица и др. Вторая — 1919–1920 годы: вскрытие святых мощей, лишение духовенства политических прав. Третья — начиная с конца 1920 года: раскол Православной Церкви, ее „разложение“ изнутри. И четвертая — с начала 1922 года: разграбление, или, употребляя ленинский термин, „очищение“ всех церквей и расстрел при этом максимального числа православных священнослужителей» [Латышев, 1996, 147].

21 января 1918 г. был опубликован декрет о полном отделении Церкви от государства и о конфискации всех церковных имуществ. А 4 марта 1918 г. члены Совнаркома под предводительством Ленина проанализировали деятельность НКВД по изъятию церковных средств. «22 октября 1918 г. впервые в Советской России были вскрыты святые мощи. Эта кощунственная акция была проведена в Александро-Свирском монастыре Олонецкой губернии при разграблении богослужебного имущества. Из реквизированных „40 пудов чистого серебра в виде церковных изделий“ часть была отправлена в музеи, часть — роздана крестьянам, а часть по предложению ГубЧК переплавлена в слитки», — пишет исследователь [Латышев, 1996, 150].

Но все это не носило еще всеобъемлющего характера, реквизиции коснулись только некоторых храмов. К середине 1921 г. было также национализировано более 600 монастырей. В целом же «кавалерийская атака» на Православную Церковь потерпела неудачу. Большая часть населения страны считала себя верующими, продолжала посещать храмы, отмечать религиозные праздники. Показательный пример приводит в своей книге А. Г. Латышев: «В Биографической хронике деятельности вождя впервые приведено его письмо особоуполномоченному Совету Обороны по топливным главам А. Эйдуку, отправленное 25 декабря 1919 г. В первой части письма — анализ сводок по погрузке дров в вагоны. Ленин недоволен снижением погрузки за неделю, на которую приходится 19 декабря — православный праздник „Николин день“ — день святителя Николая-чудотворца. Заключительный пункт письма: 3) мириться с Николой глупо... Немедленно нужны экстренные меры. <...> Но если обратиться к подлиннику письма, то вместо отточия после слова „глупо“ прочитаем: „надо поставить на ноги все чека, чтобы расстреливать не явившихся на работу из-за Николы“. Можно только предполагать, скольким нашим соотечественникам стоила жизни привычная для них неявка на работу в церковный праздник» [Латышев, 1996, 156].

Значимым поводом для усиления гонений на Православную Церковь стал голод начала 1920-х гг., вызванный в первую очередь политикой «военного коммунизма». Первый материал о голоде в «Церковных ведомостях» появился уже во втором номере

журнала (1922, № 2). Это было обращение митрополита Антония, председателя Высшего Русского Церковного Управления за границей. В нем, в частности, говорилось:

Страшный голод в России дошел до крайних пределов; недавно еще по низовьям Волги ели собак, а теперь уже едят человеческие трупы; едят и живых детей, едят их собственные матери. Сбываются слова библейского проклятия: «Жена будет безжалостным оком смотреть на мужа своего и не даст ему отведать плоти новорожденных детей своих, но сама будет тайно пожирать их» (Второзаконие 28 и 32).

Находятся, однако, добрые люди, которые при помощи делателей Красного Креста вывозят русских детей из голодающих местностей за границу и раздают в сердобольные семейства на воспитание. Так делается и в Бельгии, Чехии, и в Англии, и в некоторых других странах. Спасибо им.

Однако если таким способом будет сохраняться телесная жизнь православных младенцев, то можно ли надеяться, что они не будут потеряны для Христовой Церкви и для душевного спасения? Вероятно, большинство их десятками тысяч примут веру своих воспитателей и либо никогда не возвратятся на Русь, либо возвратятся иноверцами. Вот и подумайте, православные христиане, сербы, греки, румыны, болгары, арабы, все прочие православные народы, не ляжет ли на души ваши часть тяжкой ответственности перед Богом за потерянные для Царства Божия младенческие души? <...>

Приписка: «Убедительно прошу все газеты, издаваемые среди православных народов, перепечатать воззвание на родном их языке: голод будет в России продолжаться и делаться еще более ужасным, ибо там нечего будет сеять весной, и не на чем пахать, так как все лошади, волы и коровы давно съедены или проданы».

В этом обращении заметен не только призыв к практической помощи и очень здравый взгляд на реальное положение вещей: «голод в России дошел до крайних пределов», «голод будет продолжаться и делаться еще более ужасным», — но и акцент на духовной ответственности верующих за воспитание спасенных детей.

Русская Зарубежная Церковь уже в 1921 г. приняла активное участие в сборе средств для помощи голодающим, о чем мы находим сведения в Журналах заседаний Архиерейского Синода. В некоторых случаях эти средства временно использовались на другие церковные нужды. Из сумм на голодающих иногда выделялись средства для помощи конкретным лицам за рубежом. Так, на первом заседании 1922 г. слушали «словесный доклад Председательствующего Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония о тяжелом материальном положении прибывшего из России заслуженного Профессора Петроградской Духовной Академии Н. Н. Глубоковского» и постановили «выдать из сумм голодающих профессору Глубоковскому одну тысячу (1000) динар» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 24. Л. 1). Подобные просьбы удовлетворялись не всегда, но в большинстве случаев.

В 1924 г. член Всероссийского Церковного Собора капитан I ранга А. Свечин просил «об оказании ему материальной помощи в его крайней нужде путем выдачи взаимобразно некоторой суммы»: «По вниманию к мотивам, изложенным в прошении Члена Всероссийского Церковного Собора А. А. Свечина, выдать ему из сумм голодающих взаимобразно одну тысячу (1000) динар, с обязательством возврата их путем ежемесячных взносов». Это сообщение, как мы видим, относится уже к 1924 г., и следует отметить, что РПЦЗ продолжала оказывать помощь голодающим не только в 1921–1922 гг., но и в следующих. В 1924 г. в № 17–18 «Церковных ведомостей» была напечатана грамота Архиерейского Синода к главам Автокефальных Церквей с призывом о помощи голодающему населению России:

Вновь на Россию надвигается страшное бедствие — голод. По советским газетам, уже сейчас объявлены неблагоприятными по урожаю губернии: Самарская, Саратовская, Воронежская, Царицынская, Астраханская, Ставропольская,

Харьковская, Екатеринославская, области: Терская и Войска Донского. А по полученным из России сведениям, положение в России в этом отношении рисуется еще хуже. <...>

Мы не будем описывать всех мучений и страданий русских православных людей от этого нового бича. Вам понятно и без наших пояснений, но скажем одно: по полученным из России сведениям, надвинувшийся уже голод обещает размерами своих ужасных последствий превзойти голод 1921–1922 гг. Советская же власть, точно заинтересованная в наибольшем истреблении русского православного народа, не только не принимает мер к прекращению или уменьшению голода, а наоборот, старается отягчить его путем вывоза из России недостающего и для русского народа хлеба за границу.

<...> Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей обращается к Вашему Святейшеству с покорнейшей просьбой: помогите голодающим в России русским людям путем привлечения возлюбленной паствы Вашей к денежному сбору на помощь этим несчастным обреченным. Сборы эти можно было бы направлять в Россию через наш Архиерейский Синод, если Ваше Святейшество не найдете иного способа оказания помощи непосредственно на местах.

Помощь оказывалась конкретным лицам не только за рубежом. 15 марта 1923 г. было удовлетворено прошение протоиерея церкви Штаба Главнокомандующего Русской армией В. Виноградова «с ходатайством об оказании бедствующему в России б. Ректору Харьковской Духовной Семинарии протоиерею Иоанну Знаменскому с семьей материальной помощи для вывоза его из России»: «Разрешить выдать в пособие протоиерею Знаменскому на выезд из России из сумм голодающих одну тысячу (1000) динар, но лишь тогда, когда будут удовлетворены все прошения о посылках голодающим в России, стоящие на очереди, об удовлетворении коих ожидают заинтересованные лица (курсив мой. — Д.Х.)» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 38. Л. 3 об.). Как видно из приведенной цитаты, Архиерейский Синод РПЦЗ регулярно отсылал помощь голодающим в Россию.

В декабре 1922 г. на заседании слушали доклад архимандрита Виталия со сметой расходов, потребных на приобретение синодальной типографии. Одобрив смету, разрешили выдать на оборудование синодальной типографии пятнадцать тысяч (15 000) динар из сумм на голодающих с тем, чтобы в течение 6 месяцев сумма эта была погашена из сумм Синода (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 33. Л. 1).

Представляет интерес заслушанное 29 марта 1923 г. суждение о выдаче чинам Синодальной канцелярии наградных к празднику Св. Пасхи: «Выдать из синодальных сумм на наградные чинам Синодальной Канцелярии одну тысячу пятьсот (1500) динар и из сумм на голодающих двести (200) динар, на вознаграждение служащих в Франко-Сербском Банке барышень за труды их по отправке от Синода посылок голодающим в России. О чем, к исполнению, в Казначейскую Часть Синодальной Канцелярией передать выписку из сего определения» (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 39. Л. 2 об.). Мы видим здесь довольно скромные траты на организацию самой кампании — и это также показывает разительный контраст с государственной кампанией в России.

Но вернемся к событиям в Республике Советов. Высшая церковная власть, находясь юридически уже вне закона (так как была запрещена ее благотворительная, миссионерская и миротворческая деятельность), предпринимала все возможные меры для помощи голодающим людям. В августе 1921 г. по инициативе Патриарха Тихона были созданы Всероссийский и епархиальные церковные комитеты для помощи голодающим, организован сбор средств. К февралю 1922 г. Церковь собрала в помощь голодающим более 9 миллионов рублей.

К 1921 г. относятся несколько известных воззваний Патриарха Тихона о помощи голодающим: «Воззвание Святейшего Патриарха Тихона „К народам мира и к православному человеку“ по поводу голода в России» (лето), «Послание Святейшего Патриарха Тихона, адресованное Восточным Патриархам, папе Римскому, архиепископу

Кентерберийскому и епископу Нью-Йоркскому о помощи голодающим Поволжья» (август), «Письменное обращение Святейшего Патриарха Тихона к гражданским властям по вопросу об организации Всероссийского церковного комитета по оказанию помощи голодающему населению Поволжья» (также август), «Проект воззвания Святейшего Патриарха Тихона к православному населению страны о помощи голодающим Поволжья, представленный им в Помгол для согласования» (декабрь).

6 февраля 1922 г. Патриарх Тихон выступил с воззванием к верующим, в котором, в частности, говорилось:

Леденящие душу ужасы мы переживаем при чтении известий о положении голодающих: «Голодные не едят уже более суррогатов, их давно уже нет». Падаль для голодного населения стала лакомством, но этого лакомства нельзя уже более достать. По дорогам и оврагам, в снегу находят десятки умерших голодных. Матери бросают своих детей на мороз. Стоны и вопли несутся со всех сторон. Доходит до людоедства. Убыль населения от 12 до 25%. Из тринадцати миллионов голодающего населения только два миллиона получают продовольственную помощь (Известия ВЦИК Советов, № 5, 22 г.).

Необходимо всем, кто только может, прийти на помощь страдающему от голода населению.

<...>

Учитывая тяжесть жизни для каждой отдельной христианской семьи вследствие истощения средств их, мы допускаем возможность духовенству и приходским советам, с согласия общин верующих, на попечении которых находится храмовое имущество, использовать находящиеся во многих храмах драгоценные вещи, не имеющие богослужебного употребления (подвески в виде колец, цепей, браслет, ожерелье и другие предметы, жертвуемые для украшения святых икон, золотой и серебряный лом), на помощь голодающим. <...>» (Русские патриархи...).

В то же время трагические обстоятельства 1921–1922 гг. для советского правительства послужили поводом усилить гонения на религию.

19 марта 1922 г. в письме к Молотову для членов Политбюро ЦК РКП(б) Ленин писал: «Именно теперь и только теперь, когда в голодных местах едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией, не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления...». И еще: «...никакой иной момент, кроме отчаянного голода, не даст нам такого настроения широких крестьянских масс, который бы либо обеспечил нам сочувствие этих масс, либо, по крайней мере, обеспечил бы нам нейтрализование этих масс в том смысле, что победа в борьбе с изъятием ценностей останется безусловно и полностью на нашей стороне» [Латышев, 1996, 163].

23 февраля 1922 г. Президиум ВЦИК опубликовал декрет, в котором постановлял местным Советам «...изъять из церковных имуществ, переданных в пользование групп верующих всех религий, по описям и договорам все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие коих не может существенно затронуть интересы самого культа (курсив мой. — Д. Х.), и передать в органы Народного Комиссариата Финансов для помощи голодающим». Декрет предписывал «пересмотр договоров и фактическое изъятие по описям драгоценных вещей производить с обязательным участием представителей групп верующих, в пользование коих указанное имущество было передано» (Акты, 1994, 251).

Вскоре после издания декрета Патриарх Тихон написал на имя председателя Президиума ВЦИК Калинина (так как формально инициатива изъятия исходила от ВЦИК) запрос. Не получив ответа, Патриарх 15 (28) февраля 1922 г. обратился к верующим с воззванием, ставшим впоследствии широко известным, в котором подверг осуждению вмешательство ВЦИК в дела Церкви.

Это воззвание уже летом было напечатано в «Церковных ведомостях», в № 6–7 за 1922 г.:

Среди тяжелых бедствий и испытаний, обрушившихся на землю нашу за наши беззакония, величайшим и ужаснейшим является голод, захвативший обширное пространство с многомиллионным населением. Еще в августе 1921 года, когда стали доходить до нас слухи об этом ужасающем бедствии, мы, почитая долгом своим прийти на помощь страждущим духовным чадам нашим, обратились с посланиями к главам отдельных христианских церквей (Православным Патриархам, Римскому Папе, Архиепископу Кентерберийскому и Епископу Нью-Йоркскому) с призывом, во имя христианской любви, произвести сборы денег и продовольствия и выслать их вымирающему от голода населению Поволжья.

Тогда же был основан Всероссийский Церковный Комитет помощи голодающим. Во всех храмах и среди отдельных групп верующих начались сборы денег, предназначавшихся на оказание помощи голодающим. Но подобная церковная организация была признана Советским Правительством излишней, и все собранные суммы потребованы к сдаче (и сданы) правительственному комитету.

Однако в декабре предложено начать, при посредстве органов церковного управления (Св. Синода, Высшего Церковного Совета, Епархиального Совета, Благочинного и церковно-приходского совета) сборы деньгами и продовольствием для оказания помощи голодающим.

Желая усилить возможную помощь вымирающему от голода населению Поволжья, мы нашли возможным разрешить церковно-приходским советам и общинам жертвовать на нужды голодающих драгоценные церковные украшения и предметы, не имеющие богослужебного употребления — о чем и оповестили православное население 6/19 февраля с. г. особым воззванием, которое было разрешено правительством к напечатанию и распространению среди населения.

Но вслед за этим, после резких выпадов в правительственных газетах по отношению к духовным руководителям Церкви, 13/26 февраля ВЦИК, для оказания помощи голодающим, постановил изъять из храмов все драгоценные церковные вещи, в том числе и священные сосуды и проч. богослужебные церковные предметы.

С точки зрения Церкви подобный акт является актом святотатства, и Мы священным Нашим долгом почли выяснить взгляд Церкви на этот акт, а также оповестить о сем верных духовных чад наших.

Мы допустили, ввиду чрезвычайно тяжелых обстоятельств, возможность пожертвования церковных предметов, не освященных и не имеющих богослужебного употребления. Мы призываем верующих чад Церкви и ныне к таковому жертвованию, лишь одного желая, чтобы эти жертвования были откликом любящего сердца на нужды ближнего, лишь бы они действительно оказывали реальную помощь страждущим братьям нашим. Но Мы не можем одобрить изъятия из храмов, хотя бы и через добровольное пожертвование, священных предметов, употребление коих не для богослужебных целей воспрещается канонами Вселенской Церкви и карается Ею как святотатство — миряне отлучением от Нее, священнослужители — извержением из сана (73-е правило Апостольское, 10-е правило Двукратного Вселенского Собора).

Смиренный Тихон, Патриарх Московский и всяя России.

Текст воззвания, напечатанного в «Церковных ведомостях», полностью совпадает с текстом, приведенным в «Актах Святейшего Патриарха Тихона...». В нем Патриарх Тихон кратко излагает историю взаимоотношений с советским правительством по поводу помощи голодающим и ссылается на два своих прежних обращения — летом 1921 г. к главам христианских Церквей, и недавнее, от 6 февраля 1922-го, в котором разрешалось передавать церковные драгоценности на нужды голодающих,

причем подчеркивалось, что инициатива исходила от самой Церкви и была добровольной. Патриарх Тихон перечисляет меры, принятые Церковью: сборы денег от соверующих за рубежом, образование Комитета помощи голодающим, затем сдача денег государству и новая кампания по сбору средств: в декабре — приходские пожертвования, в феврале — передача церковных драгоценностей. Особо Патриарх подчеркивает «возможность пожертвования церковных предметов, не освященных и не имеющих богослужебного употребления». Это условие, как мы знаем, было проигнорировано, и уже через несколько дней советское правительство издало указ об изъятии всех церковных драгоценностей без исключения, что Патриарх Тихон в допросе на суде расценил как нарушение существовавших договоренностей: «Потом через несколько дней, когда воззвание было напечатано, — дней через пять — вышел уже декрет ЦК о том, чтобы отбирать все. Это показалось нам странным: с одной стороны, ведется соглашение с нами, с другой — за спиной выпускают декрет о том, чтобы все отбирать, и уже ни о каких соглашениях нет речи» (Акты, 1994, 195).

10 марта 1922 г. Ленин получил подробную докладную записку с обоснованием необходимости создания за рубежом специального синдиката для реализации изъятых ценностей от наркома внешней торговли Л. Б. Красина, на которую наложил положительную резолюцию. О последствиях этого решения мы можем прочитать в номере «Церковных ведомостей» 3–4 за 1923 г., в заметке «Спасайте священные сосуды!». Ее автор, ктитор Русской Православной Церкви в Стамбуле И. Клочко, пишет:

После изъятия большевиками церковных ценностей западный рынок обогатился принадлежностями не только церковных облачений, св. образов, но и самих священных сосудов.

Витрины ювелирных и разного рода комиссионных магазинов пестрят святыми образами, тут же, рядом с какой-либо табакеркой или безделушкой, зачастую стоят и священные сосуды, еще так недавно служившие для принесения величайшей бескровной жертвы. <...>

Автор этих строк, как церковный староста, лично принимал на хранение в церковь один из сосудов к св. сосудам, отобранный (на так наз. толкучке Константинопольского базара) группой возмущенных русских людей у продавца-комиссионера иудейского происхождения. <...>

Не медля ни минуты, понесем свои жертвы, и особенно каждый раз после Богослужения, выходя из храма, внесем в меру возможности свою скромную лепту на выкуп из рук торгашей наших святынь. <...>

О попытках православного населения как-то компенсировать Церкви понесенные потери есть любопытная заметка в № 13–14 за 1924 год. В рубрике «Положение Св. Патриарха Тихона и Русской Православной Церкви в России» приводится интересный факт:

В связи с выпуском в обращение советского разменного серебра и постепенным исчезновением серебряного билона с рынка, советская финансовая администрация сделала любопытное наблюдение, свидетельствующее о настроениях в советской России. Дело в том, что, как оказывается, в населении установилось убеждение, что билон вычеканен из серебра, попавшего к большевикам после изъятия церковных ценностей. Поэтому население считает долгом вернуть отнятое у Церкви серебро Церкви же. Во время тарелочных сборов в храмах на блюдо падает только серебряный билон. Явление это наблюдается повсеместно, и уже вызвало со стороны коммунистической власти соответствующую пропаганду с целью противодействия сборианию серебра для Церкви.

Последствия кампании по реквизиции церковных ценностей еще долго давали о себе знать. Так, в № 3–4 за 1925 г., в обзоре о положении Патриарха Тихона и Православной Церкви в советской России, были опубликованы новые сведения:

По сообщению большевистского агентства «РОСТА», «в подвалах Киево-Печерской Лавры случайно были обнаружены крупные ценности, запрятанные во время изъятия церковных ценностей в 21 году. Найдено несколько пудов золота, 110 пудов серебра, 360 брил. и т. д... Общая ценность найденных вещей достигает 850 000 руб... Сверх того, были найдены ценные бумаги дореволюционного времени на номинальную сумму в несколько миллиардов рублей (на большевистские деньги). Сверх того, была обнаружена контрреволюционная переписка зарубежного духовенства, пересылавшаяся при посредничестве Патриарха Тихона». Советская печать обвиняет Патриарха Тихона в том, что лаврские ценности были укрыты по его распоряжению, и говорит, что найденная в Лавре переписка устанавливает связь Патриарха с эмиграцией, в частности с Митрополитом Антонием, наличием хорошо организованной политической агентуры и постоянное снабжение эмиграции политическими сведениями. <...>

Заканчивая настоящий обзор, мы хотим отметить, что наравне со всеми религиями терпит страшные гонения и старообрядческая Церковь. И у нее отобрали ценности. Так, в Москве на Рогожском кладбище отобрали ценностей на 60 пуд. В Петрограде на Громовском кладбище 2 пуда. Монастыри все закрыты или уничтожены. <...>.

Итак, «Тихоновская Церковь», равно как Русская Зарубежная Церковь, старалась всеми возможными средствами оказать помощь голодающим в России, но при этом проявляла последовательную твердость в том, что касалось изъятия священных предметов богослужения. Поэтому советское правительство в этом вопросе было вынуждено прибегнуть к помощи так называемых обновленцев.

«Для дискредитации и внесения раскола в Церковь планировалась широкомащштабная кампания в пользу изъятия со стороны священников-обновленцев, — отмечает исследователь. — <...> Проводилась под руководством Ленина и Троцкого интенсивная работа по расколу Церкви» [Латышев, 1996, 171]. 14 мая 1922 г. Троцкий направил Ленину и другим членам Политбюро по этому вопросу подробный документ. Его основная мысль заключалась в том, чтобы с помощью центральных газет, «Правды» и «Известий», обострить внутрицерковную борьбу: «...не толкать обе стороны к сближению, а, наоборот, дать возможность борьбе развернуться в самой яркой и решительной форме» [Латышев, 1996, 169].

Представители Архиерейского Синода РПЦЗ внимательно читали советскую прессу (так же как и Патриарх Тихон, о чем он сказал на суде 1922 г.: «...конечно, я читаю газеты. Я не дерево и не камень» (Акты, 1994, 197)) и представляли читателям выдержки из «программных статей» центральных российских газет, а также характерные заметки. Так, в № 5–6 за 1923 г. помещена цитата из советской газеты «Известия» о том, что образовавшаяся в России параллельно «Живой Церкви» «Свободная Трудовая Церковь» выпустила следующее обращение:

Ликвидация последствий голода требует огромных средств. Эти средства можно получить изъятием всех остающихся золотых и серебряных предметов культа и передачей их в соответствующие учреждения. Кроме того, наличие ценностей в домах молитвы означает фетишизм и способствует эксплуатации темного религиозного сознания и утверждает мещанское благочестие лавочников. Во имя свободы сознания, разума и совести свободная трудовая церковь обращается к мирянам и к духовенству церкви православной и др. исповеданий с горячим призывом проявить реально поддержку советской власти путем передачи всех церковных ценностей до колоколов включительно в соответствующее учреждение. Для осуществления этого свободная трудовая церковь постановила:

1. Из всех храмов, поступивших или поступающих в ее ведение, передать все ценности, включая колокола, и предложить научным обществам использовать колокольни под метеорологические пункты для изучения погоды.

2. Обратить внимание мирян, духовенства и церковных обновленческих групп, что изъятие представляет удобный повод к борьбе с религиозным фетишизмом и тем самым представляет возможность опровергнуть выкинутые им лозунги.
3. Обратить внимание прогрессивного духовенства на то, что для него изъятие представляет удобный повод принять общечеловеческий вид — снять свои средневековые одежды (облачения) и присоединить их к ценным предметам культа.
4. Обратиться к ВЦУ с призывом не ограничиваться половинчатыми мерами в изъятии, а добиваться реальных результатов.

Любопытна логика этой заметки. В начале указана цель, под которую подводится «идеологическая база»: фетишизм, эксплуатация, мещанство. Мы видим характерные приметы мышления того времени: на смену религии (в полном соответствии с «материалистическим подходом») должна прийти наука (метеорологические пункты на месте колоколен), внешний вид священнослужителей должен стать «общечеловеческим» (то есть одинаковым, уравнительным с другими «гражданами» — вспомним официальное обращение властей к Патриарху Тихону: «гражданин Белавин»), в тексте использован советский новояз (выкинутые лозунги, прогрессивное духовенство, половинчатые меры).

Как мы видим, высшие церковные иерархи за границей проявляли большую информированность о делах в России и старались донести важные сведения до читателей.

В качестве одной из причин гонений на Церковь в 1922 г. исследователи называют международное положение советского государства, а именно Генуэзскую конференцию, которая должна была начаться 10 апреля, и влияние русской эмиграции на мнение глав светских и религиозных организаций во всем мире. «После Генуи окажется или может оказаться, что жестокие меры против реакционного духовенства будут политически нерациональны, может быть даже чересчур опасны», — говорил Ленин [Латышев, 1996, 170]. В случае признания Советской России западные страны могли потребовать прекращения церковных репрессий. Изъятие церковных ценностей под видом борьбы с голодом должно было заставить замолчать также представителей русской эмиграции.

Подводя финансовые итоги кампании по изъятию церковных ценностей, стоит отметить, что советское правительство и не планировало направлять их на закупку продовольствия для голодающих. Ленин указывал, что на эти средства необходимо «создать фонд... Без этого никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности и никакое отстаивание своей позиции в Генуе в особенности совершенно невысказаны. Взять в свои руки этот фонд в несколько сотен миллионов золотых рублей (а может быть, и несколько миллиардов) мы должны во что бы то ни стало. А сделать это с успехом можно только теперь» [Латышев, 1996, 170].

По оценкам некоторых историков, советское государство под предлогом помощи голодающим изъело только в 1922 г. церковных ценностей на четыре с половиной миллиона золотых рублей. Часть золота и драгоценностей была попросту разворована, о чем свидетельствуют суды, прошедшие над сотрудниками Гохрана². На покупку продовольствия из них было потрачено около одного миллиона. Все остальные деньги пошли главным образом на «разжигание мировой революции». Большая часть ценностей (представляющая не только богослужебную, но и культурную и художественную ценность) пошла в переплавку, а полученные с продажи деньги были потрачены на проведение самой кампании: антицерковную агитацию, техническое обеспечение (транспорт, грузчики, упаковочные материалы и т. п.), сверхсметные ассигнования и т. д. [Покровский, 1994, 199].

Другие исследователи приводят еще более впечатляющие цифры: «Комиссия при Президенте РФ по реабилитации жертв политических репрессий изучила массу

² См. подробнее: [Кривова, 1997].

архивных документов по рассматриваемой проблеме, на основе чего ее председатель Александр Яковлев на пресс-конференции 27 ноября 1995 года сообщил: „<...> В начале 20-х годов, под предлогом помощи голодающим Поволжья, было изъято церковных ценностей на *два с половиной миллиарда золотых рублей* (курсив мой. — Д. Х.). Однако на покупку продовольствия, по нашим данным, ушел только один миллион. Остальные деньги осели на зарубежных счетах партийных боссов или были направлены на нужды мировой революции“» [Латышев, 1996, 171].

Итак, Русская Зарубежная Церковь в первые же годы своего существования, сама находясь в стесненных обстоятельствах (материальные трудности паствы и самой Церкви, необходимость выживать в «чужом» социально-культурном окружении и др.), всячески пыталась оказать помощь голодающим соотечественникам. Это делалось несколькими способами: с помощью обращений к главам христианских Церквей всего мира, путем приходских (кружечных) сборов, благодаря привлечению средств благотворителей самых разных сословий и конфессий. Стоит отметить и весьма скромную «организационную себестоимость» кампании по сбору средств за рубежом, в отличие от подобной кампании в России. Другой важной миссией было информирование мировой общественности о реальных событиях, связанных с голодом в России в 1921–1922 гг. и изъятием церковных ценностей, развенчание попыток дискредитации Патриарха Тихона (в том числе с помощью представителей обновленческих течений). В журнале публиковался большой объем разноплановой и разносторонней информации, которую европейский читатель не мог получить из других источников.



Перестройка церкви под общежитие. Город Вяземский.
Здесь и далее представлены материалы фотогалереи
«Вандализм. Изъятие церковных ценностей»,
прошедшей в рамках X Церковно-общественной выставки-форума
«Православная Русь — к Дню народного единства.
Русская Православная Церковь — итоги двадцатилетия: 1991–2011 годы»



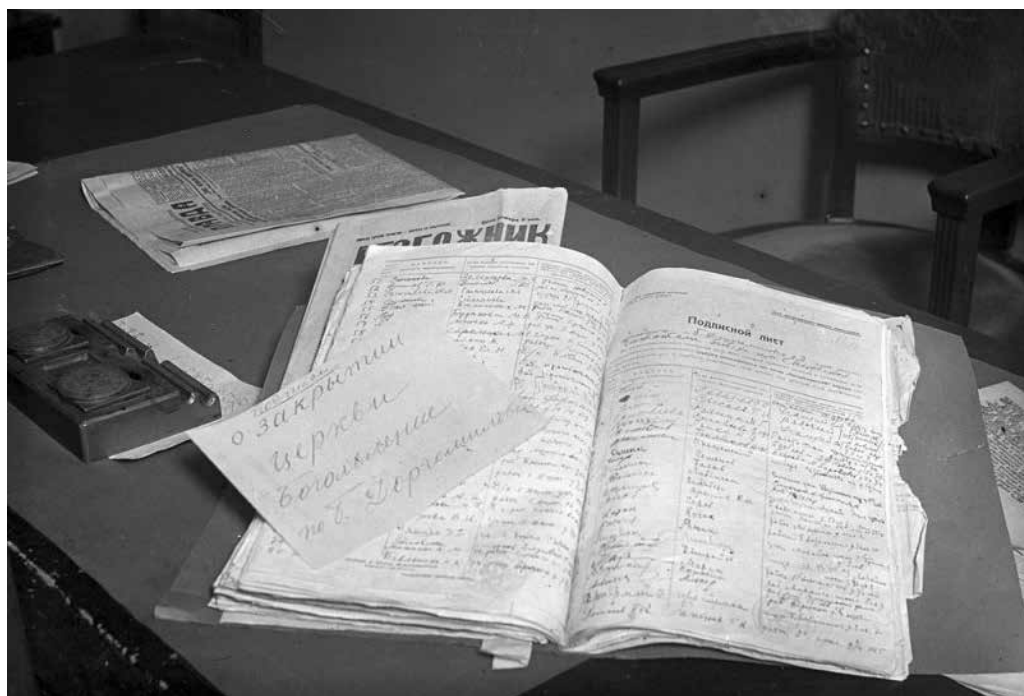
Перестройка церкви под общежитие. Город Вяземский



Перестройка церкви под общежитие. Город Вяземский



Гравер вынимает драгоценные камни из церковной утвари



Папки с подписями рабочих, требующих закрытия церкви Богоявления по Б. Дорогомилловской улице. Москва, 1936 г.



Взвешивание изъятых церковных ценностей



Взвешивание изъятых церковных ценностей

Источники и литература

Источники

1. Акты, 1994 — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943: Сб.: в 2 ч. / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994.
2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Фонд 6343: Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей. г. Сремске Карловцы, Югославия. Опись 1: 1919–1941 гг. Дела 24, 33, 38, 39.
3. Русские патриархи — Русские патриархи XX века. Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов // Исторические материалы. URL: <http://istmat.info/node/33976> (дата обращения: 07.03.2018).
4. Церковные ведомости — Церковные ведомости. Сремски Карловци. 1925. № 3–4; 1927. № 3–4, № 11–12. URL: <http://www.diocesedegeneve.net/> (дата обращения: 03.06.2015).

Литература

5. Иванова. Патриарх Тихон и голод — *Иванова Е. В.* Патриарх Тихон и голод 1921–1922 гг. в России. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tihon_Belavin/svjatejshij-patriarh-tihon-i-golod-1921-1922-gg-v-rossii/ (дата обращения: 01.03.2018).
6. Кашеваров (2008) — *Кашеваров А. Н.* Печать Русской Зарубежной церкви. СПб.: Роза мира, 2008.
7. Кривова (1997) — *Кривова Н. А.* Власть и Церковь в 1922–1925 гг.: Политбюро и ГПУ в борьбе за церковные ценности и политическое подчинение духовенства. М., 1997.
8. Латышев (1996) — *Латышев А. Г.* Рассекреченный Ленин. 1-е изд. М.: Март, 1996.
9. Маевский (1966) — *Маевский В.* Русские в Югославии. Взаимоотношения России и Сербии. Нью-Йорк, 1966. Т. 2.
10. Мазырин (2006) — *Мазырин А., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920–1930-х годах / Науч. ред. прот. Владимир Воробьев. М.: Изд-во ПСТГУ, 2006.
11. Покровский (1994) — *Покровский Н. Н.* Политбюро и Церковь, 1922–1923. Три архивных дела // Новый мир. 1994. № 8.

Hieromonk Nikodim (Khmyrov). Russian Orthodox Church Outside Russia about Hunger in Russia and Expropriation of Church Values in 1920-s.

Abstract: The article covers the response of the Russian Orthodox Church Outside Russia (ROCOR) to the hunger of 1921–1922 in Russia. It uses materials from *Tserkovnye Vedomosti*, an official ROCOR magazine, as well as the minutes from the Record of Sessions of the Synod of Bishops kept in the State Archive of the Russian Federation. The article considers the policy of the Soviet power in respect of the Russian Orthodox Church during that period, repressions against religion, expropriation of church values under the excuse of assistance to starving people, the use of renovationism representatives aimed to discredit the “Tikhon’s Church.” Church records regularly printed Patriarch Tikhon’s proclamations, appeals to the heads of other Christian Churches, extracts from central Soviet newspapers, and agency data from Russia, creating a holistic and multifaceted picture of events. The Minutes of meetings contain information about parish monetary collections, attracting from philanthropists of various estates and denominations, sending parcels to Russia and supporting specific people.

Keywords: Orthodox Christianity, Russian Orthodox Church Outside Russia, *Tserkovnye Vedomosti* magazine, hunger of 1921–1922 in Russia, Soviet religious policy, patriarch Tikhon, renovationism.

Hieromonk Nikodim (Khmyrov Denis Vladimirovich) — Candidate of Historical Science, Candidate of Theology, Secretary of the Academic Council St. Petersburg Theological Academy, Lecturer of the Department of Social and Human Sciences of St Petersburg National Research University of Information Technologies and Optical Design and Engineering (hmyrovdenis@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. Akty, 1994 — Akty Svyateyshego Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseya Rossii, pozdneyshie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshey tserkovnoy vlasti 1917–1943: Sbornik v 2 chastyakh. Sostavitel' M. E. Gubonin [Acts of Saint Tikhon, the Patriarch of Moscow and of All Russia, the Latest Documents and Correspondence about canonical continuity of the highest church hierarchy, 1917–1943. Hrsgs. M. E. Gubonin]. Moscow, 1994.
2. GARF — GARF. F. 6343: Arkhiereyskiy Sinod Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi za granitseyy gorod Sremske Karlovtsy, Yugoslaviya. Op. 1: 1919–1941. D. 24, 33, 38, 39 [The State Archive of the Russian Federation. Fund 6343: Synod of Bishops of the Russian Orthodox Church Outside Russia. Sremski Karlovci, Yugoslavia].
3. Russkie patriarkhi — Russkie patriarkhi XX veka. Sud'by Otechestva i Tserkvi na stranitsakh arkhivnykh dokumentov. Istoricheskie materialy [Russian Patriarchs of the 20th Century. Destinies of Fatherland and the Church on the Pages of Archived Documents]. Available at: <http://istmat.info/node/33976> (accessed: 7.03.2018).
4. *Tserkovnye vedomosti*. Sremski Karlovtsi. 1925. № 3–4; 1927. № 3–4, № 11–12. Available at: <http://www.diocesedejeneve.net/> (accessed: 03.06.2015).

References

5. Ivanova. Patriarkh Tikhon i golod — Ivanova E. V. *Patriarkh Tikhon i golod 1921–1922 gg. v Rossii* [Tikhon, the Patriarch, and Hunger of 1921–1922 in Russia]. Available at: https://azbyka.ru/otchnik/Tihon_Belavin/svjatejskij-patriarkh-tihon-i-golod-1921-1922-gg-v-rossii/ (accessed: 1.03.2018). (In Russian).
6. Kashevarov (2008) — Kashevarov A. N. *Pechat' Russkoy Zarubezhnoy tserkvi* [Press of the Russian Orthodox Church Outside Russia]. Saint-Petersburg: Roza mira, 2008. (In Russian).
7. Krivova (1997) — Krivova N. A. *Vlast' i Tserkov' v 1922–1925. Politbyuro i GPU v bor'be za tserkovnye tsennosti i politicheskoe podchinenie dukhovenstva* [Power and Church in 1922–1925; Politburo and State Political Directorate (GPU) in the Struggle for Church Valuables and Political Submission of the Clergy]. Moscow, 1997. (In Russian).
8. Latyshev (1996) — Latyshev A. G. *Rassekrechennyy Lenin* [Declassified Lenin]. Moscow: Mart, 1996. (In Russian).
9. Maevskiy (1966) — Maevskiy V. *Russkie v Yugoslavii. Vzaimootnosheniya Rossii i Serbii* [Russians in Yugoslavia. Relationships of Russia and Serbia]. New York, 1966, vol. 2. (In Russian).
10. Mazyrin (2006) — Mazyrin Aleksandr, ierey. *Vysshie ierarkhi o preemstve vlasti v Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 1920-kh — 1930-kh godakh* [The Highest Hierarchs about the Power Continuity in the Russian Orthodox Church in 1920-s — 1930-s]. Ed. by Vladimir Vorob'ev. Moscow: PSTGU Publ., 2006. (In Russian).
11. Pokrovskiy (1994) — Pokrovskiy N. N. *Politbyuro i Tserkov', 1922–1923. Tri arkhivnykh dela* [Politburo and Church, 1922–1923. Three Archive Cases]. *Novyy mir*, 1994, no. 8. (In Russian).

А. Д. Пантелеев

«АКТЫ АКАКИЯ» В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА¹

Публикация посвящена раннехристианскому агиографическому сочинению «Акты Акакия» (ВНЛ 25; ВНГ 2005). Формально этот текст — протокол допроса христианина Акакия римским магистратом Марцианом, где исповедник высмеивает глупость Марциана и нелепости языческой религии. Время действия «Акт» — гонение Деция (250 г.), но это сочинение возникло позже, в первой половине IV в. Оно носит явно фиктивный характер: Акакий открыто издевается над магистратом, материалы дела отправлены императору, и Деций, изумленный ответами исповедника, помиловал его. Столь фантастическое содержание текста ставит вопрос о цели его создания. Современные западные ученые указывают на сатирический характер «Акт», позволявший читателям с юмором относиться к недавним гонениям (П. Кицлер, Х. Зелигер). На наш взгляд, не меньшую роль «Акты» играли в происходившей на рубеже III–IV в. полемике с языческой антихристианской литературой. Мы предлагаем комментированный перевод латинской версии «Акт Акакия» на русский язык.

Ключевые слова: раннее христианство, Римская империя, агиография, гонения, Деций, Акакий, «Акты Акакия», литературная полемика, юмор, сатира.

Среди ранней агиографической литературы встречаются самые разнообразные сочинения, но «Акты Акакия» выделяются и содержанием, и формой даже на этом пестром фоне. Строго говоря, это даже не рассказ о мученике: Акакий оказался помилован Децием, императором, имя которого стало нарицательным для изображения гонителя Христовой веры. О самом Акакии, или Ахации, как его называет Брюссельская рукопись, трудно сказать что-то определенное. Сам он говорит, что его имя — Агафангел, но также называет себя епископом Траянополиса Пизоном и пресвитером Менадром (4). Мы полагаем, что доверять этой информации не стоит, даже если она восходит к какому-то раннему источнику о суде над реальным Акакием: консуляр Марциан требует от него имен христиан, и Акакий то ли просто придумывает их, то ли заявляет, что все эти люди — он один (как мы увидим, при интеллектуальном уровне Марциана убедить его в этом труда бы не составило). У нас нет никаких указаний на его принадлежность к клиру, кроме того же утверждения, что он епископ², и слов о том, что он был «защитой и прибежищем для этой области» (1, 2). Есть определенные проблемы и с локализацией этой истории: некоторые рукописи указывают Антиохию Писидийскую, греческие синаксари — Мелитину в Малой Армении, из-за чего Акакия иногда отождествляют с одноименным епископом Мелитины V в. [Латышев, 1915, 190].

В «Актах» нет ни слова о мученическом венце, и герой ни разу не назван святым. Его допрашивает римский консуляр Марциан, а Акакий своими ответами над ним всячески издевается. Однозначно определить жанровую принадлежность этого текста тяжело: формально «Акты» претендуют на следование судебному

Алексей Дмитриевич Пантелеев — кандидат исторических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Институт истории (a.panteleev@spbu.ru; alpant@hotmail.com).

¹ Исследование выполнено при поддержке РГНФ, проект № 15-31-01260 «Раннехристианская агиография в контексте позднеантичной культуры».

² А. Влосок объективно говорит о нем как о «епископе какой-то восточной провинции» [Wlosok, 1997, 432].

протоколу, как, например, «Акты скилитанских мучеников», но при первом же прочтении становится ясно, что этот допрос — фикция. Вопросы, заданные Акакию Марцианом, служат лишь трамплином для мученика, высмеивающего непонятливость магистрата и нелепости языческой религии [Příběhy, 2009, I, 203; Märtyrerliteratur, 2015, 288]³; современные исследователи сопоставляют «Акты» с жанрами *disputatio* и *altercatio* — философского диспута. Сообщение об отправлении протоколов допроса императору-гонителю и помилование Акакия носят явно невероятный характер. Обвинение христиан в занятиях магией выглядит странно для дециевых гонений, зато хорошо вписывается в контекст антимагического законодательства Диоклетиана и Максимиана и Константина I конца III — начала IV в. [Märtyrerliteratur, 2015, 289; Марей, 2012, 174]; на IV в. указывают и административные реалии (указание префектуры Памфилии, ставшей самостоятельной только при Константине I), и заявление об отступничестве монтанистов, включенных Константином в список еретиков (СTh, XVI, 5, 34; Eus. VC, III, 64), и христологические рассуждения в 4-й главе «Акт».

Все эти обстоятельства вызвали вопросы о достоверности текста и времени и целях его написания: Ф. Гёррес назвал «Акты Акакия» полной подделкой, рассказывающей, однако, о реально существовавшем исповеднике времени Деция [Görres^{1890, 470–472}; Görres 1879, 66–99], а А. Гарнак охарактеризовал этот источник как «ненадежный» [Harnack, 1904, 468]. Й. Вебер показал, что «Акты» написаны не ранее IV столетия, а их содержание сочетает распространенные апологетические штампы⁴ и мотивы, характерные для времени Константина [Weber, 1913], и у нас нет причин ставить под сомнение этот вывод. В наше время А. Влосок также согласен с тем, что этот текст безусловно не относится к III в., а имеющаяся латинская версия предполагает греческий оригинал, о котором мы при нынешнем положении дел с источниками ничего не можем сказать [Wlosok, 1997, 432]. Почему же эта сравнительно поздняя фантазия привлекла в последние годы такое внимание исследователей, какого удостоиваются далеко не все аутентичные тексты?⁵ Причина заключается, во-первых, в его «карнавальном» содержании, а во-вторых, в тех функциях, что он должен был выполнять в христианских общинах.

По замечанию П. Кицлера, несмотря на то, что Акакий и Марциан говорят на одном языке, в диалоге чувствуется «сознательное непонимание» [Příběhy, 2009, I, 203]. Иногда это непонимание грамматики и лексики, как в случае с ответом на вопрос, кто есть истинный Бог, когда Акакий ответил, что это — Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова (*deus Abraham et deus Isaac et deus Jacob*), а Марциан решил, что это имена Бога (1, 7–8). Мученик ставит магистрата в логический тупик, показав, что римляне почитают богов за то же, за что преследуют людей (2, 6). Иногда это непонимание смысла, который вкладывает в свои ответы Акакий, и незнание каких-то реалий. Марциан не понимает, кто такие серафимы и херувимы, как слово истины и благодати оказывается Сыном Божиим (4, 2–3) и как бестелесный Бог может что-то чувствовать (4, 6–7). Римский магистрат нашел только один выход из этой путаницы имен, сущностей и непонятных еврейских слов, обвинив Акакия и всех христиан в том, что они колдуны, но не преуспел и в этом. Акакий смеется и над консуляром, и над его призывом поклониться языческим богам, а в конце допроса прямо заявляет: «Ты надеешься, что сможешь многих победить, ты, кого я один одолел?» (5, 4).

³ В латинских «Актах» акцент делается на критике языческой религии, в позднем греческом «Житии» — на изложении христианского учения [Латышев, 1915, 190].

⁴ Ссылки на эти сюжеты встречаются и у греческих, и у латинских писателей II–III вв., некоторые из них можно обнаружить в «Мученичестве Аполлония» (II в.) или «Мученичестве Игнатия» (IV в.). Мы не стали приводить исчерпывающий список параллелей, ограничившись лишь некоторыми примерами.

⁵ К уже упомянутым выше изданиям, снабженным солидными комментариями и вступительными статьями, нужно добавить: [Wischmeyer, 2003, 94–97].

Сатирический и юмористический тон «Актв Акакия» уникальны для раннехристианской агиографии⁶. В отличие от других текстов, ставивших своей целью укрепить христиан в вере перед лицом гонений и дать им образец для подражания [Пантелеев, 2017, 125–140], здесь П. Кицлер видит развлекательное чтение, где гонение Деция превращается в «захватывающий и увлекательный эпизод прошлого», а страх преследования и смерти уничтожается силой смеха [Příběhy, 2009, I, 204]. Можно развить этот тезис. Об историчности повествования в «Актах» речи нет в принципе, и читатель-современник отлично это сознавал: как только мученик затеял бы подобный разговор, он был бы тут же остановлен магистратом, как мы это видим, например, в «Актах Карпа, Папила и Агатоники»: «Позволив, чтобы ты нес много вздора, я довел тебя до хулы на богов и императоров» (Acta Carpi gr., 21), и был бы подвергнут пытке. Шутить в ходе допроса мог только судья, и мы встречаемся с примерами этого своеобразного юмора в «Мученичестве Фруктуоза» или «Актах Максимилиана». В первом случае происходит следующий диалог наместника Эмилиана и мученика: «„Ты знаешь, что боги существуют?“ — „Не знаю“. — „Скоро узнаешь“» (Mart. Fruct., 2, 5), и немного дальше читаем: «Эмилиан сказал Фруктуозу: „Ты епископ?“. Фруктуоз сказал: „Да“. Эмилиан сказал: „Ты был им“» (Mart. Fruct., 2, 8–9). В «Актах Максимилиана» проконсул Дион, раздраженный отказами мученика вступить в римское войско, так как он уже служит Христу, обещает Максимилиану устроить скорую встречу с Христом (Acta Maximil., 2, 5). Г. Музурилло замечает, что такие проявления черного юмора нередко встречаются в мученичествах и вполне могут быть аутентичными [Musurillo, 1972, 179]. Этот юмор мог проявляться не только в диалогах, но и в выборе способа казни мученика: некоторым из магистратов могла показаться забавной идея казнить христиан, отказавшихся почитать богов, во время зрелищ, посвященных этим божествам, или одеть их в одежды, посвященные языческому богам (Pass. Perp., 18, 4) [Пантелеев, 2014⁶, 79–80]. Таким образом, здесь происходит деконструкция стандартного римского допроса, где конституируется система «судья — подсудимый», и через передачу права шутить над оппонентом совершается «выворачивание наизнанку» и судебной процедуры, и самого преследования.

Не менее важным, на наш взгляд, для понимания роли «Актв Акакия» является их литературный контекст. В конце III — начале IV в. ведется ожесточенная литературная полемика между сторонниками старой языческой веры и христианами. Создаются «Акты Пилата» — «записки, полные всяческой хулы на Христа»; их разослали по всем городам и весям и читали даже в школах (Eus. HE, IX, 5). Гиерокл пишет сочинение «Любитель истины», где Иисус сопоставлялся с Аполлоном Тианским; в спор с ним вскоре вступит Евсевий с «Против Гиерокла». Мы знаем о существовании целой серии мимов, где осмеивались христианская вера и тайнства (Крещение, Евхаристия, представления о Троице, Рождестве Христа, готовность к мученичеству и др.) [Пантелеев, 2013]. Христиане не отставали: в это время создаются «Против язычников» Арнобия и «Божественные установления» Лактанция, обращенные к интеллектуалам, а менее образованной публике были адресованы сочинения вроде «Актв Акакия». Если в языческих мимах христианин изображался как *μωρός* — «дурак», то в «Актах» эту маску примеряет римский магистрат-гонитель. Над ним смеются и обвиняемый христианин, и сам император, вообще выведенный за рамки преследования: «врагом христианской веры» объявляется Марциан, а не Деций (1). Этим объясняется и незадействованность примеров и аргументации — все они были хорошо знакомы читателям или слушателям, и неспособность магистрата противостоять им лишь подчеркивала его глупость. Это сочинение позволяет нам лучше понять, как протекала эта полемика не на уровне «высококолобых интеллектуалов», а среди обычных жителей империи, «в городских советах греческих городов, на рынках североафриканских деревень и в тысячах обычных домов» [Доддс, 2003, 168–169].

⁶ Х. Зелигер полагает, что мотивом создания данного текста могло быть подтрунивание над чрезмерным почитанием мучеников [Martyrerliteratur, 2015, 289]. Мы не видим причин для подобной интерпретации «Актв».

Перевод выполнен по изданию: *Martyrerliteratur / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015. S. 272–290*, где воспроизведен текст из: *Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. von Knopf R., Krüger G., Ruhbach G. Tübingen, 1965*. При составлении комментариев кроме этого издания учитывались замечания П. Кицлера к чешскому переводу «Актов» (*Příběhy raně křesťanských mučedníků / Ed. P. Kitzler. T. I. Praha, 2009. S. 201–212*).

Рукописная традиция

«Акты Акакия» дошли в латинской (BHL 25) и греческой (BHG 2005) версиях. Основными манускриптами, содержащими латинский текст, являются:

1. Cod. Augiensis 32, fol. 130^v–131^v (Райхенау; IX в.); Карлсруэ, Баденская государственная библиотека;
2. Ms lat. NA 2179, fol. 241^r–242^v (Санто-Доминго-де-Силос (Испания), монастырь Санто-Доминго; X в.); Париж, Национальная библиотека Франции;
3. Cod. lat. 3223 t. 2 (бывш. 9290), fol. 69^v–71^v (Льеж, Аббатство св. Лаврентия; конец XII в.); Брюссель, Королевская библиотека;
4. Cod. lat. 1151, fol. 145^r–146^v (Трир, аббатство св. Максимиана; XIII–XIV в.); Трир, Государственная библиотека.

Первые четыре манускрипта легли в основу издания Й. Вебера. И. Делейэ добавил к этому списку еще два:

5. Cod. lat. 3132 t. 1 (бывш. 207/8), fol. 167^r–168^r (бывш. Национальная библиотека Франции, происхождение неизвестно; XIII в.); Брюссель, Королевская библиотека;
6. Cod. 167, fol. 101^v–102^r (Мон-Сен-Мишель; XIII в.); Авранш, Муниципальная библиотека.

Греческая традиция представлена двумя рукописями:

1. Cod. R 376, fol. 266^v–268^r (XI в.), Москва, Синодальная библиотека. Издано в: *Latyschev B. Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt. Fasc. 1. Petropoli, 1911. P. 293–300*;
2. Ms Barocci 148, Fol. 314^v–315^r (конец XV в.); Оксфорд, Бодлеанская библиотека.

Acta disputationis sancti Acacii martyris

1. Всякий раз, когда мы вспоминаем славные деяния рабов Божьих⁷, возносим Ему благодарность, ибо Он и страдальца в наказании сохраняет, и со славой победителя увенчивает. 2. Итак, Марциан, возвышенный император Децием до звания консуляра, враг христианской веры (legis)⁸, приказал привести к нему Акакия, о котором слышал, что он был некоей защитой и прибежищем⁹ для этой области¹⁰. Когда привели того к нему, он произнес: «Как человек, живущий по римским законам, ты должен любить наших императоров (princepis nostros)^{11, 12}». 3. Акакий ответил: «А кому же он более по сердцу и кто его почитает сильнее, чем мы? Мы постоянно и непрерывно за него молимся, чтобы он прожил долгий век на этом свете, правил справедливой властью над народами, чтобы больше всего было мира во время его правления, а затем о здоровье воинов, о сохранении земли и мира»¹³. 4. Марциан произнес: «Вот это я хвалю. Но чтобы император полнее узнал о твоём подчинении, соверши жертву ему вместе с нами». 5. Акакий сказал: «Я молю своего Бога, истинного и великого, за здоровье царя (regis), но он не может требовать жертву, и мы не должны ее

⁷ Ср.: (Pass. Perp., 1, 1; Mart. Pionii, 1 et al.).

⁸ Об использовании христианами термина *lex* см.: [Beck, 1930, 25].

⁹ Ср.: Пс 17:3.

¹⁰ Брюссельская рукопись дает чтение «Антиохийской области».

¹¹ В 250 г. Деций провозгласил цезарями своих сыновей Геренния и Гостилиана.

¹² Текст, приведенный в 1, 2–1, 5 «Актов Акакия», почти дословно содержится в «Страстях св. Виктора» (гл. 4–5); см.: [Delehaeye, 1966, 253–254].

¹³ Ср.: Рим 13:1–7; Тит 3:1; 1 Пет 2:13–17; а также: (Tert. Apol., 30, 1; Ad Scap. 2, 5–10).

приносить. Кто же человеку оказывает божественные почести?¹⁴». 6. Марциан ответил: «Какому богу ты возносишь молитвы, чтобы и мы сами почтили его божественными почестями?». Акакий сказал: «Я хочу, чтобы ты узнал, что будет полезно, и признал истинного Бога». 7. Марциан произнес: «Скажи мне его имя». Акакий сказал: «Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова»¹⁵. 8. Марциан произнес: «Это имена богов?». Акакий сказал: «Не они, но Тот, кто говорил с ними, — истинный Бог, Которого мы должны страшиться». 9. Марциан произнес: «Кто он?». Ответил Акакий: «Высший Адонай (altissimus Adonai)¹⁶, восседающий над херувимами и серафимами»¹⁷. 10. Марциан произнес: «Что такое серафим?». Ответил Акакий: «Слуга Высочайшего Бога и предстоятель высокого престола».

2. Марциан произнес: «Что за пустым философским рассуждением ты обманут? Лучше отстранись от невидимого и признай богов, которых ты видишь». Ответил Акакий: «Кто же те, которым ты приказываешь мне принести жертву?». 2. Марциан произнес: «Аполлону, нашему хранителю, отвращающему голод и чуму¹⁸, который весь мир оберегает и правит им»¹⁹. 3. Ответил Акакий: «Этому, как вы считаете, истолкователю будущего²⁰? Этот несчастный, восплавав любовью к девушке, обезумев, бегал за ней, не зная, что он потеряет вождьленную добычу²¹. Поэтому очевидно, что не было ничего божественного в том, кто этого не знал; не бог тот, кого обманула девушка²². 4. И он испытал не только эту скорбь: судьба вскоре наказала его еще более болезненной потерей. Ведь он постыдно <увлекался и> юношами, плененный красотой некоего Гиацинта, как вы хорошо знаете, восплавав любовью, однако, не ведающий будущего, диском убил того, кому он желал жизни²³. 5. Он сам с Нептуном некогда был рабом²⁴, он сам сторожил чужие стада²⁵ — вот ему ты приказываешь мне принести жертву? Или убитому молнией

¹⁴ Общее место для христианской апологетической литературы, восходящее еще к Посланиям ап. Павла (1 Тим 2:1–4; Рим 13:1–7; Тит 3:1–2; ср.: 1 Пет 2:13–17) и мужам апостольским (Pol. Ep. Phil., 12); ср.: (Iust. Apol. I, 17; Tat. Orat., 4; Theoph. Ad Aut., II, 31; Tert. Apol., 30; Ad Scap., 2 et al.).

¹⁵ Ср.: Исх 3:6; Мк 12:26.

¹⁶ Адонай — досл. «наш Господь»; используется иудеями вместо имени Бога.

¹⁷ Херувимы — ангельский чин, второй по старшинству после серафимов; в христианстве II–IV вв. не было единого взгляда на их природу: блж. Иероним и Феодорит Киррский видели в них лишь символ или образ, свт. Климент Александрийский, напротив, считал их дүхами (Strom., V, 35, 6; 36, 3). Серафимы — высший ангельский чин, самый близкий к Богу.

¹⁸ Об эпидемии чумы в правление Деция см.: [Alföldi, 1973].

¹⁹ Аполлон был не только покровителем искусств и наук и прорицателем, но и защитником от чумы; в первые века по Рождестве Христовом он часто отождествлялся с Гелиосом. О представлениях об Аполлоне в это время см.: [Лосев, 1957, 345–354; Fürst, 2006; Graf, 2009, 116–123].

²⁰ С Аполлоном были связаны оракулы в Дельфах, Кларосе, Дидимах, Кумах и других местах. Об отношении христиан к языческой дивинации см.: [Nieto Ibáñez 2010].

²¹ Имеется в виду известный миф о преследовании Аполлоном нимфы Дафны, превратившейся в лавр, чтобы избежать ухаживаний бога (Ovid. Met., I, 452–567). Этот и следующие примеры ущербности античной религии являются общими местами апологетической литературы. Ср.: (Tat. Orat., 8; Theoph. Ad Aut. I, 9; Clem. Alex. Protr., 32, 3).

²² Ср.: (Tat. Orat., 19).

²³ Аполлон случайно попал в Гиацинта диском во время совместных упражнений, и из крови смертельно раненого юноши вырос одноименный цветок (Ovid. Met., X, 162–219). Ср.: (Athen. Suppl., 21; Theoph. Ad Aut. I, 9; Clem. Alex. Protr., 33, 5).

²⁴ Аполлон и Посейдон (Нептун) в качестве наказания, наложенного на них Зевсом, должны были построить стену вокруг Трои. Троянский царь Лаомедонт обещал вознаградить их, но отказался от своих слов. В отместку Посейдон наслал на Троию морское чудовище, а Аполлон — чуму (Ps.-Apoll. Myth. Bibl., II, 5, 9; Ovid. Met., XI, 200–215). Ср.: (Clem. Alex. Protr., 35, 1; Tert. Apol., 14, 4; Cyr. De idol. vat., 1).

²⁵ Аполлон за то, что перебил киклопов, сковавших перун, которым Зевс убил его сына Асклепия (см. след. прим.), был наказан Зевом, заставившим его прислуживать царю Фер Адмету, в том числе и пасти скот (Ps.-Apoll. Myth. Bibl., I, 9, 15). Ср.: (Athen. Suppl., 21; Min. Fel. Oct., 22; Clem. Alex. Protr., 35, 1; Tert. Apol., 14, 4; Cyr. De idol. vat., 1).

Эскулапу²⁶, или развратной Венере²⁷ и другим чудовищам, которые так жили и так умерли? 6. Стало быть, я буду поклоняться тем, кто не достоин подражания, кого презираю, кого обвиняю, кого ненавижу? Если сейчас кто-нибудь совершит их дела, то не сможет избежать ваших строгих законов, и как в одних вы почитаете то, за что осуждаете других?» 7. Марциан произнес: «У христиан в обычае выдумывать много злословия против наших богов. Поэтому я приказываю тебе пойти со мной к Юпитеру и Юноне, чтобы мы вместе воздали почести богам, которые их достойны, устроив прекрасный пир». 8. Ответил Акакий: «Как я принесу жертву тому, чья могила, как известно, находится на Крите²⁸? Разве он воскрес из мертвых?».

3. Марциан произнес: «Или ты принесешь жертву, или умрешь». Ответил Акакий: «Так и далматы²⁹ поступают, знающие толк в разбойничьем деле. Чтобы грабить, они занимают потайные места, где мало дорог и путей, охотясь за одинокими путниками, и когда путешественник там проходит, предлагают ему отдать жизнь или деньги; там никто не спрашивает, на каком основании <это происходит>, но кто может это, тот и заставляет. 2. Твое решение такое же: им ты или предписываешь сделать то, что несправедливо, или угрожаешь гибелью. Я ничего не боюсь, ничего не боюсь. Публичное право карает развратника, распутника, вора, того, кто оскверняет мужчин, колдуна и убийцу. Если я виновен в этих вещах, до твоего приказа сам себя признаю виноватым; если же я должен быть наказан на самом деле за то, что поклоняюсь истинному Богу, то осужден не по закону, а по желанию судьи. 3. Пророк, грозя, провозглашает: „Нет никого, кто ищет Бога; все уклонились, сделались равно непотребными“³⁰. Поэтому ты не можешь очистить себя. Ибо написано: „Всякий, кто как судит, так и судится будет“³¹. И еще: „Когда ты судишь, так и ты будешь судим, и что делаешь, то же и тебе будет“³²». 4. Марциан произнес: «Мне приказано не судить, а заставлять³³. Если ты этим пренебрегаешь, будь уверен в наказании». 5. Ответил Акакий: «А мне предписано никогда не отречься от Бога моего. Если ты служишь тленному плотскому человеку, который быстро уходит из этого мира, которого, как ты знаешь, вскоре съедят черви, то насколько больше я должен повиноваться Всемогущему Богу, Чьей силой все поддерживается, что есть в этом мире³⁴, и Которым сказано: „Кто отречется от Меня перед людьми, от того отрекусь и я перед Отцом Моим Небесным“³⁵, Который на небесах, когда Я приду в славе и силе судить живых и мертвых“³⁶».

4. Марциан произнес: «Ты только что признал ошибочность ваших убеждения и закона, о чем я всегда хотел узнать. У Него есть, как ты говоришь, Сын Божий?». Ответил Акакий: «Да, есть». 2. Марциан сказал: «Кто же Сын Божий?». Ответил Акакий:

²⁶ Асклепий (Эскулап) был убит перуном Зевса за то, что воскресил Ипполита, пасынка Феды (Verg. Aen., VII, 765 sqq.). Ср.: (Clem. Alex. Protr., 30, 2; Tert. Apol., 14, 5; Cyr. De idol. vat., 1; Mart. Ignat. (rom.), 3, 2).

²⁷ Некоторые рукописи вместо «Венеры» дают чтение «Немезиды».

²⁸ Согласно критскому мифу, Зевс рождался и умирал ежегодно (Diod., III, 62, 7; IV, 38, 4; III, 61, 2). Ср.: (Clem. Alex. Protr., 37, 3–4; Mart. Apoll., 22; Orig. C. Cels., III, 43; Cyr. De idol. vat., 1; Mart. Ignat. (rom.), 3, 2).

²⁹ Разбойники из Далмации пользовались в древности большой известностью; об их воинственности упоминает Цицерон (Cic. Fam., V, 11, 3), их склонность к грабегам объясняли условиями жизни (Flor. Epit., II, 25), Марк Аврелий включил их в состав римского войска (SHA. Marc Ant., 21, 7). Из христианских авторов о них пишут Тертуллиан (De anim., 20, 3) и Иероним (In Gal., 3, 1).

³⁰ Ср.: Пс 13:3; 52:4.

³¹ Ср.: Мф 7:1.

³² Ср.: Рим 2:1.

³³ Ср.: (Mart. Pionii, 17, 6).

³⁴ Парижская и брюссельская рукописи дают чтение: «Чья сила остается неизменной в веках».

³⁵ Ср.: Мф 10:33.

³⁶ Ср.: Мф 24:30; 1 Пет 4:5.

«Слово истины и благодати»³⁷. 3. Марциан сказал: «У Него такое имя?». Ответил Акакий: «Ты спросил не об имени, а о власти Сына»³⁸. 4. Марциан сказал: «Назови имя». Ответил Акакий: «Его зовут Иисус Христос». 5. Марциан произнес: «От какой жены Бога он рожден?». Ответил Акакий: «Не по человеческому образу от соития с женщиной Бог Сына породил — чтобы ты не решил, будто божественное величие коснулось смертной девушки, — но как первого Адама создал Своей творящей десницей, из глины члены этого первого человека составил, и после того, как уже весь облик завершил, даровал душу и дух; так же и Сын Божий, Истинное Слово, из сердца Божьего появился»³⁹. Поэтому написано: „Излилось из сердца моего слово благое“⁴⁰. 6. Марциан произнес: «Стало быть, Бог телесен?»⁴¹. Акакий сказал: «Это знает только Он, мы же не знаем о Его невидимой форме, но почитаем Его силу и мощь». 7. Марциан произнес: «Если у Него нет тела, то нет и сердца, и чувств, ведь это не может существовать без членов»⁴². Ответил Акакий: «Не в этих членах рождается мудрость, но даруется Богом. Ведь что общего тело имеет с чувством?». 8. Марциан произнес: «Посмотри на катафригийцев⁴³, придерживающихся древней религии: они, обращенные моими жертвами, с нами богами жертвы принесли и оставили то, что у них было; и ты тоже поспеши повиноваться. Собери всех христиан католической веры и вместе с ними исполни обряды в честь наших императоров. Пусть придут с тобой все, кто ценит твое мнение». 9. Ответил Акакий: «Всеми ими руководит не моя воля, но Божье наставление. Поэтому они послушают меня, если буду склонять их к истине, если же к дурному и погибельному, то пренебрегут».

5. Марциан произнес: «Назови мне их всех по имени»⁴⁴. Ответил Акакий: «Их имена записаны в небесной книге и отмечены на Божественных страницах»⁴⁵. Так каким образом смертные глаза увидят то, что написала сила Вечного и Бессмертного Бога?». 2. Марциан произнес: «Где находятся колдуны (magi)⁴⁶, твои сообщники по искусству, или учителя этого искусного обмана?». Ответил Акакий: «Мы получили и получаем все от Бога, и нас ужасает учение о колдовских искусствах». 3. Марциан произнес: «Вы колдуны, так как вводите некий новый неизвестный род религии». Ответил Акакий: «Мы отвергаем тех, кого вы сначала создаете, а затем боитесь»⁴⁷. Боги вас покинут, если или у мастера не будет достаточно камня, или у камня не будет достаточно мастеров. Боимся же мы не того, что сами создали, но Того, Кем мы созданы; Он, как господин, создал нас, как Отец, возлюбил нас, как добрый покровитель, спас от вечной смерти». 4. Марциан произнес: «Назови имена, иначе на тебя самого

³⁷ Ср.: Ин 1:14; 17; Деян 14:3; 20:32 и др.

³⁸ Х. Зелигер и В. Вишмайер видят здесь отголосок веры в то, что тот, кто знает имя, получает власть над его носителем или, по крайней мере, может вступить с ним в общение [Martyrerliteratur, 2015, 283].

³⁹ Ср.: 1 Кор 15:38–48.

⁴⁰ Ср.: Пс 44:2.

⁴¹ П. Кицлер замечает, что вопрос о телесности Бога в контексте раннего христианства не так актуален, как это может показаться на первый взгляд. Так, что-то подобное можно увидеть в словах Тертуллиана (De carne Chr., 11, 4; Adv. Prax. 7, 8). См.: [Příběhy, 2009, 211].

⁴² Тертуллиан пишет: «Знаменитый стих Орфея или, возможно, Эмпедокла гласит: „Чувство у человека в крови, что около сердца“» (De anim., 15, 5).

⁴³ Катафригийцы — одно из названий монтанистов. Возможно, здесь они упоминаются для их дискредитации; во всяком случае, больше нигде об отступничестве монтанистов во времена Деция не сообщается [Trevett, 1996, 227]. Однако у нас есть свидетельства об этом в более ранний период: [Пантелеев, 2014^a, 160–163].

⁴⁴ Ср.: (Acta Surp., 1, 4). Возможно, с той же целью пытали христиан в Лионе (Eus. HE, V, 1, 16).

⁴⁵ Ср.: Флп 4:3; Откр 3:5; 13:8; 17:8.

⁴⁶ Обвинения христиан в занятиях магией основывались на неверном понимании некоторых ритуалов, новозаветных и апокрифических рассказах о чудесах Иисуса и апостолов и некоторых христианских практиках, например изгнании демонов [Wypustek, 1997, 276–297]. Ср.: (Mart. Ignat. lat., 5, 5).

⁴⁷ Ср.: (Mart. Carp. gr., 15; Mart. Apoll., 16).

падет наказание». Ответил Акакий: «Я сам стою перед судом, а ты имя спрашиваешь? Или ты надеешься, что сможешь многих победить, ты, кого я один одолел? Если тебе интересны имена, то меня зовут Акакий, а если ты хочешь узнать мое подлинное имя, меня зовут Агафангел, и епископ траянополитский Пизон, и пресвитер Менандр⁴⁸. Делай уже, что хочешь». 5. Марциан произнес: «Ты будешь возвращен в тюрьму до тех, пока император с протоколами познакомится и решит, что следует сделать с тобой». 6. При чтении всех этих протоколов император Деций так поразился спору и славным ответам, что смеялся, и Марциану вскоре дал префектуру Памфилию⁴⁹, Акакию же весьма дивясь, выказал свое уважение и дал ему жить по своим законам. 7. Это произошло при Марциане консуляре при императоре Деции за четыре дня до апрельских календ⁵⁰.

Источники и литература

1. Alföldi (1973) — *Alföldi G.* Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches // *Historia*. Bd. 22. 1973. S. 479–501.
2. Beck (1930) — *Beck A.* Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte. Halle, 1930.
3. Delehayе (1966) — *Delehayе H.* Les passions des martyrs et les genres littéraires. Brüssel, 1966.
4. Fürst (2006) — *Fürst A.* Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. Bd. 9. 2006. S. 505–510.
5. Görres (1879) — *Görres F.* Der Bekenner Achatius // *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*. Bd. 22. 1879. S. 66–99.
6. Görres (1890) — *Görres F.* Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284) // *Jahrbücher für protestantische Theologie*. Bd. 16. 1890. S. 454–472; 594–619.
7. Graf (2009) — *Graf F.* Apollo. London; New York, 2009.
8. Harnack (1904) — *Harnack A.* Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Bd. 2. 2. Die Chronologie der Literatur von Irenaus bis Eusebius. Leipzig, 1904.
9. Märtyrerliteratur (2015) — *Märtyrerliteratur* / Hrsg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015.
10. Musurillo (1972) — *Musurillo H.* The Acts of the Christian Martyrs. Oxford, 1972.
11. Nieto Ibáñez (2010) — *Nieto Ibáñez J. M.* Pagan Divination in the Greek Patristic. The Terms Used in Criticizing Oracles // *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*. Vol. 16. 2010. P. 308–319.
12. Příběhy (2009) — *Příběhy raně křesťanských mučedníků* / Ed. P. Kitzler. T. I. Praha, 2009.
13. Trevett (1996) — *Trevett C.* Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy. Cambridge, 1996.
14. Weber (1913) — *Weber J.* De actis S. Acacii. Diss. Straßburg, 1913.
15. Wischmeyer (2003) — *Wischmeyer W.* Vtip, ironia, satira v Acta Acacii // *Humor a teológia* / Ed. Igor Kišš et al. Bratislava, 2003. S. 94–97.
16. Wlosok (1997) — *Wlosok A.* Acta disputationis Acacii (Achatii) // *Die lateinische Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur 117–284 n. Chr.* Bd. 4. München, 1997. S. 432.
17. Wypustek (1997) — *Wypustek A.* Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // *Vigiliae Christianae*. Vol. 51. 1997. P. 276–297.
18. Доддс (2003) — *Доддс Э. П.* Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003.

⁴⁸ Скорее всего, Акакий называет какие-то вымышленные имена.

⁴⁹ Памфилия — область на юге Малой Азии, во время правления Деция входила в состав провинции Ликия и Памфилия, стала самостоятельной только в 325 г. при Константине I.

⁵⁰ 29 марта.

19. Латышев (1915) — *Латышев В. В.* Византийская «Царская» Минея. Петроград, 1915.
20. Лосев (1957) — *Лосев А. Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
21. Марей (2012) — *Марей А. В.* Колдовство в законодательстве Поздней империи // ВДИ. 2012. № 2. С. 166а–175.
22. Пантелеев (2017) — *Пантелеев А. Д.* «Для упражнения и подготовки тех, кто намеревается»: ранние агиографические тексты как наставления для христиан // Диалог со временем. Т. 58. 2017. С. 125–140.
23. Пантелеев (2014^a) — *Пантелеев А. Д.* «Есть много мучеников и в других ересях»: мученичество в неортодоксальном христианстве II–III вв. // Религия. Церковь. Общество. Вып. 3. СПб., 2014. С. 156–175.
24. Пантелеев (2013) — *Пантелеев А. Д.* Из мимов в мученики: истории об обращении римских актеров // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. Вып. 13. 2013. С. 389–402.
25. Пантелеев (2014^b) — *Пантелеев А. Д.* Христианское мученичество в контексте римских зрелищ // Проблемы истории, филологии, культуры. 2014. № 2(44). С. 75–89.

Aleksey Panteleev. “The Acts of Acacius” in the History of Early Christianity.

Abstract: The publication is devoted to the early Christian hagiographic text “The Acts of Acacius” (BHL 25, BHG 2005). This text formally is a protocol of the interrogation of the Christian Acacius by the Roman magistrate Marcian, where the confessor ridiculed Marcian’s stupidity and the absurdity of pagan religion. The time of the interrogation is the persecution of Decius (250), but this text was composed later, in the first half of the 4th century. It has a clearly fictitious character: Acacius mocks the magistrate, the case materials were sent to the Emperor, and Decius, amazed by the answers of the confessor, pardoned him. Such a fantastic content of the “Acts” raises the question of the purpose of its creation. Modern Western scholars point to the satirical nature of the “Acts”, which allowed readers with humor to refer to recent persecutions (P. Kitzler, H. R. Seeliger). In our opinion, the “Acts” played important role in polemic with pagan anti-Christian literature that occurred at the turn of the 3rd–4th centuries. We offer a commented translation of the Latin version of “The Acts of Acacius” into Russian.

Keywords: Early Christianity, Roman Empire, hagiography, persecutions, Decius, Acacius, “The Acts of Acacius”, literary polemics, humor, satire.

Aleksey Dmitrievich Panteleev — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State University, Institute of History (a.panteleev@spbu.ru; alpant@hotmail.com).

Sources and References

1. Alföldi (1973) — Alföldi G. Der heilige Cyprian und die Krise des römischen Reiches. *Historia*, 1973, bd. 22, ss. 479–501.
2. Beck (1930) — Beck A. *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchengeschichte.* Halle, 1930.
3. Delehayе (1966) — Delehayе H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires.* Brüssel, 1966.
4. Dodds (2003) — Dodds E. R. *Yazychnik i khristianin v smutnoe vremya. Nekotorye aspekty religioznykh praktik v period ot Marka Avreliya do Konstantina [Pagan and Christian in troubled times. Some aspects of religious practices in the period from Marcus Aurelius to Constantine].* СПб., 2003. (Russian translation).
5. Fürst (2006) — Fürst A. Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 2006, bd. 9, ss. 505–510.
6. Görres (1879) — Görres F. Der Bekenner Achatius. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.* Bd. 22. 1879. S. 66–99.

7. Görres (1890) — Görres F. Kirche und Staat von Decius bis zum Regierungsantritt Diocletians (249 bis 284). *Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1890, bd. 16, ss. 454–472; 594–619.
8. Graf (2009) — Graf F. *Apollo*. London; New York, 2009.
9. Harnack (1904) — Harnack A. Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. *Die Chronologie der Literatur von Irenaus bis Eusebius*. Leipzig, 1904, bd. 2. 2.
10. Latyshev (1915) — Latyshev V. V. *Vizantiyskaya «Tsarskaya» Mineya [Byzantine “Tsar”Menaion]*. Petrograd, 1915. (In Russian).
11. Losev (1957) — Losev A. F. *Antichnaya mifologiya v ee istoricheskom razvitii [Antique mythology in its historical development]*. Moscow, 1957. (In Russian).
12. Marey (2012) — Marey A. V. Koldovstvo v zakonodatel'stve Pozdney imperii [Witchcraft in Legislation of the Later Empire]. *Vestnik drevney istorii*, 2012, no. 2, pp. 166a–175. (In Russian).
13. Märtyrerliteratur (2015) — Märtyrerliteratur Hrsrg. von H. R. Seeliger, W. Wischmeyer. Berlin; München; Boston, 2015.
14. Musurillo (1972) — Musurillo H. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, 1972.
15. Nieto Ibáñez (2010) — Nieto Ibáñez J. M. Pagan Divination in the Greek Patristic. The Terms Used in Criticizing Oracles. *Adamantius. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici*, 2010, vol. 16, pp. 308–319.
16. Pantelev (2017) — Pantelev A. D. «Dlya uprazhneniya i podgotovki tekh, kto namerevaetsya»: rannie agiograficheskie teksty kak nastavleniya dlya khristian [“For the exercise and preparation of those who intend”: early hagiographic texts as instructions for Christians]. *Dialog so vremenem*, 2017, vol. 58, pp. 125–140. (In Russian).
17. Pantelev (2014^a) — Pantelev A. D. «Est' mnogo muchenikov i v drugikh eresyakh»: muchenichestvo v neortodoksal'nom khristianstve II–III vv. [“There are many martyrs in other heresies”: martyrdom in unorthodox Christianity II–III centuries.]. *Religiya. Tserkov'. Obshchestvo*. Saint-Petersburg, 2014, is. 3, pp. 156–175. (In Russian).
18. Pantelev (2013) — Pantelev A. D. Iz mimov v mucheniki: istorii ob obrashchenii rimskikh akterov [From memes to martyrs: stories about the conversion of Roman actors]. *Mnemon. Issledovaniya i publikatsii po istorii antichnogo mira*. 2013, is. 13, pp. 389–402. (In Russian).
19. Pantelev (2014^b) — Pantelev A. D. Khristianskoe muchenichestvo v kontekste rimskikh zrelishch [Christian martyrdom in the context of Roman spectacles]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury*. 2014, no. 2(44), pp. 75–89. (In Russian).
20. Příběhy (2009) — *Příběhy raně křesťanských mučedníků [History of early Christian martyrdom]*. Ed. by P. Kitzler. Praha, 2009, t. I. (In Czech).
21. Trevett (1996) — Trevett C. *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge, 1996.
22. Weber (1913) — Weber J. *De actis S. Acacii*. Diss. Straßburg, 1913.
23. Wischmeyer (2003) — Wischmeyer W. Vtip, ironia, satira v Acta Acacii. *Humor a teológia*. Ed. by Igor Kišš et al. Bratislava, 2003. ss. 94–97.
24. Wlosok (1997) — Wlosok A. Acta disputationis Acacii (Achatii). *Die lateinische Literatur des Umbruchs von der römischen zur christlichen Literatur 117–284 n. Chr.* München, 1997, bd. 4, s. 432.
25. Wypustek (1997) — Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution. *Vigiliae Christianae*, 1997, vol. 51, pp. 276–297.

Т. Ю. Фомина

ТУРОВСКАЯ ЕПИСКОПИЯ: ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ И РАЗВИТИЯ (XI–XIII вв.)

В статье прослеживаются этапы развития Туровской епископии на протяжении XI–XIII в. Рассматриваются такие аспекты, как время и обстоятельства возникновения кафедры, восстанавливается перечень правящих архиереев, анализируются взаимоотношения епископата с представителями княжеской власти, участие их в общерусских политических и церковных событиях. О полноценном существовании Туровского диоцеза можно говорить не ранее начала XII в. До середины 40-х годов этого столетия епископию возглавляли церковные иерархи, о деятельности которых нам почти ничего не известно. Попытки княжеской власти и горожан в процессе обособления от Киева ввести традицию избрания архиереев из числа местного духовенства не имели успеха — епископ Иоаким арестован, святитель Георгий вынужден покинуть кафедру, Кирилл Туровский смещен. Приход печерского ставленника Лаврентия ознаменовал этап подчинения кафедры Киеву. С конца XIII в. Туров попадает под влияние Волыни, а затем входит в состав Русско-литовского государства.

Ключевые слова: еп. Кирилл Туровский, Средние века, Древняя Русь, Русская Православная Церковь, история, церковная иерархия, Туровская епископия, епископы.

Одним из политических центров домонгольской Руси, впервые упоминаемых в летописании под 980 г., был Туров (ПСРЛ, 1. Стб. 77)¹. Подчиненные ему земли находились в Полесье, по среднему и нижнему течению реки Припять. Княжество охватывало главным образом земли племенного объединения дреговичей, частично территории, населенные древлянами. Небольшое по территории, оно не имело значительного веса и традиционно в политическом и экономическом плане находилось в орбите влияния Киева. При Владимире Святославиче Туровский стол занимал его сын Святополк [Росик, 2011], затем с середины XI в. источники фиксируют княжение Изяслава Ярославича. Его потомки и закрепились на Туровском престоле, который считался третьим по значимости после Киева и Великого Новгорода [Грушевский А., 1901, 38]. С начала XII в. правящая династия прервалась, и киевские князья распорядились Туровским столом по своему усмотрению, из-за частой смены князей политическая власть в городе была крайне неустойчива. В период княжения в Турове Ярослав Святополчич в союзе с поляками выступил против Владимира Мономаха [Грушевский А., 1901, 38–40]. С конца 50-х гг. XII в., при князе Юрии Ярославиче, происходил процесс дробления на мелкие уделы. В первые десятилетия XIII в. Туровская земля втягивалась в орбиту влияния волынских князей, а затем вошла в состав Русско-литовского государства [Грушевский А., 1901, 52–69].

«Допуская частные, единичные случаи принятия христианства до Владимира, нужно признать, что только с конца X в. христианство упрочивается в Туровщине» [Грушевский А., 1901, 73]. Историки не однозначны в определении времени основания епископии в Турове. Церковный историк митрополит Мануил (Лемешевский) полагал, что Туровская кафедра была основана шестой из русских епископий в 1005 г.

Татьяна Юрьевна Фомина — кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник МАУК «Историко-краеведческий музей», г. Набережные Челны (stal73@yandex.ru).

¹ (Лаврентьевская летопись.) О названии см. подр.: [Прохоров, 2006, 85–100; Лысенко, 2010, 278–285].

[Лемешевский, 2002, 3, 457]. В комментированных списках русских первоиерархов, подготовленных под руководством П. Н. Грюнберга, она помещена под № 7, время основания — 1005 (1072) г. [Грюнберг, 2006, 908]. В порядке возникновения архиерейских центров А. Поппе определяет Туров под № 9 и датирует это событие временем ок. 1088 г. [Поппе, 1996, 443–445].

Иная ситуация складывается при анализе исторических источников. В списке Церквей Константинопольского патриархата Туровская кафедра помещена под № 8 [Бибилов, 2010, 248]. В перечне русских епископий в Новгородской первой летописи туровский диоцез вовсе отсутствует (НЛЛ, 2001, 164). Однако прямые указания на время основания кафедры содержатся в уставной грамоте «Туровской епископии завет блаженного Владимира», помещенной в Киевском патерике редакции архимандрита Иосифа (Тризны). Данный источник, известный в единственном списке XVII в., несмотря на многочисленные упоминания, был введен в научный оборот и обстоятельно изучен Я. Н. Шаповым [Шапов, 1965]. Возникновение Туровской епископии, согласно тексту документа, датируется 6513 (1005) г. [Шапов, 1965, 254] и определяется как третья, вероятно, после Киевской и Новгородской². Данный документ позволяет реконструировать территорию сформированного округа, включающего «Пинск, Новгород, Городен, Слоним, Берестей, Волковыеск, Здитов, Небле, Степан, Дубровица, Высочко, Случеск, Копыл, Ляхов, Городок, Смедянь» (Шапов, 1965: *О поставлении*, 271–272). Однако указанные границы епископии вряд ли отражали реалии начала XI в., т. к. по времени создания текст Устава можно отнести самое раннее к концу XIII в. [Шапов, 1965, 254].

Первым епископом Турова грамота называла святителя Фому [Шапов, 1965, 258] и одновременно сообщала об установлениях по материальному содержанию кафедры: «и придах села, винограда, земли бортные, волости со всеми придатки, озера, реки, тако и в мыге, и на торгу, и на перевозах десятую неделю, десятый пеняз и от жита десятая копа святому Спасу и святей Богородицы по всем городом, по всеи епископии, занеже се урядих и уставих в первых» (Шапов, 1965: *О поставлении*, 272). Установление десятины в пользу соборной церкви Турова во имя Успения Пресвятой Богородицы и церкви Спаса Преображения, известной нам по туровскому Евангелию XI в. [Шапов, 1965, 257], следует рассматривать как необходимость «письменно зафиксировать источники материального обеспечения Туровской епископии и права на них на основе установлений Владимира» [Шапов, 1965, 256]. А сама уставная грамота была ничем иным, как записью «местного обычая, сложившегося во взаимоотношениях княжеской и церковной власти» на протяжении веков, фиксирующей «конкретные формы обеспечения епископии» [Шапов, 1965, 262].

Следует констатировать активную роль княжеской власти в формировании церковной инфраструктуры. Так, в период княжения в Турове князя Святополка Изяславича (1088–1093) им была построена церковь во имя своего ангела св. Михаила, которая стала родовой усыпальницей Изяславичей, вторая жена Святополка гречанка Варвара († ок. 1124), по преданию, основала женский монастырь во имя своей святой покровительницы [Грушевский А., 1901, 37].

К истории основания епископии в Турове также нередко относят и летописное известие в Лаврентьевском своде под 1114 г. «Том же лете поставиша Кирила епспмъ мсца нояб въ с днь» (ПСРЛ, 1. Стб. 290). Следует согласиться с мнением Е. Е. Голубинского о том, что данное сообщение никоим образом не указывает на принадлежность Кирилла к Туровской кафедре [Голубинский, 1901, 680].

² В 1005 г. в Турове княжил Святополк Окаянный, который в источнике не упомянут. Причин для данного умолчания достаточно. Святополк был сыном Владимира от связи с женой брата Ярополка. Женатому на дочери польского короля Болеслава, князю приписываются попытки перехода под власть папы Римского и, наконец, убийство Бориса и Глеба. Поэтому помимо князя Владимира в Уставе указаны имена княгини Анны и их сыновей Изяслава и Мьстислава, Ярослава и Всеволода, Бориса и Глеба (Шапов, 1965: *О поставлении*, 271–273).

В труде архим. Николая (Трусковского), изданном в 1864 г., первым Туровским архиереем называется святитель Симеон. Перечень Туровских епископов в данном исследовании выглядит следующим образом: Симеон, Игнатий, Иоаким 1-й, Георгий, Кирилл 1-й с 1114 по 1120 г., Иоаким 2-й с 1144 г., Иоанн с 1146 г., Кирилл 2-й (проповедник), Лаврентий [Трусковский, 1864, 51]. Предложенная автором реконструкция находит подтверждение в исторических источниках. Имена святителей первой половины XII в.: Симона, Игнатия, Иоакима и Георгия, также восстанавливаются на основании сообщений «Слова о Мартине монахе, что пребывал в Турове»³, к сожалению, без точного указания времени святительства. Все это позволяет сделать вывод об устойчивости функционирования Туровской кафедры, обеспечении преемственности архиерейской власти в диоцезе, тем более археологические данные свидетельствуют, что к этому времени христианская обрядовая практика утверждается на территории княжества, в том числе в погребениях [Прав. Энци., 4, 457–503].

М. Д. Приселковым относительно личности первого из названных в «Слове о монахе Мартине» епископов — Симеона, была высказана крайне любопытная точка зрения. Сличение списков русских архиереев 20-х гг. XII в. привело исследователя к предположению, что Симеон не был самостоятельным Туровским епископом: Туров в это время, по его мнению, перешел под управление Симеона Владимирского, поставленного «по смерти Амфилохия в 1123 г. на Владимирскую епископию» [Приселков, 1913, 349], т. к. произошел «передел епархий, стянувший все земли Мономаха (кроме Киева и Новгорода) в две епископии» — Владимирскую и Переяславскую. [Приселков, 1913, 334, 337]. Это привело к утрате Туровской кафедры на карте Киевской митрополии. Следовательно, Симеон был первым Владимирским епископом, в подчинении которого находился Туров. Согласно гипотезе М. Д. Приселкова, лишь после смерти в 1136 г. Симеона Владимирского кафедра вновь обрела самостоятельность и во главе ее митрополитом Михаилом был поставлен святитель Игнатий [Приселков, 1913, 348–350]. Данная точка зрения имеет под собой определенные основания, но признать ее безусловно верной источниковая база не позволяет.

На период служения епископа Игнатия, вероятно, приходится разорение Турова монгольскими войсками, судьба архиерея при этом неизвестна. К 1142 г. относится запись о посажении на Туровский стол князя Святослава Всеволодовича (ПСРЛ, 1. Стб. 311), затем на нем закрепляется Вячеслав Владимирович, благодаря усилиям которого два года спустя, в 1144 г., сообщается о поставлении городу епископа Иоакима (Акима/Якима) (ПСРЛ, 2. Стб. 315). Это первое упоминание архиереев Турова в летописании. Рукоположение Иоакима имело особое значение для Туровской кафедры, так как, насколько позволяет судить содержание исторических источников, это первая известная нам попытка политической элиты Турова ввести традицию избрания архиереев из числа местного духовенства. Однако служение еп. Иоакима было недолгим. В 1146 г. он вместе со знатью Турова и посадником был взят в плен киевским князем Изяславом Мстиславичем, который «исковавъ приведе» их в Киев (ПСРЛ, 1. Стб. 315). Как верно отметил П. И. Гайдено, «история ещё не знала подобного обращения с местным епископом со стороны светских лиц и Рюриковичей» [Гайдено, 2014⁶, 130–131]. Сложившаяся ситуация связана с позицией, которую занял еп. Иоаким в споре за Киевский стол между Изяславом Мстиславичем и его дядей Вячеславом Владимировичем, княжившим в Турове [Гайдено, 2014⁶, 130]. Епископ был убежденным сторонником старейшинства Вячеслава Владимировича и его прав на великокняжеский престол, что и стоило ему кафедры. Сложившиеся обстоятельства свидетельствуют о все возрастающем значении епископской кафедры для политического статуса Туровского княжества [Тихомиров, 1956, 230].

³ «Жил некий старец именем Мартин, бывший прежде поваром у епископов туровских Симеона, Игнатия и Иоакима, которого епископ Георгий отпустил по старости» (БЛДР, 12: *Слово о Мартине монахе*). Данный источник описывает явление страдающему от грыжи Мартину «мниху» святых заступников Бориса и Глеба.

Так, согласно археологическим данным, к XII в. относится строительство в Турове каменного храма, возможно — кафедрального, по своим размерам уступавшего в Древней Руси лишь Софии Киевской и Софии Новгородской [Прав. Энци., 4, 457–503], что позволяет говорить о значительном материальном положении кафедры. Туровский епископ «обладал правом получать мыто, собираемое во время городской ярмарки на Петров день» и «иные доходы от купцов», в том числе пошлины от использования мер и весов, зафиксированные, в том числе, в Великом Новгороде, также письменно закреплено особое право архиерея на изготовление и продажу меда [Щапов, 1965, 260–262].

Возникает вопрос и о месте пребывания правящих Туровских архиереев. В упоминаемом выше источнике «Слово о Мартине мниси, иже бѣ в Туровѣ...», говорится о том, что большой монах пребывает в «въ епискупли монастыри» (БЛДР, 12: *Слово о Мартине монахе*). М. С. Грушевский полагал, что имеется в виду Борисоглебский монастырь, основанный, вероятно, «во времена Ярослава» [Грушевский М., 1905, 2, 305]. Данное указание может быть расценено по-разному — Туровский архиерей мог быть как основателем, одновременно игуменом данной обители, так и использовать ее в качестве резиденции⁴. Последней точки зрения придерживался Е. Е. Голубинский [Голубинский, 1901, 680–681].

После ареста в 1146 г. еп. Иоакима Туровская кафедра, вероятно, пустовала. Со второй половины 50-х гг. XII в. происходит обособление Турова под властью князя Юрия Ярославича, в Турове закрепляются и его потомки. К периоду их княжения относится святительство епископа Георгия. Имя этого архиерея известно нам благодаря сочинению монаха Мартина, которого он отправил на покой с должности епископского повара (БЛДР, 12: *Слово о Мартине монахе*). Годы служения еп. Георгия Туровского в источниках не обозначены. Со ссылкой на авторитет Н. Н. Дурново, в историографии принято считать, что архиерей вступил на кафедру в 1167 г. и по непонятным причинам покинул ее в 1169 г. [Дурново, 1888, 29]. Анализ ситуации 30–60 гг. XII в. позволил П. И. Гайденко сделать вывод о том, что в этот период наблюдается тенденция к установлению «контроля над епископскими кафедрами со стороны городских общин». Таким образом, есть основания полагать, что уход еп. Георгия с кафедры был связан с существенными разногласиями с местной знатью «по каким-то церковным или церковно-политическим вопросам» [Гайденко, 2014⁶, 135].

Так или иначе, предполагается, что около 1169 г. еп. Георгий оставил кафедру, т. к. к этому времени относится принятие архиерейского сана одной из ключевых в истории Туровской епископии фигур — святителем Кириллом [Грушевский А., 1901, 75]. Избран он был из среды местного духовенства «молением» князя и горожан, происходил из богатого и уважаемого в Турове рода (*Житие Кирилла Туровского*, 1907, 62–64).

Кирилл Туровский известен как проповедник, публицист, одним из ключевых его сочинений является «Притча о человеческой душе и теле», более известная как «Повесть о слепце и хромце». Посредством аллегорий еп. Кирилл рассуждает о взаимоотношениях церковной и светской власти, в своем повествовании подразумевая конкретных современных ему персонажей, а именно обличает ересь самозванного епископа Федорца и поддерживавшего его Андрея Боголюбского [Мильков, 2016, 38]. Образ князя Андрея Юрьевича крайне нелицеприятен: «„Хром я и не могу войти внутрь“, — и так перехитрим мы нашего господина и сами получим плату за свою работу». И сел хромец на слепца, и, войдя внутрь виноградника, обокрали все бывшее там добро господина своего» (БЛДР, 4: *Притча Кирилла-монаха*). Для архиерея подобные образы в отношении представителя княжеской династии были, несомненно, дерзостью, но это не сказалось на статусе и положении еп. Кирилла. Кроме того, сочинения архиерея были адресными, и то, что «Андрей Юрьевич проявлял интерес

⁴ На территории бывшего погоста Борисоглебского монастыря в Турове был найден саркофаг, который предположительно считается местом захоронения местных архиереев [Лысенко, 1974, 40].

к посланиям туровского епископа, указывает не только на высокий духовный авторитет святителя, но и на существование неких общих интересов или взглядов между епископом и владимирским князем» [Гайденко, 2014⁶, 135; Гайденко, Филиппов, 2011, 106–116; Гайденко, 2014^а, 93–114].

Глубокое осуждение в притче дается действиям Феодорца: «никто, страх Божий имея, плотским не прельстится, никто из искренне верующих незаконно не пытается получить сана — никто... Но так же вошел, как и этот церковник, недостойный священства и утаивший грех свой, пренебрег Божьим заветом, но ради высокого сана и славы земной взошел на епископский стол... высокомерная заносчивая хвастливость в захвате сана не по-Божьи» (БЛДР, 4: *Притча Кирилла-монаха*). Однако, обличая Андрея Боголюбского и Феодорца в разграблении богатств Церкви, небрежении к церковным канонам и ненадлежащем по христианским меркам поведении, Кирилл Туровский в первую очередь заботился о сохранении целостности русской митрополии, которая, по его мнению, разрушалась адресатами притчи, стремился к защите «законных прав Киевского митрополита с позиций единства всей Православной Церкви» [Мильков, 2016, 39]. При этом, как верно отметил П. И. Гайденко, «Кирилл считал поступки Феодорца и Андрея подсудными лишь Богу» [Гайденко, 2014⁶, 142].

В современной историографии, посвященной Кириллу Туровскому, прослеживается целый ряд противоречий. В частности, создание им произведений, адресованных Андрею Боголюбскому, большинство исследователей относит к периоду 1167–1169 гг., характеризующемуся наибольшим противостоянием князя с Киевом и митрополией кафедрой, но традиционно считается, что в данный период Туровской епископией управлял святитель Георгий. Тогда получается, что сочинения, отразившие всю остроту полемики, были написаны до вступления еп. Кирилла на кафедру, т. к. годом вступления его в архиерейский сан принято считать 1169 г. В этом же году, согласно летописным известиям, произошла расправа митрополита Константина с Феодорцом (ПСРЛ, 1. Стб. 356–358). Если Кирилл к этому времени был только рукоположен, то полемика уже потеряла свою актуальность. Данная ситуация вряд ли может быть разрешена при имеющемся состоянии исторических источников. Причина подобной коллизии кроется в условности восстанавливаемой историками датировки времени служения Туровских архиереев.

С точки зрения идей церковного устройства, необходимо упомянуть еще одно сочинение еп. Кирилла Туровского — «Слово о бельцах и монашестве» (БЛДР, 4: *Слово о бельцах*). Оно посвящено характеристике современного ему монашеского устройства. По мнению архипастыря, основная задача монастырской церкви — «это служба Богу со славословием, немолчная аллилуйя псаломскими стихами...». В основу монастырского уклада должен быть положен «устав, апостольские заветы келейной жизни, где никому нет своеволия, но всем все общее, ибо все под игуменом, как члены тела под одной головой, связаны духовными жилами». Весь чернеческий чин должен пребывать «в последней нищете» и «безмолвном отшельничестве», «а что в худое одет рубище — тут речь без иносказания, ибо здесь рядно и власяница, и суконные одежды, и облаченья из козьих шкур. Ибо всякие богатые ризы и плотские украшения чужды игуменам и всему монашескому укладу» (БЛДР, 4: *Слово о бельцах*). Таким образом, в современной ему действительности еп. Кирилл осуждает отступления от канонических требований к монашескому бытию. В то же время образ монаха для него «выступает символом, через который раскрывается идеальная форма христианства» [Вдовина, 2016, 81], а идеалом игумена в русской традиции признается св. Феодосий Печерский, что «без лицемерия иночествовал, возлюбивши Бога и свою братию как самого себя» (БЛДР, 4: *Слово о бельцах*).

Труды еп. Кирилла Туровского сыграли значительную роль в формировании взглядов просвещенных представителей церковной и светской знати изучаемого периода, что позволяет говорить о высочайшем авторитете архипастыря, но это не может быть применимо к положению Туровской кафедры в рамках Киевской митрополии. Попытка Турова обрести самостоятельную кафедру во главе с представителями

местного духовенства [Тихомиров, 1956, 231; Грушевский М., 1891, 163–224; Клеванов, 2001, 61–143; Цветков, 2009, 237–419], так же как желание еп. Кирилла оказать влияние на церковно-политическую ситуацию Руси, оказались тщетными. Святитель в период до 1182 г. был смещен с кафедры, а в Туров был рукоположен ставленник Киево-Печерского монастыря Лаврентий (КПП, 2012, 395).

В Печерском патерике еп. Лаврентий характеризуется как ревностный христианин, который, будучи монахом, принял обет затворничества (КПП, 2012, 220, 395), а под 1182 г., уже в сане Туровского епископа, он указан в числе участников избрания попа Василия игуменом Киево-Печерского монастыря (ПСРЛ, 2. Стб. 628). Безусловно, и Кирилл и Лаврентий были заложниками происходивших в южной Руси политических процессов. Но вступление Лаврентия на архиерейскую кафедру, в замещение легитимно находившегося там еп. Кирилла, прямо нарушало церковные каноны. Сам Лаврентий в сане епископа показал себя слабым и безвольным, фактически он стал «марионеткой в интригах греческих митрополитов по подчинению туровской кафедры» [Галимов, 2012, 109–110], которая переходит под управление киевских архиереев. После святительства Лаврентия «в наших источниках является пробел, и новые сведения о туровской епископской кафедре относятся лишь к XIV в.» [Грушевский А., 1901, 78].

Подводя итог изучению Туровской епископии, необходимо отметить сложность восстановления ее истории, что связано с тем, что «наши летописи мало интересуются жизнью этого удела» [Грушевский А., 1901, 73–74], в них «мы находим лишь случайные замечания о Турове, сделанные в связи с какими-либо политическими событиями» [Тихомиров, 1956, 306]. Привлечение иных исторических источников также не позволяет однозначно ответить на вопрос о времени основания кафедры. В качестве дискуссионных остаются проблемы восстановления последовательного перечня туровских архиереев и времени их пребывания на кафедре, нельзя исключать и длительных периодов вакантности святительского престола⁵.

Периоды в истории Туровской епископии выделить крайне сложно. Основание кафедры в 1005 г. под руководством епископа Фомы сомнительно, и если это так, то далее почти век святительский престол, вероятно, пустовал. О полноценном существовании Туровского диоцеза вряд ли можно говорить ранее начала XII в. До середины 40-х годов этого столетия епископию возглавляли церковные иерархи, о деятельности которых нам почти ничего не известно. Попытки княжеской власти и горожан в процессе обособления от Киева ввести традицию избрания архиереев из числа местного духовенства не имели успеха: епископ Иоаким арестован, свт. Георгий вынужден покинуть кафедру, свт. Кирилл Туровский смещен. Приход печерского ставленника Лаврентия ознаменовал этап подчинения кафедры Киеву. С конца XIII в. Туров попадает под влияние Волыни, а затем входит в состав Русско-литовского государства.

Источники и литература

Источники

1. БЛДР, 4: *Притча Кирилла-монаха* – Кирилла-монаха притча о человеческой душе, и о теле, и о нарушении божьей заповеди, и о воскресении тела человеческого, и о страшном суде, и о мучении / *Подг. текста, пер. и комм. В. В. Колесова и Н. В. Поньрко* // Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН. Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб., 1997. Т. 4: XII век. 687 с. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4936> (дата обращения 25.02.2017).

⁵ «Вследствие отсутствия прямых указаний возникало сомнение, не нарушалась ли преемственность епископов и не оставалась ли Туровская кафедра подолгу вакантной» [Грушевский А., 1901, 73–74].

2. БЛДР, 4: *Слово о белъцах* — Слово о белъцах и монашестве. Рассказ многогрешного инока Кирилла Печерскому игумену Василию о человеке белъце и чернечестве, и о душе, и о покаянии / Подг. текста, пер. и комм. В. В. Колесова и Н. В. Понырко // Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН. Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб., 1997. Т. 4: XII век. 687 с. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4936> (дата обращения: 25.02.2017).

3. БЛДР, 12: *Слово о Мартине монахе* — Слово о Мартине монахе, что пребывал в Турове... / Подг. текста, пер. и комм. Е. Г. Водолазкина // Библиотека литературы Древней Руси / ИРЛИ РАН. Под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко. СПб., 2003. Т. 12: XVI век. 624 с. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=10110> (дата обращения: 25.02.2017).

4. *Житие Кирилла Туровского* (1907) — Житие Кирилла Туровского // *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 62–64.

5. КПП (2012) — Киево-Печерский патерик. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. 432 с.

6. НЛ (2001) — Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. Рязань, 2001. 586 с.

7. ПСРЛ, 1 — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Л., 1926–1928. 379 с.

8. ПСРЛ, 2 — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. СПб., 1908. 638 с.

9. Шапов: *О поставлении* (1965) — О поставлении Туровской епископии // Туровские уставы XIV в. о десятине // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 271–273.

Литература

10. Бибииков (2010) — Список епископий Константинопольского патриархата // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. II: Византийские источники. Хрестоматия / сост., пер и комм. М. В. Бибииков. М., 2010. С. 248–251.

11. Вдовина (2016) — *Вдовина О. Я.* Символично-аллегорическая интерпретация монашества у Кирилла Туровского // Древняя Русь: о времени, в личностях, в идеях. Вып. 6. 2016. С. 83–115.

12. Гайденко (2014^а) — *Гайденко П. И.* Кирилл Туровский и его время: наблюдения и замечания // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2014. № 1 (7). С. 93–114.

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

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

15. Галимов (2012) — *Галимов Т. Р.* Русская церковная иерархия в княжеских междоусобицах середины XII — первой трети XIII вв. // Вестник Челябинского государственного университета: История. Вып. 52. 2012. № 25 (279). С. 104–114.

16. Голубинский (1901) — *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. М., 1901. 968 с.

17. Грушевский А. (1901) — *Грушевский А. С.* Очерк истории Турово-Пинского княжества XI–XIII вв. Киев, 1901. 480 с.

18. Грушевский М. (1891) — *Грушевский М. С.* Очерки истории Киевской земли от смерти Ярослава до конца XIV столетия. Киев, 1891. 520 с.

19. Грушевский М. (1905) — *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. Львів, 1905. Т. 2. 634 с.

20. Грюнберг (2006) — История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 года / под ред. П. Н. Грюнберг. М., 2006. 926 с.

21. Дурново (1888) — *Н. Д. [Дурново Н. Н.]* Девятисотлетие русской иерархии. 988–1888: Епархии и архиереи / сост. по офиц. и ист. данным Н. Д. М.: тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1888. 104 с.
22. Клеванов (2001) — *Клеванов А. С.* История Юго-Западной Руси от её начала до половины XIV века. М., 2001. 226 с.
23. Лемешевский (2002) — *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи. 992–1892. М., 2002. Т. 3. 488 с.
24. Лысенко (1974) — *Лысенко П. Ф.* Города Туровской земли. Минск, 1974. 199 с.
25. Лысенко (2010) — *Лысенко П. Ф.* Туровская земля (итоги и перспективы изучения) // Археологія і давня історія України: Зб. наук. пр. К.: ІА НАН України, 2010. Вип. 1. С. 278–285.
26. Мильков (2016) — *Мильков В. В.* Идеюное своеобразие религиозных и нравственных воззрений Кирилла Туровского // Древняя Русь: о времени, в личностях, в идеях. Вып. 6. 2016. С. 36–65.
27. Пономарев (1894) — *Пономарев А. И.* Св Кирилл еп. Туровский и его церковно-учительные произведения // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1894. Вып. 1. С. 46–51.
28. Поппе (1996) — *Поппе А. В.* Карта Киевской митрополии и список ее епархий // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 443–445.
29. Прав. Энци., 4 — Беларусь. Православная церковь. // Православная энциклопедия. Т. 4. С. 457–503. URL: <http://www.pravenc.ru/text/77856.html> (дата обращения: 25.02.2017).
30. Приселков (1913) — *Приселков М. Д.* Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII вв. // Записки Историко-филологического факультета С.-Петербургского университета. Ч. 116. СПб., 1913. 430 с.
31. Прохоров (2006) — *Прохоров А. А.* О туровских преданиях // Працы гістарычнага факультэта: навук. зб. Вып. 1 / рэдкал.: У. К. Коршук (адк. рэд.) [і інш.]. Мінск, 2006. С. 85–100.
32. Росик (2011) — *Росик С.* Святополк I, князь Турова и Киева, в свете «Хроники» Титмара. Из источников о происхождении Беларуси // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2011. № 2 (10). С. 3–10.
33. Сон Джонг Со (2004) — *Сон Джонг Со.* Житие Кирилла Туровского в составе Пролога // Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ РАН. СПб., 2004. Т. 55. С. 228–239.
34. Творогов — *Творогов О. В.* Кирилл, епископ Туровский // Электронная библиотека ИРЛИ РАН. URL: lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4016 (дата обращения 26.02.2018).
35. Тихомиров (1956) — *Тихомиров М. Н.* Древнерусские города. М., 1956. С. 306.
36. Трусовский (1864) — *Николай (Трусовский), архим.* Историко-статистическое описание Минской епархии. СПб., 1864. 328 с.
37. Цветков (2009) — *Цветков С. Э.* Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054–1212. М., 2009. 527 с.
38. Шапов (1965) — *Шапов Я. Н.* Туровские уставы XIV в. о десятинах // Археографический ежегодник за 1964 г. М., 1965. С. 252–273.

Tatyana Fomina. The Diocese of Turov: Stages of its Establishment and Development (11th–13th Centuries).

Abstract: In this article, the author traces the stages of the development of the Turov Diocese during the 11th–13th centuries. She considers such aspects as the time and circumstances of the establishment of the diocese, the problem of recovering the list of its ruling bishops, the relationship of the episcopate with representatives of the prince's authority, and their participation in all-Russian political and ecclesiastical events. The establishment of the Turov Diocese can be dated to no earlier than the beginning of the 12th century. Until the mid-40's of the 12th century, the episcopacy was led by church hierarchs of whose activities we know almost nothing. Attempts by the prince's authority and by citizens to introduce a tradition of electing bishops from among the local clergy during the process of separation from Kiev

did not succeed. Bishop Joachim was arrested, St. George was forced to leave the see, and St. Cyril of Turov was replaced. The arrival of Lawrence, who was ordained in the Kiev Caves, marked the stage of submission of the diocese to Kiev. Beginning with the end of the 13th century, Turov falls under the influence of Volhynia, and then becomes part of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Keywords: Middle Ages, medieval Russia, Russian Orthodox Church, history, church hierarchy, Diocese of Turov, bishops.

Tatyana Yuriyevna Fomina – Candidate of History, Associate professor at the Department of History and its methodic of teaching at Naberezhnye Chelny State Pedagogical University (stal73@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. BLDR, 4: *Pritcha Kirilla-monakha* – Kirilla-monakha pritcha o chelovecheskoy dushe, i o tele, i o narushenii bozh'ey zapovedi, i o voskresenii tela chelovecheskogo, i o strashnom sude, i o muchenii [A Cyril-monk's parable about the human soul, and about the body, and the violation of God's commandment, and the resurrection of the human body, and the Last Judgment, and the anguish in Hell]. *Prep., transl. and comm. by V.V. Kolesov and N.V. Ponyrko. Biblioteka literatury Drevney Rusi [Library of Ancient Rus' literature]*. Institute of Russian Literature at the Russian Academy of Sciences. Ed. by D. S. Likhachev, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev, N. V. Ponyrko. Saint-Petersburg, 1997, vol. 4: XIIth century. Available at: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4936> (accessed: 25.02.2017). (In Russian).

2. BLDR, 4: *Slovo o bel'tsakh* – Slovo o bel'tsakh i monashestve. Rasskaz mnogogreshnogo inoka Kirilla Pecherskomu igumenu Vasiliyu o cheloveke bel'tse i chernestve, i o dushe, i o pokayanii [The word about the married clergy and monkhood. The story of the very sinful Monk Kirill to the Pechersk hegumen Basil about the man of married clergy and monkhood, and about the soul and repentance]. *Prep., transl. and comm. by V.V. Kolesov and N.V. Ponyrko. Biblioteka literatury Drevney Rusi [Library of Ancient Rus' literature]*. Institute of Russian Literature at the Russian Academy of Sciences. Ed. by D. S. Likhachev, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev, N. V. Ponyrko. Saint-Petersburg, 1997, vol. 4: XIIth century. Available at: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4936> (accessed: 25.02.2017). (In Russian).

3. BLDR, 12: *Slovo o Martine monakhe* – Slovo o Martine monakhe, chto prebyval v Turove... [A Word about Martin the monk who lived in Turov...]. *Prep., transl. and comm. by E. G. Vodolazkin. Biblioteka literatury Drevney Rusi [Library of Ancient Rus' literature]*. Institute of Russian Literature at the Russian Academy of Sciences. Ed. by D. S. Likhachev, L. A. Dmitriev, A. A. Alekseev, N. V. Ponyrko. Saint-Petersburg, 2003, vol. 12: XVIth century. Available at: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=10110> (accessed: 25.02.2017). (In Russian).

4. KPP (2012) – *Kievo-Pecherskiy paterik [Patericon of Kiev-Pechersky monastery]*. Moscow: Sretenskiy monastery Publ., 2012, 432 p. (In Russian).

5. NIL (2001) – *Novgorodskaya pervaya letopis' starshego i mladshhego izvodov [First Novgorod chronicle of senior and junior versions]*. Ryazan', 2001, 586 p. (In Russian).

6. PSRL, 1 – *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, vol. 1: Lavrent'evskaya letopis' [Complete collection of Russian annals. Vol. 1: The Laurentian Chronicle]. Leningrad, 1926–1928, 379 p. (In Russian).

7. PSRL, 2 – *Polnoe sobranie russkikh letopisey*, vol. 2: Ipat'evskaya letopis' [Complete collection of Russian annals. Vol. 2: The Ipatiev Chronicle]. Saint-Petersburg, 1908, 638 p. (In Russian).

8. Shchapov: *O postavlennii* (1965) – O postavlennii Turovskoy episkopii. Turovskie ustavy XIV v. o desyatine [On the foundation of the Turov diocese. Turovsky Charters of the XIVth century on tithes]. *Arkheograficheskiy ezhegodnik za 1964 g.* Moscow, 1965, pp. 271–273. (In Russian).

9. *Zhitie Kirilla Turovskogo* (1907) — *Zhitie Kirilla Turovskogo* [The Life of Kirill Turovsky]. Nikol'skiy N. K. *Materialy dlya istorii drevnerusskoy dukhovnoy pis'mennosti* [Materials for the History of Ancient Rus' literature]. Saint-Petersburg, 1907, pp. 62–64. (In Russian).

References

10. Prav. Ents., 4 — Belarus'. Pravoslavnaya tserkov'. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Belarus'. Orthodox Church. *Orthodox Encyclopedia*], vol. 4, pp. 457–503. Available at: <http://www.pravenc.ru/text/77856.html> (accessed: 25.02.2017). (In Russian).

11. Bibikov (2010) — Spisok episkopiy Konstantinopol'skogo patriarkhata. *Drevnyaya Rus' v svete zarubezhnykh istochnikov*, vol. II: Vizantiyskie istochniki. Khrestomatiya [List of the Dioceses of the Patriarchate of Constantinople. Ancient Rus in the light of foreign sources, vol. II: Byzantine sources. Reader]. Compl., transl. and comm. by M. V. Bibikov. Moscow, 2010, pp. 248–251. (In Russian).

12. Durnovo (1888) — N. D. [Durnovo N. N.] *Devyatisotletie russkoy ierarkhii. 988–1888: Eparkhii i arkhieri* [Nine centuries of the Russian hierarchy. 988–1888: Dioceses and Bishops]. Compl. by N. D. Moscow, 1888, 104 p. (In Russian).

13. Gaydenko (2014^a) — Gaydenko P. I. Kirill Turovskiy i ego vremya: nablyudeniya i zamechaniya [Kirill Turovsky and his time: observations and remarks]. *Vestnik Ekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii*. 2014, no. 1 (7), pp. 93–114. (In Russian).

14. Gaydenko (2014^b) — Gaydenko P. I. *Svyashchennaya ierarkhiya Drevney Rusi (XI–XIII vv.): zarisovki vlasti i povsednevnosti* [The Sacred Hierarchy of Ancient Rus' (XI–XIII centuries): sketches of power and everyday life]. Moscow: Universitetskaya kniga, 2014, 212 p. (In Russian).

15. Gaydenko, Filippov (2011) — Gaydenko P. I., Filippov V. G. Tserkovnye sudy v Drevney Rusi (XI — seredina XIII veka): neskol'ko nablyudeniya [Church Courts in Ancient Rus' (XI — mid-XIII century): several observations]. *Magistra Vitae: elektronnyy zhurnal po istoricheskim naukam i arkhologii*. 2011, no. 12, pp. 106–116. (In Russian).

16. Galimov (2012) — Galimov T. R. Russkaya tserkovnaya ierarkhiya v knyazheskikh mezhdousobitsakh serediny XII — pervoy treti XIII vv. [Russian ecclesiastical hierarchy in princely feuds of the mid-XIIth — first third of the XIIIth centuries]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta: Istoriya*. Is. 52. 2012, no. 25 (279), pp. 104–114. (In Russian).

17. Golubinskiy (1901) — Golubinskiy E. E. *Istoriya Russkoy Tserkvi. T. 1: Period pervyy, kievskiy ili domongol'skiy. Pervaya polovina toma* [History of the Russian Church, vol. 1: Period one, Kiev or pre-Mongol. The first half of the volume]. Moscow, 1901, 968 p. (In Russian).

18. Grunberg (2006) — *Istoriya ierarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi. Kommentirovannye spiski ierarkhov po episkopskim kafedram s 862 goda* [History of the hierarchy of the Russian Orthodox Church. Commented lists of hierarchs according to episcopal sees since 862]. Ed. by P. N. Grunberg. Moscow, 2006, 926 p. (In Russian).

19. Grushevskiy A. (1901) — Grushevskiy A. S. *Ocherk istorii Turovo-Pinskogo knyazhestva XI–XIII vv.* [An outline of the history of the Turovo-Pinsk principality of the 11th–13th centuries]. Kiev, 1901, 480 p. (In Russian).

20. Grushevskiy M. (1891) — Grushevskiy M. S. *Ocherki istorii Kievskoy zemli ot smerti Yaroslava do kontsa XIV stoletiya* [Essays on the history of the Kiev Land from the death of Yaroslav to the end of the XIVth century]. Kiev, 1891, 520 p. (In Russian).

21. Grushevskiy M. (1905) — Grushevskiy M. S. *Istoriya Ukraini-Rusi* [History of Ukraine-Rus']. Lviv, 1905, vol. 2, 634 p. (In Ukrainian).

22. Klevanov (2001) — Klevanov A. S. *Istoriya Yugo-Zapadnoy Rusi ot ee nachala do poloviny XIV veka* [The history of South-Western Rus' from its inception to the mid-14th century]. Moscow, 2001, 226 p. (In Russian).

23. Lemeshevskiy (2002) — Manuil (Lemeshevskiy), mitr. *Russkie pravoslavnye ierarkhi. 992–1892* [Russian Orthodox dioceses. 992–1892]. Moscow, 2002, vol. 3, 488 p. (In Russian).

24. Lysenko (1974) — Lysenko P. F. *Goroda Turovskoy zemli* [The Cities of Turov Land]. Minsk, 1974, 199 p. (In Russian).

25. Lysenko (2010) — Lysenko P. F. Turovskaya zemlya (itogi i perspektivy izucheniya) [Land of Turov: results and perspectives of studying]. *Arkheologiya i davnya istoriya Ukraini*. Kiev: IA NAN Ukraini, 2010, is. 1, pp. 278–285. (In Russian).
26. Mil'kov (2016) — Mil'kov V. V. Ideynoe svoeobrazie religioznykh i npravstvennykh vozzreniy Kirilla Turovskogo. *Drevnyaya Rus': o vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* [Ancient Rus': on time, in persons, in ideas]. 2016, is. 6, pp. 36–65. (In Russian).
27. Ponomarev (1894) — Ponomarev A. I. Sv Kirill ep. Turovskiy i ego tserkovno-uchitel'nye proizvedeniya. *Pamyatniki drevnerusskoy tserkovno-uchitel'noy literatury* [Monuments of Ancient Rus' literature of Church Preaching]. Saint-Petersburg, 1894, is. 1, pp. 46–51. (In Russian).
28. Poppe (1996) — Poppe A. V. Karta Kievskoy mitropolii i spisok ee eparkhiy [The Map of Metropolis of Kiev and the List of its dioceses]. Podskal'ski G. *Khristianstvo i bogoslovskaya literatura v Kievskoy Rusi (988–1237)* [Christianity and theological literature in Kievan Rus' (988–1237)]. Saint-Petersburg, 1996, pp. 443–445. (In Russian).
29. Priselkov (1913) — Priselkov M. D. Ocherki po tserkovno-politicheskoy istorii Kievskoy Rusi X–XII vv. [Essays on Church and Politic History of Kiev Rus' of the Xth–XIIth century]. *Zapiski Istoriko-filologicheskogo fakul'teta S.-Peterburgskogo universiteta*. Saint-Petersburg, 1913, part 116, 430 p. (In Russian).
30. Prokhorov (2006) — Prokhorov A. A. O turovskikh predaniyakh [On Turovsky Legends]. *Pratsy gistarychnaga fakul'teta: navuk. zb.* Ed. by U. Korshuk et al. Minsk, 2006, is. 1, pp. 85–100. (In Belorussian).
31. Rosik (2011) — Rosik S. Svyatopolk I, knyaz' Turova i Kieva, v svete «Khroniki» Titmara. Iz istochnikov o proiskhozhdenii Belarusi [Svyatopolk I, Prince of Turov and Kiev, in the light of Titmar's "Chronicle." From sources about the origin of Belarus]. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2011, no. 2 (10), pp. 3–10. (In Russian).
32. Son Dzhong So (2004) — Son Dzhong So. Zhitie Kirilla Turovskogo v sostave Prologa [The Life of Kirill bishop Turovsky in the content of Prolog]. *Trudy otdela drevnerusskoy literatury IRLI RAN*. Saint-Petersburg, 2004, vol. 55, pp. 228–239. (In Russian).
33. Tikhomirov (1956) — Tikhomirov M. N. *Drevnerusskie goroda* [The Cities of Ancient Rus']. Moscow, 1956. (In Russian).
34. Truskovskiy (1864) — Nikolay (Truskovskiy), arkhim. *Istoriko-statisticheskoe opisanie Minskoy eparkhii* [Historical and statistical description of the Minsk diocese]. Saint-Petersburg, 1864, 328 p. (In Russian).
35. Tsvetkov (2009) — Tsvetkov S. E. *Drevnyaya Rus'. Epokha mezhdousobits. 1054–1212* [Ancient Rus'. Time of Civil strives. 1054–1212]. Moscow, 2009, 527 p. (In Russian).
36. Tvorogov — Tvorogov O. V. Kirill, episkop Turovskiy [Kirill, bishop Turovsky]. *Elektronnaya biblioteka IRLI RAN*. Available at: lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4016 (accessed: 26.02.2018). (In Russian).
37. Shchapov (1965) — Shchapov Ya. N. Turovskie ustavy XIV v. o desyatine [Turovsky Charters of the XIVth century on tithes]. *Arkheograficheskiy ezhegodnik za 1964 g.* Moscow, 1965, pp. 252–273. (In Russian).
38. Vdovina (2016) — Vdovina O. Ya. Simvoliko-allegoricheskaya interpretatsiya monashestva u Kirilla Turovskogo. *Drevnyaya Rus': o vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* [Ancient Rus': on time, in persons, in ideas]. 2016, is. 6, pp. 83–115. (In Russian).

Священник Евгений Мельников

РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ В «ПОЛЕ НАПРЯЖЕНИЯ» НОВОГО ВРЕМЕНИ

**Рецензия на монографию: протоиерей Павел Хондзинский
«Ныне все мы болеем теологией»: Из истории русского
богословия предсинодальной эпохи. —
М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 480 с.**

Представленная вниманию читателей рецензия посвящена анализу монографии протоиерея Павла Хондзинского о состоянии русского богословия в условиях вступления русской культуры в эпоху Нового времени. Это по-своему знаковая работа в своей области. Она написана крупным специалистом, охватывает большой объем как по хронологии рассматриваемых событий, так и по количеству и качеству материала первоисточников и аналитической литературы. Монография затрагивает период от важных событий церковной жизни XVII в. вплоть до споров вокруг деятельности преосвященного Феофана (Прокоповича). Важными характеристиками книги являются прекрасный русский язык, хорошее знание автором фактической канвы рассматриваемых событий, знакомство с различными вариантами интерпретации событийной канвы, непредвзятость оценок и широкий культурный кругозор мышления. Главная проблема, решению которой отведена основная часть текста монографии, сводится к вопросу о полноте и глубине влияния на духовную жизнь Русской Православной Церкви культуры Просвещения.

Ключевые слова: Просвещение, Новое время, архиеп. Феофан (Прокопович), митр. Стефан (Яворский), блж. Августин, свт. Димитрий Ростовский, предсинодальный период, синодальный период, хлебопоклонная ересь, русский византизм, предложение Святых Даров.

Монография протоиерея Павла Хондзинского — важный этап в изучении истории русского богословия. В поле зрения автора находится небольшой, по историческим меркам, но важный в истории русской богословской мысли этап. Рассматриваемый период отец Павел именуется «предсинодальным». Замысел книги заключается в том, чтобы показать, что происходило в истории русского богословия в тот период, когда и русское общество, и русская культура так или иначе были вынуждены соприкоснуться с культурой Нового времени.

Вопрос, как можно предположить, непростой, и невозможно дать на него прямой и однозначный ответ. Эту мысль и пытается донести до своего читателя уважаемый автор. Чтобы дать общее представление о замысле работы, перечислим основные вопросы, которые, как видно из самого текста, волнуют протоиерея Павла Хондзинского: совершился или нет приход культуры Просвещения в русскую жизнь, русскую культуру? Если да, то чем является европейское Просвещение для православной культуры? Осталось ли русское богословие равновеликим древнему с приходом эпохи Просвещения?

Первая глава книги посвящена размышлениям о византийском колорите русского православия и о первых встречах этого «русского византизма» с просвещенческими

Священник Евгений Александрович Мельников — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (e.a.melnikov@list.ru).

вызовами Нового времени. Недаром в качестве эпиграфа к главе выбрана фраза братьев Лихудов «всяк не эллин — варвар».

Основная мысль главы — в том, что уже с XVII в. происходит встреча русской средневековой культуры с культурой Нового времени. И хотя в главе нет содержательных оценок этой встречи, всё же отец Павел видит как результат этой встречи важный творческий сдвиг внутри православной богословской мысли даже если и только исключительно в образовательной сфере. Это уже очень много — дает понять своему читателю автор.

Вторая глава содержательно практически не касается русского богословия. Здесь анализируются новоевропейские споры вокруг наследия блж. Августина. Несмотря на то, что в этом разделе нет конкретного разговора о русском богословии, это один из важнейших разделов книги. Именно здесь читатель увидит, как начиналось обсуждение всех тем и проблем, через которые пройдет богословие предсинодальной и синодальной эпох: учение о благодати, спасение верой и/или делами и т. д. Эти вопросы стали главными в русской богословской мысли XVII–XVIII и даже в XIX в.

Автор констатирует, что, усвоив проблематику, которую поставило перед христианской культурой Просвещение, русское богословие озаботилось выработкой своей, специфически-православной методологии для разрешения этих вопросов. Предметному рассмотрению этого процесса и посвящена оставшаяся часть монографии.

Следующие три главы посвящены непосредственно истории становления русской богословской мысли предсинодальной и синодальной эпох. Они описывают наиболее яркий и напряженный с богословской точки зрения спор — хлебопоклонную ересь. Не касаясь непосредственного содержания этих глав, стоит сказать об одном важном аспекте.

Три главы, описывающие историю споров о времени преложения Святых Даров, читаются как детективный роман, — настолько живо, увлекательно и выразительно пишет автор, настолько важен ему каждый персонаж, действующий в той давней истории. Замечательный язык позволяет отцу Павлу передавать мельчайшие оттенки как смысла самого спора, так и царившей тогда атмосферы, как её видит сам автор. Это несомненный плюс — умение написать научный текст, полный терминологии, снабженный полновесным справочным аппаратом и прочими элементами академического стиля, и при том легко читаемый и интересный.

Рассмотрев ученые споры по вопросу о времени преложения Святых Даров в предыдущих трех главах, протоиерей Павел Хондзинский переходит к выяснению святоотеческой позиции, проявленной в этом споре. А именно — указывает на позицию свт. Димитрия Ростовского. В монографии показано, что святитель Димитрий мягко, но в то же время глубоко и проникновенно указывает верное направление в деле разрешения этих споров.

Ростовский святитель, таким образом, завершает своим рассуждением одну эпоху и начинает другую. Он становится медиатором между богословской мыслью средневековой и постпетровской Руси. Да и в самой монографии свт. Димитрий стоит в середине...

Следующие три главы содержат анализ богословской полемики между преосвященными Феофаном (Прокоповичем) и Стефаном (Яворским). Автор изучает наиболее важные ее аспекты, такие как спор о вере и добрых делах и проблема канонического устройства Церкви. Эти споры не будут утихать на протяжении всей истории синодального периода. Важное достоинство этой части монографии — ее непредвзятый тон: автор далек от характеристик участников событий посредством устоявшихся эпитетов «протестантствующий» и «католицистствующий»¹.

Т. о., книга отца Павла является лучшим из имеющихся на сегодняшний день введений в изучение русского богословия синодальной эпохи². Вместе с тем эта

¹ Ср. напр.: [Флоровский, 1937, 97].

² Обоснование того, почему, например, работа прот. Георгия Флоровского не может отвечать этому условию, см. в: [Хондзинский, 2016, 6].

книга — прекрасное резюме заключительного периода развития средневековой русской богословской мысли.

В числе положительных характеристик книги можно назвать и объем материала. Важные тексты включены в приложение. Также необходимо еще раз указать на прекрасный язык работы: пластичный, емкий. Это немаловажная характеристика для ученого, работающего в «словесной» области. Чтение монографии не только познавательно, но и доставляет эстетическое наслаждение.

К числу достоинств монографии относится и стремление автора не следовать устоявшимся клише и стереотипам. Он искренне сочувствует всем участникам хлебопоклонных споров, ему важно увидеть ключевые фигуры начала синодальной эпохи без эпитетов-«ярлыков», указывающих на иноконфессиональные их пристрастия³. Само Просвещение для автора монографии — не столько упадок, пришедший из стран Европы и растривший Святую Русь, сколько закономерный период развития, через который должна была пройти и русская православная духовность. Всё это указывает на важность и неординарность всей монографии и её автора.

Долг рецензента заставляет автора этих строк сказать так же и о недостатках работы.

Прежде всего — структура. Анализируемая монография — это, по сути, собрание статей, написанных протоиереем Павлом в разное время. Само по себе это не плохо. Тем более что текст монографии связный, цельный и материал подан с разумной логикой. Однако введение не содержит четкой постановки проблемы, пояснения хода исследования. В результате читатель не сразу может осознать, что, почему и зачем рассказывает автор. Заключение, вернее — то, что у отца Павла названо «Вместо Заключения», также не имеет четких выводов и констатации полученных результатов. Указанные структурные недоработки, возможно, и хороши в сборнике размышлений или философском трактате, но никак не в тексте, претендующем на научный статус.

Важным нюансом работы является и следующий факт: если завершением средневековой богословской мысли и истоком богословия, складывающегося в новых культурных условиях, выступает свт. Димитрий Ростовский, то выраженного в человеческой святости итога русского богословия эпохи Просвещения нет. Хотя отец Павел и указывает бегло на примеры святых, живших в синодальный период, это беглое упоминание никак не акцентируется, не развивается. В то время как именно возможность стяжания святости в условиях культуры эпохи Просвещения — показатель развития православной духовности и богословия как выражения этой духовности.

В заключение можно сказать, что протоиерей Павел Хондзинский привлекает в своей монографии внимание к вопросам, которые, как кажется, уже давно решены. Однако уважаемый автор призывает своих читателей обратиться к этим проблемам еще раз, без предрассудков, без предвзятых суждений и заранее усвоенных выводов. Отец Павел надеется, что его призыв попытаться услышать каждого из ключевых представителей того времени, понять его логику и отнести к нему с участием и сочувствием будет услышан. Рассмотренная монография — важный этап в осмыслении роли и места культуры Нового времени в духовной жизни Русской Православной Церкви.

Источники и литература

1. Самарин (1880) — Сочинения Ю. Ф. Самарина: [в 12 т.]. Москва: Д. Самарин, 1877–1911. Т. 5: Стефан Яворский и Феофан Прокопович / [предисл.: прот. А. Иванцов-Платонов, Д. Самарин]. М., 1880.

2. Флоровский (1937) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937.

3. Хондзинский (2016) — *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016.

³ Пример другого отношения см.: [Самарин, 1880, 452].

Priest Evgeniy Melnikov. Russian Theology in the ‘Field of Tension’ of Modern Times. Review of the monograph: Archpriest Pavel Khondzinsky “Nowadays We All are Sick with Theology”: From the history of Russian Theology of the Pre-synodal Epoch. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2017. 480 p.

Abstract: The review is devoted to the analysis of the monograph of archpriest Pavel Khondzinsky on the state of the Russian theology in the conditions of entrance of Russian culture in the era of modernity. This is in its own way a key work in its field. It was written by a great specialist with a large coverage of the material, both in the chronology of the events under consideration, and in the quantity and quality of the material of the primary sources and analytical literature. The monograph covers the period from the important events of the Church life of the XVII century up to the disputes around the activity of His Eminence Theophanes Prokopovich. Important characteristics of the book are author’s language skills, the knowledge of the actual outlines of the events under consideration, familiarity with various variants of interpretation of the event canvas, impartial assessments and a broad cultural outlook. The key problem to which the main part of the monograph’s text is devoted boils down to the question of the completeness and depth of the influence of the culture of the Enlightenment on the spiritual life of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Enlightenment, Modernity, Theophanes Prokopovich, Stefan Yavorsky, St. Augustine, St. Demetrius of Rostov, the Pre-synodal period, the Synodal period, bread worship heresy, Russian Byzantinism, change of the Holy Gifts.

Priest Evgeniy Aleksandrovich Melnikov – Master of Theology, Graduate student at St. Petersburg Theological Academy (e.a.melnikov@list.ru).

Sources and References

1. Samarin (1880) — Sochineniya Yu. F. Samarina: [v 12 t.]. Moscow: D. Samarin, 1877–1911, vol. 5: Stefan Yavorskiy i Theophanes Prokopovich [Works of Yu. F. Samarin: [in 12 vols.]. Moscow: D. Samarin, 1877–1911. T. 5: Stefan Yavorsky and Theophanes Prokopovich]. Preface: archpriest A. Ivantsov-Platonov, D. Samarin. Moscow, 1880.
2. Florovskiy (1937) — Florovskiy G., prot. *Puti russkogo bogosloviya* [*Ways of Russian Theology*]. Paris, 1937.
3. Khondzinskiy (2016) — Khondzinskiy P., prot. «*Tserkov’ ne est’ akademiya*»: *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [*“The Church is not an academy”: Russian non-academic theology of the XIX century*]. Moscow: PSTGU Publ., 2016.

А. В. Мангилева

ИСТОРИЯ ЕДИНОВЕРИЯ ОТ ЗАРОЖДЕНИЯ ИДЕИ ДО ПОИСКОВ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Рецензия на: Палкин А. С. Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 338 с.

Рецензия посвящена исследованию А. С. Палкина, в центре которого находится история единоверия от зарождения идеи создания единоверческих приходов в XVIII столетии до поисков единоверцами конфессиональной идентичности в конце синодального периода истории Русской Православной Церкви. Рецензент отмечает, что монография построена на богатом архивном материале, извлеченном как из центральных, так и из региональных архивов. Это обстоятельство позволило А. С. Палкину создать убедительную картину эволюции единоверческого движения, проследить изменение политики центральной власти по отношению к единоверцам, показать особенности реализации этой политики в регионах. В рецензируемой работе автором предложена разработанная им собственная периодизация истории единоверческого движения, которую рецензент признает вполне убедительной. В рецензии отмечаются другие достоинства работы.

Ключевые слова: История Русской Православной Церкви, единоверие, старообрядчество, А. С. Палкин.

Тема единоверия долгое время оставалась без внимания, несмотря на рост интереса исследователей к вопросам истории русского православия. Вероятно, основной причиной этого было восприятие единоверия как маргинального течения, которое не воспринималось как самостоятельное и полноценное ни старообрядцами, ни официальной Церковью. Тем не менее, в последнее время эта лакуна начала постепенно заполняться: появляются как работы, посвященные различным вопросам истории единоверия, так и исследования, рассматривающие историю единоверия в отдельных регионах. Более того, в 2011 г. вышла монография Р. В. Кауркина и О. А. Павловой «Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века)», претендующая, судя по названию, на всеохватность [Кауркин, Павлова, 2011]. Несмотря на это, тема представляется изученной недостаточно (та же монография Р. В. Кауркина и О. А. Павловой в рассматриваемой книге подвергнута справедливой критике, в том числе и по концептуальным вопросам [Палкин, 2016, 27–28]).

В представленной монографии А. С. Палкина сделана попытка выделить региональные варианты единоверия и проанализировать их соответствие официальной концепции, а также проследить эволюцию единоверия в дореволюционный период. Это дает автору возможность обобщить наблюдения, сделанные в работах по региональной истории, и выстроить собственную концепцию развития единоверия.

Автор исследования предлагает собственную периодизацию истории единоверия, представляющуюся вполне убедительной. Выделив в истории единоверия шесть

Анна Владимировна Мангилева — профессор кафедры церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, доктор исторических наук, доцент (mangileva-anna@yandex.ru).

периодов [Палкин, 2016, 7–8], в рецензируемой монографии А. С. Палкин рассматривает только первые три: от начала формирования концепции компромисса старообрядчества с государством в 50-х годах XVIII в. до начала XX в., когда изменение конфессиональной политики государства поставило как перед единоверием, так и перед Русской Православной Церковью в целом проблему поиска выхода из сложившегося положения.

В предложенном автором историографическом обзоре, в целом добротном, несколькостораживает отсутствие работ, посвященных митрополиту Платону (Левшину), хотя в них должна была даваться оценка как «Пунктов», ставших основным документом, институализирующим единоверие, так и единоверию как явлению в церковной жизни.

Повествование строится по принципу перехода от характеристики конфессиональной политики государства в тот или иной период к рассмотрению взглядов на единоверие представителей официальной Церкви, старообрядцев и самих единоверцев и, наконец, к характеристике ситуации на местах. Подобный подход позволяет выявить логику в действиях единоверческих общин, оценить степень их активности в том или ином регионе страны. Следует отметить скрупулезность автора монографии при восстановлении хода событий, связанных с поисками компромисса между старообрядчеством и официальной Церковью, а также в период распространения единоверия. Выделены регионы, в которых единоверие получило наибольшее распространение, проанализирована конкретная ситуация в каждом из них. Выявлены причины, по которым старообрядцы шли на сближение с официальной Церковью и на принятие единоверия, и причины, по которым государство и Церковь были вынуждены идти на компромисс с единоверцами и старообрядцами.

В первой главе «Формирование единоверия (XVIII — начало XIX в.)» А. С. Палкин анализирует предложения, которые поступали от старообрядцев, стремившихся легализовать свое положение, и показывает, как эти предложения видоизменялись, пройдя через редакцию церковных деятелей. В результате, по его мнению, победу одержала позиция официальной Церкви, которая не устраивала старообрядцев. Государство, в свою очередь, не проявляло особого интереса к предложенному Церковью варианту («через единоверие в православие»). В результате на первом этапе своего существования единоверие не получило широкого распространения.

Вторая глава «Единоверцы поневоле: распространение единоверия с конца 1820-х по 1850-е гг.» посвящена периоду насильственного распространения единоверия. На основании многочисленных фактов автор доказывает, что на самом деле старообрядцы принимали единоверие вынужденно и не сочувствовали ему. Более того, ранние единоверческие общины, возникшие в предшествующий период, обвинялись «единоверцами поневоле» в конформизме, а сами они, в свою очередь, могли доносить на «собратьев», которые под маской единоверия старались сохранить старообрядческие традиции. Интересным представляется сделанный автором монографии анализ статистических данных по единоверцам. Общеизвестно, что эта статистика неверна, но в данном случае автор обращает внимание не только на «приписки» церковных органов, но и на демонстративное непосещение единоверцами богослужений и игнорирование церковных таинств, уход прихожан из отданных единоверцам молитвенных зданий, отказы принимать клириков и на вполне вероятные взятки духовенству за необходимые записи в церковных документах. Автор показывает также, что сами церковные и государственные органы вынуждены были отходить от «Правил» митрополита Платона, когда соображения выгоды одерживали верх над принципами. Именно государственный интерес позволял единоверцам различных регионов приспособлять государственное и церковное законодательство под собственные требования. В целом автор приходит к выводу об отсутствии в стране по-настоящему единой единоверческой организации. Богатое купечество, казачество смогли отстоять свои интересы и продолжать вести достаточно самостоятельную религиозную жизнь, лишь прикрываясь «вывеской» единоверия, тогда

как большинство общин единоверцев испытывало всё возрастающее давление со стороны Церкви и государства. «Зачастую различия между единоверцами были едва ли не сильнее, чем различия между православными и старообрядцами». В связи с этим у единоверцев «не сформировалось чувство идентичности, осознание себя как особой религиозной и социальной группы» [Палкин, 2016, 223]. Но основную причину неудач единоверия А. С. Палкин видит в том, что «единоверие попросту было не нужно староверам. Оно нарушало создаваемую десятилетиями и веками систему взаимоотношений внутри старообрядческих обществ: создавало угрозу для религиозного, экономического, социального, семейного укладов „древлеправославных христиан“. Единоверие, разрушая традиционные институты, имело своей целью встраивание старообрядцев в государственно-церковную систему. И если на взаимодействие с государством наименее радикальная часть староверов могла пойти относительно безболезненно, то включение в структуру „никонианской“ Церкви практически всегда вызывало отторжение» [Палкин, 2016, 222]. Вполне логично поэтому, что единоверие нашло поддержку у сильных, влиятельных деятелей Русской Православной Церкви, но ни у одного столь же значимого лидера старообрядцев. Положение стало меняться лишь в следующем периоде, когда лидеры самих единоверцев, не признаваемых ни старообрядцами, ни православными, постараются не просто определить место единоверия в конфессиональной структуре страны, но и изменить его в лучшую сторону, доказав «полезность» единоверия с духовной точки зрения.

В третьей главе («Поиски конфессиональной идентичности в 1860-е — 1905 г.) автор рассматривает процессы, происходившие в единоверческой среде в период постепенного ослабления государственного давления на старообрядчество. С одной стороны, это приводит к оттоку из единоверия тех, кто был загнан в него насильно, с другой — появляются единоверческие деятели, готовые к реформированию единоверия с целью превращения его в полноценную конфессию. В связи с этим автор прослеживает эволюцию требований единоверцев от подчинения их государственным структурам до назначения самостоятельного единоверческого епископата в рамках Русской Православной Церкви. Интерес представляет замечание А. С. Палкина о том, что процесс самоидентификации единоверия совпал с внутренним кризисом в жизни Русской Православной Церкви, вызванным признанием государством свободы вероисповедания. Общие проблемы привели к тому, что Церковь стала внимательнее относиться к предложениям, поступающим от единоверческой интеллектуальной верхушки, но процесс сближения был прерван революционными событиями.

В целом хочется отметить высокий уровень рецензируемой работы, закрывающей значительную лауну в отечественной историографии, обобщающей накопленный опыт в исследовании истории единоверия в досоветский период. Автору удалось не только представить разные варианты осуществления разработанного в конце XVIII в. проекта инкорпорации старообрядцев в состав Русской Православной Церкви, достаточно убедительно доказать нежизнеспособность этого проекта, но и продемонстрировать, как из него прорастают новые идеи преодоления катастрофических для общества последствий раскола. Хочется подчеркнуть также хороший язык, корректность формулировок, правильное оформление научно-справочного аппарата, что в последнее время из правила все чаще превращается в исключение. Работа построена на обширном архивном материале, вводит в научный оборот большой круг новых источников, носит самостоятельный и целостный характер. Рекомендуется профессиональным историкам и всем интересующимся историей Русской Церкви.

Источники и литература

1. Кауркин, Павлова (2011) — *Кауркин Р.В., Павлова О.А. Единоверие в России (от зарождения идеи до начала XX века)*. СПб.: Алетейя, 2011. 199 с.
2. Палкин (2016) — *Палкин А.С. Единоверие в середине XVIII — начале XX в.: общероссийский контекст и региональная специфика*. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та; Университетское изд-во, 2016. 338 с. (Б-ка журнала QUAESTIO ROSSICA).

Anna Mangileva. The History of Yedinoverie from its Conception up to the Search for Confessional Identity. A review of: Palkin A.S. *Yedinoverie v seredine XVIII — nachale XX v.: obshcherossiyskiy kontekst i regional'naya spetsifika*. [Yedinoverie from the Middle of the XVIIIth Century to the Beginning of the XXth Century: the Pan-Russian Context and Regional Specifics]. Yekaterinburg: Ural University, 2016. 338 pp.

Abstract: The review is devoted to the research of A. S. Palkin, which studies the history of Yedinoverie from the origin of the idea of creating Old Rite parishes in communion with the mainline Church in the eighteenth century and up to the search by the Yedinovertsy for confessional identity at the end of the Synodal Period in the history of the Russian Orthodox Church. The reviewer notes that the monograph is based on rich archival source material located both in central and regional archives. This has allowed A. S. Palkin to create a convincing picture of the evolution of the Yedinoverie movement, to trace the change in the policy of the central government towards the Yedinovertsy, and to show the specifics of the implementation of this policy in the regions. In this peer-reviewed work, the author proposes his own periodization of the history of the Yedinoverie movement, which the reviewer admits is quite convincing. In the review, other merits of this work are noted.

Keywords: history of the Russian Orthodox Church, Yedinoverie, Old Rite, Aleksandr Palkin.

Anna Vladimirovna Mangileva — Professor of the Department of Church History and the Humanities at Yekaterinburg Theological Seminary, Doctor of Historical Sciences (mangileva-anna@yandex.ru).

Sources and References

1. Kaurkin, Pavlova (2011) — *Kaurkin R.V., Pavlova O. A. Edinoverie v Rossii (ot zarozhdeniya idei do nachala KhKh veka)* [Yedinoverie in Russia (from the Birth of an idea to the Beginning of the XXth Century)]. Saint-Petersburg: Aleteyya, 2011, 199 p.
2. Palkin (2016) — *Palkin A. S. Edinoverie v seredine XVIII — nachale XX v.: obshcherossiyskiy kontekst i regional'naya spetsifika* [Yedinoverie from the Middle of the XVIIIth Century to the Beginning of the XXth Century: the Pan-Russian Context and Regional Specifics]. Ekaterinburg: Ural'skiy univ. Publ., 2016, 338 p. (Library of the Journal QUAESTIO ROSSICA).

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов

ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И ХРИСТИАНИЗАЦИЯ В ЭПОХУ СТАНОВЛЕНИЯ ВИЗАНТИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

Рецензия на монографию: Trombley, Frank R. *Hellenic Religion and Christianization*, c. 370–529. 2 vols. (Religions in the Graeco-Roman World. Volumes 115/1–2). Boston; Leiden, 2001. 344 p. 430 p.

Статья представляет собой рецензию на двухтомную монографию британского историка религии Фрэнка Р. Тромбли «Греческая религия и христианизация в период с 370 по 529 годы», в которой подробно анализируется процесс превращения Восточной Римской империи в христианское государство в промежутке времени от императора Феодосия Великого до императора Юстиниана Великого. В рецензии отмечается христианская позиция автора, которая отразилась в его концепции христианизации («великой трансформации»), а также указываются некоторые небольшие недостатки работы.

Ключевые слова: христианство, эллинизм, греческая религия, Фрэнк Р. Тромбли, христианизация, религиоведение, древнеримская религия, история религии, христианство и язычество, ранневизантийская цивилизация, Византийская империя, христианская государственность, римский мир, византийские императоры.

Проблемы, связанные с осмыслением христианизации Римской империи, процесса превращения языческого государства в христианское, сложного взаимодействия христианства и язычества в культуре эпохи поздней античности, в последние годы неоднократно становились предметом пристального анализа в отечественной и зарубежной научной литературе [см., напр.: Джарман, Гаврилов (2017^а); Джарман, Гаврилов (2017^б); Джарман, Гаврилов (2017^в); Джарман, Гаврилов (2018)].

Двухтомный труд Фрэнка Р. Тромбли (1947–2015) «Греческая религия и христианизация в период с 370 по 529 годы» уже успел занять видное место в современном западном религиоведении. Автор — известный британский ученый, историк религии, выпускник Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе, профессор Королевского колледжа Лондона, с 1992 г. — преподаватель Кардиффского университета (Уэльс, Великобритания), профессор кафедры византийской и ближневосточной истории, заведующий Отделением религиозных и богословских исследований.

В монографии подробно рассматривается процесс, в результате которого христианство стало религией большинства населения Римской империи во время правления императоров после смерти Юлиана Отступника (363), т. е. в период от последнего императора единой Римской империи Феодосия Великого (379–395) до одного из наиболее выдающихся византийских императоров Юстиниана Великого (527–565).

Особое внимание автор фокусирует на религиозном мире ранневизантийской империи, причем не только на традиции «греческой религии», но и на различных

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета (olwen2005@gmail.com).

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

анатолийских, семитских и египетских политеистических религиях. После обращения императора Константина и вопреки росту ограничений со стороны последующих римских императоров традиционный средиземноморский политеизм продолжал до сих пор широко распространен в восточной части Римской империи еще долгое время. Тромбли считает, что настоящая христианизация, или, по его словам, «великая трансформация», случилась в указанном промежутке — с 363 по 529 г. В начале этого периода население большинства городов было преимущественно христианским, а население прилегающей к ним сельской местности — языческим. Но к концу данного отрезка времени греческая религия, ее культ и верования стали, по выражению автора, «надломленной тростью». Причиной «великой трансформации», пишет Тромбли, явились совместные усилия христианских епископов, клира, монахов и христианских императоров. В частности: ограничения языческого культа, налагаемые законами; запрет на магию и волшебство; разрушение или смена употребления языческих культовых построек («конверсия языческих храмов») в городах и священных местах в сельской местности; а также включение древних языческих обрядов и ритуалов в христианизированной и воцерковленной форме в церковную практику.

Автор тщательно анализирует кодексы законов, эпиграфические данные, агиографические тексты и археологические источники с учетом этнических, лингвистических и культурных особенностей регионов восточного Средиземноморья.

Книгу открывают две объемные вводные главы, дающие базу для понимания всего массива двухтомника и излагаемой в нем концепции, — «Правовой статус жертвоприношения до 529 года» и «Христианизация».

В первой главе рассматривается государственная императорская программа поэтапного запрета языческих культов, в результате чего должен был увеличиться приток обращенных из старой религии в новую. Эта программа, по мысли автора, имела две стадии.

Первая — 319–423 гг., когда законодательство было направлено на запрет публичных церемоний и не влияло на личные отправления религиозных культов. Т. е. разнообразие языческих культов было терпимо христианским государством, кроме случаев явной аморальности. Воинствующие поступки епископов и других христиан, часто приводившие к трагическим последствиям, указывают на то, что во многих областях христиане были в меньшинстве. Влияние христианского меньшинства варьировалось от региона к региону, а внедрение императорских законов в провинциях зависело от инерции местных властей, которые часто оставались приверженцами языческой веры. Но если местные власти и склонялись к христианству, население могло иметь ярко выраженные языческие симпатии, что вело к разнообразным конфликтам. В этот же период для отступников от христианства назначаются суровые наказания, возвращение в старую религию после принятия Крещения становится проблематичным. При императоре Феодосии Великом (379–395), благодаря его законодательной инициативе, общество стремительно христианизируется. Как отмечает И. А. Иванов, «в 381 г. Феодосий I запрещает жертвоприношения с целью предсказания будущего, а в 392 г. он же запрещает поклонение ларам, пенатам, гению императора, идолам, источникам и деревьям» [Иванов, 2010, 82].

Второй период начинается в 438 г. и связан с Третьей новеллой императора Феодосия Второго, правившего Восточной Римской империей на протяжении 48 лет, с 401 по 450 гг. Этот римский император знаменит тем, что в 426 г. по его приказу была сожжена Олимпия — одно из главных языческих святилищ античного мира, где на протяжении многих веков проводились Олимпийские игры. Кроме того, в эдикте 448 г. он приказал предать огню сочинения языческого философа-неоплатоника Порфирия, направленные против христиан. Феодосий живо интересовался церковными делами, преследовал еретиков; по его инициативе в городе Эфесе в 431 г. был созван Третий Вселенский Собор, осудивший учение Нестория.

Особенность Третьей новеллы автор видит в том, что «римский мир» отныне зависел не от милости древних богов, но от Единого Бога христиан. В свете такого

подхода языческие жертвоприношения рассматривались как государственное преступление, а за обращение кого-либо в язычество полагалась смертная казнь. Тем не менее, в таких городах, как Афины, Афродизия и Александрия, а также в сельской местности Вифинии, Сирии, Египта и Аравии старая религия твердо держала свои позиции.

Во второй главе — «Христианизация» — показывается, что христианизация Римской империи в восточной ее части шла тремя путями: трансформация местных богов и понижение их статуса до «даймонес» («демонов» — подчиненных богам сверхъестественных существ), христианизация языческого ритуала и передача языческих зданий Церкви (например, Асклепейон в Афинах стал храмом св. ап. Андрея [см.: Джарман, Гаврилов (2009); Джарман, Гаврилов (2011)]) или их разрушение.

Далее в девяти главах дается детальный обзор ситуации на различных территориях Восточной Римской империи, с помощью чего обосновывается концепция автора. В первом томе рассматриваются Газа, Афины и Аттика; во втором автор уделяет особое внимание таким территориям и культурным областям, как Александрия, Афродизия, Малая Азия, сельская местность в Сирии, долина Нила, Антиохия и др. Разбор положения в каждой области изобилует важными и интересными фактами как религиозного, так и историко-культурологического характера, хотя Фрэнк Р. Тромбли признает, что существуют невосполнимые лакуны данных. Тем не менее, у читателя складывается ясное впечатление об уровне христианизации различных регионов Византии и о наличии более языческих «анклавов» и областей.

Привлечение кодексов законов позволяет узнать и оценить распространенность языческих культов и ритуалов и степень приверженности к ним населения, а также сложности в искоренении подобных традиций и пути борьбы с такими явлениями.

Интересен подход Тромбли к эпиграфическому материалу погребений. Историк считает, что христианские надписи часто содержат идеи смерти как сна, что отражается в погребальной эпиграфике.

Автор имеет выраженную прохристианскую позицию, что проявляется в его концепции, согласно которой язычество менее рационально, чем христианство: «Солнечный круг, потрясающий землю Сарапис, даймоны, которые, как представлялось людям, жили в изображениях богов... пали перед рациональным вопрошанием Креста» [Trombley, 137]. Примечательно, что христианство противопоставляется не только политеистической религии язычества, но и иудейскому монотеизму.

В своей работе Тромбли поднимает интересные вопросы отношения религиозных взглядов и политической реальности, веры и функционирования государственных институтов. Замечательны образы воинствующих епископов и монахов (свт. Порфирий Газский († 420), авва Шенуте (Сенуфрий) Атрипский († ок. 433–466) и др.), которые автор восстанавливает по имеющимся агиографическим документам. Книга дает яркий срез менталитета эпохи поздней Римской империи — как христиан, так и оставшихся приверженцев «старой веры», т. е. язычества.

Существенный недостаток монографии — представление христианства в рассматриваемом периоде монолитным, тогда как указанный промежуток был для Церкви крайне сложным временем становления триадологии и христологии в ее привычном нам догматическом «кападокийском» и «халкидонском» виде. Другим недочетом является отсутствие карт, что затрудняет чтение.

Книга Фрэнка Р. Тромбли может быть рекомендована как специалистам-религиоведам и историкам античности и Византии, так и студентам соответствующих специальностей. А также всем, кто интересуется историей становления христианства в Византийской империи.

Источники и литература

1. Trombley — *Trombley F.R. Hellenic Religion and Christianization*, с. 370–529. 2 vols. (Religions in the Graeco-Roman World. Volumes 115/1–2). Boston; Leiden, 2001. 344 p.; 430 p.
2. Джарман, Гаврилов (2009) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: Гуманитарные науки. СПб., 2009. № 4 (31). С. 76–84.
3. Джарман, Гаврилов (2011) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Общество. Среда. Развитие. СПб., 2011. № 2. С. 109–112.
4. Джарман, Гаврилов (2018) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Историческая трансформация римской религии в контексте становления христианства: новые тенденции в зарубежном религиоведении. Рецензия на монографию: Mary Beard, John North, Simon Price. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p. // Христианское чтение. СПб., 2018. № 1. С. 244–249.
5. Джарман, Гаврилов (2017^а) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* К характеристике древнеримского культа императора. Рецензия на монографию: I. Gradel. *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford Classical Monographs). Oxford: University Press, 2004. 428 p. // Христианское чтение. СПб., 2017. № 5. С. 256–259.
6. Джарман, Гаврилов (2017^б) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Религиозный мир Древней Греции. Рецензия на монографию: Simon Price. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p. // Христианское чтение. СПб., 2017. № 6. С. 251–254.
7. Джарман, Гаврилов (2017^в) — *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Христианские пути Востока и Запада. Рецензия на монографию: Eugene Webb. *In Search of the Triune God. The Christian Paths of East and West*. University of Missouri, 2014. 448 p. // Христианское чтение. СПб., 2017. № 3. С. 309–315.
8. Иванов (2010) — *Иванов И. А.* Римско-византийское право: некоторые аспекты религиозной политики // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: Гуманитарные науки. СПб., 2010. № 4 (39). С. 79–84.

Olga Dzharman, Igor Gavrilov. Greek Religion and Christianization in the Era of the Formation of Byzantine statehood. A review of: Trombley F. R. Hellenic Religion and Christianization, с. 370–529. 2 vols. (Religions in the Graeco-Roman World. Volumes 115/1–2). Boston; Leiden, 2001. 344 p. 430 p.

Abstract: The article is a review of a two-volume monograph by British historian of religion Frank R. Trombley, “Greek religion and Christianization in the period from 370 to 529”, which provides a detailed analysis of the process of turning Eastern Roman Empire into a Christian state, covering a period of time from the Emperor Feodosius the Great to the Emperor Justinian the Great. There is a Christian position of the author in the review, which was reflected in his concept of Christianization (“Great transformation”), some shortcomings of work are also mentioned here.

Keywords: Christianity, Hellenism, Greek religion, Frank R. Trombley, Christianization, Religious Studies, Ancient Roman religion, history of Religions, Christianity and paganism, early Byzantine civilization, Byzantine Empire, Christian statehood, Roman world, Byzantine emperors.

Olga Aleksandrovna Jarman — Candidate of Medicine, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Bioethics at St. Petersburg Pediatric Medical University (olwen2005@gmail.com).

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

Sources and References

1. Trombley — Trombley F. R. *Hellenic Religion and Christianization, c. 370–529*. 2 vols. (Religions in the Graeco-Roman World. Volumes 115/1–2). Boston; Leiden, 2001. 344 p. 430 p.
2. Dzharman, Gavrilov (2009) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. Christians Physicians as a Late Antique Mediterranean Cultural Phenomenon. *Vestnik Inzhekona. Seriya: Gumanitarnyye nauki*. Saint-Petersburg, 2009, no. 4 (31), pp. 76–84. (In Russian).
3. Dzharman, Gavrilov (2011) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. Christians Physicians as a Late Antique Mediterranean Cultural Phenomenon. *Obshchestvo. Sreda. Razvitiye*. Saint-Petersburg, 2011, no. 2, pp. 109–112. (In Russian).
4. Dzharman, Gavrilov (2018) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. Historical Transformation of the Roman Religion in the context of the Rise of Christianity: New Tendencies in Foreign Religious Studies. Review on the monograph: Mary Beard, John North, Simon Price. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Volume 1: A History. 476 p. Volume 2: A Sourcebook. 430 p. *Khristianskoe chtenie*, 2018, no. 1, pp. 244–249. (In Russian).
5. Dzharman, Gavrilov (2017a) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. To the Characteristic of the Ancient Roman Cult of the Emperor. Review on the Monograph: I. Gradel. *Emperor Worship and Roman Religion* (Oxford Classical Monographs). Oxford: University Press, 2004. 428 p. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 5, pp. 256–259. (In Russian).
6. Dzharman, Gavrilov (2017b) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. The Religious World of Ancient Greece. A review of Simon Price. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 6, pp. 251–254. (In Russian).
7. Dzharman, Gavrilov (2017c) — Dzharman O. A., Gavrilov I. B. Christian Ways of East and West. Review on the monograph: Eugene Webb. *In Search of the Triune God. The Christian Paths of East and West*. University of Missouri, 2014. 448 p. *Khristianskoe chtenie*, 2017, no. 3, pp. 309–315. (In Russian).
8. Ivanov (2010) — Ivanov I. A. Roman-Byzantine Law: some Aspects of Religious Policy *Vestnik Inzhekona. Seriya: Gumanitarnyye nauki*. Saint-Petersburg, 2010, no. 4 (39), pp. 79–84. (In Russian).

Священник Игорь Иванов

ВИЗАНТИЙСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ОБРАЗОВАННОСТЬ. ОБЗОР НЕКОТОРЫХ НЕДАВНИХ ЕВРОПЕЙСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Статья представляет собой обзор ряда современных зарубежных исследований, посвященных различным вопросам христианского образования, сохранения и передачи православной церковной традиции, осмыслению аспектов византийского богословия и философии.

Ключевые слова: византийское богословие, философия, христианство, образованность.

Многообразие и обилие современной научной литературы приводит исследователя к необходимости обращаться к сайтам тех или иных издательств и библиотек, к базам научных данных, а порой и к журнальным рубрикам книжных обзоров. Когда-то именно из таких рубрик ученые узнавали о новинках в той или иной научной среде. Были книжные обзоры и в дореволюционных номерах научного журнала «Христианское чтение». Данной публикацией редакция журнала предлагает сделать первые шаги на пути возвращения этого научного жанра в номенклатуру традиционных рубрик академического периодического издания.

В настоящей статье мы сделаем краткий обзор некоторых более-менее недавних новинок из обширного списка зарубежной научной и учебной литературы по истории христианского мировоззрения и культуры, в целом, и вопросам византийского богословия и философии, в частности. Речь пойдет о книгах, которые по тем или иным причинам вызвали интерес автора статьи в ходе ознакомления с современным положением дел, если так можно выразиться, в христианском византиноведении, изучающем преимущественно духовные аспекты византийского наследия.

Одной из долгожданных новинок стала первая часть первого тома по истории византийской богословской традиции [Conticello, 2015], охватывающая период с VI по VII в. Нужно сказать, что непростая судьба международного проекта (под эгидой *Laboratoire d'études sur les monothéismes, Paris*) в рамках которого издается эта книга в серии *Clavis Auctorum Byzantinorum* (по образцу *Clavis Patrum Graecorum*), распорядилась так, что еще в 2002 г. вышел в свет сперва второй том издания *La théologie byzantine et sa tradition*, посвященный периоду с XIII по XIX в. Теперь готовится выпуск второй части первого тома, касающейся VIII–XII столетий. Во многом, такая долгосрочность объясняется тем, что над проектом работают ученые из 14 стран, при этом в рамках мультидисциплинарного исследования они совмещают наработки по патристике, византиноведению, истории, востоковедению, филологии, богословию и библеистике. Что касается содержания, то упомянутая первая часть первого тома посвящена следующим персоналиям: император Юстиниан Великий; св. преп. Роман Сладкопевец; св. преп. Иоанн Лествичник; св. преп. Исаак Сирин; св. преп. Максим Исповедник; св. преп. Анастасий Синаит; а также в приложении — св. преп. Макарий Египетский / св. преп. Симеон Месопотамский.

За год до появления этой книги вышла коллективная монография, повествующая о специфике образовательных традиций на христианском Востоке и Западе

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

в период 1000–1200 гг. [Steckel, Gaul, Grünbart, 2014]. В ней рассматриваются такие вопросы, как история византийско-западных взаимосвязей в деле обучения; учителя и учебники в Византии; объединяющая роль пайдеи в обучающем процессе; роль поэзии в обучении; красноречие и формирование дружеских отношений; катехизическое обучение; откровенная мудрость, герменевтика и оккультное знание; риторические стратегии и коммуникация в политике; воспитание элиты через этику и долг; и др.

Теме сохранения православных традиций в иноверной среде посвящена книга Г. Христову о тюркоговорящих церковных ученых из народности караманлидов и об их вкладе в движение православных колливадов в XVIII в. [*Χριστοδούλου*, 2015]. Именно это «возрождение» церковности, идущее из недр афонского ученого монашества и каппадокийских ученых братств породило, собственно, исихастское возрождение и интерес к наставлениям святых отцов, что положило начало собиранию корпуса «Добролюбия» святынями Макарием Коринфским и преп. Никодимом Святогорцем. Более того, караманлиды были активными распространителями православной образованности посредством книгоиздания (равно как редакторами и переводчиками православных текстов). В книге также говорится о трудах преп. Паисия (Величковского) и о путешествиях по святым местам русского паломника того времени — Василия Григоровича-Барского. К сожалению, о тюркоговорящих православных из Каппадокии нет сведений в Православной Энциклопедии, а неопределенный статус малочисленной Турецкой Православной Церкви связывается скорее с религиозной политикой турецкого государства, нежели с памятью о вкладе караманлидов в дело церковного просвещенного возрождения XVIII в.

Конечно, здесь можно вспомнить о другой новинке, раскрывающей особенности энергийного богословия исихастов-паламитов. Это книга болгарского ученого Ивана Христова о византийском богословии в XIV веке [Христов, 2016]. В своем монументальном труде автор сперва рассматривает богословскую ситуацию в Византии этого периода. Он затрагивает такие аспекты как 1) церковные и богословские контакты с латинским Западом и вопрос об идентичности византийского богословия; 2) спор Варлаама с папскими легатами в 1334–1335 гг.; 3) вовлеченность в диалог таких мыслителей как Акиндин, Никифор Григора, Димитрий и Прохор Кидонисы; 4) антилатинские сочинения Варлаама и аподиктические трактаты св. Григория Паламы; 5) вопросы о методе, о границах использования доказательств в богословии, а также призыв св. Григория Паламы пересмотреть основы логики Аристотеля в контексте полемики. В следующей главе, помимо обзора сочинений и изложения исторических событий, связанных с созывом соборов для разрешения богословского спора Варлаама и св. Григория Паламы, автор излагает учение последнего о Боге, о границах естественного разума и о возможностях богословия; также речь идет о роли разума и естественного созерцания. В итоге приводится богословское оправдание исихазма. Далее в книге речь идет о полемике фессалонитского святителя с Никифором Григорой и его сторонниками.

Определенный интерес в монографии профессора Ивана Христова представляет последняя глава под названием «Антилатинская дискуссия в контексте паламизма». В ней говорится о некоторой связи интереса к томистской теологии с критикой паламизма в рамках деятельности Димитрия и Прохора Кидонисов. Также автор показывает реакцию византийской теологии на томизм в решениях Собора 1368 г., на котором происходит осуждение Прохора Кидониса и канонизация св. Григория Паламы. Благодаря сочинению Каллиста Ангеликуда против Фомы Аквинского происходит признание томизма выражением собственно римско-католического учения. Более того, византийцами в качестве основы для критики томистской антропологии понимается христоцентризм в изложении Каллиста Ангеликуда. Можно сказать, что святытель Григорий не только защитил и объяснил исконный опыт Церкви о божественных энергиях и фаворском свете, но и адекватно применил аподиктический метод логики Аристотеля, дав внятную экзегезу особенностей применения античной методологии

и выступив как против крайностей варлаамизма, так и против схоластических интерпретаций томизма.

В контексте рассмотрения аспектов византийской рецепции античной философии имеет смысл упомянуть недавнее исследование немецкого ученого Дениса Вальтера [Walter, 2017], где говорится о специфике христианской философии в Византии на примере мысли выдающегося эрудита Михаила Пселла. Вальтер делает широко-масштабный обзор концепций этого великого интеллектуала, формулирующего независимую христианскую философию в тонких спорах как с древними, так и с поздними «античными» представлениями по вопросам богословия, онтологии и этики. Этот труд создает существенную основу для дальнейшего систематического изучения византийской философии, а также вводит в научный оборот ряд ранее не переведенных (на немецкий язык) текстов Михаила Пселла.

В заключение обзора можно сказать, что современное зарубежное византиноведение активно и скрупулезно переводит и изучает православную византийскую мысль, ее богословские и философские характерные особенности, тем самым показывая готовность признать византийское наследие краеугольным камнем европейской культурно-цивилизационной идентичности.

Источники и литература

1. Христов (2016) — *Христов И.* Византийского богословие през XIV век (Дискурсът за Божествените енергии). София: Изток-Запад, 2016. 336 с.
2. *Χριστοδούλου* (2015) — *Χριστοδούλου Γ.* Καραμανλήδες Εκκλησιαστικοί Λόγιοι και η συμβολή τους στο κολλυβαδικό ζήτημα. Θεσσαλονίκη, 2015. 236 σ.
3. Conticello (2015) — *La théologie byzantine et sa tradition. Tome I/1: (VIe–VIIe s.)* / ed. par C. G. Conticello. Turnhout: Brepols, 2015. 750 p.
4. Steckel, Gaul, Grünbart (2014) — *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000-1200* (Series: Byzantinistische Studien und Texte, Bd.6) / edited by S. Steckel, N. Gaul, M. Grünbart. Zurich: Lit Verlag, 2014. 352 p.
5. Walter (2017) — *Walter D. Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike* (Series: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 132), Berlin — Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017. 206 s.

Priest Igor Ivanov. Byzantine Theological Scholarship. Review of some New European Publications.

Abstract: The article is an overview of a number of modern foreign studies devoted to various issues of Christian education and scholarship, as well as to the ways of preservation and transmission of the Orthodox Church tradition, and comprehension of some aspects of Byzantine theology and philosophy.

Keywords: Byzantine theology, philosophy, Christianity, scholarship.

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

Sources and References

1. Conticello (2015) — *La théologie byzantine et sa tradition. Tome I/1: (VIe-VIIe s.)* [Byzantine Theology and its Tradition. Vol. I/1: 6th–7th centuries]. Ed. by C. G. Conticello. Turnhout: Brepols, 2015, 750 p.
2. Christodoulou (2015) — Χριστοδούλου Γ. Καραμανλήδες Εκκλησιαστικοί Λόγιοι και η συμβολή τους στο κολλυβαδικό ζήτημα [Christodoulou G. Turkish-speaking ecclesiastic scholars and their contribution to the colluvades' issue], Θεσσαλονίκη 2015, 236 σ. [In Greek].
3. Khristov (2016) — Khristov I. *Vizantiiskoto bogoslovie prez XIV vek (Diskursūt za Bozhestvenite energii)* [Byzantine Theology in the 14th century (The Dispute on Divine Energies)], Sofiya: Iztok-Zapad, 2016. [In Bulgarian].
4. Steckel, Gaul, Grünbart (2014) — *Networks of Learning: Perspectives on Scholars in Byzantine East and Latin West, c. 1000–1200* (Series: Byzantinistische Studien und Texte, Bd.6), ed. by Sita Steckel, Niels Gaul, Michael Grünbart. Zurich: Lit Verlag, 2014, 352 p.
5. Walter (2017) — Walter D. *Michael Psellos: Christliche Philosophie in Byzanz Mittelalterliche Philosophie im Verhältnis zu Antike und Spätantike* [Michael Psellos: Christian Philosophy in Byzantium: Medieval Philosophy in Relation to Antiquity and Late Antiquity], (Series: Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 132), Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017, 206 p. [In German].

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://izdat-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<http://izdat-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
<http://izdat-spbda.ru>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 2, 2018

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.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P18-801-0004

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, доцент, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.
Корректор: О. Б. Рыбакова.
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 16.04.2018. Дата выхода в свет: 01.05.2018.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 21,89 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 27. Тираж 250 экз.