

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

Khristianskoye Chteniye
[Christian Reading]

№ 3, 2018

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2018

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 3, 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 R18-801-0005

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 Р18-801-0005

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– .

№ 3 [май-июнь] : Теология. Философия. История. — 2018. — 320 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

Теология

- Игумен Михаил (Киселев).* Вклад аббата Алкуина (735–804) в историю *libelli presum*: молитвенник для Карла Великого..... 10
- Протоиерей Борис Тимофеев.* Особенности рецепции мессианского провозвестия в Псалтири в толковании Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского и блж. Феодорита Кирского19
- Священник Дмитрий Лушников, священник Григорий Борисов.* Взаимоотношение религии и науки в творчестве профессора СПбДА Н. П. Рождественского (1840-1882) и в современной западной аналитической теологии31
- Священник Михаил Легоев.* Вклад александрийской школы III века в богословие истории 45
- Иеромонах Афанасий (Букин).* К вопросу о титуловании блаженного Августина Аврелия в восточной православной традиции..... 60
- Священник Евгений Мельников.* Историография работ, посвященных исследованию богословия святителя Тихона Задонского..... 73
- Священник Антоний Афанасьев.* Опыт взаимодействия католической миссиологии и этнологии в трудах В. Шмидта 86
- Священник Михаил Желтов, иеродиакон Епифаний (Булаев).* Стихиры воскресного Октоиха в Древнем Тропологии 94
- Г. Е. Захаров.* *Tomus Damasi*: исторический контекст и богословское содержание.....112
- М. А. Вишняк.* Богословское осмысление раскола патриархом Афанасием I Константинопольским (1289–1293; 1303–1309)..... 124
- Н. Т. Карамышев.* У истоков исторического подхода (по материалам статей литургической тематики журнала «Христианское чтение» 1821–1855 гг.)131

Церковное право

- П. И. Гайденко.* К вопросу о правовом положении детей духовенства в церковной среде и в обществе (XI–XIII вв.)147
- Д. В. Волужков.* К вопросу об основаниях церковного судопроизводства: на примере «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 г. 158

Философские науки

- Протоиерей Георгий Митрофанов.* Религиозно-философское творчество Е. Н. Трубецкого как предмет исследования в российской историко-философской литературе XX века.....172
- В. К. Шохин.* Основные категории межрелигиозного диалога: от мнимой самоочевидности к проблематизации 183
- И. Б. Гаврилов.* К характеристике религиозно-философского мировоззрения М. Н. Каткова 192
- А. В. Шевцов.* К вопросу сопоставления концепций явления и действительности М. И. Каринского и Г. Г. Шпета 215
- А. А. Лагунов.* Философский дискурс о мировоззренческих метаморфозах..... 224
- В. В. Кричфалуший.* Сущность языческой религии в сочинении Псевдо-Мелитона 236

Исторические науки

- М. В. Шкаровский.* Скандинавское влияние на религиозную жизнь Северо-Запада России в XVII–XX веках 243
- Иеромонах Силуан (Никитин).* Спасо-Преображенский Ново-Валаамский монастырь в годы управления Финляндской Православной Церковью архиепископом Павлом (Олмари)..... 257
- Священник Александр Мазырин.* Святой Патриарх Тихон и обновленческий раскол: совместимость несовместимого 275
- К. М. Товбин, А. В. Семичаевский, В. В. Соколов.* Очерк экспедиции к русским староверам Аляски..... 284
- П. В. Востриков.* Положение Англиканской церкви в колониальной Виргинии..... 295
- А. А. Михеева.* Богослужебно-певческая традиция беспоповцев Вятки в условиях преследования старообрядцев..... 308

Книжное обозрение

- Священник Игорь Иванов.* Византийская *paideia* в современных исследованиях.....315

CONTENTS

Theology

- Abbot Michael (Kiselev).* The Contribution of Abbot Alcuin (735-804) to the History of the Libelli Precum: a Prayer Book for Charlemagne..... 10
- Archpriest Boris Timofeyev.* Features of the Reception of the Messianic Proclamation in the Psalter in the Commentaries of Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and Blessed Theodoret of Cyrus.....19
- Priest Dimitry Lushnikov, priest Gregory Borisov.* The Relationship of Religion and Science in Works of prof. N. P. Rozhdestvensky (1840–1882) and in Modern Western Analytical Theology31
- Priest Mikhail Legeyev.* The Contribution of the Alexandrian School of the 3rd Century to the Theology of History..... 45
- Hieromonk Athanasius (Bukin).* On the Problem of the Title of St. Augustine Aurelius in the Eastern Orthodox Tradition..... 60
- Priest Eugene Mel'nikov.* A Historiography of Works Dedicated to the Study of the Theology of St. Tikhon of Zadonsk 73
- Priest Anthony Afanasyev.* The Experience of the Interaction of Catholic Missiology and Ethnography in the Works of W. Schmidt 86
- Priest Michael Zheltov, Hierodeacon Epifanii (Bulaev).* Stichera of the Sunday Octoechos among the Hymns of the Ancient Tropologion 94
- Georgy Zakharov.* Tomus Damasi: Historical Context and Theological Content 112
- Mikhail Vishnyak.* The Theological Interpretation of Schism by Patriarch Athanasius I of Constantinople (1289–1293, 1303–1309)..... 124
- Nikolay Karamyshev.* At the Sources of the Historical Approach (based on Articles on Liturgical Themes in Khristianskoye Chteniye, 1821–1855)..... 131

Church Law

- Pavel Gaidenko.* On the Issue of Legal Status of Children of Clergy in Church and Society (XIth–XIIIth centuries) 147
- Dmitry Voluzhkov.* On the Question of the Grounds for Church Legal Proceedings: on Example of «Provisions on the Church Court of the Russian Orthodox Church» dated 2008..... 158

Philosophical Sciences

<i>Archpriest Georgy Mitrofanov. The Religious and Philosophical Work of Yevgeny Trubetskoy as a Subject of Study in Russian Historical and Philosophical Literature in the 20th Century</i>	172
<i>Vladimir Shokhin. The Basic Categories of Interreligious Consciousness: from Pretended Self-Evidence to Scrutiny</i>	183
<i>Igor Gavrilov. To the Characterization of the Religious-Philosophical Worldview of M. N. Katkov</i>	192
<i>Aleksandr Shevtsov. On the Question of Comparing the Concepts of Phenomenon and Reality in the Works of Mikhail Karinsky and Gustav Shpet</i>	215
<i>Alexey Lagunov. Philosophical Discourse on Worldview Metamorphoses</i>	224
<i>Vasily Krychfalushy. The Essence of Pagan Religion in the Work of Pseudo-Melito</i>	236

Historical Sciences

<i>Mikhail Shkarovsky. Scandinavian Influence on the Religious Life of North-West Russia in the 17th–20th Centuries</i>	243
<i>Hieromonk Silouan (Nikitin). Holy Transfiguration New Valamo Monastery During the Administration of the Finnish Orthodox Church by Archbishop Paul (Olmari)</i>	257
<i>Priest Aleksandr Mazyrin. Holy Patriarch Tikhon and the Renovationist Schism: the Compatibility of the Incompatible</i>	275
<i>Kirill Tovbin, Artemy Semichayevsky, Valentin Sokolov. Essay on an Expedition to the Russian Old Believers of Alaska</i>	284
<i>Pavel Vostrikov. The State of the Anglican Church in Colonial Virginia</i>	295
<i>Anna Mikheyeva. The Liturgical Singing Tradition of the Vyatka Priestless Old Believers During the Persecution of Old Believers</i>	308

Book Review

<i>Priest Igor Ivanov. Byzantine Paideia in Modern Researches</i>	315
---	-----

Игумен Михаил (Киселев)

ВКЛАД АББАТА АЛКУИНА (735–804) В ИСТОРИЮ LIBELLI PRECUM: МОЛИТВЕННИК ДЛЯ КАРЛА ВЕЛИКОГО

Данная статья затрагивает вопрос творчества аббата Алкуина в области частных молитвенных правил, а именно его вклад в создание молитвенника для Карла Великого — *Libellus de ratione orationis*. После обзора основных исследований, связанных с воссозданием структуры молитвенника, приводится наиболее вероятная его реконструкция. Для первой части *Libellus de ratione orationis* описывается как схема, так и частично воссозданные тексты, для второй части возможно только описание прогнозируемой структуры. Особо рассматривается система молитвенных часов аббата Алкуина, призванная регламентировать ежедневную молитвенную практику Карла Великого и мирян, приблизив ее к богослужебному кругу. Дается краткая характеристика псалмовому ряду, составляющему основу *Libellus de ratione orationis*. Предполагаемая схема молитвенника в смысловом отношении подчинена принципу непрестанной молитвы. Структура молитвенника аббата Алкуина для Карла Великого отобразилась в большинстве ранних средневековых молитвенников, регламентирующих литургическую подготовку мирян к участию в мессе.

Ключевые слова: аббат Алкуин, Карл Великий, порядок молитв, исповедание, литания, блж. Давид, *libelli precum*, *Libellus de ratione orationis*, *Vita Alcuini*, *Officia per ferias*.

1. Важность исследования Libellus de ratione orationis как источника для последующих libelli

Имя аббата Алкуина связано с литургической реформой в период Каролингского возрождения. Его вдохновляющий вклад в развитие мессы и богослужения таинств признается значительным числом исследователей-медиевистов. По свидетельству Дугласа Дейлса, «Алкуин дал Западной Церкви такой формат молитвы, который сохранялся более двухсот лет, обеспечивая динамичную связь между мессой и литургическими службами, с одной стороны, и полуприватными размышлениями над текстом Писания и использованием коллективной молитвы в жизни монашеских общин и отдельных людей, с другой. Работа эта была столь обширна, что ученым трудно с уверенностью утверждать, что именно написал аббат Алкуин, а что по его примеру позже написали другие — в том же стиле и с той же целью» [Dales, 2013, 171]. Потому тем более ценно обратить внимание на те немногие тексты, авторство которых можно с большой долей уверенности приписать непосредственно аббату Алкуину. Таковым является молитвенник, созданный им для Карла Великого, — *Libellus de ratione orationis* («Книга о порядке молитв»)¹ [Arndt, 1887, 193]. С большой долей вероятности можно предположить, что эта книга была заказана аббату Алкуину самим Карлом

Игумен Михаил (Сергей Валерьевич Киселев) — соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии по кафедре церковно-практических дисциплин, настоятель храма Всех Святых Мурманской и Мончегорской епархии Мурманской митрополии (missionmurmansk@mail.ru).

¹ Здесь и далее перевод с латинского авторский, за исключением синодального — псалмов, и перевода гимна *Te deum*, выполненного П. Д. Сахаровым. Название молитвенника для Карла Великого дается согласно указанию жизнеописателя аббата Алкуина в *Vita Alcuini*, датируемом IX в.

Великим для регламентации своей молитвенной жизни и соотнесения своего молитвенного делания с литургическим ритмом жизни Церкви. Ее исполнение было настолько удачным, что после смерти и Карла, и Алкуина предисловие и структура этой книги стали столь популярны, что значительные следы их находятся с завидной регулярностью во множестве *libelli precum*² [Martène, 1737, 655B] в течение последующих ста лет [Dales, 2013, 172]. Примером этому являются: *Psalterium Adbreviatum Vercellence* (Vercelli Bibl. Capitolare 149), молитвенник Карла Лысого *Libellus Sacrarum Precum* (Orléans, Bibl. mun., ms. 184), молитвенник Отто III (Bayerische Staatsbibliothek München Clm 30111), молитвенник Элфвина (London British Library, Cotton Titus D. xxvi+xxvii), *Pre-Conquest English Prayer-Book* (London British Library, MSS Cotton Galba A. xiv/Nero A. ii), молитвенник из итальянского монастыря Нонантола (Roma, Bibl. Nazionale centr. Sessorianus 7 [Haucke, 2008, 27; Thomas, 2011, 78–80, 84–85, 100–101, 106, 116; Gatch, 1994, 315–317; Jullien, Perelman, 1999, ALC. 16. ALC. 33; Lapidge, Blair, 2013, 12, 383].

2. Основные источники для реконструкции *Libellus de ratione orationis*

Основными источниками современных знаний о *Libellus de ratione orationis* являются три манускрипта: *Vita Alcuini* и рукописи Oxford, Bodl. Libr. d'Orville 45 (Madan 16923) [Falconer, 1897, 48–49] и Paris BnF lat. 2731 [Porcher, 1952, 40–41], синопсис которых дает представление о структуре этого молитвенника [Waldhoff, 2003, 341–391]. Одной из первых попыток реконструировать содержание молитвенника Карла Великого было издание Фробениусом Форстером³ труда *Officia per Ferias*⁴ [PL 101. Col. 509–612C], который он ошибочно отнес к авторству аббата Алкуина. Этот сборник был также ранее напечатан Андре Дюшеном⁵ по рукописи Paris BnF lat. 1153 [Jullien, Perelman, 1999, ALC. 16, ALC. 17]. В связи с тем, что начало рукописи было утеряно, Форстер соединил этот труд с письмом-посвящением *Beatus igitur David* из рукописи Paris BnF lat. 2731. Основанием для такой компиляции послужило упоминание в *Vita Alcuini*, о чем говорит сам Форстер: «если мы не совсем ошибаемся, это та книжица, которая была издана как порядок молитв от Алкуина для Карла Великого, что автор... собственно Алкуин, свидетельствует этими словами» [PL 101. Col. 443B]. Позже в исследованиях Андре Вильмара *Officia per Ferias*, как и *De psalmodium usu*⁶ [PL 101. Col. 465–508D], были определены как книги, основанные на схеме Алкуина для частного молитвенного сборника, но не принадлежавшие ему лично [Wilmart, 1936, 262–265]. Сам труд предположительно происходит из Сен-Дени, относится к первой половине IX в. и является своего рода бревиарием⁷ для мирян. В нем содержатся молитвы, написанные аббатом Алкуином, его гимн *Miserere, Domine, Miserere*⁸, исповедание *Confessio peccatorum pura*⁹, написанное для Карла Великого, и его стих *Qui placido in puppi*¹⁰ [Dales, 2013, 176].

На сегодняшний день наиболее глубокой и взвешенной следует считать реконструкцию, предпринятую Штефаном Вальдхоффом. Она является основательной попыткой не дословно воспроизвести молитвенник (что, скорее всего, невозможно),

² То есть молитвенники. Термин *libellus precum* впервые употреблен мавристом Эдмоном Мартеном в отношении изданного им молитвенника *Libellus sacrarum precum* из рукописи монастыря Флёр, известной сегодня как Orléans, Bibl. mun., ms.184. Также см.: [Jullien, Perelman, 1999].

³ Frobenius Forster (†1791) — аббат, ученый, педагог, философ. Опубликовал труды аббата Алкуина под заглавием *Alcuini Opera Omnia* в Регенсбурге в 1777 г.

⁴ Богослужение по дням седмицы.

⁵ André Duchesne (†1640) — королевский историограф, также издавший труды Алкуина.

⁶ «Об использовании псалмов» (лат.).

⁷ От лат. *brevis* («короткий») — богослужебная книга, содержащая тексты молитв и распевов для литургических часов.

⁸ «Помилуй, Господи, помилуй» (лат.).

⁹ «Исповедание в грехах очистительное» (лат.).

¹⁰ «Кто спокойно на корме...» (лат.).

но представить схему Алкуиновского труда как очередности псалмов и молитвенных текстов. На основании сопоставления данных из *Vita Alcuini* и рукописей d'Orville 45 и Paris 2731 Вальдхофф производит реконструкцию первой части молитвенника, данные о которой сохранились в *Vita Alcuini*. Ее структура отобразилась в большинстве ранних средневековых частных молитвенников. Для воссоздания структуры второй части привлекаются разрозненные фрагментарные отрывки целого ряда рукописей, опознаваемые как возможно принадлежащие Алкуину и относящиеся к кругу молитвенников его типа, т. к. о ней нет упоминания в *Vita Alcuini*.

3. Структура первой части *Libellus de ratione orationis*

Vita Alcuini упоминает краткую структуру молитвенника, более детально описывая его первую часть: «Сам отец... обучил также его, Карла, в течение всего времени жизни его, чтобы он божественным хвалам наставлял и тех, кто псалмы покаяния и литании и молитвы творит, и кто молитвы особые произносит, и кто во славу Божию, и кто в стеснении просит. Кто желает это знать, пусть читает книгу его о порядке молитв» [Arndt, 1887, 193]. Первая часть молитвенника включает в себя, помимо предшествующего письма-посвящения, псалмодии по пробуждении, далее — *confessio*, семь покаянных псалмов со стихами и *collectae*¹¹. Заканчивается первая часть литанией¹², к которой снова добавляются стихи и *collectae*. Основу первой части составляют ряды псалмов различной тематики: покаянные, псалмы к молитвам по особым случаям, о славе Божией, псалмы для молитвы в любой нужде. Три группы из указанных упоминаются и в рукописях d'Orville 45 и Escorial L. III.8 [Guillermo, 1913, 28–34]. Оксфордская рукопись содержит еще две, а Парижская — еще три другие группы псалмов, которые предположительно не могли входить в молитвенник Карла Великого [Waldhoff, 2003, 139].

4. *Beatus igitur David* о молитвенных часах

Письмо-посвящение *Beatus igitur David*¹³, впервые опубликованное в виде предисловия к *Officia per ferias* аббатом Фробениусом Форстером, а впоследствии и Эрнстом Дюммлером в выпуске писем аббата Алкуина под номером 304, подчеркивает необходимость ежедневного молитвенного делания по примеру царя Давида для императора франков [Dümmeler, 1895, 462]. Эта тема подхватывается размышлением об «освящении дня» [Wilmart, 1936, 263]. Опираясь на число заповедей декалога, аббат Алкуин выделяет десять молитвенных периодов суточного круга (в терминологии Вальдхоффа — часов). Однако эти часы не совпадают строго с каноническими часами. Здесь, скорее всего, заложена мысль о непрерывной молитве (1 Фес 5:17). Традиция изведения необходимости освящения определенных моментов времени молитвой не нова. От прп. Бенедикта Нурсийского¹⁴ она восходит через *Regula Magistri*¹⁵ [PL 88. Col. 948–1052] (Paris. lat. 12205 — манускрипт, сохранивший наиболее точный текст и язык оригинала [Bieler, 1962, 62]) и прп. Иоанна Кассиана¹⁶ к Евсевию Кесарийскому¹⁷ [Vogüè, 1974–1975, 1–5]. Перечисление молитвенных часов изводится аббатом Алкуином из стихов Пс 118:164

¹¹ Коллекта — молитва о смысле текущего дня или праздника.

¹² Молитва, состоящая из повторяющихся коротких молебных воззваний, от греч. *λιτή* («молитва, просьба»).

¹³ «Итак, блаженный Давид» (лат.).

¹⁴ Прп. Бенедикт Нурсийский (†547) — основатель западного монашеского ордена бенедиктинцев.

¹⁵ «Правила учителя», анонимный сборник монашеских правил (VI в.), текст находится в *Concordia regularum* («Согласование уставов») Бенедикта Анианского.

¹⁶ Прп. Иоанн Кассиан Римлянин (†435) — монах, богослов, один из основателей монашества в Галлии.

¹⁷ Евсевий Кесарийский (†340) — епископ, римский историк, отец церковной истории.

и 118:62¹⁸. Последний стих служит также прп. Бенедикту Нурсийскому для обоснования необходимости ночной молитвы [Regula, 16.3]. Аббат Алкуин добавляет еще 2 ночных часа, чтобы достичь десятичисленности декалога. В тексте письма он прямо говорит лишь о 1-м, 2-м, 3-м, 6-м, 9-м часах, вечерне (hora vespertina) и 12-м часе, остальные выводит из псалмов — (matutinis (утреня) Пс 62:7¹⁹), laudes («хваления» — приблизительно соответствует православной полунощнице) Пс 118:55²⁰), completorium, или nocturna hora (повечерие) Пс 118:62). Regula benedicti прп. Бенедикта Нурсийского в главе 16²¹, в свою очередь, гласит о семи часах «Matutinis, Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vespera, Completorios» [Regula, 16.2], не выделяя laudes. «Выведение утрени из Пс 62:7... так однозначно удалось, что Алкуин дарит название этому часу» [Waldhoff, 2003, 148]. Если искать возможные предпосылки в монашеских правилах, то более всего с Алкуиновским порядком часов сопоставим таковой Regula monastica Complutensis²² [PL 87. Col. 1099A] св. Фруктуоза²³ из Браги, где названия семи часов дня совпадают с временами молитв из письма-посвящения Beatus [Waldhoff, 2003, 232].

Во второй части послания обозначается цель написания: «вам, живущему, разумеется, по христианскому порядку и жаждущему творить христианские труды, не неизвестно, как должно умолять Господа, но так как вы спросили, скажем кратко, что мы думаем по этому поводу» [PL 101. Col. 509].

5. Характеристика первой части *Libellus de ratione orationis*

Стихи по пробуждении представляют из себя подборку стихов псалмов, которыми должно молиться сразу после востания от сна. Псалтирь из Муассака (d'Orville 45) упоминает 2 стиха: Пс 62:5 и Пс 69:2²⁴. В Парижской рукописи после названных стихов идет псалом 5 до 5-й строки, потом «Отче наш» и стих из гимна свт. Амвросия Медиоланского Te Deum («Тебя, Бога, хвалим»): Dignare, domine die isto [sine peccato nos custodire]²⁵ и стихи из Пс 16:5 и Пс 67:20. Далее следует краткая молитва Dirigere... domine²⁶ с Пс 32:22 и 50:17. После — Gloria²⁷ с Пс. 3:50 и 94 и псалмы по желанию [Waldhoff, 2003, 155, 341–342].

Следующим разделом молитвенника Карла Великого является confessio, не упоминаемое в Vita Alcuini. Доказательством авторства Алкуина является именование confessio в молитвеннике Карла Лысого как Confessio quam beatus alcuinus composuit domno karolo imperatori²⁸. Это свидетельство, находящееся в манускриптах того же молитвенника: München Schatzkammer d. Residenz 4 WL (858)²⁹ и Angers BM 18 (IX в.)³⁰,

¹⁸ Septies in die laudem dixi tibi («Семикратно в день прославляю Тебя»); Media nocte surgebam ad confitendum tibi («В полночь вставал славословить Тебя»).

¹⁹ Si memor fui tui super stratum meum, in matutinis meditabor in te («Когда я вспоминаю о Тебе на постели моей, размышляю о Тебе в ночные стражи»).

²⁰ Memor fui in nocte nominis tui Domine («Ночью вспоминал я имя Твое, Господи»).

²¹ Один из манускриптов (оцифрован) находится в государственной библиотеке Бамберга: Bamberg MSC.Lit.142. URL: http://digital.bib-bvb.de/view/bvbmets/viewer.0.6.1.jsp?folder_id=0&dvs=1518886297272-793&pid=7070200&locale=ru&usePid1=true&usePid2=true (дата обращения: 15.03.2017).

²² Комплютенское монашеское правило.

²³ Свт. Фруктуоз из Браги (†665) — вестгот, епископ.

²⁴ In nomine tuo levabo manus meas («Во имя Твое вознесу руки мои»); Deus in adiutorium meum intende («Поспешие, Боже, избавить меня»).

²⁵ «Помоги нам, Господи, в этот день [сохраниться без греха]» (пер. П. Д. Сахарова).

²⁶ «Направь... Господи» (лат.).

²⁷ Славословие.

²⁸ «Исповедание, которое сочинил блаженный Алкуин для господина Карла императора» (лат.).

²⁹ Манускрипт описан на сайте Мюнхенской цифровой библиотеки. URL: <https://www.digitale-sammlung.de/index.html?c=sammlung&projekt=1359729735&l=en> (дата обращения: 17.03.2017).

³⁰ Манускрипт оцифрован и находится на сайте муниципальной библиотеки в Анже. URL: <http://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?reproductionId=15077> (дата обращения: 17.03.2017).

позволило Андре Вильмару [Wilmart, 1935, 28–45] и Дональду А. Буллоу [Bullough, 1991, 170–171] однозначно говорить о его авторстве. В молитвеннике Карла *confessio* употребляется в значении исповедания грехов³¹. Исповедание должно совершаться перед Самим Богом, а не перед священником. Далее следует перечисление традиционных областей, в которых человек согрешает: мысленно, словесно и в делах.

После *confessio* в тексте как Парижской, так и Оксфордской рукописей следуют *Psalmi de paenitentia numero VII*³². Структура чтения такова: псалом, *Kyrie eleison*, *Pater noster*, *preces* (молитвенные прошения) и стихи, а также завершающая коллекта [Waldhoff, 2003, 344–347].

Следующая составная часть молитвенника Карла Великого, упомянутая в *Vita Alcuini*, — литания. В вопросе о литании важным является установление соотношения общеримского стандарта упоминаемых святых, а также региональных. Текст литании из молитвенника аббата Алкуина для Карла Великого по рукописи Oxford, Bodl. Libr. d'Orville 45 почти не показывает набор имен, близких к каролингской династии³³. Вероятно, с течением времени упоминание близких Карлу и Алкуину святых было стерто, как нечто индивидуальное, и сохранился общеримский стандарт, отраженный в качестве ядра в литаниях мессы. Он включает в себя молитвенные обращения к основным римским святым. В литании аббата Алкуина исключены архангелы, сразу от Пресвятой Богородицы происходит переход к св. пророку Иоанну Крестителю и апостолам, мученикам от Стефана до Дамиана, папам и отцам от Марциала до Бенедикта, мученицам от Фелицаты до Веры. За литанией следуют конечные *preces*, 50-й псалом и в заключение — три коллекты [Waldhoff, 2003, 202–211, 347–350].

Далее идет раздел псалмов тематического характера, сопровождаемых молитвами, несущий название *Orationes speciales faciendas*³⁴. Это группа молитвословий, посвященных хвале Богу, а также ряд псалмов, рекомендуемых к пению в стесненных обстоятельствах, при каких-либо бедах, сопровождающих жизнь человека. «Содержание молитвы... есть весьма сжатое обобщение на тему „грех, покаяние и прощение“, что тянется красной нитью через молитвенные тексты каролингского периода» [Waldhoff, 2003, 213]. *Oratio speciales* представляет собой тихую непрестанную молитву, творимую индивидуально вне официальной³⁵. Текст аббата Алкуина *Miserere domine*, *miserere* являет собой такой вариант непрестанного взывания к Богу с просьбой о помиловании. Данная молитва также находится в Алкуиновской рукописи *De animae ratione liber ad Eulalam virginem*³⁶ [PL 101. Col. 639–650C]. Этот труд вместе с молитвенником для Карла Великого послужил источником для внесения молитвы *Miserere* в структуру последующих *libelli precum*.

Предыдущий раздел является подготавливающим к группе молитвословий *Orationes in laude dei*³⁷, где через весь текст следует призывание *O Beata Trinitas*³⁸. Псалмам предшествует знаменитая Алкуиновская молитва призывания Святой Троицы *Adesto lumen verum, Pater, omnipotens Deus*³⁹. Она внесена им в догматический труд *De fide sanctae et individuae trinitatis* [PL 101. Col. 9–64]. За молитвой следуют избранные хвалебные псалмы с вводным стихом Пс 69:2. Раздел заканчивается коллектой к Пс 150.

³¹ О многозначности термина *confessio* как исповедания грехов, исповедания веры, воздаяния хвалы Богу см.: [Waldhoff, 2003, 163–164; Rheinfelder, 1968, 54–67].

³² Семь покаянных псалмов: Пс 6 *Domine, ne in furore tuo* («Господи! Не в ярости Твоей обличай меня»), Пс 31 *Beati quorum remissae sunt* («Блажен, кому отпущены беззакония»), Пс 6, Пс 50 *Miserere mei, deus, secundum magnam* («Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей»), Пс 101 *Domine exaudi [orationem meam]* («Господи, услыши [молитву мою]»), Пс 129 *De profundis [clamavi ad te]* («Из глубины [взываю к Тебе]»), Пс 101.

³³ За исключением свв. Маврикия, Дионисия, Мартина, Илария.

³⁴ «Псалмы с молитвами по особым случаям» (лат.).

³⁵ Богослужения суточного круга.

³⁶ «Книга о понимании души к Евлалии деве» (лат.).

³⁷ «Хвалебные молитвы» (лат.).

³⁸ «О Блаженная Троица» (лат.).

³⁹ «С нами пребудь, Свет Истинный, Отец, Бог Всемогущий» (лат.).

Последняя группа псалмов, упомянутая в Vita Alcuini, предназначена для молитвы в особых стесненных жизненных обстоятельствах [Waldhoff, 2003, 216–223, 354–364].

6. Реконструкция второй части *Libellus de ratione orationis*

Реконструкция второй части молитвенника, не описанной в Vita Alcuini, была выполнена Штефаном Вальдхоффом на основании исследования целого ряда манускриптов. Он высказывает ряд догадок относительно тех составляющих, которые могли бы принадлежать *Libellus de ratione orationis*, настаивая на решающем значении для реконструкции второй части содержательных наблюдений. Предположительно, Троичные тексты могли быть в центре второй части молитвенника. Они являются общими для Оксфордской и Парижской рукописей. Следует отметить, что эта группа молитв находится в очень многих раннесредневековых *libelli presum*. Об изначальной принадлежности этих молитв аббату Алкуину говорит специфика тринитарного размышления, свойственная ему и отраженная в его работах. Молитвами к Трем Божественным Лицам по отдельности и Св. Троице заканчиваются тексты, которые являются составной частью молитвенника для Карла Великого [Waldhoff, 2003, 240–251, 381–390].

Подводя итоги, можно обоснованно утверждать, что вопрос вклада аббата Алкуина в историю *libelli presum* представляет значительный интерес для дальнейшего рассмотрения его литургического наследия. Хотя частные молитвенные правила не относятся строго к каноническим литургическим текстам, однако они являются той базой, которая, с одной стороны, обогащала каноническое богослужение, а с другой стороны, формировалась на его основе [Phelan, 2014, 249]. Частные молитвенники для мирян служили их воцерковлению, дабы с учетом активного внешнего образа жизни они могли достойно готовиться и принимать участие в мессе.

Следует признать, что оригинальных текстов аббата Алкуина дошло до нашего времени чрезвычайно мало, хотя плоды его литургического творчества способствовали упорядочиванию и формированию богослужения эпохи. Возможность работы с текстами первоисточника в таком случае чрезвычайно важна. Сложность исследования заключается в том, что множество текстов, приписываемых ранее аббату Алкуину, в свете современных изысканий в строгом смысле понимания авторства ему не принадлежат. Они несут на себе отпечаток его мысли, его метода работы, могли быть вдохновлены им, но авторство порой принадлежит кому-либо из его окружения. Примером тому могут быть споры [Dales, 2013, 290] относительно приложения к *Sacramentarium Hadrianum*⁴⁰. Потому столь драгоценной для исследователя является возможность работы с текстами из манускриптов, принадлежащими непосредственно аббату Алкуину и позволяющими глубже понять его метод и стиль его литургического творчества, такими, например, как молитвенник для Карла Великого.

Источники и литература

1. Arndt (1887) — *Arndt W.* (ed.). *Vita Alcuini // Monumenta Germaniae Historicae*. Hannover, 1887. S. 15, 1. URL: <http://www.dmg.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000890.html?pageNo=193&sortIndex=010%3A050%3A0015%3A010%3A01%3A00&sort=score&order=desc&context=Vita+Alcuini&pubYear=%7B1887%7D&hl=false&fulltext=Vita+Alcuini> (дата обращения: 21.01.2017).

2. Bieler (1962) — *Bieler L.* *The Latin of the Regula Magistri // Scriptorium*. 1962. Т. 16 (1). P. 62–68.

⁴⁰ Одна из трех редакций сакраментария папы Григория Великого, посланная в 784–791 гг. папой Адрианом Карлу Великому. Наиболее точная копия — рукопись Cambrai Bibl. Municip. 164.

3. Bullough (1991) — *Bullough D. A. Carolingian Renewal: Sources and Heritage*. Manchester University Press, 1991.
4. Dales (2013) — *Dales D. Alcuin, Theology and Thought*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
5. Dümmler (1895) — *Dümmler E.* (ed.). *Alcuini sive Albini Epistolae // Monumenta Germaniae Historica. Epistolae IV, Karolini Aevi II*. Berlin, 1895. URL: <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000538.html?pageNo=462&sortIndex=040%3A010%3A0004%3A010%3A00%3A00&sort=score&order=desc&context=alcuin&hl=false&fulltext=alcuin> (дата обращения: 16.02.2017).
6. Falconer (1897) — *Falconer Madan M. A.* (ed.). *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library in Oxford*. Oxford: Clarendon Press, 1897. Vol. IV. P. 48–49. URL: https://ia800308.us.archive.org/11/items/ASummaryCatalogueOfWesternManuscriptsV4/A_Summary_Catalogue_of_Western_Manuscripts-V4.pdf (дата обращения: 12.02.2017).
7. Fructuosus (1863) — *Fructuosus S. Regula Monachorum*. PL 87. Col. 1099A–1110C. Paris, 1863.
8. Gatch (1994) — *Gatch M. McC. The Durham Collector by Alicia Corrêa // Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies. The North American Conference on British studies*, 1994. Vol. 26 (2). P. 315–317.
9. Guillermo (1913) — *Guillermo Antolin P.* (ed.). *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial*. Madrid, 1913. Vol. III: L. I.2.–R. III.23. P. 28–34. URL: <https://ia801406.us.archive.org/0/items/catlogodelosc03escouoft/catlogodelosc03escouoft.pdf> (дата обращения: 16.02.2017).
10. Haucke (2008) — *Haucke H. Das Gebetbuch Otto III. Geschichte, kodikologische und inhaltliche Beschreibung // Das Gebetbuch Otto III. Kommentar zur Faksimile-Edition der Handschrift Clm 30111 der Bayerischen Staatsbibliothek München. Faksimile-Verlag, Luzern, 2008. S. 27.*
11. Jullien, Perelman (1999) — *Jullien M-H. & Perelman F.* (ed.). *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi: Auctores Galliae 735–987. T. II: ALCUINUS*. Turnhout: Brepols Publishers, 1999.
12. Lapidge, Blair (2013) — *Lapidge M., Blair J., Keynes S. and Scragg, D.* (eds). *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2013. P. 12, 383. URL: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118316061.ch1> (дата обращения: 18.03.2017).
13. Martène (1737) — *Martène E.* (ed.). *De antiquis ecclesiae ritibus libri*, Antwerpen, 1737. Bd.3, 2., erw. Ausgabe, 655B–694. URL: https://play.google.com/books/reader?id=hEM_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en&pg=GBS.PA655 (дата обращения: 16.01.2017).
14. PL 101 (1863) — *Alcuini*. PL. 101. Paris, 1863.
15. Porcher (1952) — *Porcher J.* (ed.) *Catalogue général des manuscrits latins*. Paris, Bibliothèque nationale, 1952. Vol. III. P. 40–41. URL: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209152n/f45.image> (дата обращения: 14.02.2017).
16. Phelan (2014) — *Phelan M. O. The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*. Oxford: University Press, 2014.
17. *Regula — Regula Benedicti*. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html> (дата обращения: 13.05.2018).
18. Rheinfelder (1968) — *Rheinfelder H. Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen//Rheinfelder H. Philologische Schatzgräbereien. Gesammelte Aufsätze. Mit einem Geleitwort von Alfred Noyer — Weidner. München: Hueber, 1968. S. 54–67.*
19. Thomas (2011) — *Thomas Heulwen K. The meaning, practice and context of private prayer in late Anglo-Saxon England*. PhD Dissertation. University of York, 2011. P. 78–80, 84–85, 100–101, 106, 116. URL: http://etheses.whiterose.ac.uk/2140/1/Kate_Thomas%2C_thesis.pdf (дата обращения: 24.03.2017).
20. Vogüè (1974–1975) — *Vogüè de A. «Septies in die laudem dixi tibi»*. Aux origins de l'interprétation bénédictine d'un texte psalmique // *Regulae Benedicti Studia*, 1974–1975. Vol. 3–4. S. 1–5.
21. Waldhoff (2003) — *Waldhoff S. Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der Libelli Precum // LKW. Band 89. Münster: Aschendorf Verlag, 2003.*

22. Wilmart (1936) — *Wilmart A. Le Manuel de prières de saint Jean Gualbert // Revue Bénédictine*. Turnout, 1936. V. 48. P. 259–299.

23. Wilmart (1935) — *Wilmart A. Un livret de prières provenant de la Chartreuse de Trisulti // Ephemerides Liturgicae*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1935. V. 49. P. 28–45.

Abbot Michael (Kiselev). The Contribution of Abbot Alcuin (735-804) to the History of the Libelli Precum: a Prayer Book for Charlemagne.

Abstract: This article touches on the question of Alcuin's creativity in the field of private prayer rules, namely, his contribution to the creation of a prayer book for Charlemagne — the *Libellus de ratione orationis*. The author reviews the main research concerning the reconstruction of the structure of this prayer book and provides the most probable such reconstruction. For the first part of the *Libellus de ratione orationis*, both the schema and the partially reconstructed texts are described, while for the second part, only a description of the probable structure is possible. Particular attention is paid to Alcuin's system of hours of prayer, designed to regulate the daily prayer practice of Charlemagne and laymen by bringing it closer to the liturgical cycle. A short description is given of the psalm series, which forms the basis of the *Libellus de ratione orationis*. The probable scheme of the prayer book in the semantic sense is subordinated to the principle of incessant prayer. The structure of Alcuin's prayer book for Charlemagne was reflected in most of the early medieval prayer books regulating the liturgical preparation of the laity for participating in the Mass.

Keywords: Alcuin, Charlemagne, libelli precum, libellus de ratione orationis, confessio, collecta, litania, Beatus igitur David, Vita Alcuini, Officia per ferias.

Abbot Michael (Sergey Valeryevich Kiselev) — Post-graduate student at the Department of Practical Church Studies at St. Petersburg Theological Academy, Rector of the Church of All Saints of the Diocese of Murmansk and Monchegorsk (missionmurmansk@mail.ru).

Sources and References

1. Arndt (1887) — Arndt W. (ed.). *Vita Alcuini. Monumenta Germaniae Historicae*. Hannover, 1887, s. 15.1. Available at: <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000890.html?pageNo=193&sortIndex=010%3A050%3A0015%3A010%3A01%3A00&sort=score&order=desc&context=Vita+Alcuini&pubYear=%7B1887%7D&hl=false&fulltext=Vita+Alcuini> (accessed: 21.01.2017).

2. Bieler (1962) — Bieler L. The Latin of the Regula Magistri. *Scriptorium*, 1962, t. 16 (1), pp. 62–68.

3. Bullough (1991) — Bullough D. A. *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*. Manchester University Press, 1991.

4. Dales (2013) — Dales D. *Alcuin, Theology and Thought*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.

5. Dümmler (1895) — Dümmler E. (ed.). *Alcuini sive Albini Epistolae. Monumenta Germaniae Historica*. Epistolae IV, Karolini Aevi II. Berlin, 1895. Available at: <http://www.dmgh.de/de/fs1/object/goToPage/bsb00000538.html?pageNo=462&sortIndex=040%3A010%3A0004%3A010%3A00%3A00&sort=score&order=desc&context=alcuin&hl=false&fulltext=alcuin> (accessed: 16.02.2017).

6. Falconer (1897) — Falconer Madan M. A. (ed.). *A Summary Catalogue of Western Manuscripts in the Bodleian Library in Oxford*. Oxford: Clarendon Press, 1897, vol. IV, pp. 48–49. Available at: https://ia800308.us.archive.org/11/items/ASummaryCatalogueOfWesternManuscriptsV4/A_Summary_Catalogue_of_Western_Manuscripts-V4.pdf (accessed: 12.02.2017).

7. Fructuosus (1863) — Fructuosus S. *Regula Monachorum*. PL 87. Col. 1099A–1110C. Paris, 1863.

8. Gatch (1994) — Gatch M. McC. The Durham Collector by Alicia Corrêa. *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*. The North American Conference on British studies, 1994, vol. 26 (2), pp. 315–317.

9. Guillermo (1913) — Guillermo Antolin P. (ed.). *Catálogo de los Códices Latinos de la Real Biblioteca del Escorial*. Madrid, 1913, vol. III: L. I.2.–R.III.23, pp. 28–34. Available at: <https://ia801406.us.archive.org/0/items/catlogodelosc03escouoft/catlogodelosc03escouoft.pdf> (accessed: 16.02.2017).
10. Haucke (2008) — Haucke H. Das Gebetbuch Otto III. Geschichte, kodikologische und inhaltliche Beschreibung. *Das Gebetbuch Otto III. Kommentar zur Faksimile-Edition der Handschrift Clm 30111 der Bayerischen Staatsbibliothek München*. Faksimile-Verlag, Luzern, 2008, s. 27.
11. Jullien, Perelman (1999) — Jullien M-H. & Perelman F. (ed.). *Clavis Scriptorum Latinorum Medii Aevi: Auctores Galliae 735–987. T. II: ALCUINUS*. Turnhout: Brepols Publishers, 1999.
12. Lapidge, Blair (2013) — Lapidge M., Blair J., Keynes S. and Scragg, D. (eds). *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd, 2013, pp. 12, 383. Available at: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9781118316061.ch1> (accessed: 18.03.2017).
13. Martène (1737) — Martène E. (ed.). *De antiquis ecclesiae ritibus libri*, Antwerpen, 1737, Bd. 3, 2., erw. Ausgabe, 655B–694. Available at: https://play.google.com/books/reader?id=hEM_AAAAcAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=en&pg=GBS.PA655 (accessed: 16.01.2017).
14. PL 101 (1863) — Migne J. P. (ed.). Alcuini. PL. 101. Paris, 1863.
15. Porcher (1952) — Porcher J. (ed.) *Catalogue général des manuscrits latins*. Paris: Bibliothèque nationale, 1952, vol. III, pp. 40–41. Available at: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k209152n/f45.image> (accessed: 14.02.2017).
16. Phelan (2014) — Phelan M. O. *The Formation of Christian Europe: The Carolingians, Baptism, and the Imperium Christianum*. Oxford: University Press, 2014.
17. Regula — *Regula Benedicti*. Available at: <http://www.thelatinlibrary.com/benedict.html> (accessed: 12.05.2018).
18. Rheinfelder (1968) — Rheinfelder H. Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen. *Philologische Schatzgräbereien*. Gesammelte Aufsätze. Mit einem Geleitwort von Alfred Noyer — Weidner. München: Hueber, 1968, ss. 54–67.
19. Thomas (2011) — Thomas Heulwen K. *The meaning, practice and context of private prayer in late Anglo-Saxon England*. PhD Dissertation. University of York, 2011, pp. 78–80, 84–85, 100–101, 106, 116. Available at: http://etheses.whiterose.ac.uk/2140/1/Kate_Thomas%2C_thesis.pdf (accessed: 24.03.2017).
20. Vogüè (1974–1975) — Vogüè de A. «Septies in die laudem dixi tibi». Aux origins de l'interprétation bénédictine d'un texte psalmique. *Regulae Benedicti Studia*, 1974–1975, vol. 3–4, ss. 1–5.
21. Waldhoff (2003) — Waldhoff S. Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der Libelli Precum. *LKW*, Band 89. Münster: Aschendorff Verlag, 2003.
22. Wilmart (1936) — Wilmart A. Le Manuel de prières de saint Jean Gualbert. *Revue Bénédictine*. Turnout, 1936, v. 48, pp. 259–299.
23. Wilmart (1935) — Wilmart A. Un livret de prières provenant de la Chartreuse de Trisulti. *Ephemerides Liturgicae*. Roma: Edizioni Liturgiche, 1935, v. 49, pp. 28–45.

Протоиерей Борис Тимофеев

ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ МЕССИАНСКОГО ПРОВОЗВЕСТИЯ В ПСАЛТИРИ В ТОЛКОВАНИИ ДИОДОРА ТАРСИЙСКОГО, ФЕОДОРА МОПСУЕСТИЙСКОГО И БЛЖ. ФЕОДОРИТА КИРСКОГО

Цель данной статьи заключается в том, чтобы реконструировать семантико-интерпретационную модель Диодора Тарсийского, Феодора Мопсуестийского, блж. Феодорита Кирского на примере их толкований 21-го и 71-го псалмов, а также в ходе сравнительно-сопоставительного анализа дать оценку этим моделям в контексте церковной традиции. Автор приходит к заключению, что взгляды Диодора и Феодора являются неприемлемыми с точки зрения Нового Завета и церковной традиции и несостоятельными с точки зрения критики текста и контекстуального анализа. Блж. Феодорит, защищая традиционную точку зрения, основывает свою позицию на последовательном контекстуальном анализе, свидетельстве параллельных мест и критике текста, что придает его выводам объективность.

Ключевые слова: антиохийская школа, мессианское пророчество, типологическое пророчество, Псалтирь, Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, блж. Феодорит Кирский, аллегоризация, теория аккомодации.

С начала евангельской проповеди в традиции Церкви большая часть Псалтири рассматривается в качестве древнейшего пророческого провозвестия о Спасителе. В тексте Нового Завета, особенно в посланиях апостола Павла, часто встречаются, а в древних христианских письменности преобладают ссылки на псалмы как на аутентичное свидетельство о мессианском времени. Однако уже в IV в. в среде антиохийской богословской школы появляется новый взгляд на содержание Псалтири. Влиятельный участник II Вселенского Собора Диодор Тарсийский и его ученик Феодор Мопсуестийский посчитали необходимым пересмотреть взгляд сложившейся к тому времени традиции на мессианское содержание псалмов. Прямое сообщение о Христе они допускают только во 2-м, 8-м, 44-м и 109-м псалмах. В этом случае их толкование по своему содержанию практически не отличается от комментариев других экзегетов. Они единодушно видят в них откровение о Христе. В остальных случаях Диодор и Феодор или допускают типологическое толкование, или вовсе отвергают аутентичность мессианского откровения.

Такие взгляды Диодора и Феодора вызвали реакцию другого представителя антиохийской школы — блж. Феодорита Кирского. В своем толковании блж. Феодорит старается обоснованно показать правоту традиционного церковного понимания и подвергает критике интерпретацию своих предшественников. Он рассматривает псалмы, как и другие ветхозаветные пророчества, через призму Нового Завета и предания Церкви, в то время как Диодор и Феодор критически рассматривают свидетельство Нового Завета и предание Церкви через призму результатов личных впечатлений от чтения. Основание такой разницы в подходе к интерпретации библейского текста кроется скорее в понимании природы библейского провозвестия, чем в методах интерпретации (они пользуются одними и теми же методами). Особенно остро этот вопрос Диодор, Феодор и блж. Феодорит обсуждают на страницах комментариев

Протоиерей Борис Юрьевич Тимофеев — преподаватель кафедры библеистики Московской духовной академии (bortim@mail.ru).

на 21-й и 71-й псалмы. Поэтому в рамках статьи представляется целесообразным рассмотреть именно эти толкования.

Такое исследование, как кажется, может быть полезным и сегодня, поскольку дискуссия, которая возникла на рубеже IV–V столетий между Диодором и Феодором, с одной стороны, и блж. Феодоритом — с другой, не утихает и сегодня.

1. 71-й псалом — пророчество о Мессии или о Соломоне

Диодор Тарсийский в соответствии с надписанием относит 71-й псалом к Соломону¹. Пророк Давид как бы в молитве просит Бога о своем сыне: *Боже, даруй суд Твой царю и правду Твою сыну царя, чтобы судить народ Твой по правде и бедных Твоих по закону. Да восприимут горы мир народу и холмы — правду. Пред Ним припадут Эфиопляне и враги Его будут лизать прах. Он будет судить бедных из народа и спасет сынов убогих и смирит клеветника* (Пс 71:1–2, 7). В этих стихах псалма пророк предвозвещает победы над врагами, торжество мира и правосудия, которые, как известно, утвердились в Израиле во времена Соломона. Общего содержания этих стихов, по мнению Диодора, вполне достаточно для определения темы псалма [Mariès, 1933, 140]. Вместе с тем в псалме присутствуют такие слова и выражения, которые невозможно в собственном смысле отнести к правителю израильского народа: *Сойдет, как дождь на руно... И поклонятся Ему все цари земли, все народы послужат Ему. И будет обладать от моря до моря и от рек до пределов вселенной* (Пс 71:6–10); *Будет имя Его благословенно во веки, прежде солнца пребудет имя Его, и благословятся в нем все колена земные* (Пс 71:17); *И исполнится вся земля славы Его. Будь! Будь!* (Пс 71:19). Эти стихи Диодор также относит к Соломону. По его мнению, пророк Давид в свойственной ему манере торжественно говорит о своем сыне, пользуясь гиперболическим языком (Diodorus Tarsensis, 1919, 92:10–13; 96:17–21; Mariès, 1933, 140). В 6–10 и 17-м стихах псалмопевец преувеличенно говорит о границах Израильского царства и об уважении к мудрости Соломона соседних царей и народов. Следовательно, речь идет о том, что слава Соломона и влияние его мудрости распространятся далеко за пределы его государства. В 19-м стихе пророк говорит о распространении в его царствование славы Божией по всей Израильской земле [Mariès, 1933, 141–142]. Так Диодор устанавливает согласие между стихами, которые могут вполне соответствовать лицу земного правителя (1–4; 12–16), и стихами, буквальный смысл которых явно превосходит рамки исторической действительности (5–11; 17–19). Желая на буквальном уровне отнести псалом к Соломону, Диодор сталкивается с той же проблемой, которую пытались разрешить иудейские толкователи во 2-м, 8-м, 44-м и 109-м псалмах. Чтобы преодолеть противоречия между текстом и собственным взглядом на содержание пророчества, Диодор также применяет метод аллегоризации, объявляя «неудобные» фразы пророка гиперболами. Он уверен, что пророк явно указывает на своего сына в надписании и первых стихах псалма (Пс 71:1–4), а затем украшает свою речь метафорическими образами (Diodorus Tarsensis, 1919, 92:10–30; 96:5–14; Mariès, 1933, 114, 141–142). Так псалом теряет часть буквального смысла и точность формулировок. Точное соответствие слов исторической действительности в данном случае создается искусственным путем посредством аллегоризации объемных фрагментов текста.

Отвергая мессианский смысл 71-го псалма на буквальном уровне, Диодор, тем не менее, допускает его через типологию. Указанием на это в псалме являются те же самые гиперболические выражения, которыми, как он думал, был описан исторический Соломон. В этом же ключе Диодор предлагает рассматривать процитированное

¹ Здесь стоит отметить, что Диодор Тарсийский большую часть надписаний считает поздними, ошибочными вставками в Псалтирь. В данном случае переводчик на греческий копирует еврейскую фразу $\text{לְמֶלֶךְ}?$ — εἰς Σολομῶν . При таком переводе искажается смысл еврейского текста, который правильнее было бы перевести: $\text{ψαλμὸς τοῦ Σολομῶντος}$ («псалом Соломона»), поскольку в данном случае предлог ל указывает не на предмет, а на принадлежность. Таким образом, в 71-м псалме надписание обозначает не тему, а автора.

в псалме обетование праотцам, которое получило христологическое объяснение в послании ап. Павла к Галатам: *благословятся в нем все колена земные* (Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16). Диодор предлагает по-новому взглянуть на пророческий текст. Он обращает внимание читателей на важную, как ему казалось, особенность языка пророческого провозвестия, которая раскрывает перед читателем две перспективы: события ветхозаветной истории и факты мессианского времени.

Пророки, предвещающая события, свои речи, приспособляли и к временам, в которые они их произносили, и к последующим временам. При этом оказывается, что о настоящих обстоятельствах времени говорится гиперболически, а по отношению к исполнению пророчеств — вполне подходящим и соответствующим образом. <...> Тем не менее, это не аллегория, но действительные события, которые могут подходить ко многому по благодати Того, Кто совершил их. (Diodorus Tarsensis, 1919, 96:17–21; 98:19–20).

Таким образом, пророки по Божественному вдохновению описывают лица или события еврейской истории, пользуясь гиперболическим языком, чтобы будущим поколениям была очевидна типологическая связь событий Ветхого и Нового Заветов [Diodorus Tarsensis, 1919, 96:21–98:10. Cf: Schweizer, 1941, 59–60]. При этом у читателя может сложиться впечатление, что Диодор Тарсийский видит в пророческом тексте две темы и два исполнения в истории. Но толкователь устраняет повод к такому мнению и каждый раз уточняет, что предметом речи в 71-м псалме является фигура Соломона [Mariès, 1933, 134–135, 140–141].

Эта концепция позволяет ему, с одной стороны, устранить кажущиеся противоречия в тексте псалма, когда одна часть стихов, как кажется, более соответствует лицам и событиям ветхозаветной истории, а другая более подходит Христу и Его времени. С другой стороны, благодаря этому ему удается сохранить мессианский смысл в некоторых псалмах и, как ему казалось, более глубоко проникнуть в смысл пророческого текста [Theodorus Mopsuestenus, 1977, 169:20–170:11; cf.: Schäublin, 1974, 156]. Тем не менее, такой подход приводит к заметному сокращению объема мессианского провозвестия в Ветхом Завете. В частности, в толковании на псалмы Диодор говорит о Христе редко и весьма кратко, поскольку, с его точки зрения, главная тема Псалтири — перипетии истории израильского народа. Из всей Псалтири прямо ко Христу он относит 4 псалма, а в 14 случаях видит намек на Христа². При этом в толковании самих псалмов, как, например, в толковании 29-го и 118-го псалмов, он не всегда считает нужным говорить об их связи с мессианским временем (Diodorus Tarsensis, 1919, 98:35–37).

Феодор Мопсуестийский в толковании 71-го псалма отвергает все варианты мессианской интерпретации. С его точки зрения, христологическое понимание псалма грубо искажает смысл пророческого текста, который откровенно повествует об эпохе царя Соломона. В этом Мопсуестийский епископ видит апологетическую задачу, поскольку натянутое мессианское толкование компрометирует Церковь в глазах иудеев и язычников (Concilium universal Constantipolitanum 4. 6, 1971, 53).

Феодор, следуя Диодору, считает, что одна часть псалма говорит о Соломоне и его царстве буквально (Пс 71:1–4; 9–10); а другая — образно, в преувеличенной форме (Пс 71:5–8; 17–19). В Пс 71:1–4: *Боже суд Твой дай царю и правду Твою <...> судить людей Твоих. <...> Да примут горы мир людям и холмы правду. Судит нищих и спасет убогих, — говорится о царе, который под Божественным руководством установит в стране мир, правду и благополучие. В 5–7-м стихах пророк образно говорит о мире и правде: *И пребудет с солнцем и прежде луны в роды родов. Сойдет как дождь на руно и как капля, падающая на землю. Псалмопевец говорит, что мир и правда, как солнце и луна на земле (в роды родов), будут постоянным достоянием народа в царствование**

² Как уже говорилось выше, напрямую ко Христу Диодор относит 2-й, 8-й, 44-й и 109-й псалмы. Намек на мессианское время он видит в псалмах 15, 21, 23, 29, 39, 68, 71, 79, 81, 84, 88, 117, 118 и 131.

Соломона. Выражение «прежде луны в роды родов» описывает естественный порядок вещей, когда солнце предворяет с началом дня появление луны на небосводе. Таким образом, пророк имеет в виду постоянство.

Итак, «пребудет с [солнцем]» он говорит о мире и правосудии. Так же, говоря «прежде», он не имеет в виду старшинство по времени, но одновременное существование одного и другого. Итак, говорит: будут пребывать и сохранятся мир и правосудие так же, как светят солнце и луна... А «в роды родов» он сказал по своему обычаю вместо: «долго». (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 172:15–24; cf.: Mariès, 1939, 114).

Ко Христу 5-й стих невозможно отнести, поскольку в таком случае невозможно согласовать выражения: «*пребудет с солнцем*» и «*прежде луны в роды родов*». Очевидно, что Христос как Бог пребывает прежде луны, прежде солнца и прежде всякого рода. Однако если понимать 5-й стих буквально, то получится, что его бытие по времени совпадает с бытием солнца, которое вместе с лунной и другими светилами возникло в одно время (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 171:19 – 172:1–24). Так Феодор критикует мессианское толкование других авторов.

В 6-м стихе, по мнению Феодора, пророк снова обращает свою речь к Соломону: *сойдет, как дождь на руно и как капля, падающая на землю*. Как земля и шерсть легко впитывают капли дождя, так же легко с радостью примут евреи Соломона, который будет заботиться об их благосостоянии (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 172:26–28). Далее Давид гиперболическим языком описывает славу и влияние мудрости Соломона в мире: *Воссияет в дни его правда. И обладает от моря до моря и от рек до концов вселенной. <...> И поклонятся ему все цари земные, все народы поработают ему...* (Пс 71:7–16). При этом Феодор упускает из вида, что глаголы «судит», «спасает», «пребудет с солнцем», «сойдет как дождь», «обладает от моря до моря», согласно логике и контексту речи псалмопевца, очевидно, относятся к одному лицу. Тем не менее, толкователь разрывает последовательность речи пророка и объявляет выражения псалма гиперболами, чтобы представить убедительным свое толкование и подвергнуть критике традиционное мессианское понимание.

17-й стих: *Будет имя его благословенно во веки, прежде солнца пребудет имя его, и благословятся в нем все племена земные*, в толковании Феодора относится к правосудию и славе Соломона. Выражение «*прежде солнца пребудет имя его*» является продолжением 5-го стиха. Псалмопевец использует глагол будущего времени «пребудет» и тем самым показывает, что речь идет не о времени, а о славе. В данном случае слава имени и дел Соломона сравнивается со славой небесного светила. Традиционное мессианское провозвестие: *и благословятся в нем все племена земные* (Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16), без особых объяснений Феодор понимает в духе иудаизма в узком смысле: «Колена земные — весь Израиль» (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 476:5–20). Это не значит, что он не знает о христологическом толковании ап. Павла и церковной традиции. Феодор в других комментариях поддерживает христологическое толкование Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16 (Theodorus Mopsuestenus, 1880, 45:15– 46:13; Theodorus Mopsuestenus, 1977, 169:19–170:2; 368:8–12).

Конец 17-го стиха: *все народы ублажат его*, по мнению Феодора, не имеет нужды в толковании, поскольку события времен Соломона являются для них лучшим объяснением, хотя буквальный смысл фразы явно превосходит рамки истории царствования Соломона (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 476:15–20).

Толкование Феодора основано на первых четырех стихах и форме будущего времени глаголов *σπλαραצעνεί, ἔστω и διαצעνεί* в 5-м и 17-м стихах. 10 из 19 стихов он понимает в переносном смысле, чтобы отнести их к лицу сына Давида. Феодор разрывает логическую последовательность речи автора и вырывает из контекста 5-й и 6-й стихи. В этом отношении комментарий Диодора выглядит более последовательным. Также Феодор предпочитает не замечать явного намека автора на обетование семени праотцам (Быт 12:3; 18:18; Гал 3:16), чтобы избежать повода

для обсуждения мессианского смысла. Ввиду всего сказанного выше толкование Феодора неправильно называть буквальным, поскольку он привносит в текст смысл путем аллегоризации.

Блж. Феодорит Кирский настаивает на буквальном толковании псалма, поскольку именно буквальное толкование соответствует очевидной логике пророческого текста. Он убежден, что автор подбирает соответствующие слова и выражения не ради украшения своей речи, но для того, чтобы полнее выразить мысль.

Поскольку Христос одновременно является и Богом, и человеком, то Писание говорит о Нем и как о Боге, и как о человеке. Господь по своей человеческой природе одновременно является царем и сыном царя (Мф 9:27; 15:22; 27:11; Мк 12:35; Лк 19:38; Ин 1:49). Так же, как человек, Он получал от Бога необходимые духовные дары (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1429C; cf.: Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 324B). Поэтому слова пророка: *Боже, даруй суд Твоей царю и правду Твою сыну царя, судить народ Твой по правде и бедных Твоих по закону* (Пс 71:1–2), вполне соответствуют Лицу Владыки Христа. В 3–4-м стихах псалмопевец образно говорит о том, что Господь избавит нищие и убогое человечество от рабства греху и дьяволу, который в псалме именуется клеветником: *Он будет судить бедных из народа и спасет сынов убогих и смирит клеветника* (Пс 71:3–4) (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1432AB).

В контексте христологического толкования смысл 5-го стиха становится более понятным. Блж. Феодорит по смыслу разделяет его на две части. *Пребудет с солнцем*, — то есть Христос, как человек, станет царем навсегда; *И прежде луны рода родов*, — то есть пребывает прежде луны как Бог и Создатель всего (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1432C; Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 324D). В 17-м стихе пророк снова возвращается к этой мысли и добавляет: *прежде солнца пребывает* (διαμένει) *имя Его*. Таким образом, по мысли блж. Феодорита, в 5-м и 17-м стихах пророк указывает на предвечное бытие Бога Слова. В этом случае нет необходимости вырывать из контекста 5-й и 17-й стихи, как это делает Феодор, поскольку поэтические образы, которые использует псалмопевец, обретают свое место в логической цепочке мысли псалмопевца.

Здесь важно отметить, что в данном случае Пс 71:17 блж. Феодорит, Диодор и Феодор читают по-разному. Дело в том, что в греческом тексте унциального письма невозможно отличить формы настоящего времени глагола διαμένω от форм будущего времени. Диодор и Феодор форму ΔΙΑΜΕΝΕΙ считают формой будущего времени διαμενεῖ, поскольку в псалме преимущественно употребляются глаголы в будущем времени (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 471:18 — 472:1–24; 476:4–13)³. На этом основании они утверждают, что в 17-м стихе не может идти речи о Спасителе и Его Божественном происхождении. Блж. Феодорит, напротив, видит здесь форму настоящего времени διαμένει, что позволяет ему с большей силой говорить о Спасителе. Очевидно, в данном случае каждый выбирал тот вариант, который более соответствовал его личным представлениям⁴.

Рассматривая Пс 71:8–11, 17–19, блж. Феодорит замечает, что как первые стихи не мешают отнести псалом к Христу, так эти слова не позволяют отнести псалом к Соломону.

³ На это место Псалтири в древней традиции есть два взгляда. Будущее время мы находим в рукописях *Bo^p*, *La^c*, *Sy*, у Тертулиана; настоящее в *Bo*, *Sa*, *La^r*, в тексте Псалтири блж. Августина и блж. Иеронима (*Ga*): (Septuaginta, 1931, X). Последний вариант чтения также поддерживают свт. Афанасий Великий (Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 325B) и Евсевий Кесарийский (Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalmos*. PG 23. Col. 817B). Именно этот вариант вошел в церковный текст греческой Псалтири.

⁴ С подобным случаем можно столкнуться при сравнении текста Псалтири в толкованиях Феодора Мопсуестийского и Феодорита Кирского на 39-й псалом. Феодор Мопсуестийский читает: *всесождения и жертвы Ты не восхотел, уши же очистил мне* (Пс 39:7). Блж. Феодорит читает: *всесождения и жертвы Ты не восхотел, тело же устроил Мне*.

Ибо, во-первых, Соломон не обладал пределами земли, не собирал дани с западных и восточных народов, притом, как человек, принял конец жизни, и даже не славный. (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1429A)⁵.

Очевидное исполнение пророчества блж. Феодорит видит в распространении в мире евангельской проповеди, когда практически в каждом народе есть принявшие Христа. Однако всецело пророческое слово исполнится после всеобщего воскресения во Второе Пришествие.

Некоторые цари поклоняются Ему добровольно в настоящей жизни, а все — по воскресении: *тогда поклонится Ему всякое колено небесных, земных и преисподних* (Флп 2:10). (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1436ABC).

Такое совпадение слов с фактами исторической действительности является, по мнению блж. Феодорита, явным доказательством мессианского содержания пророчества. При этом отпадает необходимость приспособлять «букву» псалма ко времени и лицу Соломона, объявляя большую часть выражений пророка метафорами.

Еще одним важным доказательством мессианского содержания 71-го псалма является прямое цитирование обетований праотцам Аврааму, Исааку и Иакову в Пс 71:17: *и благословятся в Нем все колена земные* (Быт 12:3; 18:18; 26:4; 28:14). Псалмопевец приводит это место, чтобы показать, что Тот, о Котором говорят обетования в книге Бытия, и Царь, о Котором идет речь в 71-м псалме, — одно Лицо (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1440). Кроме того, содержание этих слов в своих Посланиях объяснил ап. Павел: *Аврааму даны были обетования и семени его. Не сказано: «и потомкам», как бы о многих, но как об одном: «и семени твоему», которое есть Христос* (Гал 3:16; ср.: Евр 2:16). Таким образом, мессианское содержание псалма становится очевидным в контексте Ветхого и Нового Заветов.

Диодор и Феодор выбирают в качестве исполнения пророчества эпоху царя Соломона на основании первых четырех стихов и форм будущего времени глаголов в 5-м и 17-м стихах. Чтобы сохранить единство темы в соответствии с надписанием, им приходится объяснять большую часть текста в переносном смысле. Таким образом, они разрушают точность выражений и последовательность мысли. Это сближает их толкования с комментариями иудейских экзегетов⁶.

Блж. Феодорит настаивает на буквальном толковании пророчества 71-го псалма. В целом его подход основан на понимании личности Мессии как духовного Царя, Который обладает не земным, ограниченным и конечным царством, но Царством Божественным, Небесным, вечным (Ин 18:36–37). Поэтому слова, которыми пророк описывает личность Царя в 71-м псалме, он понимает соответствующим образом, что не нарушает целостности и своеобразия речи пророка и находится в общем русле Священного Писания.

2. 21-й псалом — молитва Давида среди бедствий или пророчество о крестных страданиях Христа

Противоречие между Диодором, Феодором и блж. Феодоритом особенно ярко проявляется в комментариях на 21-й псалом. Диодор Тарсийский и Феодор

⁵ Этот аргумент был ранее использован Оригеном. Ориген отмечает, что на основании одного только надписания нельзя судить о содержании псалма, поскольку ни Соломон, ни его сын Ровоам, ни какие-либо другие потомки не обладали такой властью (Origenes: *Selecta in Psalmos*. PG 12. Col. 1069D–1072A; cf.: Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica*. PG 22. Col. 804AB; Athanasius Alexandrinus. PG 27. Col. 325D).

⁶ Блж. Феодорит так пишет об этом в предисловии к толкованию на псалмы: «Они прилагали пророчества к каким-либо прежним событиям, почему толкование их выгодно более для иудеев, нежели для питомцев веры» (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 860C).

Мопсуестийский считают, что в данном случае Давид приносит покаянную молитву Богу за свои грехи: *Далеко от спасения слова грехопадений моих* (Пс 21:2).

Итак, с самого начала, когда согласно самой букве говорится от лица Владыки: *Боже, Боже мой, призри на меня, почему Ты оставил меня?* — некоторые думают, что последующее относится к Нему, однако никоим образом нельзя согласиться, что от лица Владыки сказано последующее. Ибо прибавляет: *Далеко от спасения слова грехопадений моих*. Давид желает сказать: Господи, примиришь со мной и не оставь меня больше, но призри на меня, даже если грехопадения мои поставляют меня далеко от спасения Твоего. (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 9–21, 1980, 126–127. Cf.: Theodorus Mopsuestenus, 1939, 120:12–121:14).

В 3–4-м стихах Давид развивает эту мысль. Он говорит, что Бог не слышит его молитвы, поскольку с Божественной святостью несовместимы человеческие пороки и грехи (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 35–54, 1980, 127–128). Однако по примеру отцов он продолжает просить помощи в твердой уверенности, что Господь подаст ему скорое избавление, которое послужит к прославлению имени Божьего в избранном народе (Пс 21:5–32) (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 58–276. 1980, 128–137; cf.: Theodorus Mopsuestenus, 1939, 121:14 — 122:12).

Вместе с тем Диодор и Феодор обращают внимание на то, что некоторые стихи псалма были процитированы в Евангелиях как указание на древнее пророческое свидетельство о страданиях Христа. Сам Господь произносит на кресте слова 2-го стиха: *Боже, Боже мой, вонми мне! Для чего Ты оставил меня?* (Мф 27:46; Мк 15:34). Точным описанием деталей крестных мук Спасителя являются 17-й, 9-й и 19-й стихи: *Пронзили руки Мои и ноги Мои* (Ин 20:20, 25); *Все, видящие Меня, насмехались надо Мною, кивали головою, говорили устами: Он уповал на Господа, пусть Он избавит Его, пусть спасет Его, если угоден Ему* (Мф 27:41–43); *разделили ризы Мои между собой и о одежде Моей бросали жребий* (Мф 27:35; Мк 15:24; Лк 23:35; Ин 19:23–24). При этом евангелист Иоанн Богослов отмечает, что обстоятельства смерти Христа сложились именно таким образом, чтобы исполнилось пророческое слово 21-го псалма (Ин 19:24).

Тем не менее, свидетельство евангелистов и явное совпадение стихов псалма с фактами крестной смерти Христа Спасителя, с точки зрения Диодора и Феодора, не являются доказательством, поскольку контекст не соответствует лицу безгрешного Бога (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 15–21, 1980, 127; Theodorus Mopsuestenus, 1939, 120:16–121:6). Тем не менее, Диодор Тарсийский допускает в псалме наличие типологических параллелей между страданиями Давида и Господа. Указанием на присутствие типологии служит гиперболический язык пророка, который, образно изображая глубину своих страданий, намекает на Христа (Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* 21, 151–165. 1980, 132). Поэтому слова евангелиста Иоанна: *ἔσται ἡ ἄ γραφή πληρωθῆ*, — указывают не на исполнение пророчества, а на связь событий, о которых говорит Давид, с событиями Нового Завета.

Феодор Мопсуестийский вовсе не допускает прямых связей между 21-м псалмом и страданиями Господа. Для него все совпадения между текстом и фактами носят случайный характер (Concilium universal Constantipolitanum 4. 29, 1971, 54:10–11). Таким образом, с точки зрения Феодора Мопсуестийского, евангелист процитировал слова 21-го псалма ввиду их сходства с событиями, а не потому, что пророк говорил о Христе, и не потому, что в псалме были обозначены типологические параллели. То же самое он думает о возгласе, который произнес Господь на кресте: *Боже мой, вонми мне! Для чего Ты оставил меня?* Христос показывает действительность Своих мук и Свою покорность воле Отца, а не то, «что о Нем было сказано в пророчестве, или этот псалом относится к Нему». Те же самые слова мог сказать и любой другой праведник, претерпевая страдания (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 121:11–13).

В ссылках Христа новозаветных авторов на Ветхий Завет в таких случаях Феодор видит риторический инструмент, которым они пользовались, чтобы произвести

впечатление на слушателей или читателей. В целом суть этой проблемы Феодор выразил следующими словами:

Апостол поступает так же, как и мы имеем обыкновение поступать не только, когда пишем что-нибудь, но и когда беседуем в церквях и желаем доказать свои слова свидетельствами из Писания, которые бывают связаны с нашим словом большим подобием. Мы делаем это, чтобы предоставить пример, который может быть яснее, чем то, что мы говорим. (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 85:29–86:6).

Поэтому не всем свидетельствам новозаветных авторов относительно содержания Ветхого Завета следует верить. Однако многие христиане не знают этого, и «верят всему, что вставлено в Новый Завет, и поэтому предлагают в своих толкованиях не истину, а басни» (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 86:17–21). Чтобы определить подлинное содержание того или иного места из Ветхого Завета, процитированного в Новом, необходимо провести последовательный анализ контекста. Контекстуальный анализ 21-го псалма, уверен Феодор, ясно показывает, что пророк говорит о себе самом, а не о Христе.

Поскольку Давид в 21-м псалме так явно говорит о своих грехах, то нет оснований говорить о присутствии типологических параллелей. Типологическое толкование предполагает сходство по существенным качествам между прообразом и первообразом [cf.: Devreesse, 1948, 91]⁷. А в данном случае существенным качеством действующего лица является греховность, что полагает непреодолимое препятствие для установления связей между Христом и Давидом (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 120:14–18; Theodorus Mopsuestenus, 1977, 207:15–208:14).

В этом случае, как и в толкованиях на 71-й псалом, легко обнаружить конфликт между взглядами Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского. Диодор, видя исполнение пророчества в рамках Ветхого Завета, легко допускает присутствие типологических связей, поскольку евангелисты и церковная традиция предлагают мессианское толкование. Феодор Мопсуестийский подвергает критическому рассмотрению свидетельство Нового Завета и приходит к выводу, что оно противоречит контексту псалма. В заключение он приходит к выводу, что новозаветное свидетельство в данном случае является риторическим приспособлением, а традиционное мессианское толкование — вредной фантазией (Theodorus Mopsuestenus, 1939, 86:17–21; 248:17 – 249:25).

Блж. Феодорит Кирский в своих взглядах стоит на принципиально других позициях. Для него авторитет Нового Завета является непоколебимым фундаментом христианской экзегезы [Guinot, 1995, 146–147]. Если место из Ветхого Завета истолковано в Новом, то никакие сомнения относительно его содержания быть не может (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in Isaiam* 3, 673–682. SC 276. 312; Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 873CD; 1009B). Поэтому в толковании на 21-й псалом он недоумевает: «Как же можно отвергать свидетельство самой Истины?» (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1009B) Если слова псалма произносит Господь на кресте, если его цитируют евангелисты как пророчество о крестных страданиях Христа, следовательно, пророк в 21-м псалме говорит о Спасителе. Это фундамент герменевтической системы блж. Феодорита. Чтобы показать твердость этого основания, он предлагает исследовать содержание 2-го стиха.

Блж. Феодорит отмечает, что Диодор и Феодор игнорируют текстологическую проблему. Следуя Евсевию Кесарийскому, он указывает на различие между текстом LXX: μακρὰν ἀπὸ τῆς σωτηρίας μου οἱ λόγοι τῶν παραπτώματων μου: *далеко от спасения моего слова грехопадений моих*; и еврейским оригиналом: דַּבְּרֵי מִישׁוּעָי רְחֹק רַחֲמֵי שָׁאָנְתִּי: *далеко ты от спасения моего и от слов рыдания моего*. Это различие также поддерживают

⁷ Контекст для Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского имеет определяющее значение для выявления смысла произведения. Они требуют абсолютного согласия между словом пророка и реальностью, о которой он говорит. Такой подход был усвоен ими в грамматических и риторических школах. См., напр.: [Schäublin, 1974, 38–39, 148–149, 159].

переводы Акилы: βρυχήματός μου *рыдания моего*; Симмаха: ὀδυρῶν μου *сетований моих*; Феодотина: βοήσεώς μου *вопля моего* (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1009C; cf.: Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalms*. PG 23. Col. 204; Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica*. PG 22. Col. 768D–769A; cf.: Origenis, 1875, 117). Следовательно, можно сделать вывод, что в текст LXX вкралась ошибка⁸. Таким образом, эта проблема легко устраняется.

Однако, поскольку для Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского перевод LXX обладал особым авторитетом и был общепризнанным текстом в Церкви, блж. Феодорит толкует текст без изменений. В выражении *слова грехопадений моих* он видит указание на то, что Христос взял на Себя грехи всего человечества и пострадал за них. В доказательство он приводит не менее жесткие и странные слова ап. Павла: *Не знаящего греха Он сделал за нас грехом, дабы мы стали праведностью через Него* (2 Кор 5:21), и: *Христос искупил нас от проклятия (ἐκ τῆς κατάρας) закона, сделавшись за нас проклятием (κατάρα)* (Гал 3:13). Слова пророка Давида и ап. Павла проясняют слова Иоанна Крестителя: *Вот Агнец Божий, который берет на Себя грехи мира* (Ин 1:29), и пророка Исаии: *Наказание мира нашего на Нем* (Ис 53:5). Следовательно, смысл этих мест заключается в том, что Христос в Своих страданиях замещает лицо всего человечества, принимая на Себя грехи, положенное за них проклятие и наказание (Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos*. PG 80. Col. 1012)⁹. Так что выражение *слова грехопадений моих* указывает не на лицо Христа, а на состояние человечества.

В данном случае для блж. Феодорита определяющее значение имеет голос Священного Писания и церковной традиции. Этот голос, с его точки зрения, не подлежит сомнению. Поэтому задача экзегета заключается в том, чтобы показать полноту и глубину библейского текста, что он и старается сделать посредством инструментов историко-филологического анализа.

Выводы

В мессианских пророчествах Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуестийский предъявляют высокие требования к выражениям пророка. Слова и последовательность образов в пророческом тексте должны точно соответствовать событиям новозаветного времени. Только тогда можно признать прямую связь между словами и фактами, между пророческим текстом и свидетельством Нового Завета. Любое нарушение логики и гармонии в тексте пророчества является препятствием для христологической интерпретации. По этой причине Диодор и Феодор видят прямое пророчество о Христе только в четырех псалмах: 2, 8, 44 и 109. В остальных случаях им приходится либо говорить о типологии, либо полностью отвергать мессианский смысл. Однако, отвергая мессианский смысл во имя целостности библейского текста, они нарушают эту целостность. Диодор и Феодор заменяют непосредственное буквальное значение выражений пророка более узким переносным смыслом.

В связи с этим они «обнаруживают» важную особенность пророческой речи. Псалмопевец, описывая события еврейской истории, нередко при помощи гиперболы указывает на типологию. Соответственно, новозаветные авторы, цитируя пророческий текст, также имеют в виду типологию. При этом позиция Феодора в этом отношении отличается более строгим подходом. Он не допускает даже типологии, когда видит противоречия между текстом и мессианским временем. В этом случае, полагает экзегет, Христос и апостолы вырывают из контекста Писания удобные цитаты, чтобы придать своей речи убедительность. Между этими вариантами толкования нет

⁸ Такое заключение делает Евсевий Кесарийский на толкования которого часто опирается блж. Феодорит: (*Eusebius Caesariensis: Demonstratio Euangelica*. PG 22. Col. 768D – 769A).

⁹ Подобным образом Феодор объясняет Гал 3: 13: (Theodorus Mopsuestenus, 1880, 43:1–14). В данном случае блж. Феодорит в своей аргументации так же следует за Евсевием Кесарийским. Cf.: (*Eusebius Caesariensis: Commentaria in Psalms*. PG 23. Col. 204CD).

существенной разницы. И в том и в другом случае подрывается авторитет Нового Завета и Церкви в области понимания содержания ветхозаветного откровения. Именно это побудило блж. Феодорита подвергнуть критике толкования своих предшественников, а отцов V Вселенского Собора — осудить эти представления (Concilium universal Constantipolitanum, 1971, 53–54).

Блж. Феодорит показывает, что толкование Феодора и Диодора — слишком узкое для буквального смысла псалма, и по своей сути является аллегоризацией текста. Он показывает, что в 71-м псалме нет никаких препятствий для прямого мессианского толкования, а трудности в тексте 21-го псалма преодолеваются при более детальном исследовании текстологии и параллельных мест. Поэтому в основе конфликта между блж. Феодоритом, Диодором и Феодором лежит принятие или непринятие авторитета Нового Завета и предания Церкви. Принимая этот авторитет, блж. Феодорит находит средства подтвердить его голос. Отвергая этот авторитет, Диодор и Феодор создают новую интерпретационную модель в соответствии со своими представлениями. Поэтому корень разногласия между ними лежит в плоскости веры или недоверия авторитету Нового Завета и предания Церкви. Именно эта черта отличает общий объем экзегетических произведений церковных толкователей начиная с глубокой древности. Ярким примером этого являются толкования блж. Феодорита, когда вера определяет стратегию применения рациональных инструментов.

Источники и литература

Источники

1. Septuaginta — Septuaginta // Societatis Scientiarum Gottingensis / ed. by A. Rahlfs Göttingen. 1931. T. X. 365 s.
2. Athanasius Alexandrinus: *Expositiones in Psalmos* — S. Athanasius Alexandrinus. Expositiones in Psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. Vol. 27. Col. 59–546.
3. Concilium universal Constantipolitanum — Concilium universal Constantipolitanum sub Iustiniano habitum // Actio Concilium Oecumenicorum (ACO) IV; Vol. I: 4. 26–30 / ed. by Johannes Straub. Berolini, 1971. 286 p.
4. Diodorus Tarsensis — *Diodorus Tarsensis*. Commentarius in Psalmos // Corpus Christianorum (Series Graeca — CCSG) / ed. par Jean-Marie Olivier. Turnhout, 1980. Vol. 6. 326 p.
5. Diodorus Tarsensis (1919) — Prologus Commentarii in Psalmum CXVIII // *Recherches de Science Religieuses (RSR)* / ed. par Louis Mariès. Paris, 1919. Vol. IX. P. 90–100.
6. Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica* — *Eusebius Caesariensis*. Demonstratio Euangelica // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. Vol. 22. Col. 13–790.
7. Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalmos* — *Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Vol. 23. Paris, 1857. Col. 65–1394.
8. Origenis: *Selecta in Psalmos* — *Origenis*. Selecta in Psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1862. Vol. 12. Col. 1053–1084.
9. Origenis (1875) — *Origenis*. Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta / ed. Fridericus Field. Oxonii, 1875. T. II. 1036 p.
10. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos* — *Theodoretus Cyrensis*. Commentarius in psalmos // Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG) / ed. par J.-P. Migne. Paris, 1864. Vol. 80. Col. 857–1995.
11. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in Isaiam* — *Theodoretus Cyrensis*. Commentair sur Isaie // Sources Chrétiennes (SC) / ed. par J.-N. Guinot. Paris, 1980. Vol. 276. T. I. 331 p.

12. Theodorus Mopsuestenus (1939) — *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos* // *Studi e Testi* / R. Devreese ed. Città del Vaticano, 1939. Vol. 93. 561 p.
13. Theodorus Mopsuestenus (1977) — *Commentarius in XII prophetas minores* // *Göttinger Orientforschungen*; V. Reihe: *Biblica et Patristica* / H. N. Sprenger, ed. Wiesbaden, 1977. Bd. 1. 461 s.
14. Theodorus Mopsuestenus (1880) — *In epistolas beati Pauli Commentarii* / ed. by H. B. Swete. Cambridge, 1880. Vol. I. 312 p.

Литература

15. Devreese (1948) — *Robert Devreese. Essai sur Théodore de Mopsueste* // *Studi et Testi. Vatican*, 1948. Vol. 141. 439 p.
16. Guinot (1995) — *Jean-Noël Guinot. L'Exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris, 1995. 879 p.
17. Mariès (1933) — *Luis Mariès. Études préliminaires a l'edition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. 169 p.
18. Schäublin (1974) — *Christoph Schäublin. Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese* // *Theophania*. Köln; Bonn, 1974. Bd. 23.
19. Schweizer — *Eduard Schweizer. Diodor von Tarsus als Exeget* // *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche*. Berlin, 1941. Bd. 40. S. 33–75.

Archpriest Boris Timofeyev. Features of the Reception of the Messianic Proclamation in the Psalter in the Commentaries of Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and Blessed Theodoret of Cyrus.

Abstract: The purpose of this article is to reconstruct the semantic-interpretation model of Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, and Blessed Theodoret of Cyrus on the basis of their interpretation of Psalms 21 and 71, as well as to assess, through comparative analysis, these models in the context of Church tradition. The author comes to the conclusion that the views of Diodorus and Theodore are unacceptable from the point of view of the New Testament and Church tradition and are untenable in terms of criticism of the text and contextual analysis. Blessed Theodoret, defending the traditional point of view, bases his position on a consistent contextual analysis, evidence of parallel places, and criticism of the text, which makes his conclusions objective.

Keywords: Antiochene school, messianic prophecy, typological prophecy, Psalter, Diodorus of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, Theodoret of Cyrus, allegorization, accommodation theory.

Archpriest Boris Yuryevich Timofeyev — Lecturer at the Department of Biblical Studies at Moscow Theological Academy (bortim@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. *Septuaginta — Septuaginta*. Societatis Scientiarum Gottingensis. Ed. by A. Rahlfs Göttingen. 1931, t. X, 365 s.
2. Athanasius Alexandrinus: *Expositiones in Psalmos* — S. Athanasius Alexandrinus. *Expositiones in Psalmos. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857, vol. 27, col. 59–546.
3. Concilium universal Constantinopolitanum — *Concilium universal Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum. Actio Concilium Oecumenicorum (ACO) IV*; vol. I: 4. 26–30. Ed. by Johannes Straub. Berolini, 1971, 286 p.

4. Diodorus Tarsensis: *Commentarius in Psalmos* — Diodorus Tarsensis. *Commentarius in Psalmos. Corpus Christianorum (Series Graeca — CCSG)*. Ed. par Jean-Marie Olivier. Turnhout, 1980, vol. 6, 326 p.
5. Diodorus Tarsensis (1919) — Prologus *Commentarii in Psalmum CXVIII. Recherches de Science Religieuses (RSR)*. Ed. par Louis Mariès. Paris, 1919, vol. IX, pp. 90–100.
6. Eusebius Caesariensis: *Demonstratio Euangelica* — Eusebius Caesariensis. *Demonstratio Euangelica. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857, vol. 22, col. 13–790.
7. Eusebius Caesariensis: *Commentaria in Psalmos* — Eusebius Caesariensis. *Commentaria in Psalmos. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne, vol. 23, Paris, 1857. col. 65–1394.
8. Origenis: *Selecta in Psalmos* — Origenis. *Selecta in Psalmos Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1862, vol. 12, col. 1053–1084.
9. Origenis (1875) — Origenis. *Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta.* / ed. Fridericus Field. Oxonii, 1875, t. II, 1036 p.
10. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in psalmos* — Theodoretus Cyrensis. *Commentarius in psalmos. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)*. Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1864, vol. 80, col. 857–1995.
11. Theodoretus Cyrensis: *Commentarius in Isaiam* — Theodoretus Cyrensis. *Commentair sur Isaie. Sources Chrétiennes (SC)*. Ed. par J.-N. Guinot. Paris, 1980, vol. 276, t. I, 331 p.
12. Theodorus Mopsuestenus (1939) — *Theodorus Mopsuestenus. Commentarius in Psalmos. Studi e Testi*. Ed. by R. Devreesse. Città del Vaticano, 1939, vol. 93, 561 p.
13. Theodorus Mopsuestenus (1977) — *Commentarius in XII prophetas minores. Göttinger Orientforschungen; V. Reihe: Biblica et Patristica*. Ed. by H. N. Sprenger. Wiesbaden, 1977, Bd. 1, 461 s.
14. Theodorus Mopsuestenus (1880) — *In epistolas beati Pauli Commentarii*. Ed. by H. B. Swete. Cambridge, 1880, vol. I, 312 p.

References

15. Devreesse (1948) — Robert Devreesse. *Essai sur Théodore de Mopsueste. Studi et Testi*, Vatican, 1948. Vol. 141. 439 p.
16. Guinot (1995) — Jean-Noël Guinot. *L'Exégèse de Théodoret de Cyr*. Paris, 1995. 879 p.
17. Mariès (1933) — Luis Mariès. *Études préliminaires a ledition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*. Paris, 1933. 169 p.
18. Schäublin (1974) — Christoph Schäublin. *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der Antiochenischen Exegese. Theophania*. Köln; Bonn, 1974. Bd. 23.
19. Schweizer (1941) — Eduard Schweizer. *Diodor von Tarsus als Exeget. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der ältern Kirche*. Berlin, 1941. Bd. 40. S. 33–75.

*Священник Дмитрий Лушников,
священник Григорий Борисов*

ВЗАИМООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИИ И НАУКИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПРОФЕССОРА СПБДА Н. П. РОЖДЕСТВЕНСКОГО (1840–1882) И В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОЛОГИИ

В статье, рассматривая вопрос взаимоотношения религии и науки, автор знакомит читателя с решением данной проблемы у профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Н. П. Рождественского (1840–1882), который, анализируя истоки конфликта между религией и наукой, приходит к выводу о необходимости соблюдения принципа разграничения их компетенций, и устранения из науки идеологической составляющей, ей не присущей. По его мнению, это позволяет, с одной стороны, устранить существующий конфликт между ними, с другой — обеспечить возможность их гармоничного взаимодействия и взаимодополнения. Изучая наработки современных западных аналитических теологов по данному вопросу, автор статьи обнаруживает их стремление к четкой и подробной классификации моделей взаимоотношения религии и науки, и приверженность концепции диалога и (или) интеграции. Это, однако, не всегда позволяет выявить суть конфликта, а, значит, определить пути его разрешения. Позиция корифеев западной аналитической традиции А. Плантинги и С. Дэвиса, определяющих мнимый характер конфликта религии и науки — в отождествлении последней с секулярным мировоззрением — вполне соответствует взглядам проф. Н. П. Рождественского и близка автору статьи.

Ключевые слова: религия и наука, секуляризм, методологический натурализм, конфликт, диалог, интеграция, атеистическое мировоззрение, аналитическая теология, Н. П. Рождественский, И. Барбур, А. Плантинга, С. Дэвис.

Вопрос взаимоотношения религии и науки, без сомнения, является актуальным и в настоящее время. Развитие и практический успех естественно-научного знания оказали глубокое влияние на современную жизнь. При этом создалось стойкое обывательское впечатление, что наука — единственно надежный путь познания. Но религия все еще существует, и поэтому неизбежно возникает вопрос — а может ли образованный и мыслящий человек иметь религиозную веру? Это один из самых важных вопросов, который может занимать человеческий ум, и если задать его современному образованному человеку, то зачастую можно услышать категоричный отрицательный ответ, заключающийся в том, что религия — будучи субъективной, основанной на эмоциях, традиции или авторитетах, нередко противоречащих друг другу — неприемлема в наши дни, поскольку не имеет рациональных оснований. Напротив, наука в своем познании реальности опирается на объективный, универсальный и рациональный метод, который основывается на повторяемости эксперимента и подтверждается неоспоримыми фактами. Поэтому сегодня для многих наука и научное объяснение мира устраняют любую необходимость позитивной роли божественной реальности в мире естественном. В целом для многих «научное объяснение

Священник Дмитрий Юрьевич Лушников — кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии (hram-sretenya@yandex.ru).

Священник Григорий Владимирович Борисов — магистр богословия, выпускник Санкт-Петербургской Духовной Академии (gb99@yandex.ru).

реальности исключает понятие о Боге и заменяется изучением физических законов, а теология понимается как изучение множества ложных конструкций» [Талиаферро, 2014, 17]. Религия понимается как противоречащая здравому смыслу и научно-обоснованному пониманию мира, поэтому следует лишь «оплакивать тот факт, что религия по-прежнему занимает такое важное место в жизни столь многих людей, и видеть причину различных общественных бед в том, что религия продолжает существовать» [Эванс, Мэнис, 2011, 139]. Но так ли это на самом деле? Действительно ли конфликт между религией и наукой существует и является неустрашимым? Возможно ли их одновременное существование и взаимодействие? На эти и некоторые другие вопросы автор попытается ответить в данной статье, исследуя наследие профессора СПбДА Н. П. Рождественского и наработки представителей современной западной аналитической теологии.

1. Профессор Н. П. Рождественский о взаимоотношении религии и науки

Проф. Н. П. Рождественский по праву входит в число наиболее ярких и авторитетных представителей дореволюционной академической аналитической традиции. Как отмечают современные исследователи, его монументальный курс основного богословия, читанный им в Санкт-Петербургской Духовной Академии, стал вехой — и при том весьма значительной — в становлении данной дисциплины в духовных академиях России, поскольку автор «смог и серьезно тематизировать методологические вопросы, и подробно систематизировать входящие в данную дисциплину предметные составляющие» [Шохин, 2014, 69].

Рассмотрение вопроса о взаимоотношении религии и науки проф. Н. П. Рождественский начинает с его исторического аспекта, указывая на то, что сама возможность получения естественно-научного знания стала возможной благодаря христианскому мировоззрению с его «теплым сочувственным отношением к природе, как к творению Божию» (Рождественский, 1880, 225). По его мнению, представление о единых и неизменных законах бытия, которым так хвалится естествознание, имеет библейское происхождение: «Священное Писание раньше всех монотеистических теорий возвестило учение о единстве творения, об одном плане мироздания, об одном Творце мировой вселенной со всем бесконечным разнообразием ее явлений» (Рождественский, 1880, 227–228). Именно в библейском мировоззрении преодолевается масса языческих суеверий, наличие которых устранило саму возможность научного подхода к мирозданию. В частности, астрономия смогла освободиться от превалирующего в ней астрологического элемента именно благодаря учению Священного Писания, безусловно осудившего астрологию и звездопоклонничество как заблуждения человеческого ума. Однозначно негативное отношение в библейском тексте ко всякого рода волхвованию и чародейству позволило за несколько тысячелетий до настоящего времени проложить путь к устранению из естественнонаучной области магического восприятия реальности. Преодолено было также и языческое воззрение на мир как на некую злую сущность, благодаря чему естественная наука была поставлена в гораздо более свободное и независимое положение в вопросе об изучении природы, чем то, в котором она находилась в древности, будучи почти на каждом шагу стесняемой целой массой господствовавших в то время предрассудков и суеверий (См.: Рождественский, 1880, 227–229). В этом состоит исключительная заслуга Священного Писания, поскольку даже величайшие представители философии Античности не смогли освободиться от них посредством естественных сил собственного разума, считает проф. Рождественский.

Особое внимание Н. П. Рождественский уделяет смене космологической парадигмы, связанной с именами Н. Коперника, Г. Галилея и И. Кеплера, считая ее самым драматичным эпизодом в истории отношений богословия и естествознания.

Он полагает, что случившееся однажды в истории продолжает эксплуатироваться оппонентами Церкви в деле дискредитации богословия.

Анализируя истоки конфликта религии и науки, проф. Н. П. Рождественский приходит к выводу, что «причины этих столкновений кроются во взаимных недоразумениях и влечениях обеих сторон... что касается ходячего мнения, будто бы в этих столкновениях обнаруживается антагонизм Церкви к новым открытиям и ее стремление задержать прогресс естествознания, то мнение это оказывается все более и более несостоятельным перед судом беспристрастной критики» (Рождественский, 1880, 231–232), поскольку борьба естественных наук за свою свободу происходила не из-за желания отмежеваться от религии вообще и христианства в частности, а по причине противоречия определенным авторитетным мнениям и учениям схоластического направления в религиозной мысли, которые в некоторых случаях действительно затрудняли прогресс науки. В подтверждение своей мысли проф. Рождественский указывает на то, что «многие и притом величайшие естествоиспытатели относились с глубоким уважением к христианству, меньше всего стремились к разрыву связи между наукой и религией; но их ложные толкователи произвольно обращали их открытия и изобретения в орудия борьбы против веры» (Рождественский, 1893, 64). В связи с этим проф. Рождественский признает стремление естествознания к независимости вполне уместным явлением, при условии, однако, что «оно держится в надлежащих границах и не переходит в открытый антагонизм к божественному Откровению, разрывающему всякую связь между научными и религиозными интересами» (Рождественский, 1866, 134–135). Связь эта для наук различной специализации будет неодинаковой: естественным и математическим наукам свойственна большая степень автономности, гуманитарным — меньшей. Особое внимание проф. Рождественский уделяет философии, настаивая на ее теснейшем контакте с религией, а в вопросах метафизики — полной их тождественности. Но какой бы ни была степень соприкосновения «той или другой отдельной науки и религии, во всяком случае, ни одна наука, отвечая своему истинному назначению, не может быть противорелигиозной» (Рождественский, 1893, 158).

Следует обратить внимание на то, что проф. Рождественский не одобряет и модели противопоставления веры и знания, которые, как он считает, по самому своему существу неотделимы друг от друга. Для него «невозможно предположить, чтобы верующий человек не мыслил о предмете своей веры и не знал, чему он верует и о чем мыслит, точно так же, с другой стороны, невозможно предположить, чтобы ученый или философ, исследуя, в то же время не верил, по крайней мере, в свой исследующий разум» (Рождественский, 1893, 154). По его мнению, в любой научной теории всегда будут присутствовать элементы, принимаемые на веру, так же, как и в любой, даже самой примитивной религии всегда можно обнаружить элементы философского умозрения. Поэтому неприемлемым для него является подход, предполагающий дистанцию между религией и наукой, превозносящий веру и пренебрегающий знанием: «Религиозное чувство, как и всякое вообще чувство, нуждается в руководстве со стороны разума и здравого познания. Без этого оно может легко переходить в ложную чувствительность (сентиментальность) или в болезненный мистицизм» (Рождественский, 1893, 156). Особое внимание в курсе своих лекций проф. Рождественский уделяет скрупулезному цитированию текстов Священного Писания и святоотеческого наследия, которые подтверждают важность рациональной составляющей в деле богопознания.

Рассматривая взаимоотношения религии и науки, проф. Н. П. Рождественский придерживался теории единого божественного авторства двух книг — Природы и Откровения. При этом он утверждает, что факт божественного происхождения обоих книг не обеспечивает их тождественности и равнозначности. Более того, в определенных случаях для предотвращения конфликта необходимо придерживаться принципа строгого разграничения при их прочтении, чтобы предохранить и богословов, и естествоиспытателей от выполнения чуждых им задач, и от поспешных выводов недостоверного характера. Он считает, что «последним необходимо помнить, что Сверхъестественное Откровение не имеет прямой целью своей распространение

научных сведений; на него нельзя смотреть, как на кодекс научных положений, дающий ответы на все пытливые вопросы ума человеческого; в нем нельзя искать руководства по геологии, астрономии, физике и другим естественным наукам. Откровение имеет главным своим предметом духовную жизнь человека, Священное Писание, если и касается тех или других научных вопросов, то касается их настолько, насколько это нужно для высших нравственных целей» (Рождественский, 1866, 135). Библия не ставит своей целью утолить наше любопытство, объяснив разного рода космогонические процессы, но «научить нас главным образом тому, чему не научила бы нас сама по себе ни геология, ни астрономия, ни вообще наука — а именно, что мы обязаны бытием и жизнью, вместе с окружающим нас миром, Богу — высочайшему, личному, свободному и разумному Существо, Который создал все по своей благодати» (Рождественский, 1866, 135). С другой стороны, Книга природы «всегда служила для ума человеческого и в частности для ума христианского предметом любознательности и источником многих полезных и плодотворных сведений, служащих к разъяснению многих весьма важных научных вопросов, на которые в другой великой книге — книге Слова Божия нельзя искать полных и подробных решений» (Рождественский, 1866, 136). Данное стремление естествознания к достижению более полного понимания явлений материального мира проф. Рождественский находит совершенно уместным и даже необходимым.

Н. П. Рождественский отмечает, что пресловутый конфликт религии и науки характерен лишь для Западной Церкви, указывая на то, что относительно Православной Церкви даже представители рационализма признают, что она никогда не выступала неприязненно против прогресса науки. В подтверждение данного тезиса проф. Рождественский приводит цитату своего современника — американского философа и историка Джона Уильяма Дрейпера, который первым в Новое время противопоставил науку и религию [Талиаферро, 2014, 518]: «Греческая Церковь ... никогда не становилась враждебно к успехам знания. Напротив, она всегда относилась к нему благоприятно. Она сохраняла уважение к истине, с какой бы стороны она ни приходила. Замечая противоречия между своими истолкованиями откровенной истины и открытиями науки, она всегда ожидала, что явятся удовлетворительные объяснения и примирения, и в этом она не ошиблась. Для новейшей цивилизации было бы полезно, если бы Римская Церковь поступала таким же образом» (Рождественский, 1880, 233)¹. При этом проф. Рождественский критикует неверный, по его мнению, подход к преодолению конфликта между религией и наукой, который демонстрировало современное западное богословие, когда некоторые богословы либерального направления с невиданным энтузиазмом стали воспринимать новые научные открытия — зачастую весьма неоднозначного характера — и применять их в качестве оснований для экзегетики библейского текста, адаптируя под них религиозные истины, нанося тем самым непоправимый урон авторитету теологии: «Та готовность, с какой новейшая либеральная теология, как протестантская, так и католическая, открывает доступ в свою область новым модным естественным гипотезам, вызывает нередко высокомерное пренебрежение к богословию со стороны его противников. <...> Вместо того, чтобы заимствовать из области естествознания лишь точные и вполне проверенные данные в подтверждение библейских истин, она, напротив, в Библии ищет подтверждений для ходячих гипотез и теорий естествознания и, таким образом, вместо того, чтобы служить интересам религии и богословской науки, она состоит как бы в услужении у естественной науки» (Рождественский, 1880, 238–239).

Н. П. Рождественский считает, что такую служебную роль богословия в лице экзегетики нельзя назвать естественной, а приспособление роль понимания Писания под новомодные веяния научного сообщества — адекватным, в связи с чем он говорит

¹ Существенным представляется и перевод названия его книги «History of the conflict between religion and science» (1874 г.) — «История отношений между католицизмом (а не религией — свящ. Г. Б.) и наукой», что подчеркивало конфессиональные рамки конфликтных отношений.

о независимости, автономности экзегетики и необходимости устранения из этой сферы богословия какого бы то ни было влияния со стороны научных гипотез: «толкование Св. Писания не должно подчиняться влиянию естественнонаучных теорий. Величайшая ошибка, которую могла бы сделать библейская экзегетика, состоит в подчинении себя той или другой естественно-научной теории при толковании Св. Писания, потому что естественнонаучные теории переменчивы, а библейские истины вечны. Экзегетике не следует связывать участь библейских истин с тем, что может погибнуть и быть признано ошибкой человеческого ума. Если не дело Библии давать нам уроки физиологии, химии, геологии, ботаники, то, с другой стороны, не дело естественных наук учить экзегетов правильно толковать и понимать Св. Писание. Что следует разуметь под известным словом, как понимать то или другое место Св. Писания, — это чисто экзегетический вопрос, который нужно решать на основании единственно экзегетических данных, независимо от того, что думают по тому вопросу естественнонаучные теории, совершенно некомпетентные в области экзегетики» (Рождественский, 1884, 61–62).

Таким образом, устранение конфликта между богословием и наукой возможно при соблюдении границ компетенций обоих, когда естествознание занимается изучением явлений феноменального порядка и наблюдением фактов опыта, а религия обнаруживает мировоззренческие идеалы и обосновывает практические (нравственные) нормы их осуществления. Конфликт же появляется, «как скоро от фактов опыта и точного исследования природы естествознание обращается к попыткам теоретически, из каких-нибудь априорных начал, решить тот или другой вопрос, на который дано уже положительное решение в Откровении и которого никогда нельзя решить путем чисто научным» (Рождественский, 1866, 136). Нарушение наукой присущих ей границ происходит, когда представители естественно-научного знания переходят к вопросам умозрительного характера, оказываясь тем самым в пространстве натурфилософии и основываясь на «гипотезах, которые, с одной стороны, никогда нельзя доказать естественно-научным способом, с другой — всегда можно подвергнуть диалектической критике» (Рождественский, 1866, 137).

Это означает, что, «переступая границы точного исследования природы, определяемые собственным принципом естествознания — наблюдением и опытом — и вторгаясь в область недоступную для эмпирического наблюдения, естествознание уже выступает из своей собственной сферы и тем самым изменяет своей прямой задаче и цели» (Рождественский, 1866, 138). Но такое четкое соблюдение границ научного исследования не может служить препятствием для образованного ума в его стремлении постичь не только внешние формы явлений, но и их внутренний смысл, а также решить вопросы, находящиеся за пределами эмпирических исследований. Данная интенция исследовательского разума способна привести его в область важнейших вопросов человеческого духа, полнота ответов на которые содержится в Библии, полагает проф. Рождественский.

Но если естествознание в своих исследованиях касается вопросов мировоззренческих, предлагая для них свое решение как неопровержимый результат точного исследования фактов и, при этом, противопоставляя его традиционному религиозному, «богословская наука всегда вправе и даже обязана указать должные границы естественнонаучной деятельности и обнаружить несостоятельность и незаконность ее аподиктических решений в той сфере, которая лежит за пределами внешнего опыта и в которую естествознание, оставаясь верным своему строго сенсуалистическому принципу, не должно бы делать набегов» (Рождественский, 1866, 139). Проф. Рождественский настаивает на необходимости строгого разграничения точных результатов исследований и недоказанных утверждений мировоззренческого характера атеистически настроенных представителей науки, которые зачастую состоят «в искусном, софистическом сочетании разных недоказанных теоретических положений с эмпирическими фактами, другими словами, в искусном замаскировании разных теорий под оболочкой фактов. Стоит только снять эту маску с quasi точных результатов

естествознания — и они окажутся не более, как мечтательными априорическими построениями, которые не имеют под собой никакой другой почвы, кроме фантазии самих исследователей» (Рождественский, 1866, 140).

Подводя итог исследованию позиции проф. Н. П. Рождественского по вопросу взаимоотношения религии и науки, можно отметить следующее. В своих трудах автор отстаивает принцип разграничения компетенций религии и науки, который, с одной стороны, позволяет устранить между ними конфликт, а с другой — открывает возможность гармоничного соединения и взаимодополнения религиозного и естественного-научного знания для формирования полноценного представления о реальности.

2. Взаимоотношение религии и науки в современной западной аналитической теологии

В современной западной аналитической традиции в вопросе взаимоотношения религии и науки можно обнаружить стремление к четкой классификации возможных типов их отношений. Наиболее известной и часто упоминаемой является схема, разработанная Иеном Барбуром (Barbour G. Yan) (1923–2002)², который делает общее описание сложившихся к концу XX века представлений о взаимоотношении науки и религии. Автор, желая дать обзор существующих вариантов, выделяет четыре основные группы: конфликт, независимость, диалог, интеграция. Но, по его мнению, не каждый автор может вписаться в предложенную схему, поскольку лишь отчасти может разделять те или пункты представленных разделов.

1. Конфликт

Изучая историю конфликта, И. Барбур приходит к выводу, что в основе его лежали две противоположные точки зрения — «научный материализм» и «библейский буквализм»: «и те и другие стремятся найти незыблемые основания знания: в одном случае это логика и чувственные данные, в другом — Священное Писание, и те и другие считают, что наука и религия предлагает взаимоисключающие точные описания одной и той же сферы истории и природы» [Барбур, 2000, 92]. Понимая научный материализм как интеллектуальное наследие французского Просвещения, эмпиризма Юма и эволюционного натурализма XIX века, Барбур характеризует его как концепцию, утверждающую, что научный метод — единственно надежный путь к знанию, а единственной реальностью мира является материя. Главный недостаток научного материализма он видит в том, что, изначально пренебрегая метафизическими вопросами, материалисты допускают суждения чисто метафизического характера. Даже само утверждение реальности только материи есть суждение метафизическое. Есть также и такие: «космос это все что есть, все что было и все что будет», «вселенная вечна, истоки ее непознаваемы». Также отстаивается идея бесцельности природной жизни, частью которой является человек, возникший благодаря случайности. Человеческое поведение объясняется биологическими процессами: разум есть эпифомен нервной организации мозга, а мораль есть следствие импульсов, глубоко закодированных в генах. «Но мы вовсе не обязаны считать, что одна только материя реальна, — восклицает Барбур, — а наше сознание, предназначение и человеческая любовь — лишь побочные продукты движущейся материи» [Барбур, 2000, 97]. В целом сторонники научного материализма, критикуя религию, не могут отделить научные вопросы от философских, и просто апеллируют к авторитету науки — т. е. предлагают поверить — в тех вопросах, которые не входят в ее компетенцию.

² Впервые взгляды И. Барбура были изложены им в книге *Religion in Age on Science* (1990), и в расширенной и дополненной версии *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (1998), которая была переведена на русский язык и издана в 2000 г. и будет использоваться в данной статье.

Библейский буквализм — это другая крайность, но уже со стороны религии, заключающаяся в требовании буквальной интерпретации Священного Писания, и утверждении непогрешимости библейского текста. Казалось бы, что такая позиция в настоящее время уже не может существовать, будучи пережитком далекого средневековья. Но автор приводит данные о том, что 70–80-е годы прошлого столетия показали рост численности в США некоторых фундаменталистских групп и исторических деноминаций, которые придерживались данного взгляда. Такая абсолютистская позиция, конечно же, никогда не позволит избежать конфликта между религией и наукой.

2. Теория независимости

Рассматривает религию и науку как две сферы познания реальности, существующие независимо и автономно друг от друга. Они изучают одну и ту же реальность, но с разных точек зрения. Здесь И. Барбур выделяет два основных направления, которые называет «метод противопоставления» и «разные языки». В первом случае утверждается, что религия и наука есть две независимые и непересекающиеся сферы человеческой жизни. Во втором — говорится, что эффективный метод разделения религии и науки есть их интерпретация в качестве языков, которые не связаны друг с другом, поскольку их функции различны³. Модель независимости считается И. Барбуром недостаточной, так как, хотя конфликт и преодолевается, но исключается возможность конструктивного диалога и взаимообогащения. Он полагает, что такая позиция искусственна, поскольку «мы не находим нашу жизнь разделенной на аккуратные отсеки» [Барбур, 2000, 107].

3. Диалог

К модели диалога И. Барбур относит взгляды, которые выходят за рамки предыдущих, но не считают взаимоотношения религии и науки близкими, как при интеграции. Основания для диалога он видит в историческом вкладе христианства в развитие науки, считая этот тезис убедительно обоснованным⁴. В теории диалога Барбур выделяет три направления. Первое — «Предположения и пограничные вопросы», — в котором речь идет о вопросах онтологических, поднимаемых наукой, и на которые она не может ответить при помощи научных методов. Второе — «Методологические параллели», — основной тезис которого заключается в том, что наука не столь уж объективна, а религия не столь уж субъективна. Речь идет о том, что источник теорий в науке полагается не в логическом анализе данных, а в творческом воображении. Также внимание обращается на положение наблюдателя, оценка влияния которого на изучаемую систему в квантовой физике кардинально изменилась. Другими словами, объединяющая тема для религии и науки, согласно этому направлению, состоит в личном участии познающего во всем процессе познания⁵. Третье — «Одухотворенность природы», — где обращается внимание на личные и экспериментальные аспекты взаимодействия с природой [Барбур, 2000, 115–118].

В целом модель диалога, с точки зрения И. Барбура, недостаточна для глубокого взаимодействия между религией и наукой.

4. Интеграция

Целью модели интеграции «является согласованное видение действительности, учитывающее особенности различных видов опыта» [Барбур, 2000, 127]. И. Барбур выделяет три возможных вида интеграции. Первый — «Естественное

³ Подробнее см. [Барбур, 2000, 100–107].

⁴ Подробнее см. [Барбур, 2000, 108].

⁵ Подробнее см. [Барбур, 2000, 111–114].

богословие», — будучи предварительной подготовкой к принятию истин Откровения, опираясь на научные данные, способствует преодолению препятствий на пути к вере. Достоинство естественного богословия — возможность показать, что идея Творца вполне разумна, поэтому оно вполне может выступать как альтернативный способ интеграции. Второй — «Богословие природы», — в качестве отправного пункта выбирает религиозную традицию, считая, что некоторые религиозные доктрины должны быть сформулированы по-новому в свете современной науки. Так, например, один из представителей этого направления Артур Пикок (Arthur Peacocke) (1924–2006)⁶ считает, что Бог создает реальность при помощи процессов природного мира, где «случайность является неким Божиим локатором, выбирающим различные возможности природных систем из всего их многообразия» [Барбур, 2000, 122]. Другим известным представителем этого направления автор называет Пьера Тейяр де Шардена (Teilhard de Chardin, Pierre) (1881–1955). Третий — «Систематический синтез» — утверждает, что религия и наука каждая вносит свой вклад в выработку универсального метафизического мировоззрения, учитывающего основные характеристики универсалии всех явлений. Автор выражает озабоченность в отношении этой позиции: «Существует опасность, что научные и религиозные идеи могут быть подвергнуты искажению для того, чтобы они лучше соответствовали тому предвзятому синтезу, который стремится объять всю реальность» [Барбур, 2000, 127].

К сожалению, у И. Барбура мы не находим четких критериев различия моделей диалога и интеграции. Поэтому не совсем понятно, почему естественное богословие, ориентированное на оправдание и защиту религиозной веры, можно отнести к модели интеграции. Как представляется, за тщательно разработанной типологией взаимоотношений религии и науки у автора остается невыявленной суть проблемы, которая может быть выражена следующим образом: противоречие между религией и наукой, в принципе, не существует, если они оба остаются в рамках границ своих компетенций.

В то же время существует противоречие между атеистическим мировоззрением и религиозным, когда первое выдает себя за научное, в силу отсутствия собственного положительного содержания (об этом подробнее см. ниже).

В целом структура взаимоотношений религии и науки, предложенная И. Барбуром, принимается за основу многими западными исследователями, конечно же, с определенными уточнениями, интерпретациями и оценками. Так, например, Дел Рэтш (иногда Дел Рацш) (Del Ratzsch) устанавливая общий порядок взаимоотношений религии и науки, выделяет три основных раздела: независимость, конфликт, диалог или взаимодействие и интеграция⁷. При этом он считает, что каждая из концепций имеет свои недостатки, и, взятые отдельно, они не удовлетворяют стремлению людей найти, в конечном итоге, такой взгляд на мир, который был бы цельным, унифицированным и удовлетворяющим их, включающем в себя и науку, и религию, и органичные отношения между ними [Рэтш, 2013, 125–126]. Автор считает, что взаимопроникновение религии и науки и отсутствие абсолютных границ не позволяет выработать какую-то одну изящную и всеобъемлющую модель, что «всегда могут оставаться трудности и нестыковки и это верно почти для всякого человеческого делания, идет ли речь о науке, религии, теологии, философии и мировоззрениях» [Рэтш, 2013, 128].

Дебора Хаарсма (Deborah Haarsma), кроме традиционных концепций конфликта, независимости и диалога предлагает свое видение проблемы взаимоотношения религии и науки. Для достижения их гармоничного взаимодействия должна быть осуществлена так называемая «основополагающая модель», где религиозное мировоззрение обеспечивает необходимым философским обоснованием и контекстом

⁶ Автор книги: *Theology for a Scientific Age* (1993); ее русский перевод: А. Пикок «Богословие в век науки» (2004).

⁷ Подобным образом поступает и Чад Мейстер (Chad Meister) выделяет три варианта взаимоотношений: конфликт, независимость, интеграция. При этом он считает, что интеграция дает надежду на новые пути связи науки с религией [Meister, 2009, 153].

занятия наукой. Автор полагает, что «все ученые (независимо от их мировоззрения или религии) придерживаются определенных убеждений (предпосылок) необходимых, чтобы заниматься наукой. Хотя они не могут быть доказаны из нее самой» [Хаарсма, 2014, 129]. Согласно данной модели, конфликты между религией и наукой возникают тогда, когда речь идет о выводах науки, и когда люди различных мировоззрений не согласны в отношении следствий конкретных научных открытий, и когда они используют результаты науки, чтобы отстаивать свои мировоззренческие идеалы. По сути, у Д. Хаарсмы речь идет о противопоставлении двух типов мировоззрений: религиозного и атеистического, и утверждении, что сама наука вопросов мировоззрения и вопросов смысла не касается. Поэтому каждый ученый вправе выбирать любой из двух типов мировоззрений. Сама же она считает религиозное мировоззрение наиболее продуктивным. Взаимодействие христианской веры и науки может осуществляться через основание науки, процессы науки, мотивы и цели науки, для достижения, в конечном итоге, близких отношений, а не просто сосуществования. Это позволило бы обогатить и науку, и религию без умаления целостности научной практики или компромисса со стороны христианской веры⁸.

Придерживаясь идеи интеграции, Ф. Л. Шульц (F. LeRon Shults) указывает на важность учета различных факторов при понимании взаимодействия религии и науки: социального, телеологического, эпистемологического, теоретического. Он считает необходимым понять границу «страха и желания» для реализации здорового взаимодействия внутри границ религии и науки. Для достижения целей интеграции особенно важным является «проведение в нашем плюралистическом мире междисциплинарных диалогов с наиболее сочувствующей межрелигиозной аудиторией» [Shults, 2012, 40].

В целом многие философы на Западе склоняются к модели диалога и интеграции⁹, «основываясь на фундаментальной интуиции, что различные области человеческого опыта должны совпасть в разумном диалоге, но безусловно при совпадении мировоззрений» [Peterson, 2013, 312].

Однако далеко не все на Западе разделяют оптимизм сторонников диалога и интеграции религии и науки. Так, П. Дрейпер (Paul Draper), автор раздела «Бог, наука и натурализм» Оксфордского руководства по философии и религии, называет набирающую популярность идею интеграции религии и науки на взаимовыгодной основе «наивным оптимизмом». Если конфликт между ними и перестает быть открытым, то все же остается тлеющим в силу логической несовместимости религии и науки. Для Дрейпера интеграция — «это попытка упрятать реальность конфликта религии и науки под классификационными схемами и интерпретациями, в узком смысле, так чтобы никто не смог понять его сути» [Draper, 2005, 276].

Можно предположить, что тщательная и подробная классификация модели взаимоотношений религии и науки представляет чисто научный интерес в плане систематизации данных, но имеет мало значения для практических выводов по данной проблеме. Отчасти это связано с надуманным характером типологизации. Например, в западной теологии теория разграничения или независимости искусственно ограничивается и отделяется от теории диалога. На самом деле модель независимости и модель диалога можно расценить как два этапа одной модели «гармоничного взаимодополнения», целью которой является формирование или получение полноценного представления о реальности. Без первого невозможно второе, т. к. нельзя вести

⁸ См. подробнее [Хаарсма, 2014, 134–135].

⁹ Приверженцев концепции диалога и интеграции можно встретить и в отечественной аналитической теологии. Протоиерей Кирилл Копейкин, ученый-физик и богослов перспективы сотрудничества теологии и науки видит в исследовании сознания, предлагая, в частности, взглянуть на сакральные тексты не как на рассказ об истории, а как на повествование о структурах человеческой психики, считая, что исследование Священного Писания под таким углом может дать ключ к описанию структуры сознания. См. подробнее: [Копейкин, 2013], [Копейкин, 2015], [Копейкин, 2016].

диалог, если не определены стороны диалога. Другими словами, о чем и как можно договориться, если не ясно, кто и с кем договаривается.

Один из самых — если не самый — выдающихся представителей современной западной аналитической теологии Алвин Плантинга, не прибегая к изощренной классификации моделей взаимоотношений религии и науки, совершенно точно определяет существо проблемы, которая состоит в отождествлении науки с секуляризмом, науки с так называемым «научным мировоззрением» [Плантинга, 2015]. По его мнению, в современной западной среде можно обнаружить два основных направления секуляризма. Согласно первому, для знания и практики достаточно научного знания реальности, научной картины мира. Второй тип секуляризма весьма мало по-настоящему интересуется наукой, считая ее утилитарной, но в то же время утверждает, что нет нужды обращаться к сверхъестественному, поскольку люди автономны и должны прокладывать собственный путь и формировать собственное спасение. Но если первая позиция не доказуема¹⁰, то вторая вообще никакого отношения к науке не имеет¹¹ и носит подчеркнуто мировоззренческий характер, а именно — выражает мировоззрение атеистическое.

Тем не менее, «так понимаемый секуляризм был все усиливающейся чертой большей части Западной жизни, особенно академической и интеллектуальной в течение нескольких последних столетий» [Плантинга, 2015, 441]. А. Плантинга считает, что даже дарвинизм, на который первым делом ссылаются сторонники секуляризма, вполне совместим с теистической религией, если не производить смещения между теорией эволюции и теорией неуправляемой эволюции. «Неуправляемый дарвинизм, следствие натурализма, не совместим с теизмом, но следует из научной теории, напротив, являясь метафизической или теологической добавкой» [Плантинга, 2015, 456].

Наука как таковая не требует философского или метафизического натурализма, который есть вера в то, что, кроме естественной реальности, ничего более не существует. Для естественно-научного знания может быть обязательным только натурализм методологический, который предполагает, что «наука по своей природе может иметь дело с чисто естественным и должна строго ограничить себя этой областью, вне зависимости, включает ли реальность в себя нечто большее, чем просто естественная область» [Рацш, 2014, 72]. Когда же ученые принимают какое-либо научно обоснованное положение в качестве необсуждаемого допущения веры, они поступают так согласно мировоззрению, которое, как говорилось уже в данной статье, может быть религиозным и атеистическим. Поэтому можно, вполне не впадая в противоречие, придерживаться и методологического натурализма, и теизма, а также согласиться с выводом С. Эванса и З. Мэниса, что «религия и наука в целом не находятся в конфликте — или по крайней мере не обязаны конфликтовать» [Эванс, Мэнис, 2011, 147]. Доказательством этому может служить тот факт, что величайшие ученые верили и продолжают верить в Бога.

Выше изложенная позиция корифеев западной аналитической теологии вполне соответствует взглядам проф. Н. П. Рождественского, который, не противопоставляя религию и науку, придерживался идеи разграничения их компетенции, считая ее фундаментом гармоничного соединения религиозного и научного знания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Действительно, религия и наука не могут не соприкоснуться друг с другом, поскольку обе связаны с жизнедеятельностью человека, и нередко в одном и том же

¹⁰ «Естественно-научное знание ведет нас все дальше и дальше по своему пути поиска объяснений, однако, любое утверждение, будто ее объяснения являются окончательными и бесспорными, не может быть проверяемым научным утверждением» [Эванс, Мэнис, 2011, 146].

¹¹ «Эпистемологической целью религии является сотериологическая цель, т. е. осознание возможности спасения в личной связи с Богом через Иисуса из Назарета» [Stenmark, 2013, 801].

человеке спокойно уживаются, как две разные гносеологические способности. Настоящие религия и наука друг другу не противоречат, а при правильном отношении лишь взаимодополняют друг друга, создавая гармоничную картину человеческого знания о бытии. Конфликтность, ущербность, противоречивость в области знания появляются тогда, когда на сцену выходит атеистическое мировоззрение, прикрывающее свою наготу и бесплодность произвольно присвоенным названием «научное». Действительная наука не требует отрицания бытия Бога, поскольку исследование отдельно взятых явлений не предполагает самой постановки этого вопроса. Такой вопрос возникает тогда, когда формируется мировоззрение человека. При этом не важно, является ли он ученым, землепашцем, офицером военно-космических сил и т. д. Вопросы мировоззрения — это вопросы о причинах и целях бытия как самого человека, так и мира в целом. Решение их необходимо каждому человеку. С отрицанием Бога, которое принципами естественной науки не обосновывается, проблема бытия человека положительного решения в настоящем времени не получает. И наука, отягченная атеизмом, предлагает подождать, пока ответы о причинах и целях бытия якобы будут найдены в будущем. Она предлагает поверить в это, отвергая при этом традиционную веру. А с чем же человек остается в настоящем? Ведь жить ему надо сейчас, сегодня, и его жизнь, характер поведения напрямую зависят от решения этих самых, как говорят, «проклятых вопросов». Вместо решения псевдонаучный атеизм предлагает подождать или вовсе отказаться от решения этих вопросов в соответствии с требованиями человеческого разума, низводя человека на уровень чисто животного существования.

Таким образом, что касается возможности диалога между религией и наукой, то для его осуществления необходимо соблюсти следующий принцип: наука должна оставаться свободной от мировоззренческой нагрузки и не смешиваться с секуляризмом. Никогда ученый-атеист не будет вести никакого диалога с богословом, какие бы концепции взаимодействия ему не были предложены, в силу неустрашимости противоречия между верой в бытие Бога и верой в Его не-существование.

Источники и литература

Источники

1. Рождественский (1866) — *Рождественский Н. П.* О древности человеческого рода // Христианское чтение. 1866. № 2. С. 134–179, 466–574, 802–843.
2. Рождественский (1880) — *Рождественский Н. П.* История отношений между богословием и естествознанием // Христианское чтение. 1880. № 9–10. С. 219–239.
3. Рождественский (1884) — *Рождественский Н. П.* О степени древности мира и человека // Христианское чтение. 1884. № 1–2. С. 55–84.
4. Рождественский (1893) — *Рождественский Н. П.* Христианская апологетика: курс основного богословия: в 2 т. / под ред. А. И. Предтеченского. — 2-е изд. — СПб.: Изд-во И. Л. Тузова, 1893.

Литература

5. Барбур (2000) — *Барбур И.* Религия и наука: история и современность. М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000.
6. Копейкин (2013) — *Копейкин К., прот.* Наука и теология: современный российский контекст // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 15. 2013. Вып. 2. С. 266–289.
7. Копейкин (2015) — *Копейкин К., прот.* Знал ли Моисей математическую физику? Может ли обращение к библейскому Шестодневу помочь разрешению «трудной проблемы»

сознания и преодолению разрыва естественнонаучного и гуманитарного знания? // *Studia Petropolitana Biblica I*. СПб.: Контраст, 2015. С. 426–460.

8. Копейкин (2016) — *Копейкин К., прот.* Теологический дискурс исследования сознания // Научные труды кафедры богословия. Выпуск 1: 2015–16 учебный год. СПб.: Изд-во СПбДА, 2016. С. 45–72.

9. Плантинга (2015) — *Плантинга А.* Наука и религия: почему продолжается спор? // Наука и религия в диалоге: сб. науч. ст. под ред. М. Стюарта и Н. Печерской. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2015. Т. 2. С. 439–462.

10. Рэтш (2013) — *Рэтш Д.* Наука и религия // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П. Флинт и Майкл К. Рей; ред. М. О. Кедрова / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 99–133.

11. Рацш (2014) — *Рацш Д.* Предполагаемая кончина религии // Наука и религия в диалоге: сб. науч. ст. под ред. М. Стюарта и Н. Печерской. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2014. Т. 1. С. 66–90.

12. Хаарсма (2014) — *Хаарсма Д. С.* Наука и религия в гармонии // Наука и религия в диалоге: сб. науч. ст. под ред. М. Стюарта и Н. Печерской. СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2014. Т. 1. С. 117–135.

13. Талиаферро (2014) — *Талиаферро Ч.* Доказательства и вера: философия и религия с XVII века до наших дней / Ин-т философии РАН. — М.: Языки славянской культуры, Знак, 2014. — 584 с.

14. Эванс, Мэнис (2011) — *Ч. Стивен Эванс, Р. Захари Мэнис* Философия религии. Размышления о вере М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.

15. Шохин (2014) — *Шохин В. К.* Философская теология и основное богословие // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. М., 2014. Вып. 1 (51). С. 57–79.

16. Draper (2005) — *Draper P.* God, Science, and Naturalism // *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* / ed. by William J. Wainwright. New York: Oxford University Press, 2005. P. 273–302.

17. Meister (2009) — *Meister Ch. V.* Introducing philosophy of religion. New York: Routledge, 2009. — 246 p.

18. Peterson (2013) — Reason and Religious belief. An Introduction to the philosophy of Religion / ed. by Michael L. Peterson [et al.], 5th edition, New York: Oxford University Press, 2013. — 416 p.

19. Shults (2012) — *Shults F. L.* Religion and Science in Christian Theology // *The Routledge Companion to Religion and Science* / ed. James. W. Haag, Gregory R. Peterson, Michael L. Spezia. New York, 2012. P. 33–41.

20. Stenmark (2013) — *Stenmark M.* Religion and Science // *Routledge Companion to Philosophy of Religion* / ed. by Chad Meister and Paul Copan. New York, 2013. P. 795–805.

Priest Dimitry Lushnikov, priest Gregory Borisov. The Relationship of Religion and Science in Works of prof. N. P. Rozhdestvensky (1840–1882) and in Modern Western Analytical Theology.

Abstract: In the article, considering the question of the relationship between religion and science, the author acquaints the reader with the solution of this problem from Professor N. P. Rozhdestvensky (St. Petersburg Theological Academy, 1840–1882) who, analyzing the origins of the conflict between religion and science, concludes that observance of the principle of delimitation of their competences, and removal from science of an ideological component that is not inherent in it. In his opinion, this allows, on the one hand, to eliminate the existing conflict between them, on the other — to ensure the possibility of their harmonious interaction and complementarity. Studying the developments of modern Western analytical theologians on this issue, the author of the article discovers their desire for a clear and detailed classification of models of the relationship between religion and science, and adherence to the concept of dialogue and (or) integration. This, however, does not always make it possible to identify the essence of the conflict, and, therefore, to determine

the ways to resolve it. The position of the coryphaeuses of the Western analytical tradition of A. Plantinga and S. Davis, which determine the imaginary nature of the conflict between religion and science – in identifying the latter with a secular worldview – fully corresponds to the views of prof. N. P. Rozhdestvensky and is close to the author of the article.

Keywords: religion and science, secularism, methodological naturalism, conflict, dialogue, integration, atheistic worldview, Analytical Theology, N. P. Rozhdestvensky, I. Barbour, A. Plantinga, S. Davis.

Priest Dimitry Yuryevich Lushnikov – Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Theology Department at St. Petersburg Theological Academy (hram-sretenya@yandex.ru).

Priest Gregory Vladimirovich Borisov – Master of Theology, Graduate of the St. Petersburg Theological Academy (gb99@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. Rozhdestvenskiy (1866) – Rozhdestvenskiy N. P., O drevnosti chelovecheskogo roda [On the antiquity of the human race]. *Khristianskoye chteniye*, 1866, no. 2, pp. 134–179, 466–574, 802–843. (In Russian).

2. Rozhdestvenskiy (1880) – Rozhdestvenskiy N. P. Istoriya otnosheniy mezhdu bogosloviyem i yestestvoznaniyem [History of the relationship between theology and natural science]. *Khristianskoye chteniye*, 1880, no. 9–10, pp. 219–239. (In Russian).

3. Rozhdestvenskiy (1884) – Rozhdestvenskiy N. P. O stepeni drevnosti mira i cheloveka [On the degree of antiquity of the world and man]. *Khristianskoye chteniye*, 1884, no. 1–2. pp. 55–84. (In Russian).

4. Rozhdestvenskiy (1893) – Rozhdestvenskiy N. P. *Khristianskaya apologetika: kurs osnovnogo bogosloviya: v 2 t.*, ed. A. I. Predtechensky. [*Christian apologetics: course of basic theology: in 2 vol.*] 2nd ed. – SPb.: Izd-vo I. L. Tuzova, 1893. (In Russian).

References

5. Barbour (2000) – Barbour I., *Religion and Science: History and Modernity*. Moscow: Biblical and Theological Institute of St. Apostle Andrew, 2000. (Russian translation).

6. Draper (2005) – Draper P., God, Science, and Naturalism, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*. Ed. by William J. Wainwright. New York: Oxford University Press, 2005, pp. 273–302.

7. Evans, Manis (2011) – C. Steven Evans, R. Zachari Manis, *Philosophy of Religion: Thinking About Faith*, Moscow: Izd-vo PSTGU, 2011. (Russian translation).

8. Haarsma (2014) – Haarsma D. S., Nauka i religiya v garmonii [Science and religion in Harmony]. *Nauka i religiya v dialoge [Science and religion in dialogue]*: coll. of sci. articles. Ed. M. Stewart and N. Pecherskaya. Saint-Petersburg: Izd-vo Instituta «Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola», 2014, vol. 1, pp. 117–135. (Russian translation).

9. Kopeykin (2013) – Kopeykin K., prot., Nauka i teologiya: sovremennyy rossiyskiy kontekst [Science and theology: contemporary Russian context]. *Vestnik of Saint Petersburg University*, Ser. 15, 2013, Issie 2, pp. 266–289. (In Russian).

10. Kopeykin (2015) – Kopeykin K., prot., Znal li Moisei matematicheskuyu fiziku? Mozhet li obrashcheniye k bibleyskomu Shestodnevnu pomocho' razresheniyu «trudnoy problemy» soznaniya i preodoleniye razryva yestestvennonauchnogo i gumanitarnogo znaniya? [Did Moses know the mathematical physics? Can an appeal to the Biblical Hexameron help solve the “difficult problem” of consciousness and overcome the gap in natural and humanitarian knowledge?]. *Studia Petropolitana Biblica*, issue I. Saint-Petersburg: Kontrast, 2015, pp. 426–460. (In Russian).

11. Kopeykin (2016) — Kopeykin K., prot., Teologicheskiy diskurs issledovaniya soznaniya [Theological discourse of consciousness studies]. *Nauchnyye trudy kafedry bogosloviya, issue 1: 2015–16*. Saint-Petersburg.: Izd-vo SPbDA, 2016. (In Russian).
12. Meister (2009) — Meister Chad. V. *Introducing philosophy of religion*. New York: Routledge, 2009. — 246 p.
13. Peterson (2013) — *Reason and Religious belief. An Introduction to the philosophy of Religion* / ed. by Michael L. Peterson [et al.], 5th edition, New York: Oxford University Press, 2013. — 416 p.
14. Plantinga (2015) — Plantinga A., Nauka i religiya: pochemu prodolzhayetsya spor? [Science and religion: why is the dispute going on?]. *Nauka i religiya v dialoge [Science and religion in dialogue]*: coll. of sci. articles. Ed. M. Stewart and N. Pecherskaya. Saint-Petersburg: Izd-vo Instituta «Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola», 2015, vol. 2, pp. 439–462. (Russian translation).
15. Ratzsch (2013) — Ratzsch D., Nauka i religiya [Science and religion]. *Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Ed. Thomas P. Flint and Michael K. Rae; Russian ed. M. O. Kedrova. Institute of Philosophy RAS. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2013, pp. 99–133. (Russian translation).
16. Ratzsch (2014) — Ratzsch D., Predpolagayemaya konchina religii [The alleged Demise of Religion]. *Nauka i religiya v dialoge [Science and religion in dialogue]*: coll. of sci. articles. Ed. M. Stewart and N. Pecherskaya. Saint-Petersburg: Izd-vo Instituta «Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola», 2014, vol. 1, pp. 66–90.
17. Shokhin (2014) — Shokhin V. K. Filosofskaya teologiya i osnovnoye bogosloviye. [Philosophical theology and basic theology]. *Vestnik PSTGU I: Theology. Philosophy*. Moscow, 2014. Issue. 1 (51), pp. 57–79. (In Russian).
18. Shults (2012) — Shults F. LeRon. Religion and Science in Christian Theology, *The Routledge Companion to Religion and Science*. Ed. James. W. Haag, Gregory R. Peterson, Michael L. Spezio, New York, 2012, pp. 33–41.
19. Stenmark (2013) — *Stenmark M. Religion and Science, Routledge Companion to Philosophy of Religion*. Ed. by Chad Meister and Paul Copan, New York, 2013, pp 795–805.
20. Taliaferro (2014) — Taliaferro C *Evidence and Faith: Philosophy and Religion since the Seventeenth Century to the present day*. Institute of Philosophy RAS, Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, Znak, 2014. — 584 p. (Russian translation).

Священник Михаил Легеев

ВКЛАД АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ ШКОЛЫ III ВЕКА В БОГОСЛОВИЕ ИСТОРИИ

Статья посвящена рассмотрению идей александрийской богословской школы в контексте богословия истории. Именно в III в. закладывается структура научно-богословской мысли, базис систематического рассмотрения и осмысления всех сторон церковного вероучения. В этот исторический период богословские темы, зародившиеся на исходе предшествующего ему времени апологетов, получают свое дальнейшее развитие и осмысление. Важнейшими темами богословской мысли этого времени выступают «Бог», «человек» и «история»; именно они в своей совокупности и взаимном отношении определяют основной облик церковной мысли этой эпохи, становятся ее опорными точками. На этом «фоне» начинает активно формироваться святоотеческое богословие истории. Александрийская школа сыграет в этом процессе ключевую роль.

Ключевые слова: богословие истории, теология истории, христианская историософия, эпоха Древней Церкви, библейский историзм, исторический детерминизм, путь к Богу, Климент Александрийский, Ориген, александрийская школа.

1. Введение

III век, уже с самого своего начала, обнаруживает совершенно новую проблематику богословской мысли. История отношений Бога и человека оказывается в этой новой проблематике одной из ключевых величин. Так, история начинает рассматриваться и осмысляться отцами и учителями Церкви этого времени *в связи и отношении к следующим двум отдельным областям богословского знания*, теперь уже с достаточной ясностью формулируемым:

- *Учение о Боге*, представляющее загадку бытия Святой Троицы и внутритроичных отношений;
- *Учение о человеке*, начиная с учения о его природе, несущей в себе таинственное отображение троического бытия, и в конечном итоге заканчивая *учением о человеке как о Церкви*.

Постепенно «таинственный треугольник» (*Бог, человек, история*) претерпит определенную эволюцию и предстанет в следующем виде: **Троица, Церковь, история**¹. В рамках этого «таинственного треугольника» и развивается богословская мысль того времени. Александрийское богословие, поставившее перед собой задачу систематики богословской мысли, вносит в это развитие, вероятно, самый значительный вклад².

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

¹ Уже у Оригена это изменение достаточно явственно. У последующих поколений богословов, таких как отцы-каппадокийцы или блж. Августин Иппонский, оно станет еще более заметно.

² Вместе с малоазийским богословием, имевшим в то время почти столь же значительное влияние и представлявшим в известной степени некоторую альтернативу александрийским учителям. Следует заметить также, что уже сама *структура систематически оформляющейся в это время церковной мысли* несет на себе некоторое отпечатление опорных точек истории. Первые опыты систематизации догматической мысли, предпринятые Климентом Александрийским и, особенно, Оригеном, представляют собой срез истории, простирающейся от начала,

2. Историзм Климента Александрийского и его значение для церковной мысли

2.1. Исторический путь отдельного человека

Понятие об историческом «*постепенном развитии*» [Климент, 2003с, 255. 7:16:98:3] отдельного человека (и особенно — его развитии в недрах Церкви), столь чуждое мышлению Тертуллиана, у Климента Александрийского, совершенно напротив, составляет характернейшую особенность всего богословия. Закономерности этого развития определяются самим троическим, отображающим Святую Троицу, устроением природы человека, хотя связь эта напрямую и неочевидна³. Фиксированные типы человека у гностиков (соматики, психики, пневматики) обращаются у него в динамически изменяющиеся духовные меры, к которым призван и которые способен пройти каждый человек, став членом Церкви Христовой [Климент, 1996, 50. Гл. 6]: меры *верующего*⁴, *ученика*⁵, *гностика*⁶.

Согласно Клименту, исторические пути отдельных людей *многообразны*, однако в то же время и закономерны, *законосообразны*, представляя собой в этой законосообразности определенную логику движения человека к Богу. Эта логика и есть логика духовных мер — ступеней духовного роста [Климент, 2003с, 217. 7:7:36:1] человека, или «ступеней мистического совершенствования» [Климент, 2003с, 229. 7:10:57:1]. *Мерность* исторического духовного развития человека протекает:

1. от частичного, «не в полной мере» исполнения и понимания заповедей [Климент, 2003с, 246. 7:14:84:1],
2. через познание и «восприятие в Слове Божиим меры сущности вещей, позволяющей различать их достоинство» [Климент, 2003с, 231. 7:11:60:4],
3. к «беспредельной святости (и)... свободе от всех грехов» [Климент, 2003с, 239. 7:12:73:1].

Так, путь истории отдельного человека есть путь его совершенствования, усовершенствования, «постепенного развития» [Климент, 2003с, 255. 7:16:98:3], он — путь реализации «возможности развития», дарованной человеку Богом, пребывающим выше

через середину, к концу, следующий за предшествующим ему учением о Боге, Святой Троице, над- и внеисторичной в своей внутрибожественной жизни.

³ Впоследствии, уже в IV в, (у Евагрия Понтийского) будут иметь место попытки более прямолинейного соотношения между внутритроичными отношениями, природой человека и историей. См.: [Евагрий, 2009].

⁴ «Апостол, противопоставляя гностическому совершенству *общую веру*, иногда называя ее „основанием“ (1 Кор 3:10), иногда „молоком“, пишет об этом так: „Я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердою пищей, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские. Ибо если между вами зависть, споры и разногласия, то не плотские ли вы?“» [Климент, 2003b, 160. 5:4:26:1].

⁵ Чаще всего Климент Александрийский говорит, однако, о двух ступенях — верующего и гностика, представляющих собой, соответственно, начало и конец духовного пути человека в Церкви. Однако последующая реконструкция его учения свидетельствует в пользу преимущественно трехступенного духовного устройства человека. О том, что, как правило, Климент под именованием «верующего» объединяет первую и вторую ступени духовного роста, говорит сопоставление им этого пути с домостроительным возведением человека «через Сына к Отцу» [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:4], без упоминания здесь дела и образа действия Святого Духа: понятие «верующего», обобщающее две первые ступени, соответствует в таком контексте восприятию человеком общего дела «рук Отца» [Ириней: *Против ересей*, 2008, 462. 5:6:1] — Святого Духа и Сына.

⁶ «Апостол считает *пневматиками и гностиками* (духовными и знающими, πνευματικὸν καὶ γνωστικὸν) учеников Святого Духа» [Климент, 2003b, 160. 5:4:25:5].

истории [Климент, 2003b, 185. 5:11:68:2]. Учение Климента о динамически изменяющихся духовных мерах как о вехах личной истории будет впоследствии подхвачено и развито отцами каппадокийцами и, особенно, — прп. Макарием Египетским⁷, и через них прочно войдет в сокровищницу церковной мысли.

Тертуллианову отрицанию истории, выраженному в принципе «ничего не знать против правила веры — значит знать всё» [Тертуллиан, 2004, 367. Гл. 14] Климент противопоставляет необходимость постоянных личных усилий, направленных не только на собственное совершенствование человека, но также распространяющихся и на жизнь общины и всей Церкви: «Ревнителю истины должна быть свойственна великая сила духа, ибо кто предпринимает великие дела, подвергается и великим искушениям. Ему приходится соответствовать тому канону истинного учения, который он однажды признал таковым» [Климент, 2003с, 252–253. 7:16:94:5]. Таков «прямой путь» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6] человека в Церкви и самой Церкви.

Этот путь, путь истории и совершенствования человека осмысливается Климентом, прежде всего, в категориях познания: «Вера не бездейственна и не праздна, но предполагает исследование... Ведь не зря сказано: „Ищите и найдёте“ (Мф 7:7)» [Климент, 2003b, 152. 5:1:11:1]. Отсюда вытекает ключевая максима понимания Климентом истории, исторического развития: «от веры к знанию» [Климент, 2003b, 148. 5:1].

Путь от веры к знанию выражается Климентом через целую череду образов, различно отображающих и акцентирующих характер обозначенных выше *трех ключевых ступеней* духовного восхождения человека⁸. Так, человек на этом пути:

- соединяется со Христом и восходит к Богу «верой, познанием и любовью» [Климент, 2003с, 229. 7:10:56:1], поскольку «храм Бога утверждён на трех столпах — на *вере, надежде и любви*» [Климент 2003b, 153. 5:1:13:4. Ср.: Климент 2003b, 4:7:54:1],

- проходит путь, где Бог есть «начало и конец всего, ибо начало всего — *вера* в Него, а конец — *любовь* к Нему» [Климент, 2003с, 229. 7:10:55:6], «осознавший свое незнание начинает искать, ища, он находит учителя, найдя, он верит ему и, веря, надеется на него; проникнувшись надеждой, он воспламеняется любовью и стремится овладеть предметом своей любви и уподобиться ему» [Климент, 2003b, 155. 5:3:17:1],

- движется от *веры* через *согласие с учением Спасителя* к *непогрешимости ума и знанию* [Климент, 2003с, 229–230. 7:10:57:3],

- прошедший путь «дел, [а затем] и познания», достигает состояния *сверхчувственной божественности*... и уже не занят наукой... но сам становится наукой и гносом» [Климент, 2003b, 22–23. 4:6:39:1, 40:1],

- проходит «круг (путь) гностического образования», где «первым шагом к спасению являются *наставления, сопровождаемые страхом*, благодаря которому мы уstraняемся от всякого зла, за ними следует *надежда*, в силу которой мы избираем наилучшее, наконец, *любовь*... доводит всё до совершенства» [Климент, 2003b, 28. 4:7:53:1],

- переходит от *очищения* к *служению* Богу и затем — *соединению* с Ним [Климент, 2003с, 229. 7:10:57:2],

⁷ К первым протянутся нити преемства от самого Климента, тогда как прп. Макарий, будучи оппонентом аскетического оригенизма (ведущего свое преемство от Оригена, который был, в свою очередь, учеником Климента), в данном случае выступает противником зарождающегося августинизма.

⁸ Наименование этих ступеней впоследствии примет вид устойчивой формулы: $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, однако их характеристики находят вполне ясное выражение и описание уже у Климента Александрийского.

- «достигает *очищения* через исповедь, а *созерцания* — через (апофатическое) отвлечение, продвигаясь к *первоосновам мышления*», к «умопостигаемой монаде», т. е. Богу [Климент, 2003b, 187. 5:11:71:2],
- возводит свои познавательные способности от *научного знания* (ἐπιστήμη), через *созерцание* <...> к «*святому преображению*» [Климент, 2003с, 246. 7:13:83:4],
- или от *веры* к «*аподиктическому (непреложно вытекающему из нее) знанию*» [Климент, 2003с, 255. 7:16:98:3],
- проходит в своем жизненном пути к Богу символические «три дня», где «первый день наполнен удивлением перед тем, что прекрасно, второй — *лучшими устремлениями души*, и, наконец, ум воспринимает духовные сущности *глазами разума*, которые открываются Учителем, воскресшим на третий день. Эти три дня знаменуют тайну священного запечатления» [Климент, 2003b, 188. 5:11:73:2],
- «получает (от Христа) причитающееся на его человеческую долю» «*на деле, на словах и в духе*» [Климент, 2003с, 249. 7:14:88:3],
- постепенно оставляя греховное разделение, восходит от «плотской части» церковного тела к «телу духовному», то есть к «*самой Церкви*» [Климент, 2003с, 248. 7:14:87:3-4].

Совершаемый со Христом, *весь этот духовный путь* человека в Церкви, от его начала и до конца, именуется Климентом путем совершенным. Так, «*совершенство верующего*, через любовь, превращается в *совершенство «мужа совершенного*, в меру полного возраста (Еф 4:13)» [Климент, 2003с, 246. 7:14:84:2], концом этого пути оказывается «*совершенное знание*» [Климент, 2003с, 42. 6:8:70:4], или «*богопознание*» [Климент, 2003с, 40. 6:8:65:6]. Конечная мера этого совершенства такова, что святому становится «недостаточно тепла, которое можно получить, [извне] соприкасаясь с теплым. И мало света, который дает огонь, но он *сам* желает стать этим светом» [Климент, 2003с, 243. 7:12:79:5]⁹. Тем не менее, окончательное «совершение» своего духовного пути человек «*достигает лишь в конце жизни, ибо только тогда ему представляется случай выказать свою веру совершеннейшим делом и в великий день Суда увидеть совершенство своих трудов, а также и следствия их... Он запечатлевает свое самоотвержение кровью и, истекая ею, испускает дух, полученный от Бога. Отныне он блажен и по праву считается совершенным, „чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам“ (2 Кор 4:7)*» [Климент, 2003b, 57. 4:21:130:5–131:1].

2.2. Единство пути: Христа, Церкви, человека

Отталкиваясь от античного понимания внутреннего трехчастного устройства души (состоящей из сил познавательной, воделевающей и чувственной) [Климент, 1996, 213. 3:1], связанной через него со всем составом природы человека, «трехмерность души» человека Климент Александрийский иначе определяет через наличие в ней следующих сил и способностей:

1. «заложенную в нее духовную силу *веры*»,
2. «дарованную... силу *слова*»,
3. способность «*солития* всего существа... человека в *единое целое*» [Климент, 2003b, 192. 5:12:80:9].

⁹ То, что впоследствии сможет быть наименовано «ипостасным обожением». Ср.: «Вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин 4:14). «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин 14:12). «По исходе отсюда мы получим от Бога и Отца нашего Его святую вечность в нашу «*собственность*»: «Всё мое — Твое» (Лк 15:31)» [Софроний, 2009, 207].

Сообразно этим силам, движимый ими, человек и оказывается способен восходить по духовному пути истории. Сами эти силы в человеке представляют собой способности усваивать *дела, слова и Жертву* Христовы, составляющие вместе исторический путь Его общественного служения и подаваемые человеку для подражания Ему и соединению с Ним [См. об этом, напр.: Легеев, 2017, 35–36].

Сам путь от веры к знанию иначе изображается Климентом как *путь «через Сына к Отцу»* [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:4. Ср.: Ириней: *Доказательство апостольской проповеди*, 2008, 582. Гл. 7]. Сын описывается им как образ Отца (Он отображает, открывает человеку Отца и приводит к Нему), тогда как вера — образ знания. Образ и отображаемая в нем реальность связаны неразрывно и не могут существовать друг без друга¹⁰. Богословская максима Климента *«итак, от веры к знанию, через Сына к Отцу»* [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:4] обозначает связь домостроительства Божия и истории человека (*вера* подается Сыном и совершается как доверие Сыну, тогда как *знание* подается Отцом и соединяет с Отцом¹¹), имеет перспективу, обратную той, которую мы наблюдали у Тертуллиана, «обрубившего» историю на домостроительстве Божественного простираения к человеку¹² и фактически лишившего человека собственной, личной истории и пути аскезы. Климент подчеркивает характер исторических трудов человека *в их отношении* к домостроительству Божию и *образам действия* Лиц Святой Троицы — Сына и Отца¹³, хотя и не раскрывает эту тему подробно, идя, впрочем, в этом отношении несколько дальше св. Ириней Лионского (который только утверждал эту связь, но не описывал ее со стороны конкретных изменений, происходящих в человеке). Вместе с тем, Климент оказывается сравнительно осторожен (по сравнению как с Тертуллианом, так и с позднейшим оригенизмом) в своих характеристиках этих отношений домостроительства Святой Троицы и исторических трудов человека [Климент, 2003b, 146. 5:1:1:2–3]. Об этом свидетельствует и то, что эпохальность всеобщей истории Климент склонен рассматривать не только в троическом, но и в христологическом контексте: «Давший жизнь в начале, при творении, как *Мастер*, научил жить праведно, придя как *Учитель*, чтобы позднее даровать жизнь вечную как Бог» [Климент, 2006, 52. 1:7:3]; в этом (ином) смысловом плане весь путь человека от веры к знанию изображается Климентом как путь ко Христу и со Христом.

Другой важной чертой историзма Климента выступает неизменный акцент на **синергичном характере** всего пути истории, пути человека к Богу [См.: Климент, 2003c, 224. 7:7:47:7; Климент, 2003b, 57, 193. 4:21:131:1; 5:12:82:4]. Упразднение необходимой для этого пути опоры человека на Бога, Святую Троицу (с сохранением трудов самого человека) символизируется *иудейством*¹⁴, тогда как, напротив, упразднение трудов человека, исполнения заповедей Христовых (с сохранением опоры на Слово Божие) символизируется *ересями и расколами*¹⁵, где, впрочем, отсутствие дел искажает, как следствие, и саму веру [См.: Климент, 2003b, 262. 7:18:109:1–5]. Упразднение опоры как на Бога, так и на собственный труд повергает человека в «совершенную нечистоту», соделывает его «прахом, который ветер сметает с лица земли» (Пс 1:4) [Климент, 2003b, 263. 7:18:110:1–3].

¹⁰ Ср. с богословием образа и реальности у свт. Мелитона Сардийского и др. представителей малоазийской богословской школы, определенное влияние которых несомненно испытал Климент Александрийский.

¹¹ Ср.: «Мы, имея разум Отца, таким образом веруем [в Сына]... Ведь через Образ, составляющий полное подобие, Отец легко может быть постигнут... [Мы] познаём Отца, веруем в Сына, поклоняемся Святому Духу» [Ипполит: *Против ереси некоего Нозта*, 2008, 314–315, 319. Гл. 7, 12].

¹² Его образа Откровения через преемство эпох Отца, Сына и Святого Духа.

¹³ Ср.: «Первый Господский образ действия (ἐνεργείας τρόπος)», запечатлеваемый в человеке [Климент, 2003c, 230, 299. 7:10:58:1].

¹⁴ И прообразуется жвачными, но не парнокопытными животными, полагающимися в Ветхом Завете нечистыми, отвергаемыми для жертвы Богу.

¹⁵ И также прообразуется животными парнокопытными, но не жвачными, также отвергаемыми для жертвоприношения и нечистыми.

Климент утверждает *единоначалие и единство пути Церкви*, но вместе с тем — *многообразии включенных в него личных путей* отдельного человека [Климент, 2003с, 253. 7:16:95:3; Климент, 2003b, 56, 58–59. 4:21:130:1, 132:1–133:1], поскольку Христос — «Учитель [Педагог] свободы» для всякого человека [Климент, 1996, 50. 1:6].

Масштабы истории в представлении Климента оказываются соизмеримы и связаны друг с другом. Как всё человечество, так и каждый отдельно взятый человек дето-водительствуется Христом и ко Христу. Соответственно, история всего человечества, а вместе с ним и всей Церкви, становится, согласно Клименту, отображением истории отдельного человека, идущего к Богу. Климентом утверждается многомерность, разномасштабность церковной истории, равно как и самой Церкви («Храм [Божий и]... велик, как сама Церковь, и мал, как человек» [Климент, 2003с, 245. 7:13:82:4]). Вместе с тем, исторический масштаб Церкви Христовой оказывается иным, нежели у отдельного человека. Принадлежащее всецелой Церкви Божественное Откровение включает в себе образы истории, ее законосообразность, восходящую к троическому бытию Бога, отображению этого бытия в человеке, а также отношениям Бога и человека (Святой Троицы и Церкви); так «передаваемое и открываемое Сыном Божиим» Предание Церкви есть «верное и точное знание» всего, оно «*позволяет охватить настоящее, прошедшее и будущее* — как оно есть, было и будет» [Климент, 2003с, 38. 6:7:61:1–2] — Предание¹⁶ есть стержень истории. Отдельный человек, гностик, усваивающий это Предание и восходящий до «тела духовного», то есть до кафолической полноты Церкви [Климент, 2003с, 248. 7:14:87:3–4], с благодарностью принимает «*прошлое, настоящее и будущее*, которое уже присутствует здесь (в настоящем) благодаря вере» [Климент, 2003с, 243. 7:12:79:2].

Исторический рост человека, а также его бытие как Церкви, со-бытие со Христом традиционно изображается Климентом под образами семени [Климент, 2003с, 243. 7:12:80:2; Климент, 2003b, 147. 5:1:3:1], древа [Климент, 2003b, 187–188. 5:11:72:2–4], хора [Климент, 2003с, 222, 225, 243, 244, 257. 7:7:45:1, 49:4; 7:12:78:6, 80:2; 7:16:102:3. Ср.: Климент, 2006, 50–51. 1:5], здания [Климент, 2003с, 246. 7:13:83:5; Климент, 2003b, 160. 5:4:26:3–4].

2.3. *Центростремительный и центробежный пути всеобщей истории*

Все пути человеческие имеют свой исторический вектор. Климент Александрийский выделяет два генеральных вектора этих путей; такое понимание восходит к учению о «двух путях» у мужей апостольских¹⁷:

1. Центростремительный (путь Церкви, а также путь идущих ко Христу, благодаря семенам Логоса): «Путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней [*приводя к этому пути*]... [Бог] говорит о множестве спасительных путей не только для одного отдельно взятого праведника, [но] ведь поскольку праведников много, то и пути спасения их многочисленны» [Климент, 2003а, 92. 1:5:29:1, 3].

2. Центробежный (путь софистики, ересей и расколов): «Хотя существует только один царский путь, от него *отходит* бесчисленное множество малых троп, из которых одни приводят к пропастям, другие — к быстротечным потокам или глубокой морской бездне... От него отходит множество малых путей, *отклоняющихся* от главного» [Климент, 2003с, 250–251. 7:15:91:5]. «Несчастливы оставившие этот прямой путь» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6. Ср.: Климент, 2003с, 41. 6:8:67:2].

¹⁶ В терминологии Климента Александрийского — «гностическое Предание» [Климент, 2003с, 38. 6:7:61:1].

¹⁷ Ср.: «Евангелие, как пророки и апостолы, говорит о двух путях» [Климент, 2003b, 164. 5:5:31:1].

Отход с «прямого пути» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6], «царского пути» Церкви, предвзрается *остановкой* на нем, представлением о *мнимом достижении конца своего развития*¹⁸. Одновременно с этим отход с «царского пути» знаменует собой историческую новизну, начало и возглавление ереси или школы, выступающие исторической подменой начала и возглавления Христом Церкви [Климент, 2003с, 251. 7:15:92:7]¹⁹. Если свет веры направляет человека по пути к знанию, то, напротив, «душа, омраченная (еретическими) „догмами“, не согласными с ее природой, теряет способность видеть не только ясный свет истины, но даже и ближайшие предметы» [Климент, 2003с, 255. 7:16:99:1]. Центробежный путь человека нередко приобретает черты хаоса: «большинство [человечества] движется вперед наобум, не задумываясь даже, какому началу следовать, и кто должен быть носителем его, и как идти за ним» [Климент, 2003с, 255. 7:16:100:2; Ср.: Климент, 2003b, 165. 5:6:33:4].

«Прямой путь» Церкви и идущих к ней, напротив, учит человека неизменно «вычленять глупое» [Климент, 2003с, 253. 7:16:94:6], опираясь как на некую опору на Самого Христа, «руководящего нашим познанием» [Климент, 2003с, 253. 7:16:95:3]. Христос есть опора всякого созидательного исторического процесса, представляя человеку Себя как «*познание и жизнь*» [Климент, 2003с, 255. 7:16:100:1] (ср.: тема образа и реальности в малоазийской школе). По Его подобию и человек, достигший через жизнь в Церкви состояния гнозиса, то есть богопознания, оказывается способен «гармонизировать всё» окружающее [Климент, 2003с, 227. 7:9:52:2] и преображать «мир раздвоенности» в «состояние причастности» Богу [Климент, 2003с, 223. 7:7:46:6; Климент, 2003b, 68. 4:25:157:2]²⁰.

3. «Онтологический историзм» Оригена

3.1. Троищность человека, Церкви, истории

Ближайший и выдающийся ученик Климента Александрийского Ориген продолжает развитие его исторического богословия.

Примечательно, что в III в. мы имеем некоторую аналогию происходившего столетием ранее. Крупнейший представитель предшествующего периода апологетов св. Иринея Лионский обращает свое слово преимущественно к самой Церкви, тогда как более ранние авторы того времени адресовали его прежде всего окружающему миру. В примерно таком же отношении выступает и Ориген по отношению к своему предшественнику и учителю Клименту: его богословие адресовано самой Церкви. Рассуждая под таким углом зрения, Ориген, тем не менее, не упускает из своего внимания связь Церкви и мира и, соответственно, связь истории Церкви и общемировой истории. Даже напротив, для него эти связи приобретают еще более глубокий и устойчивый характер, — вся мировая история оказывается в его системе лишь неким (в эсхатологической перспективе ничего не значащим) фоном подлинной истории — истории Церкви. Сама же *история Церкви, а равно и человека в Церкви*, в своем течении, согласно мысли Оригена, неким таинственным образом опирается на закономерности устройства самой Церкви и самого человека, отображающие в себе таинственную жизнь и устройство Святой Троицы.

Так, прежде всего, основанием истории для Оригена является само бытие человека и Церкви. Трехчастная структура тварного бытия, заключенного в природе

¹⁸ «Они зря льстят себя надеждой, что исследование их достигло *конечного предела*» [Климент, 2003с, 251. 7:15:92:5]. Ср.: «Если же кто говорит: „Богат я, довольно с меня и того, что приобрел; больше не нужно“, — то таковой не христианин, а сосуд прелести и диавола» [Макарий, 2015, 527. 2:4].

¹⁹ Ср. с учением апологетов и св. Иринея Лионского о новизне как одном из существенных признаков ересей и расколов.

²⁰ Ср. с учением о рекапитуляции у сщмч. Иринея Лионского.

человека (дух, душа, тело), особенным образом оказывается способной реализовать себя в Церкви; уже вместе они реализуют себя в истории. Через Церковь заключенное в человеке сродное (в качестве образа) троическому бытию Бога оказывается способным и призванным к *историческому сопроникновению*²¹ с самим этим троическим бытием. Это сопроникновение может быть интерпретировано как **ипостасное отображение** троической жизни Бога в человеке и Церкви: «Церковь полна Святой Троицы» [Origenis, 1265B], однако последующее развитие оригенизма поставит под сомнение такую интерпретацию. Развитие подобной темы можно было наблюдать у предшествующих церковных богословов, таких как св. Ириней Лионский и Климент Александрийский [См. выше, а также: Легеев и др., 2018, 35–37], однако Ориген здесь, по-видимому, идет дальше своих предшественников.

Прежде всего, у Оригена мы встречаем указания на определенный и явственный *параллелизм* между устройением природы человека, строением Церкви и составом Святой Троицы [См.: Ориген: *О началах*, 2008, 202–203. 2:8:5]:

человек	тело	душа	дух (ум)
Церковь	Церковные члены , «множество верующих, [которые] называются <i>телом</i> Его» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5] ²² .	Священная иерархия , основанная на апостолах, «которых Он назвал <i>душою</i> , как лучших из всего остального тела» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5].	Христос — Глава Церкви
Домостроительство Св. Троицы [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 105–106. 1:3:5. И далее].	«Может быть, для указания на... тайну [приведения всего творения в действие Сыном Божиим, подобно тому, как душа приводит в действие тело человека] Бог [Отец] называется в Священном Писании <i>телом</i> или описывается как <i>телесный</i> » [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5]. Так и все «существа имеют свое <i>бытие</i> от Бога Отца» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 109. 1:3:8].	«Под <i>душою</i> Бога можно разуметь Единородного Сына Божия . В самом деле, как душа, разлитая по всему телу, всё движет и приводит в действие, так и Единородный Сын Божий, Который есть Слово и Премудрость Его, касается и достигает всей силы Божией, пребывая в ней» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 202–203. 2:8:5]. Так и «существа имеют... разумность от Слова» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 109. 1:3:8].	Святой Дух — завершитель домостроительства Святой Троицы «Существа имеют... святость от Святого Духа» [Ориген: <i>О началах</i> , 2008, 109. 1:3:8].

Смысл этих связей для самого Оригена оказался окончательно не прояснен. Тем не менее, само утверждение этого параллелизма представляет собой немаловажный вклад Оригена в святоотеческое богословие истории, даже несмотря на то, что, как это ни парадоксально, конкретные исторические интерпретации его самим Оригеном погрешают против истины²³.

Важнейший «предмет» богословского внимания Оригена — Священное Писание, — будучи *Богочеловеческой реальностью*, являет в себе в общих чертах онтологическое и историческое действие тех же закономерностей, что человек и Церковь.

²¹ Тому, что в последующем богословии будет названо «ипостасным сопроникновением» или «перихоресисом» (греч. *περιχώρησις*).

²² Но при этом всякий человек может послужить «образом Церкви» и ее развития [Ориген: *О началах*, 2008, 374. 4:21].

²³ См. п. 3.2. настоящей статьи.

Мысль Божественных Писаний, — по слову Оригена, — каждый должен записывать в своей душе *трояким образом*: простые люди должны назидаться самим, так сказать, *телом* Писания (так мы называем обычный и исторический смысл); кто начал несколько преуспевать и может созерцать нечто большее, тот должен назидаться *душою* Писания; совершенные же... должны назидаться ка бы *духом*, духовным законом, содержащим в себе тень будущих благ. Таким образом, как человек, говорят, состоит из тела, души и духа, так и Священное Писание... [тоже состоит из тела, души и духа]. [Ориген: *О началах*, 2008, 352. 4:11].

Представляя собой «поле», «пространство» Священной Истории, Писание, согласно мысли Оригена, собственно *исторический*, событийный контекст относит к «*телу*» истории — к его «телесной», внешней, видимой составляющей [Ориген: *О началах*, 2008, 343, 352. 4:7, 11–12], иносказательный и более глубокий контекст — к её «*душе*» [Ориген: *О началах*, 2008, 353–355. 4:12], проявления же *духа* в священном историческом процессе он видит в явлении того, «образам и тени каких *небесных вещей* служат иудеи по плоти и тень каких *будущих благ* содержит закон» [Ориген: *О началах*, 2008, 355. 4:7:13. Ср.: Ориген: *О началах*, 2008, 381. 4:24].

Исторический и духовный (а вместе с ними и душевный) смыслы неразрывно связаны. Важнейший из них, духовный смысл истории представляет собой ориентир и цель для самого исторического развития человека и человечества в его отношениях с Богом. Осуществление этой цели, проходящей, подобно некоему стержню, сквозь всю историю, обеспечивается и Самим Богом — полнотой Троицы, имеющей свое окончание в Духе Святом: «главная цель Святого Духа — сохранить последовательность духовного смысла как в том, что должно произойти, так и в событиях уже минувших» [Ориген: *О началах*, 2008, 362. 4:15]. «Некоторые тайны» [Ориген: *О началах*, 2008, 364. 4:16], ипостасно раскрываемые в истории, представляют ее высший и духовный смысл в противовес самому историческому течению событий, значение которого лишь вспомогательно; так тайна Божественного замысла, являемая всей полнотой Троицы (и запечатлеваемая Святым Духом — последним из Ее Лиц), прорастает сквозь «ткань истории».

3.2. Историзм Оригена и влияние на него платонической философии

Общеизвестно, что проблемность понимания Оригеном (также как, впрочем, и Тертуллианом) истории состоит в ее чрезмерной «онтологизации», в несохранении того баланса между законосообразностью, логикой истории (выраженными прежде всего в центральной исторической роли и едином пути Церкви и Предания как ее исторического опыта) и, с другой стороны, многообразием личных путей человека, основанных на его свободном выборе. У Климента Александрийского, как мы показали выше, этот баланс присутствовал и был акцентирован, даже несмотря на то, что мыслился им прежде всего (хотя и не исключительно) в «контексте» *самой церковной жизни, то есть в «контексте» спасения*²⁴. Последнее обстоятельство послужило отправной точкой для развития идей Оригена в сторону последующей и большей *схематизации* с соответствующим перекосом в сторону Божественного водительства человека и исторической логики, что сослужило ему, в том числе, не самую хорошую службу. Климентова максима «*научим*»²⁵ эволюционировала у него в направлении «*заставим*»²⁶, а его понимание истории с предельной точностью оказалось возможным выразить фразой:

²⁴ См. выше, п. 2.2.

²⁵ Выраженная в том числе в его лозунге «от веры к знанию».

²⁶ «*Не можешь — научим, не хочешь — заставим*» — такой армейской поговоркой можно выразить смысл пафоса богословия Оригена об отношениях мира и Логоса, пролагающий путь к утверждаемому им «блаженному апокатастасису» всего творения. Конечно, прямо Ориген нигде не утверждает идею принуждения человека ко спасению: «Покорение будет совершаться некоторыми определенными способами путем определенного научения и в определенные времена. При этом никакая необходимость не будет принуждать к покорению, так что весь мир

«Конец всегда подобен началу» [Ориген: *О началах*, 2008, 127–128. 1:6:2]. Античное представление о *цикличности истории*²⁷ наложило свой неизгладимый отпечаток на понимание Оригеном истории, равно как и на все его богословие, оказавшись в нем лишь отчасти подправленным христианской мыслью о роли Логоса и всей Святой Троицы в этом законосообразном и непреложном историческом процессе.

Соединение и гармонизация разорванного грехом мира во Христе, утверждаемые Климентом Александрийским²⁸, оборачиваются у Оригена своей противоположностью — идеей богодостойного *распада* человека и его природы при восстановлении в конце (вполне согласующимся с его мыслью о лекарственном и домостроительном *соединении* внутренних природ человека по грехопадении при начале мира) [Ориген: *О началах*, 2008, 330, 209–211. 3:6:8; 2:9:6-7]. Понимаемая таким образом изначальная и, вместе с тем, конечная, финальная *простота* природы человека²⁹, по его мысли, представляет собой законосообразную последующую (после Бога) и первую (перед остальным миром) ступень природного совершенства³⁰. Таким образом, в интерпретации Оригена история оказывается своего рода *апофатическим путем* к «онтологической», *природной простоте*³¹, а отнюдь не к гармонизации в человеке многообразной природной совокупленной сложности всего мира. Соответственно, для Оригена оказывается вполне чужда идея и о во-ипостасизации в человеке и в его внутренней природной сложности самой божественной жизни³². Впоследствии, уже в IV в., Евагрий Понтийский, в контексте сформировавшегося аскетического богословия, интерпретирует такое понимание Оригеном истории и представит ее процессом не только частичной де-субстанциализации³³ человека, но также и его де- или, скорее, *ре-ипостасизации*³⁴, своеобразно учтя, таким образом, предшествующее ему наследие отцов-каппадокийцев, разработавших православное учение об ипостаси.

Другой гранью «онтологизации» и детерминизации истории у Оригена выступает фактическое *отсутствие ясных границ между вечным и временным*, что как раз и роднит его с фигурой Тертуллиана. Выражая такую полупантеистическую установку, как Тертуллиан, так и Ориген, *рождение Сына* коррелируют с сотворением мира. Разница состоит лишь в том, что у первого эта «точка» полагается на границе вечности и истории [Тертуллиан, Гл. 4], тогда как у второго — «прежде истории», в предвечном бытии Бога [Ориген: *О началах*, 2008, 69, 76–77. 1:2:3, 10]. *Изведение Святого Духа*,

будет покорен Богу не силой, но словом, разумом, учением, призыванием к добру... а также надлежащими и соответствующими угрозами» [Ориген: *О началах*, 2008, 320. 3:5:8].

²⁷ С характерными для него элементами детерминизма и пантеизма.

²⁸ См. выше, п. 2.3.

²⁹ То есть сведение ее к одному духу.

³⁰ Ср., напр.: «Сын меньше Отца, потому что Он второй от Отца; Святой же Дух ниже Сына и пребывает в святых. При таком порядке могущество Отца больше могущества Сына и Святого Духа; могущество же Сына, в свою очередь, больше, чем могущество Святого Духа, и, последовательно, сила Святого Духа больше силы прочих существ, называемых святыми» [Ориген: *О началах*, 2008, 105. 1:3:5. См. прим.: Письмо блаж. Иеронима к Авиту. Также см.: Ориген: *О началах*, 2008, 65. 1: Примечания:4]. Вся эта схема напоминает пантеистическую череду эманаций в неоплатонизме.

³¹ «Уже не будет разнообразия там, где все составляют одно» [Ориген: *О началах*, 2008, 327. 3:6:4].

³² Двусмысленно звучит, например, следующая фраза Оригена: «Самое подобие [человека Богу, к которому человек призван]... совершенствуется и из подобия превращается в единство, без сомнения, потому, что в совершении или в конце Бог есть все во всем» [Ориген: *О началах*, 2008, 323. 3:6:1].

³³ Букв. «обезсуществления».

³⁴ «[В конце] Природа ума [человека] станет единой с природой Отца, поскольку она — Его тело, так же и имена души и тела будут поглощены ипостасями Сына и Духа, так что бесконечно будут пребывать [лишь] одна природа и три ипостаси Бога и Его образа» [Евагрий, 2009, 484. Гл. 23. Ср.: Евагрий, 2009, 485. Гл. 27].

напротив, у обоих (Тертуллиана и Оригена) становится гарантом спасения и упокоения человека в Боге: в одном случае (у Тертуллиана) — мгновенно и внутри истории³⁵, в другом случае (у Оригена) — простираясь в эсхатологическую перспективу за ее пределами [Ориген: *О началах*, 2008, 328. 3:2:6]. Примечательна, в частности, опора обоих детерминистических концептов на учение св. Иринейя Лионского об особом, **ВИДИМОМ** домостроительном значении Божественных ипостасей Сына и Святого Духа и, соответственно, образов Их действия (образов Откровения) в истории, по сравнению с прикровенностью Отца [Ириней: *Против ересей*, 2008, 323, 462, 516. 4: Пр.:4; 5:6:1; 28:4]. Это учение дало этим мыслителям импульс к дальнейшему развитию мысли, породив следующую схему-представление о развитии исторических закономерностей и самой истории в ее соотношении с делом Святой Троицы:

1. «Невидимая» человечеству «предыстория»³⁶, полагаемая в Отце.
2. Начало истории, соотносимое с бытием и делом Сына.
3. Конец (смысловой или действительный) истории, соотносимый с бытием и делом Святого Духа.

Их понимание и толкование этой схемы оказалось пантеистическо-детерминистическим, хотя сама она была и не лишена определенного смысла. Сообразно именно такому пониманию общего соотношения истории с жизнью и делом Святой Троицы (хотя и совершенно различно интерпретируемому у Тертуллиана и Оригена), разворачивается **эпохальность истории**, впервые и наиболее ёмко сформулированная Тертуллианом (последовательно сменяющие друг друга эпохи Отца, Сына и Святого Духа). Сохраняет она свою актуальность и для Оригена. Таинственное и одновременно совершенное явление — последовательно — Каждого из Лиц Святой Троицы знаменует, соответственно, начало Его личной эпохи³⁷.

Конец истории, ее последний этап, «последние времена», «эпоха Духа», в свою очередь, разворачивается, согласно Оригену, в историю Церкви, понимаемую им как время неумолимого и последовательного воцерковления всего творения. Хилиастическая концепция св. Иринейя Лионского и его предшественников³⁸, творчески переосмысляемая Оригеном, дает ему почву для схематизации духовных путей этой последней эпохи:

1. «Преуспевание и постепенное восхождение» людей в их земных трудах, совершаемое ещё «на этой земле, [где] закон был некоторым детоводителем тех, кого он должен был привести ко Христу» [Ориген: *О началах*, 2008, 331, 330. 3:6:9, 8].
2. Продолжение этого преуспевания и «приготовление к лучшим установлениям, к которым уже ничего нельзя прибавить», совершаемое в «новой земле» (Откр 21:1); она есть «Царство, [которое] примет Сам Христос Господь... [Там] Он будет царствовать над ними до тех пор, пока не покорит их Отцу» [Ориген: *О началах*, 2008, 331. 3:6:9].

³⁵ То есть для верных в момент сошествия Духа, что составляет, в том числе, ключевую черту представлений позднего Тертуллиана и монотанизма в целом.

³⁶ В случае с Оригеном понимаемая чисто логически, как причина по отношению к следствию, но не как нечто, существующее во временной последовательности.

³⁷ 1. Эпоха Отца — простирается от рождения Сына (и начала истории) до Боговоплощения; 2. Эпоха Сына — простирается от Боговоплощения до сошествия Святого Духа на апостолов; 3. Эпоха Духа — простирается от сошествия Святого Духа и до конца истории и упокоения всего во Отце. Следует заметить, что при этом Ориген не отрицает идею постоянного соприсутствия Лиц Святой Троицы на каждом этапе исторического развития человека и человечества. См., напр.: Ориген говорит о «постоянном действии Отца и Сына и Святого Духа, возобновляемом на всех ступенях совершенства [всхождения человека к Богу]» [Ориген: *О началах*, 2008, 110. 1:3:8].

³⁸ В т. ч. послания ап. Варнавы, к чьей традиции восходит непосредственно, через его александрийских учителей, учение самого Оригена.

3. Время (или, скорее, окончание времени), когда святые «сделаются способными принять Бога, и Бог будет для них всё во всё» [Ориген: *О началах*, 2008, 331. 3:6:9].

Этот путь, совершаемый, согласно Оригену, в эпоху Церкви Христовой, представляет собой своего рода отражение пути всеобщей истории — здесь, как и там, человек восходит от закона к научению, а затем и своеобразно понимаемому «обождению». Здесь, как и там, имеет место определенное отображение в истории жизни Святой Троицы и явление троического образа Ее Откровения. *Можно сказать и так, что логика истории (истории всеобщей с «предысторией», коренящейся в предвечности) коррелируется у Оригена с логикой уходящей в вечность метаистории «новой земли», предысторией которой или, скорее, ее первым этапом выступает уже наша земная история пути ко Христу. В общем и целом таковы, согласно Оригену, многообразные пути и закономерности истории, несущие на себе отпечаток троической жизни Бога.*

В заключение заметим, что, будучи естественным следствием чрезмерной увлеченности логикой схем, представление Оригена *о свободе* (а тему свободы следует признать вообще ключевой для богословия III в.) носит двойственный характер. Утверждая (на словах) идею христианской свободы³⁹, этот богослов древности фактически разворачивает перед нашим взором историю как некий грандиозный и великий спектакль с заранее заданными параметрами и финалом. Невозможность со стороны Бога *не творить* мир в начале (и соответственно, «обязательность» *для Бога самой истории*)⁴⁰ вполне закономерно оборачивается у него несвободой человека — невозможностью для него личного выбора в конце истории и вечного определения своей жизни, хотя бы и вне Бога. Эти идеи могут быть наглядно выражены в следующих максиммах:

- Как Сын не может быть не рожден, так и человек не может быть не сотворен.
- Как Святой Дух не может быть не изведен, так и человек⁴¹ не может быть не спасен.

Все это наглядно показывает, что исторический детерминизм Оригена есть лишь следствие его более общего и глубокого полупантеистического настроения. Исходя из детерминистичности Оригенова взгляда на историю, прот. Г. Флоровский отрицает за мыслью Оригена вообще всякое право на историзм⁴², что, возможно, верно лишь отчасти; все же Ориген (как даже и последующий оригенизм) вносит свой, пусть и проблемный, вклад в исследование истории *с точки зрения ее логических закономерностей и логического устройства.*

4. Заключение

Историческое общение Бога и человека, помимо обоюдной свободы воли, имеет в своем основании то, что можно было бы назвать неким *онтологическим фактором*. Причем действие этого онтологического фактора также и с необходимостью

³⁹ «Человеку известно, что по отношению к добродетели значит потерять саму ее сущность, если лишить ее свободы» [Ориген: *Против Цельса*, 2008, 674. 4:3]; «Жить праведно или менее праведно — наше дело, и нас не принуждают к этому ни внешние воздействия, ни судьба» [Ориген: *О началах*, 2008, 241. 3:1:6].

⁴⁰ То есть фактически Его несвобода. См., напр.: «Бога нельзя назвать всемогущим, если нет существ, над которыми Он проявил бы власть» [Ориген: *О началах*, 2008, 76. 1:2:10].

⁴¹ Человек, принявший Святого Духа, согласно Тертуллиану, или всякий человек, согласно Оригену.

⁴² «Для добра (согласно Оригену) не нужно свободы. Это связано с радикальным неисторизмом Оригена. Времени не нужно, история не нужна, ибо „раньше“ времени, „прежде“ истории осуществлена вся полнота бытия» [Флоровский, 2005, 734–735].

складывается из двух его составляющих — Божественной и человеческой. Как предвечное бытие и устройство Святой Троицы, так и бытие и устройство человека (его природы и его ипостасной жизни — от личной до кафоличной) не могут не быть отражены в истории отношений Бога и человека. Несмотря на свободу Бога и человека (а значит, и элемент непредсказуемости), этот онтологический фактор определяет закономерности, общий характер, а в каком-то смысле и ход истории, *хотя и не ее конкретный облик*.

Ясное осознание этого факта будет формироваться постепенно, на протяжении всего III в. и даже позднее, вплоть до исполнения прп. Максимом Исповедником в VII в. той задачи, которую несвоевременно и непосильно взвалил на себя Ориген, — примирить логику истории и свободу человека. Фигуры Климента Александрийского и Оригена в этом процессе равномасштабны, хотя наша оценка их церковной деятельности и различна.

Источники и литература

1. Евагрий (2009) — *Евагрий Понтийский*. Письмо к Мелании // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2 т. М.: Никая; СПб.: Изд-во РХГА, 2009. Т. 1. С. 477–497.
2. Ипполит (2008) — *Ипполит Римский, сщмч.* О Христе и антихристе. Сборник трудов. СПб.: Библиополис, 2008.
3. Ириней (2008) — *Ириней Лионский, сщмч.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008.
4. Климент (1996) — *Климент Александрийский*. Педагог. М.; Нью-Йорк, 1996.
5. Климент (2003а) — *Климент Александрийский*. Строматы: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 1.
6. Климент (2003б) — *Климент Александрийский*. Строматы: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 2.
7. Климент (2003с) — *Климент Александрийский*. Строматы: в 3 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. Т. 3.
8. Климент (2006) — *Климент Александрийский*. Увещание к язычникам. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
9. Легеев (2017) — *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43.
10. 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.
11. Макарий (2015) — *Макарий Египетский, прп.* Слово 33 // *Он же*. Духовные слова и послания. Собрание I / Под ред. А. Г. Дунаева. Св. Гора Афон; М.: Изд. Пустыни Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2015.
12. Ориген (2008) — *Ориген*. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.
13. Софроний (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра; Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.
14. Тертуллиан (2004) — *Тертуллиан*. Об отводе дела против еретиков // *Он же*. Апология. М.: АСТ; СПб.: Северо-Запад Пресс, 2004.
15. Тертуллиан — *Тертуллиан*. Против Праксея. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-prakseja/>. (дата обращения: 18.05.2018)
16. Флоровский (2005) — *Флоровский Г., прот.* Противоречия оригенизма // *Он же*. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 732–740.
17. Origenis — *Origenis*. In Psalm. 23,1 // PG 12.

Priest Mikhail Legeyev. The Contribution of the Alexandrian School of the 3rd Century to the Theology of History.

Abstract: The article is devoted to the consideration of the ideas of the Alexandrian theological school in the context of theology of history. It was in the 3rd century that the structure of scientific and theological thought was made with the basis for systematic consideration and understanding of all aspects of the church doctrine. In this historical period the theological themes, born at the end of the preceding time of the apologists, receive their further development and comprehension. The most important themes of the theological thought of this time are “God”, “man” and “history”; they, in their totality and mutual relation, determine the basic image of the ecclesiastic thought of this epoch, and become its reference points. On this “background” the patristic theology of history begins to form actively itself. The Alexandrian school will play a key role in this process.

Keywords: Theology of History, Christian historiography, era of the Ancient Church, biblical historicism, historical determinism, the way to God, Clement of Alexandria, Origen, the Alexandrian school.

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

Sources and References

1. Evagriy (2009) – Evagriy Pontijskiy. *Poslanie k Melanii* [Evagrius of Pontus. *The letter to Melania*]. Antologiya vostochno-khristianskoy bogoslovskoy mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya. V 2 t. [An anthology of Eastern Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxia. In 2 vols.] Moscow; Saint-Petersburg, 2009, vol. 1, pp. 477–497. (Russian translation).

2. Florovskiy (2005) – Florovskiy G., prot. *Protivorechiya origenizma. Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii*. [G. Florovsky, archpriest. *Contradictions of Origenism. Christianity and civilization. Selected works on theology and philosophy*]. Saint-Petersburg, 2005, pp. 732–740. (In Russian).

3. Ippolit (2008) – Ippolit Rimskiy, sshchmch. O Hriste I antihriste. Sbornik trudov [St. Hippolytus of Rome. *On Christ and antichrist. Creations*]. Saint-Petersburg, 2008. (Russian translation).

4. 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).

5. Kliment (1996) – Kliment Alexandriyskiy. *Pedagog* [Clement of Alexandria. *Paedagogus*]. Moscow; New York, 1996. (Russian translation).

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

7. Kliment (2003b) – Kliment Alexandriyskiy. *Stromaty*: v 3 t. [Clement of Alexandria. *Stromata*. In 3 vols]. Vol. 2. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko Publ. House, 2003. (Russian translation).

8. Kliment (2003c) – Kliment Alexandriyskiy. *Stromaty*: v 3 t. [Clement of Alexandria. *Stromata*. In 3 vols]. Vol. 3. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko Publ. House, 2003. (Russian translation).

9. Kliment (2006) – Kliment Aleksandriyskiy. *Uveshchanie k yazychnikam* [Clement Of Alexandria. *Admonition to the Gentiles*]. Saint-Petersburg, 2006. (Russian translation).

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

11. Legeyev etc. (2018) – Legeyev M., priest. Methodius (Zinkovsky), hieromonk, Cyrill (Zinkovsky), hieromonk. Nauchno-bogoslovskoye osmysleniye istorii u muzhey apostol'skikh i apologetov: ot Svyatoy Troitsy k cheloveku [A Scientific and Theological Rationalization of History

among the Apostolic Fathers: from the Holy Trinity to the Human Being]. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 1, pp. 34–45. (In Russian).

12. Makariy (2015) — Makariy Egipetskiy, prp. Slovo 33. Dukhovnye slova i poslaniya. Sobranie I. [St. Macarius of Egypt. *The word 33. Spiritual words and messages. Assembly I*]. Athos; Moscow, 2015. (Russian translation).

13. Origen (2008) — Origen. *O nachalakh. Protiv Tsel'sa*. [Origen. *About the origins. Against Celsus*]. Saint-Petersburg, 2008. (Russian translation).

14. Origenis — Origenis. *In Psalm. 23,1*. PG 12.

15. Sofroniy (2009) — Sofroniy (Sakharov), arkhim. *Tainstvo khristianskoy zhizni*. [Sophronii (Sakharov), Archimandrite. *The Mystery of Christian Life*]. Moscow; Essex, 2009. (In Russian).

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

17. Tertullian — Tertullian. *Protiv Prakseya*. [Tertullian. *Against Praxeas*]. Available at: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-prakseja/> (accessed: 18.05.2018). (Russian translation).

Иеромонах Афанасий (Букин)

К ВОПРОСУ О ТИТУЛОВАНИИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА АВРЕЛИЯ В ВОСТОЧНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ

В статье поднимается вопрос о том, каким образом в богословской, литургической и духовной православной литературе следует именовать Августина Аврелия, епископа Иппонийского. Проводится историко-богословский анализ титула «блаженный» в традиции Восточной Православной Церкви. Рассматривается комплекс восточных исторических свидетельств, а также греческих и славянских православных литургических текстов на предмет выявления в них того или иного отношения и образа именования иппонийского богослова. На этом основании анализируется принятое в современной русской православной богословской среде именование Августина «блаженным». Исходя из сравнительного анализа историко-богословских данных, приводится аргументация в пользу возможности иного именования святого при сохранении традиционного святоотеческого видения богословских положений Августина. Основной целью исследования является показать значимость одного из самых важных богословов западной традиции для православного богословия и указать на необходимость отношения к его памяти как к памяти всякого святого, входящего в сонм подвижников, прославляемых Церковью в литургическом священнодействии.

Ключевые слова: патрология, богословие, Августин, агиология, гимнография, православие, церковная история.

Введение

В середине XIX в. в русской богословской среде обозначился активный интерес к изучению патрологии. В результате главные духовные образовательные центры Российской империи поделили между собой различные области этой относительно новой для них науки и занялись, в том числе, переводами святоотеческого наследия на русский язык. Киевской духовной академии тогда «достался» обширный пласт текстов лагинских отцов Церкви [Сухова, 2016, 215]. И, безусловно, одной из самых ярких звезд на западном церковном небосводе был Августин Аврелий, епископ Иппонийский.

Сложно найти фигуру более противоречивую и притом более известную как на Востоке, так и на Западе. С одной стороны, в Европе, как в протестантской, так и в католической среде, влияние Августина Аврелия сложно переоценить. Его можно, пожалуй, сравнить лишь с влиянием идей Аристотеля на западноевропейскую философию. С другой стороны, на Востоке некоторые элементы его богословской мысли, в особенности учение о благодати [Роуз, 2002, 430] и предполагаемое влияние на формирование учения о *filioque* [Дезей, 1982, 206–223], порой вызывали серьезные возражения. Вместе с тем можно отметить, что и на Западе далеко не все идеи св. Августина были поняты всеми одинаково [Бриллиантов, 2002, 168–169]. Но и на Востоке отношение к его фигуре было не только отрицательным. Так, например, современные исследователи отмечают влияние его трудов на тринитарное богословие свт. Григория Паламы [Плестед, 2017].

Иеромонах Афанасий (Букин Михаил Андреевич) — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (mabukin@gmail.com).

Практически одновременно с началом переводов трудов Иппонийского святителя на русский язык появились исследования, отмечавшие особое влияние его идей на русскую богословскую традицию [Сухова, 2016, 212]. Однако и тогда, и сейчас оказывается непросто выявить единое мнение относительно положения фигуры Августина Аврелия в восточной православной традиции. Как минимум с начала XVIII в. в русской богословской среде, а также в некоторых традициях, произошедших от нее, св. Августина принято называть «блаженным» [Роуз, 2002, 459].

Одна из первых попыток найти некоторый гармоничный взгляд на епископа Иппона была предпринята иеромонахом Серафимом (Роузом), и он проводит действительно серьезный анализ различных идей св. Августина и их рецепции восточными отцами. Отец Серафим обращает немало внимания на то, как в разные эпохи относились к этому африканскому богослову как на Востоке, так и на Западе, и каким образом его именовали. Он упоминает тот факт, что при жизни свт. Марка Эфесского обозначилась некоторая тенденция¹ употреблять в отношении тех отцов Церкви, чей авторитет следует считать менее значимым, титул «блаженный», но она так и не закрепилась в православной богословской мысли [Роуз, 2002, 460]. Однако он так и оставляет без ответа поставленный им самим вопрос [Роуз, 2002, 446] о том, почему за св. Августином этот титул сохранился, причем преимущественно в русской богословской традиции, а, например, за свт. Григорием Нисским — нет.

Мы не ставим перед собой цели ответить именно на этот вопрос, а лишь постараемся указать на ряд аргументов в пользу допустимости в научно-богословской, духовной и литургической литературе в настоящее время именовать Августина Аврелия «святым», «святителем» и даже «иже во святых отцом нашим», по образцу прославленных иерархов-богословов. На Востоке св. Августина называли «блаженным» далеко не всегда. Да и сегодня в греческой православной среде не только богословы употребляют в его отношении титул «святой», но и такие современные подвижники, как архимандрит Эмилиан (Вафидис), называют его святым и даже преподобным, как автора одного из первых монашеских уставов [Βαφείδης, 2011; Вафидис, 2016].

Титул «блаженный» в Православной Церкви

Восточная Православная Церковь за более чем два тысячелетия своего существования в этом мире выработала определенные принципы именования святых в зависимости от подвига, которым они прославили Господа. Так, священнослужителей пострадавших за Христа от гонений, именуют священномучениками, подвижников, предавшихся подвигу юродства, называют блаженными и Христа ради юродивыми, прославленных монахов — преподобными, а великих проповедников — равноапостольными, независимо от сана и происхождения. Однако с древними святыми все не так просто, особенно с занимающими отдельное место в церковной истории. Так, к крупнейшим епископам-богословам, в особенности первых пяти столетий, помимо титулования «святитель» часто прибавляют более пространную формулировку «иже во святых отца нашего» (Миняев, ноябрь, 2002, 384). Но подобные явления не приносят никаких осложнений в понимании, а лишь расширяют его. Кроме того, в отношении любого прославленного подвижника может быть использовано самое простое наименование — «святой» [Роуз, 2002, 460].

И все же с титулом «блаженный» в настоящее время возникает некоторая сложность [Роуз, 2002, 460]. Сегодня так именуют в основном Христа ради юродивых. Однако иногда в жизнеописаниях (как канонизированных святых, так и не прославленных еще подвижников) можно встретить наименование их блаженными [Трубачев, 2002, 352]. Более того, в агиографических, литургических и даже богословских текстах термины «святой», «блаженный», «священный» и «божественный» зачастую являются взаимозаменяемыми [Роуз, 2002, 459–460].

¹ Как отмечает иеромонах Серафим, это была именно тенденция, а не систематическое употребление в рамках строгого терминологического аппарата [Роуз, 2002, 460].

Также в церковной истории можно заметить некоторую тенденцию использования этого титула в отношении епископов². Отдельно выделяются те епископы, которые не канонизированы или даже не могут быть канонизированы по ряду причин. Например, Феодорит Кирский, известный участник дела о «трех главах», некоторые из сочинений которого осудил V Вселенский Собор (Деяния ВС, 1913, 215), часто именуется «блаженным»³.

Именно последнее употребление термина «блаженный» и создает некоторую путаницу. Так, в издании «Святость. Краткий словарь агиографических терминов», составленном Виктором Живовым, в рубрике «блаженный» указывается, что термин этот с XIX в. в России используется по отношению к тем святым, почитание которых было установлено в инославных конфессиях, преимущественно в Католической Церкви, до Великой схизмы и признается Православной Церковью [Живов, 1993, 23]. При этом в качестве примера автор через запятую приводит следующие имена: «блаженный Августин, блаженный Иероним Стридонский, блаженный Феодорит Кирский» [Живов, 1993, 23; Роуз 2002, 460]. Однако последний никак не вписывается в эту картину. Некоторые его сочинения, как мы уже говорили выше, были осуждены на V Вселенском Соборе, а почитание его не признается Православной Церковью, да и в католических святцах ему не находится места. При этом в современном официальном календаре, выпускаемом Издательством Московской Патриархии Русской Православной Церкви, как и в Минее 2002 г. издания, святой Иероним упоминается как «преподобный Иероним Блаженный Стридонский» (Православный календарь, 2016, 95; Минея июнь, 2002, 573). Житие, помещенное в Минею после службы святому, поясняет, что именование «блаженный» за прп. Иеронимом закрепилось «по обильному стяжанию блаженств, указанных во святом Евангелии» (Минея июнь, 2002, 583).

Это одна из причин, по которой использование титула «блаженный» в отношении Августина Аврелия в качестве основного обозначения чина святости представляется скорее запутывающим, чем обозначающим отношение Церкви к данному святому.

Литургические источники⁴

Имя св. Августина не только с некоторого времени входит в православные святцы, но ему также отведен свой день памяти, и даже имеются чинопоследования богослужения в этот день на греческом и церковнославянском языках, одобренные теми или иными церковными структурами. А потому рассмотрим обращение, к нему используемое, прежде всего в литургических источниках, таких как службы и синаксари.

На Западе почитание Августина Аврелия как святого начинается достаточно рано, впервые таким образом он обозначается 28 августа в Иеронимовом мартирологе (не позднее кон. VI в. [Спаский, 1901, 56]), широкое же почитание относится к концу VII в. [Степанцов, Фокин, 2000, 95]. «Римский мартиролог» издания 1774 г. также 28 августа отмечает дату «рождения святого Августина епископа и известного Учителя Церкви» (Martyrologium, 1774, 166).

Значительно позже литургическое почитание святого возникает и на Востоке. В один день с прп. Иеронимом, «скончавшимся в мире» (Συναξαριστής, 1819, 109), Синаксарь прп. Никодима Святогорца (†1809) упоминает «иже во святых отца нашего

² Отголоски этой традиции сохраняются у нас и по сей день в титуле «Блаженнейший», относимом к предстоятелям некоторых Автокефальных и Автономных Православных Церквей.

³ Так, напр., в «Патрологии» Минея его сочинения озаглавлены «Τῶν μακαρίων Θεοδώρων, ἐπισκόπων Κύρου <...> beati Theodoriti Episcopi Cyrensis» (PG 80, 75–76), подобный же заголовок имеют его сочинения в переводе на русский язык (Феодорит Кирский, 1905).

⁴ Уже по завершении данной статьи нами была обнаружена статья P. Galadza, посвященная схожей с рассматриваемой здесь проблеме, но с большим упором именно на литургические источники. Кроме того, в этой статье автор рассматривает также взгляды противников и сторонников включения св. Августина в число православных святых отцов. Подр. см.: [Galadza, 2008].

Августина, епископа Иппонийского» (Συναξαριστής, 1819, 110), т. е. давая ему то же характерное для иерархов-богослов именование ὁ ἐν Ἀγίοις Πατὴρ ἡμῶν, что и для каждого из трех святителей. На ряду помещается лишь традиционное для синаксарей двустийше, в котором отчасти упоминается и его именование блаженным:

Любовью воспылал ты к Богу, Августине,
Светочем явился ты ярчайшим, блаженне⁵.

Сама же житийная заметка помещается в сноске и начинается словами: Ὁ θεῖος καὶ ἱερός οὗτος Ἀύγουστινός... (Συναξαριστής, 1819, 110, ул. 1), т. е. употребляет, как будет видно далее, весьма распространенные эпитеты «божественный» и «священный». Следует отметить, что в самом тексте жития со ссылкой на некоего Досифея говорится о том, что сочинения Иппонийского святителя были испорчены еретиками, а потому «восточные православные» не принимали их так уж легко и просто (Συναξαριστής, 1819, 110–111, ул. 1).

Православные чинопоследования в день памяти св. Августина появляются немного позже. Одним из самых ранних текстов богослужения является издание 1861 г., опубликованное в Смирне, за авторством афонского монаха Иакова [Степанцов, Фокин, 2000, 95], в котором св. Августин среди прочего воспевается как ποιήν τῆς Ἐκκλησίας, θεολόγος πανάριστος, διδάσκαλος καὶ πρόμαχος τῆς πίστεως, ἄρμα τῶν ἀρετῶν καὶ ὀρθοδόξου θεολόγος («пастырь Церкви, богослов превосходнейший, учитель и защитник веры, колесница добродетелей и православнейший богослов») [Σκαλτσής, 2001, 11]. Однако в современной греческой церковной традиции наиболее распространенными являются два других издания, также составленные насельниками Святой Горы Афон.

Первое, за авторством архимандрита Иоанна (Даниилидиса), изданное в Афинах в 1914 г., представляет собой чинопоследование всенощного бдения, правда, без малой вечерни. Оно имеет заглавие Ἀκολουθία ἐορτάσιμος εἰς τὸν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Ἀύγουστινὸν Ἐπισκόπον Ἰππώνος (Δανηλίδης, 1914, 5), т. е. «Праздничное чинопоследование иже во святых отцу нашему Августину епископу Иппонийскому». Помещаемые на ряду паремии (Δανηλίδης, 1914, 6–7) соответствуют указанным в общей службе святителю (Минея общая, 2002, 235). Помимо указанного в заглавии титула по отношению к св. Августину также употребляются обращения Πάτερ Ἄγιε («Отче Святый»), Θεοπέσιε («необыкновенно»), μακάριε («блаженно»), τῆς Τριάδος ὄργανον πανευσεβές, Ἀύγουστινε Ἐνδοξε⁶ («Троицы орган всечестный, Августине славне») и др. Первая стихира на стиховне называет его θεολογίας ὁ νοῦς, ὁ τῶν Γραφῶν ἐρμηνευτής καὶ διδάσκαλος, φωστὴρ ὁ τῆς Ἐκκλησίας, τῶν Ὀρθοδόξων Ποιήν («богословия ум, Писаний толкователь и Учитель, светоч Церкви, православных Пастырь») (Δανηλίδης, 1914, 8). В качестве евангельского чтения на утрене предлагается указанное в день памяти свт. Иоанна Златоуста (Δανηλίδης, 1914, 9), т. е. зачало 36 из Евангелия от Иоанна. По 6-й песни канона приведено (Δανηλίδης, 1914, 11) двустийшие из Синаксаря прп. Никодима Святогорца, упоминавшееся выше.

Другой богослужебный текст был составлен известным святогорским гимнографом насельником скита Малой Святой Анны монахом Герасимом и вышел в составе Афинского издания 1972 г., опубликованного православным миссионерским братством Ο Σταυρός. В предисловии к изданию отмечается, что «святая Августин является одним из великих Отцов Церкви» (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 5). В том же прологе (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 5) с сожалением говорится об отсутствии в официальном издании Минеи чинопоследования в его честь⁷, само же издание стремится восполнить имеющийся

⁵ Ἐρωτὶ φλεχθεὶς τοῦ Θεοῦ Ἀύγουστινε, / Φωστὴρ ἐδείχθης λαμφαέστατος μάκαρ (Συναξαριστής, 1819, 110).

⁶ Стихиры на Господи возвах с 1-й по 4-ю соответственно (Δανηλίδης, 1914, 5).

⁷ Впервые в официальный церковный календарь Элладской Православной Церкви память святого Августина была включена в 1968 г., с того же времени начался процесс по включению его памяти в официальные церковные Минеи, но они по сей день не включают чинопоследования в его честь [Σκαλτσής, 2001, 11].

недостаток, предложив не только чинопоследование богослужения, но также небольшое житие святого, одну из молитв, составленных св. Августином, а также молебный канон святому, составленный богословом Панайотисом Франкакосом (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 6), ныне митрополитом Эдесским, Пельским и Альмопийским Йоилем [Σκαλτσής, 2001, 11]. Чинопоследование, предлагаемое в издании, в отличие от рассмотренного нами ранее, содержит полное чинопоследование всенощного бдения, включая малую вечерню. В качестве ветхозаветных чтений предлагается лишь две паремии, причем вторая является одной из паремий, предлагаемых в общей Минее для чтения на дни памяти святителей (Миней общая, 2002, 235), а первая являет собой несколько отредактированный вариант первой паремии, читаемой «святителю единому», и начинается со слов «Блажен человек, иже обрете премудрость...» (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 28–29). В целом же в песнопениях последования в его отношении используются следующие эпитеты: ἱερόν («священного»), πατριάκαρ («всеблаженне»)⁸, ἔνδοξε («славне»), ὁ μέγας⁹ («великий»), ἱερώτατε («священнейше»), Ἀγίε («Святе»), Ὁσιε¹⁰ («Преподобне») и др. Евангельское чтение на утрене (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 37) предлагается то же, что и в предыдущей службе, а по 6-й песне канона помимо двустихия прп. Никодима предлагается традиционное синаксарное чтение (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 43–44), впрочем, отличающееся от предлагаемого в Никодимовом Синаксаре.

В XX в. была составлена служба св. Августину и на церковнославянском языке. Произошло это в Америке, по настоянию свт. Иоанна (Максимовича), очень почитавшего святого и впоследствии ежегодного совершавшего эту службу в день его памяти, независимо от обстоятельств [Роуз, 2002, 462]. Чинопоследование было составлено архимандритом Амвросием (Погодиным) и утверждено 28 апреля 1955 г. Архиерейским Синодом Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ)¹¹ под председательством митрополита Анастасия (Грибановского) (Определения, 1956, 2) [Роуз, 2002, 462; Σκαλτσής, 2001, 11]. Как и вышеперечисленные греческие службы, данное последование имеет в заголовке такие слова: «Память иже во святых отца нашего Августина, епископа Иппонийского»¹². Само чинопоследование состоит из великой вечерни и полиелейной утрени. Ветхозаветные чтения на ряду не указаны, но предлагается читать «Чтения три святительские»¹³. Евангельское чтение на утрене — также 36-е зачало из Евангелия от Иоанна¹⁴. По 6-й песни, в соответствии с современной русской богослужебной традицией, синаксарное чтение отсутствует. Если в заглавии используется пространная формула «иже во святых...», то в самом тексте чинопоследования св. Августин часто именуется «святителем»¹⁵. В одной из стихир автор, обращаясь

⁸ Стихиры на Господи возвах на малой вечерне 1-я и 3-я соответственно (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 23).

⁹ Стихиры на стиховне на малой вечерне 1-я и на Славу соответственно (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 24–25).

¹⁰ Стихиры на Господи возвах на великой вечерне 3-я, 4-я и 5-я соответственно (Βίος & ἀκολουθία, 1972, 26–27).

¹¹ В официальном церковном календаре Русской Православной Церкви память святого Августина впервые появляется в 1975 г.

¹² Текст был предоставлен в электронном виде чтецом Александром Андреевым, аспирантом Санкт-Петербургской духовной академии, руководителем Инициативной группы Славянской информатики (<http://sci.ponomar.net/>) и преподавателем литургики Пастырского училища Чикагской епархии РПЦЗ. Ему он достался от Даниила Олсона, составителя богослужебного календаря St. John of Kronstadt Press, которому, в свою очередь, его передал известный переводчик и сотрудник РПЦЗ монах Иосиф (в миру чтец Исаак Ламбертсен, †27.01.2017), много лет несший послушание уставщика Синодального Собора РПЦЗ в Нью-Йорке. По всей видимости, именно он и набрал текст на компьютере. В связи с наличием только электронной версии богослужебного текста в ссылках на него будут обозначены только соответствующие положения в чинопоследовании.

¹³ Чтения по входе на великой вечерне (Погодин).

¹⁴ Евангельское чтение на полиелейной утрени (Погодин).

¹⁵ См., напр., стихиры на Господи возвах с 1-й по 4-ю (Погодин).

к святому, говорит: «путем монашеским шествуя, святителей верх показался еси, и учений божественных сокровище, и цевница Духовная, таинник догматов и Церкви Христовы похвала»¹⁶. Что, впрочем, сочетается и с таким обращением, как «Августине отче блаженне»¹⁷, а в другом месте говорится, что «все бо есмы чада святителя блаженнаго»¹⁸. Величание и псалом избранный о. Амвросий предлагает петь общие святительские¹⁹. Канон имеет краегранесие «Святителю Августину канон приношаем»²⁰.

В целом можно сказать, что во всех представленных чинопоследованиях имеется тенденция называть Августина Аврелия святым или святителем, иногда вместе с тем добавляя и именование «блаженный». Чаще именование блаженным имеет более древнее значение, т. е. синонима слову «святой», чем то, которое имеется в обозначении блаженным Феодорита Кирского. Порой в текстах тем или иным образом также обозначается традиционное именование св. Августина блаженным при сохранении титула святого, святителя и т. п. Рассмотрев, таким образом, свидетельства, предлагаемые литургическими источниками, перейдем к анализу исторических сведений, по преимуществу восточных²¹.

Исторические свидетельства

Пожалуй, самая древняя зафиксированная «встреча» с Августином Аврелием на Востоке относится к 30 июля 415 г., т. е. еще ко времени жизни великого богослова. На Соборе, проводившемся патриархом Иерусалимским Иоанном II, в связи с обсуждавшимися тогда мнениями Пелагия было зачитано письмо св. Августина к Иларию. Как сообщает Павел Орозий, явившийся отчасти инициатором обсуждения, на грубый вопрос одного из участников: «Какое мне дело до Августина?», все остальные ответили: «тот, кто богохульствует на епископа, устами которого Господь даровал единство всей Африке, должен быть изгнан не только из этого собрания, но и из всей Церкви» (Paulus Orosius: *De arbitrii libertate*, 1176D–1177A. 4). Подобный инцидент говорит о том, что еще при жизни святого к нему на Востоке было весьма уважительное отношение. Кроме того, согласно свидетельству биографа и близкого друга св. Августина Поссидия, часть его трудов и проповедей, возможно, даже еще при жизни, были переведены на греческий (Possidius: *Vita Augustini* 42. 11). Какие именно это были труды, неизвестно, в настоящее время эти переводы утрачены [Νικήτα, 1982, 9].

Следующим важным восточным свидетельством являются деяния V Вселенского Собора. Он был по преимуществу составлен из восточных епископов, со стороны Запада было лишь 16 епископов, примерно 10% от числа всех участников Собора [Храпов, 2005, 619], а потому это свидетельство следует отнести все же к числу восточных. На третьем собрании перед началом обсуждения дела «о трех главах» Собор по традиции объявляет себя преемником отцов, «которые собирались на четырех святых соборах» (Деяния ВС, 1913, 33), а также анафематствует всех тех, кого они осудили. Кроме того, возможно, впервые в истории Церкви, утверждается необходимость во всем следовать «и святым отцам и учителям Церкви, Афанасию, Иларию, Василию, Григорию Богослову, Григорию Нисскому, Амвросию, Августину (курсив мой. — иером. А. Б.), Феофилу, Иоанну Константинопольскому, Кириллу, Льву, Проклу» (Деяния ВС, 1913, 33). Собор приемлет «и прочих святых отцов» (Деяния ВС, 1913, 33), но этих выделяет особенно. При этом нельзя сказать, что все из них были безукоризненны с богословской точки зрения, однако всех их он причисляет к «святым отцам и учителям Церкви» (Деяния ВС, 1913, 33).

¹⁶ Стихира на стиховне 2-я (Погодин).

¹⁷ Стихира на стиховне 3-я (Погодин).

¹⁸ Седален по 1-й кафизме (Погодин).

¹⁹ Величание и псалом избранный (Погодин).

²⁰ Канон на утрени (Погодин).

²¹ В данной части будут по преимуществу рассмотрены те свидетельства, которые отсутствуют или рассмотрены недостаточно подробно в работе иеромонаха Серафима (Роуза).

В дальнейшем на творения некоторых из перечисленных иерархов-богословов Собор будет ссылаться как на авторитетные. Так, уже на пятом собрании цитируются фрагменты некоторых посланий св. Августина для обоснования возможности осуждения уже почивших еретиков (Деяния ВС, 1913, 96–97), что подвергалось со стороны защитников «трех глав» сомнению [Грацианский, Храпов, 2005, 617–618]. При упоминании Иппонийского архиепископа характерны такие эпитеты, как: «святой памяти Августина» (Деяния ВС, 1913, 96, 97, 98 и др.), «святого Августина» (Деяния ВС, 1913, 96), «Августин, епископ Церкви католической» (Деяния ВС, 1913, 97).

Следующее историческое свидетельство принадлежит свт. Фотию Великому (†896), который в своем письме к архиепископу и митрополиту Аквилейскому называет святого Αὐγουστίνου τὸν ἱερόν (Photius Constantionopolitanus: *Epistolae canonicae ad episcopos. Ep. XIII*, 809D. 14], т. е. «священным». С Константинопольским святителем согласен и свт. Марк Эфесский (†1444), в своих «Силлогических главах против латинян» называющий св. Августина «божественным» — ὁ θεῖος δὲ Αὐγουστίνος [Marcus Ephesus, 1923: *Capita syllogistica*, 403]. Оба эти епископа-богослова прекрасно знали творения святого, а потому их нельзя обвинить в почтении лишь из уважения к его памяти. Кроме того, ученик последнего — Константинопольский патриарх Геннадий Схоларий, будучи уже противником унии, анафематствует тех, кто отказывается считать и называть Августина блаженным и святым²².

Во второй половине XIII в. появляются новые переводы сочинений африканского богослова на греческий язык. Одними из первых были переведены несколько глав его *De Trinitate*, которые на греческом получили заголовок Τοῦ μακαριωτάτου Αὐγουστίνου ἐπισκόπου Ἰππῶνος, περὶ Τριάδος βιβλία πέντε πρὸς τοῖς δέκα... [Νικήτα, 1982, 12]. Перевод был осуществлен известным ученым-монахом Максимом Планудом (†1305). Как видно, переводчик употребляет в отношении автора эпитет, характерный для обозначения епископов в Византийской империи того времени, т. е. «блаженнейший». Из-под пера того же ученого вышел перевод приписываемого в том числе св. Августину труда *De duodecim abusionum gradibus*, в котором мы уже видим эпитет «блаженный» — Τοῦ μακαρίου Αὐγουστίνου «Περὶ τῶν δώδεκα βαθμῶν τῆς παραχρήσεως» [Νικήτα, 1982, 14].

Продолжателем дела Плануда стал не менее известный византийский ученый, противник свт. Григория Паламы Димитрий Кидонис (†1398). Он перевел целый ряд сочинений латинских авторов, среди которых немало творений Иппонийского святителя. В основном в заголовках переводов св. Августин упоминается с эпитетом «блаженный», а в некоторых случаях — «священный» [Νικήτα, 1982, 16–18]. Переводами латинских отцов занимался и брат Димитрия — Прохор. В его переводах уже нередко можно встретить в начале заголовка выражение Τοῦ ἁγίου Αὐγουστίνου... [Νικήτα, 1982, 18–19]. Переводы осуществлялись и в дальнейшем, св. Августина называли в них в основном «блаженным», «священным» и, периодически, «святым» [Νικήτα, 1982, 20–22]. В основном эти переводы осуществлялись сторонниками унии или даже перешедшими в католичество, а потому в строгом смысле слова эти свидетельства нельзя отнести к числу восточных. В целом же можно сказать, что благодаря их трудам сочинения св. Августина стали достаточно известны на Востоке. Однако в основном были переведены не столь уж значительные его работы (за исключением *De Trinitate*), а порой среди них встречаются и псевдо-эпиграфы, как, например, *De fide sive de regula verae fidei ad Petrum*, принадлежащий перу Фабия Фульгенция, епископа Руссийского [Νικήτα, 1982, 16–17]. Главные же его произведения, такие как *De civitate Dei* и *Confessiones*, долгое время оставались неизвестными грекоязычному читателю [Νικήτα, 1982, 22–23].

В целом же можно сказать, что история доносит до нас подлинное святоотеческое видение Августина Аврелия как святого, пусть и ошибавшегося в некоторых вопросах²³.

²² «Καὶ εἰ τις μὴ φρονεῖ καὶ λέγει Αὐγουστίνου μακάριον καὶ ἅγιον εἶναι, ἀνάθεμα» (Gennadius Scholarius: *De processione Spiritus Sancti*, 699A).

²³ Подр. см.: [Роуз, 2002, 430–445].

Заключение

Восточная Православная Церковь, причисляя того или иного своего члена к лику святых, всегда имела ввиду несколько перспектив: догматическую верность, нравственный подвиг, близость к Богу. При этом она нередко допускала канонизацию тех подвижников, которые не всегда и не во всем точно исповедовали так, как этому учит православная догматика, особенно когда эти воззрения еще не имели соборного осуждения, или вовсе еще не были представлены на суд Церкви²⁴. Такие святые всегда остаются нравственным и подвижническим ориентиром для всех верных, а те их воззрения, которые совпадают с мнением Церкви, являются ее славой и достоянием. Как было показано выше, отношение к св. Августину и на Востоке, и на Западе всегда было почтительным. Несмотря на некоторые спорные моменты в его богословии, в сознании Церкви он всегда оставался не только отцом православного благочестия, но и учителем и защитником православной веры [Роуз, 2002, 463–464], в особенности в вопросах экклезиологии и отношения к Священному Писанию.

Представляется не только допустимым, но и предпочтительным именовать Августина Аврелия «святным», «святителем» или «иже во святых отцом нашим» по следующим причинам:

- таковое именование соответствует его статусу иерарха-богослова, почитаемого Церковью в лике святых;
- подобным образом он именуется в православных богослужебных книгах: Синаксаре и службах святому;
- на V Вселенском Соборе ему устанавливается тот же авторитет, что и тем, кого мы именуем святыми вселенскими великими учителями и святителями (Последование, 2012, 32): свт. Василию Великому, Григорию Богослову и Иоанну Златоусту;
- это позволяет избежать путаницы и умаления его значения для православного богословия.

При этом для сохранения имеющейся традиции именованя можно предложить вариант, употребляемый в отношении прп. Иеронима Стридонского, т. е. «святитель Августин Блаженный, епископ Иппонийский». Таковое именование позволяет сохранять то видение св. Августина, которое было присуще святым отцам Церкви как при его жизни, так и в последующие века.

Источники и литература

Источники

1. Варсонофий Великий и Иоанн Пророк (1998) — *Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, прпп.* Руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошания учеников. М.: Правило веры, 1998.
2. Феодорит Киррский (1905) — *Феодорит Киррский, блаж.* Творения блаженного Феодорита, епископа Киррского. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1905. Ч. 1.
3. Деяния ВС (1913) — Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Императорской Казанской Духовной Академии. 4-е изд. Казань: Центральная типография, 1913. Т. V.

²⁴ Следует сделать два, пусть банальных и отдающих трюизмом, но важных замечания. Во-первых, святость в православии не означает безошибочности всех суждений (см., напр.: (Варсонофий Великий и Иоанн Пророк, 1998: *Руководство к духовной жизни*, 384–385. Вопрос № 609)). Во-вторых, почитание некоторого богослова как святого не означает, что Церковь разделяет все его суждения.

4. Минея июнь (2002) — Минея июнь. Часть 1. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
5. Минея ноябрь (2002) — Минея ноябрь. Ч. 1. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
6. Минея общая (2002) — Минея общая. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002.
7. Определения (1956) — Определения Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь [Church Life]. New York, 1956. № 1–6 (январь–июнь).
8. Погодин — *Амвросий (Погодин)*, архим. Чинопоследование богослужения в день памяти Иже во Святых Отца Нашего Августина, Епископа Иппонийского. Из архивов Архиерейского Синода РПЦЗ.
9. Последование (2012) — Последование Вечерни и Утрени. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012.
10. Православный календарь (2016) — Православный церковный календарь на 2017 год: с тропарями и кондаками. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
11. Gennadius Scholarius — *Gennadius Scholarius*. De processione Spiritus Sancti // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1866. T. 160. Col. 667C–714A.
12. Marcus Ephesus — *Marcus Ephesus*. Capita syllogistica adversus latinos de Spiritus Sancti ex solo Patre processione // *Patrologia Orientalis* / ed. S. E. M^{gr} Louis Petit. Paris, 1923. T. 17. P. 368–415.
13. Paulus Orosius — *Paulus Orosius*. Liber aplogeticus, contra Pelagium, De arbitrii libertate // *Patrologiae cursus completus (Series Latina — PL)* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1846. T. 31. Col. 1173–1212.
14. PG 80 — *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1864. T. 80.
15. Photius Constantionopolitanus — *Photius Constantionopolitanus*. Epistolae canonicae ad episcopos. Epist. XII // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1900. T. 102. Col. 789B–822B.
16. Possidius — *Possidius*. Vita Sancti Aureli Augustini, Hipponensis Episcopi, auctore Possidio Calamensi Episcopo // *Patrologiae cursus completus (Series Latina — PL)* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1841. T. 32. Col. 35–66.
17. Martyrologium (1774) — *Martyrologium Romanorum. Venetiis: Typis Francisci ex Nicolao Pezzana, 1774.*
18. Βίος & ακολουθία (1972) — Βίος & ακολουθία του εν αγίοις πατρός ημών Αυγουστίνου Επισκόπου Ιπλώνος (354–430 μ.Χ.): (ΙΕ' Ιουνίου). Αθήνα: Ορθόδοξος Ιεραποστολική Αδελφότητα «Ο Σταυρός», 1972.
19. Δανηλίδης (1914) — *Ιωάννης (Δανηλίδης)*, αρχιμ. Άκολουθία εορτάσιμος εις τον εν αγίοις πατέρα ημών Αυγουστίνον Επισκόπον Ιπλώνος / υπό Ιωάννου Δανηλίδου, αρχιμανδρίτου και πνευματικού Αγιορείτου. Αθήνα, 1914.
20. Συναξαριστής (1819) — *Συναξαριστής των δώδεκα μηνών του ενιαυτού, υπό Μαυρικίου διακόνου, μεταφρασθείς υπό Νικοδήμου Αγιορείτου. Τόμος Τρίτος (Μήνες: Μάιος, Ιούνιος, Ιούλιος, Αύγουστος).* Βενετία, 1819.

Литература

21. Бриллиантов (2002) — *Бриллиантов А. И.* Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 151–192.
22. Вафидис (2016) — *Эмилиан (Вафидис)*, архим. Трезвенная жизнь и аскетические правила: Толкование правил преподобных отцов Антония, Августина и Макария. М.: Паломник, 2016.
23. Грацианский, Храпов (2005) — *Грацианский М. В., Храпов А. В.* Вселенский V Собор // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. IX. С. 616–619.

24. Дезей (1982) — *Плакида (Дезей), архим.* Блаженный Августин и «Филиокве» // Вестник Русского Западно-европейского Патриаршего экзархата. Париж, 1982. № 109–112. С. 206–223.
25. Живов (1993) — *Живов В. М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1993.
26. Плестед (2017) — Восток и Запад в богословии и церковной истории — лекция доктора Маркуса Плестеда. URL: <http://www.pravmir.ru/markus-plested/> (дата обращения: 14.01.2017).
27. Роуз (2002) — *Серафим (Роуз), иером.* Вкус истинного православия // Августин: pro et contra. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. С. 426–465.
28. Спасский (1901) — *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Изд. 2-е, испр. и много доп. Владимир, 1901. Т. I: Восточная агиология.
29. Степанцов, Фокин (2000) — *Степанцов С. В., Фокин А. Р.* Августин Блаженный // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. I. С. 93–98.
30. Сухова (2016) — *Сухова Н. Ю.* Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях / отв. ред. прот. Павел Хондзинский, Н. Ю. Сухова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 211–231.
31. Трубачёв (2002) — *Андроник (Трубачёв), игум.* Блаженный // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. Т. V. С. 352.
32. Храпов (2005) — *Храпов А. В.* Вселенский V Собор // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. Т. IX. С. 619–622.
33. Galadza (2008) — *Galadza P.* The Liturgical Commemoration of Augustine in the Orthodox Church: An Ambiguous Lex Orandi for an Ambiguous Lex Credendi // St. Vladimir's Theological Quarterly. 2008. № 52 (1). P. 111–130.
34. Βαφειδής (2011) — *Αμιλιανός (Βαφειδής), αρχιμ.* Νηπτική ζωή και ασκητικοί κανόνες — Ερμηνεία στους Οσίους Πατέρες Αντώνιο, Αυγουστίνο και Μακάριο. Αθήνα: Ίνδικτος, 2011.
35. Νικήτα (1982) — *Νικήτα Δ. Ζ.* Ἡ παρουσία τοῦ Αὐγουστίνου στήν Ἀνατολική Ἐκκλησία // Κληρονομία. Θεσσαλονίκη, Ιούnius 1982. Τ. 14, Τ. Α'. Σ. 7–24.
36. Σκαλτσής (2001) — *Σκαλτσής Π.* Ο ιερός Αυγουστίνος στο αγιολόγιο και την υμνογραφία της Ορθοδόξου Εκκλησίας / Περιοδικό της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος «Ο Εφημέριος: μηνιαίο περιοδικό για τους ιερείς». Αθήνα: Ιούnius, 2001. Έτος 60. Τεύχος 6. Σ. 9–13.

Hieromonk Athanasius (Bukin). On the Problem of the Title of St. Augustine Aurelius in the Eastern Orthodox Tradition.

Abstract: In this article, the author discusses the way the Orthodox theological, liturgical, and religious literature should name Augustine of Hippo. The author conducts a historical and theological analysis of the use of the title “blessed” in the tradition of the Eastern Orthodox Church. Evidence from Eastern historical testimony, as well as Greek and Slavic Orthodox liturgical texts, is considered to reveal the attitude toward, and way of naming the theologian of Hippo. On the basis of these texts, the practice of calling Augustine “blessed”, which is currently accepted in the Russian Orthodox theological tradition, is analyzed. Based on comparative analysis of the historical and theological data, the author provides an argumentation in favor of a different possible naming of the Saint, while preserving a traditional patristic vision of the theological assumptions of Augustine. The main goal of the study is to show the significance of one of the most important theologians of the Western tradition for Orthodox theology and to point out the necessity of a correct attitude toward his memory, as to the memory of any saint who participates in the host of ascetics glorified by the Church in liturgical worship.

Keywords: patristics, theology, Augustine, hagiology, hymnography, orthodoxy, church history.

Hieromonk Athanasius (Bukin Mikhail Andreyevich) — Master of Theology, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (mabukin@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. Gennadius Scholarius — Gennadius Scholarius. *De processione Spiritus Sancti*. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG). Ed. by J.-P. Migne. Paris, 1866, vol. 160, col. 667C–714A.
2. Marcus Ephesus — Marcus Ephesus. *Capita syllogistica adversus latinos de Spiritus Sancti ex solo Patre processione*. Patrologia Orientalis. Ed. by S. E. M^{gr} Louis Petit. Paris, 1923, vol. 17, pp. 368–415.
3. Paulus Orosius — Paulus Orosius. *Liber apogeticus, contra Pelagium, De arbitrii libertate*. Patrologiae cursus completus (Series Latina — PL). Ed. by J.-P. Migne. Paris, 1846, vol. 31, col. 1173–1212.
4. PG 80 — *Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG)* / Ed. by J.-P. Migne. Paris, 1864, vol. 80.
5. Photius Constantionopolitanus — Photius Constantionopolitanus. *Epistolae canonicae ad episcopos. Epist. XII*. Patrologiae cursus completus (Series Graeca — PG). Ed. by J.-P. Migne. Paris, 1900, vol. 102, col. 789B–822B.
6. Possidius — Possidius. *Vita Sancti Aureli Augustini, Hipponensis Episcopi, auctore Possidio Calamensi Episcopo*. Patrologiae cursus completus (Series Latina — PL). Ed. by J.-P. Migne. Paris, 1841, vol. 32, col. 35–66.
7. Deyaniya VS (1913) — *Deyaniya Vselenskikh Soborov, izdannyya v russkom perevode pri Imperatorskoy Kazanskoy Dukhovnoy Akademii* [The Acts of the Ecumenical Councils, published in Russian translation in the Imperial Kazan Theological Academy]. 4th ed. Kazan: Tsentral'naya tipografiya, 1913, vol. 5. (Russian translation).
8. Feodorit Kirrskiy (1905) — Feodorit Kirrskiy, blazh. *Tvoreniya blazhennogo Feodorita, episkopa Kirrskago*. [Theodoret of Cyrhus. *Works of the Blessed Theodoret, Bishop of Cyrhus*]. 2nd ed. The Trinity Lavra of St. Sergius, 1905, pt. 1. (Russian translation).
9. Martyrologium (1774) — *Martyrologium Romanorum*. Venetiis: Typis Francisci ex Nicolao Pezzana, 1774.
10. Mineya iyun' (2002) — *Mineya iyun', chast' 1* [Menaion June, pt. 1]. Moscow: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2002. (In Church Slavonic).
11. Mineya noyabr' (2002) — *Mineya noyabr'. Ch. 1* [Menaion November, pt. 1]. Moscow: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2002. (In Church Slavonic).
12. Mineya obshchaya (2002) — *Mineya obshchaya* [General Menaion]. Moscow: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2002. (In Church Slavonic).
13. Opredeleniya (1956) — *Opredeleniya Arkhiereyskogo Sinoda Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi Zagranitsey* [The Decisions of the Holy Synod of Russian Orthodox Church Outside Russia]. *Tserkovnaya zhizn'. Church Life*. New York, 1956, no. 1–6 (january–june). (In Russian).
14. Pogodin — Amvrosiy (Pogodin), arkhim. *Chinoposledovanie bogosluzheniya v den' pamyati Izhe vo Svyatykh Ottsa Nashego Avgustina, Episkopa Ipponiyskogo* [The Service on the commemoration day of Our Father in the Saints Augustine, Bishop of Hippo]. From the archives of the ROCOR Holy Synod. (In Church Slavonic).
15. Posledovanie (2012) — *Posledovanie Vecherni i Utreni* [The rites of Vespers and Matins] Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2012. (In Church Slavonic).
16. Pravoslavnyy kalendar' (2016) — *Pravoslavnyy tserkovnyy kalendar' na 2017 god: s troparyami i kondakami* [Orthodox Church Calendar on 2017: with troparia and kontakia]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2016. (In Russian)
17. Varsonofiy Velikiy i Ioann Prorok (1998) — *Varsonofiy Velikiy i Ioann Prorok, prpp. Rukovodstvo k dukhovnoy zhizni, v otvetakh na voprosyaniya uchenikov* [Barsanuphius the Great and John the Prophet. *Guidance Toward Spiritual Life: Answers to the Questions of Disciples*]. Moscow: Pravilo very, 1998. (Russian translation).
18. Βίος & ακολουθία (1972) — *Βίος & ακολουθία του εν αγίοις πατρός ημών Αυγουστίνου Επισκόπου Ιππώνος (354–430 μ.Χ.): (ΙΕ' Ιουνίου)* [The bio and service of our father in the saints Augustine Bishop of Hippo (354–430 AD): (15th of June)]. Αθήνα: Ορθόδοξος Ιεραποστολική Αδελφότητα «Ο Σταυρός», 1972. (In Greek).

19. Δανηλίδης (1914) — Ιωάννης (Δανηλίδης), αρχιμ. *Ακολουθία εορτάσιμος εἰς τόν ἐν ἁγίοις πατέρα ἡμῶν Αὐγουστίνον Ἐπισκόπον Ἰπώνος* [*The service of the feats of our father in the saints Augustine Bishop of Hippo*] ὑπὸ Ἰωάννου Δανηλίδου, ἀρχιμανδρίτου καὶ πνευματικοῦ Ἀγιορείτου. Αθήνα, 1914. (In Greek).

20. Συναξαριστής (1819) — *Συναξαριστής των δώδεκα μηνῶν του ενιαυτοῦ, ὑπὸ Μαυρικίου διακόνου, μεταφρασθεὶς ὑπὸ Νικοδήμου Ἀγιορείτου. Τόμος Τρίτος (Μῆνες: Μάιος, Ιούνιος, Ιούλιος, Αὐγουστος)* [*Synaxarion of the twelve months of the year, by Maurice the deacon, translated by Nicodemus the Hagiorite. Third volume (Months: May, June, July, August)*]. Βεβετία, 1819. (In Greek).

References

21. Brilliantov (2002) — Brilliantov A. I. Blazhenny Avgustin i ego znachenie na Zapade [Blessed Augustine and his significance in the West]. *Avgustin: pro et contra*. Saint Petersburg: Izd-vo RKhGI, 2002, pp. 151–192. (In Russian).

22. Dezey (1982) — Plakida (Dezey), archim. Blazhenny Avgustin i «Filiokve» [Blessed Augustine and «Filioque»]. *Vestnik Russkogo Zapadnoevropeyskogo Patriarshego ekzarkhata*. Paris, 1982, no. 109–112, pp. 206–223. (Russian translation).

23. Galadza (2008) — Galadza P. *The Liturgical Commemoration of Augustine in the Orthodox Church: An Ambiguous Lex Orandi for an Ambiguous Lex Credendi*. St. Vladimir's Theological Quarterly. USA, 2008, no. 52 (1), pp. 111–130.

24. Gratsianskiy, Khrapov (2005) — Gratsianskiy M. V., Khrapov A. V. Vselenskiy V Sobor [The 5th Ecumenical Council]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2005, vol. 9, pp. 616–619. (In Russian).

25. Khrapov (2005) — Khrapov A. V. Vselenskiy V Sobor [The 5th Ecumenical Council]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2005, vol. 9, pp. 619–622. (In Russian).

26. Plested (2017) — *Vostok i Zapad v bogoslovii i tserkovnoy istorii — lektsiya doktora Marcusa Plesteda [East and West in theology and Church history — lecture of Dr. Marcus Plested]*. Available at: <http://www.pravmir.ru/markus-plested/> (accessed: 14.01.2017). (In Russian).

27. Rouz (2002) — Seraphim Rose, hierom. *Vkus istinnogo pravoslaviya* [The taste of true orthodoxy]. *Avgustin: pro et contra*. Saint Petersburg: Izd-vo RKhGI, 2002, pp. 426–465. (Russian translation).

28. Spasskiy (1901) — Sergiy (Spasskiy), archbp. *Polnyy mesyatseslov Vostoka [The full menology of the East]*. 2nd ed., corrected and fulfilled. Vladimir, 1901, vol. 1: Vostochnaya agiologiya. (In Russian).

29. Stepantsov, Fokin (2000) — Stepantsov S. V., Fokin A. R. *Avgustin Blazhenny* [The Blessed Augustine]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2000, vol. 1, pp. 93–98. (In Russian).

30. Sukhova (2016) — Sukhova N. Yu. *Izuchenie naslediya blazhennogo Avgustina v vysshey dukhovnoy shkole Rossii (vtoraya polovina XIX — nachalo XX v.)* [The studies of the heritage of the blessed Augustine in the high theological school in Russia (the second part of 19th — the beginning of the 20th century)]. *Blazhenny Avgustin i avgustinizm v zapadnoy i vostochnoy traditsiyakh [Blessed Augustine and Augustinianism in western and eastern traditions]*. Ed. by prot. Pavel Khondzinskiy, N. Yu. Sukhova. Moscow: Izd-vo PSTGU, 2016, pp. 211–231. (In Russian).

31. Trubachev (2002) — Andronik (Trubachev), hegum. Blazhenny [Blessed]. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow: Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2002, vol. 5, p. 352. (In Russian).

32. Vafidis (2016) — Emilian (Vafidis), archim. *Trezvennaya zhizn' i asketicheskie pravila: Tolkovanie pravil prepodobnykh ottsov Antoniya, Avgustina i Makariya* [The neptic life and ascetic rules: Interpretation of the rules of the Holy Fathers Antony, Augustine and Macarius]. Moscow: Palomnik, 2016. (Russian translation).

33. Zhivov (1993) — Zhivov V. M. *Svyatost'. Kratkiy slovar' agiograficheskikh terminov [Holiness. A short dictionary of hagiographic terms]*. Moscow: Gnozis, 1993. (In Russian).

34. Βαφείδης (2011) — Αμιλιανός (Βαφείδης), αρχιμ. *Νηπτική ζωή και ασκητικοί κανόνες — Ερμηνεία στους Οσίους Πατέρες Αντώνιο, Αυγουστίνου και Μακάριο* [*The nertic life and ascetic rules: Interpretation of the rules of the Holy Fathers Antony, Augustine and Macarius*]. Αθήνα: Ίνδικτος, 2011. (In Greek).

35. Νικήτα (1982) — *Νικήτα Δ.Ζ.* Ἡ παρουσία τοῦ Αὐγουστίνου στὴν Ἀνατολικὴ Ἐκκλησία [*The presence of Augustine in the Eastern Church*]. *Κληρονομία*. Θεσσαλονίκη, Ιούνιος 1982, τ. 14, τ. Α' ζ. 7–24 (In Greek).

36. Σκαλτσής (2001) — Σκαλτσής Π. Ο ιερός Αυγουστίνος στο αγιολόγιο και την υμνογραφία της Ορθοδόξου Εκκλησίας [*St. Augustine in the menology and hymnography of the Orthodox Church*]. *Περιοδικό της Ιεράς Συνόδου της Εκκλησίας της Ελλάδος «Ο Εφημέριος: μηνιαίο περιοδικό για τους ιερείς»*. Αθήνα: Ιούνιος, 2001, ἔτος 60, τεῦχος 6, ζ. 9–13. (In Greek).

Священник Евгений Мельников

ИСТОРИОГРАФИЯ РАБОТ, ПОСВЯЩЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЮ БОГОСЛОВИЯ СВЯТИТЕЛЯ ТИХОНА ЗАДОНСКОГО

Святитель Тихон Задонский — важная фигура в истории русской святоотеческой мысли. К творчеству задонского подвижника достаточно часто обращаются авторы, изучающие развитие русской духовной культуры. Однако цельного анализа, посвященного рассмотрению трансформации взглядов на творчество святителя, среди исследователей его наследия пока не существует. Настоящая статья должна стать первым текстом в деле восполнения этого ошутимого пробела. В ходе анализа выделяются три достаточно важных периода в изучении наследия задонского подвижника: дореволюционный, советский и постсоветский. Каждый из выделенных периодов имеет свое несомненное значение и важную роль в формировании представления о святителе Тихоне в среде исследователей русской духовной культуры Нового времени. Изучение проблемы показывает, что внимание исследователей распределяется неравномерно. Некоторые важные, но не ключевые сюжеты жизни и творчества подвижника привлекают основное внимание исследователей. В то же время очень важные сюжеты, которые оказали гораздо большее влияние на формирование святителя, практически исключены из поля внимания ученых.

Ключевые слова: святитель Тихон Задонский, святые отцы, богослужение, богословие, сотериология, этика, архиепископ Феофан (Прокопович), Иоганн Арндт.

Мысль русского человека всегда была глубокой, сильной, полновесной. Ему всегда хотелось чего-то высокого, «нетривиального». Можно предположить, что отсюда берет начало напряженная русская религиозность, высшим проявлением которой становится особый тип русской святости. Нельзя сказать, что весь русский народ был захвачен «религиозной стихией» в ее высших проявлениях: слой людей, стремящихся к горнему, неземному был, как правило, очень тонок. Однако судить о каком-либо явлении необходимо по тем признакам, которые считаются наиболее характерными и репрезентативными для среды, их породившей. Поэтому, чтобы понять религиозную русскую культуру, нужно обратиться к наиболее качественным проявлениям ее.

Так как русская религиозная мысль — это мысль православная, то необходимо найти именно православный эквивалент выражения русской религиозной культуры. В христианстве выразителей религиозного мышления именуют богословами. Согласно крылатому выражению Евагрия Понтийского, богослов — это человек, переживший опыт настоящего Богообщения. Только такой человек может именоваться богословом в православной традиции.

Одной из ярких фигур в истории русской богословской мысли является святитель Тихон Задонский. Он стоит как разделитель эпох, которые переживало русское православное сознание. Многие идеи и мысли, которые он выражал, отразились позднее в трудах его великих и не менее глубоких последователей. Кратко остановимся на этом пункте.

К числу последователей свт. Тихона можно отнести святителей Филарета (Дроздова) [Дроздов, 1882, 225], Игнатия (Брянчанинова) [Брянчанинов, 2011, 102] и Феофана (Говорова) [Говоров, 1898, 20], являвшихся наиболее крупными авторами

Священник Евгений Александрович Мельников — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской Духовной Академии (e.a.melnikov@list.ru).

святоотеческой письменности XIX в. и продолжателями богословских идей задонского подвижника.

В качестве другого важного аргумента в пользу значимости наследия Воронежского епископа можно предложить большой спрос на его творения. Так, только до революции было осуществлено пять изданий полного собрания его сочинений [Попов, 1916, 35–36], а отдельно изданные произведения святителя не поддаются счету. Даже до настоящего времени сочиненные им тексты можно встретить на прилавках церковных магазинов.

Перечисленные факты указывают на значимость богословия свт. Тихона Задонского для развития русской духовной культуры. Несмотря на то, что само богословское творчество святителя в той или иной мере периодически анализировалось, до настоящего времени не было представлено исчерпывающего историографического обзора литературы, посвященной указанной теме в наследии задонского подвижника. В силу этого каждое новое поколение исследователей формулирует уже высказанные и опровергнутые гипотезы, с одной стороны, и проходит мимо тем, никем еще не замеченных, с другой. По этой причине целесообразно провести историографический обзор работ, посвященных богословскому наследию свт. Тихона Задонского.

Дореволюционный период

Для богослова важна связь содержания трудов и жизни. Поэтому для изучения богословия свт. Тихона необходим детальный биографический анализ его жизни. Положительной чертой работ дореволюционного времени является исключительно обстоятельная обработка биографического материала о святителе. В этот период досконально изучены, проанализированы и введены в научный оборот архивы и другие материалы, которые имели значение для реконструкции жизни задонского подвижника. В силу этого вопрос о реконструкции биографии св. Тихона можно считать достаточно полно и всесторонне изученным [Маслов, 1995, 347–352].

Иначе дело обстоит с систематическими обзорами учения святителя. К работам этого периода можно вполне отнести замечание проф. Николая Ивановича Сагарды, написанное им в отзыве на кандидатское сочинение священника Александра Куреннова: «...в системе нравственного учения св. Тихона, как оно представлено в рассматриваемом сочинении, не чувствуется души: жизненные, проникнутые теплотой наставления святителя превратились у автора в сухие, отвлеченные рассуждения и наставления, и причина этого заключается в том, что автор не установил естественной связи между личностью самого святителя и его нравственными уроками; здесь не определены те жизненные условия, при которых святитель совершал свое служение и которыми вызваны были его наставления. Автору также, по-видимому, не приходило в голову и на мысль выяснить и определить общий характер учения о нравственности св. Тихона, те влияния (напр., святоотеческие), под воздействием которых складывалось его мировоззрение» [Сагарда, 1914, 360–361]. То есть, согласно мнению дореволюционного патролога, в анализируемой им работе нет ни связи событий жизни святителя с его учением, ни анализа факторов, оказавших влияние на формирование его мировоззренческой позиции.

Эту характеристику можно приложить практически ко всем работам рассматриваемого периода — за единственным исключением. Однако прежде чем обратиться к анализу этой уникальной работы, стоит обратить внимание на мнение ее автора о качестве работ дореволюционного периода, посвященных систематическому исследованию творчества святителя: «Говоря о работах в изучении творений святителя Тихона, мы должны констатировать факт, что в этой области исследования наука не знает ни одного ценного труда. Существующие в литературе исследования этой группы, видели мы, не переступили еще границ внешней систематизации многочисленного материала творений и не отказались еще от механической работы

„выбирания“ материала и искусственного приведения его в „должный порядок“» [Попов, 1916, 17].

Итак, в общей характеристике текстов этого периода можно выделить несколько важных положений:

1. Не выявлена связь личности и жизни святителя с его творчеством;
2. Нет анализа факторов, оказавших влияние на формирование его мировоззренческой позиции;
3. Произвольная систематизация пунктов учения святителя без внимательного и вдумчивого отношения к внутренней логике его мысли.

К числу трудов, которые могут быть охарактеризованы подобным образом, можно отнести тексты С. Касаткина [Касаткин, 1884]; М. Былова [Былов, 1890]; П. Крагирова [Крагиров, 1897]; Ф. Зелепугина [Зелепугин, 1900].

Исключением из этого правила является работа свящ. Тихона Попова, на которую уже пришлось ссылаться в настоящем исследовании. О. Тихон не просто учитывает все три выделенных аспекта, но и привлекает обширный биографический материал, который, как уже указывалось, был достаточно полно проанализирован. В результате такого исключительного подхода к изучению вопроса свящ. Тихону Попову удалось создать уникальную монографию, посвященную богословскому наследию свт. Тихона. Рассмотрим выводы о. Тихона по обозначенным аспектам.

Автор монографии стремится выделить в жизни святителя ключевые события, которые могут сделать более понятным процесс формирования его мировоззрения. В качестве ядра мирозерцания задонского подвижника выделяется учение о нравственности. Через него анализируется связь жизни и творчества святителя [Попов, 1916, 17].

Можно также указать на определенную непоследовательность в работе о. Тихона. Он делит свое повествование на две главы. Одна, в которой выделяется влияние внешних факторов на формирование учения о нравственности, посвящена жизненному пути задонского подвижника [Попов, 1916, 38–192]. Во второй главе это учение анализируется, как в свете событий жизни, так и изолированно от них [Попов, 1916, 193–411]. В итоге задача, которую ставил себе автор, выполнена, но следует указать на недостаток в способе ее достижения: исследование биографии выполнено отдельно от анализа творчества святителя.

Рассмотрению влияний посвящен целый параграф [Попов, 1916, 257–290]. Причем если отношение свт. Тихона к Священному Писанию изучено достаточно подробно, то анализу работы задонского подвижника со святоотеческими авторами посвящено 2–3 страницы [Попов, 1916, 267–269]. Больше место занимает рассмотрение работы святого с инославными авторами [Попов, 1916, 275–290].

Следует предположить, что непропорциональность, которую можно наблюдать в распределении материала в работе, объясняется тем, что автор был вынужден «реабилитировать» самостоятельность задонского подвижника ввиду явного контакта свт. Тихона с текстами таких крупных инославных авторитетов, как Арндт, Галл, Буддей и т. д.

В этом разделе о. Тихон Попов доказывает тезис о полной независимости св. Тихона Задонского от инославных авторов в вопросе содержания учения. Святитель Тихон, делает он вывод, — абсолютно православный мыслитель, без исключений или оговорок. Другой вопрос, что для задонского подвижника была важна форма выражения мысли. В этом он опирался на работы инославных авторов. Согласно свящ. Тихону Попову, по этой причине задонский подвижник — человек Нового времени: он пишет морально-нравственные трактаты, как это становится принято в Европе.

Эмиграция

Другим важным автором является прот. Георгий Флоровский. Прежде всего стоит отметить важный факт [Черняев, 2010, 128]: анализ творчества личностей, получающих

у Флоровского положительные оценки, занимает достаточно обширное место в его текстах. К таковым можно отнести свт. Филарета (Дроздова) и А. С. Хомякова. Однако при том, что св. Тихона Задонского о. Георгий характеризует не менее положительно, анализу творчества Воронежского епископа он отводит две страницы текста «Путей русского богословия» [Флоровский, 1991, 123–125].

Необходимо рассмотреть мысли о. Георгия по поводу творческого наследия св. Тихона Задонского. Прежде всего важно отметить тот факт, что Флоровскому удается совместить анализ жизни и творчества в одном емком параграфе. Это важный и несомненный плюс.

В качестве ядра мирозерцания задонского подвижника прот. Георгий Флоровский выделяет «богословие жизни» в противовес схоластике господствующего направления. При помощи этого противопоставления автор «Путей...» соотносит факты жизни святителя и положения его богословия.

В вопросе влияния особенно усердно о. Георгий выделяет инославных авторов. Вывод, в силу этого, вполне ожидаемый: свт. Тихон Задонский — полноценный представитель западного типа богословствования, вплоть до идентичности с духовным опытом западных мистиков: «эта особенная подверженность унынию, эта особая искушаемость тоской, какая-то безытная обнаженность души, — все это совсем не обычно в русском подвиге. Все это напоминает скорее „темную ночь“ по Иоанну от Креста, *Noche oscura*, *Noche del Espiritu* (срв. у Таулера, а также у Арндта)» [Флоровский, 1991, 123–124]. Именно в этом смысле Флоровский называет святителя человеком Нового времени. В этом позиция Флоровского кардинально противоположна видению о. Тихона Попова: «Учился и потом учил в латинской школе (в Новгороде и в Твери). Кроме отцов читал и любил новых западных писателей. Особенно любил он „Арндта прочитывать“. И вряд ли случайно его главная книга носит то же название, что и книга Арндта: „Об истинном христианстве“. Другая книга святителя Тихона „Сокровище духовное, от мира, собираемое“, как указывал еще Евгений Болховитинов, очень близка по содержанию к латинской книжечке Иосифа Галла, англиканского епископа, времен Карла I-го, *Meditatiunculae Subitaneae eque re nata subortae*, изданной позже и в русском переводе: „Внезапные размышления, произведенные вдруг при воззрении на какую-нибудь вещь“ (Москва, 1786). В самом языке святителя Тихона очень чувствуется новое время» [Флоровский, 1991, 123].

Все же, согласно о. Георгию Флоровскому, нет однозначного решения о том, есть ли именно *влияние* на святителя, либо речь идет *лишь об идентичности* религиозного опыта.

Задача раздела «Путей...», посвященного задонскому подвижнику, — показать противовес архиеп. Феофану (Прокоповичу), как представителю «школьной эрудиции без подлинного опыта», «первый опыт живого богословия».

Также следует выделить кардинально противоположные позиции отцов Георгия Флоровского и Тихона Попова в вопросе оценки личности архиеп. Феофана (Прокоповича). Для о. Тихона Попова архиеп. Феофан — основатель новой традиции, основоположник нравственного богословия. Для Флоровского — самый негативный персонаж в истории Русской Церкви. Сходятся оба автора во взгляде на роль архиеп. Феофана (Прокоповича) в одном: этот человек был катализатором богословской мысли задонского святителя.

Другой автор, писавший о свт. Тихоне в эмиграции, — о. Василий Зеньковский [Зеньковский, 2001]. Параграф о свт. Тихоне в его труде «История русской философии» идет сразу после параграфа, анализирующего время петровских реформ. Св. Тихон показан у о. Василия как образец «секуляризации внутри церковного сознания» [Зеньковский, 2001, 62]. Это переосмысленная форма продолжения взгляда о. Георгия Флоровского, который считал, что в лице свт. Тихона «на рассеяние Просветительного века Церковь отвечает собиранием духа...» [Зеньковский, 2001, 123]. Здесь можно увидеть, как резкое противопоставление у Флоровского Петра Первого и его наследия церковному «собиранию духа» переосмысливается как естественное и гармоничное развитие Церкви в условиях существования государства нового, по сравнению

с допетровским периодом, типа: «Секуляризация государственной власти соответствовала ныне новому церковному сознанию, которое покорялось внешней власти именно потому, что она внешняя, духовно уже чужая» [Зеньковский, 2001, 62].

О. Василий осуществляет небольшой анализ сочинения Воронежского епископа «Сокровище духовное от мира собираемое», где он иллюстрирует свою мысль о том, что для задонского подвижника сфера деятельности Церкви действительно уходит из области государственной жизни. Такое положение о. В. Зеньковский называет «секуляризацией внутри церковного сознания». Данная попытка преодоления негативной оценки петровских реформ для развития русского богословия смягчает позицию прот. Георгия Флоровского и, как следствие, является качественным развитием взглядов последнего.

В вопросе же «влиятий» о. Василий Зеньковский *радикализирует* взгляды автора «Путей...» и склонен видеть в задонском подвижнике человека, склонного к *заимствованию* инославной духовности. Однако он делает оговорку об оригинальности сочинения св. Тихона, у которого «чувствуется свобода церковного сознания от плена миру — это уже путь духовного делания в мире, путь к преображению (а не освящению) мира» [Зеньковский, 2001, 64].

Советский период

Изучение наследия св. Тихона продолжалось и в советский период. В это время не было сделано никаких фундаментальных изысканий, но был существенно переосмыслен важный вопрос, касающийся св. Тихона, а именно: авторами этого периода было выделено ядро его мысли.

В указанный период опубликовано несколько статей в «Журнале Московской Патриархии» [Сергеенко, 1965; Чуб, 1971; Попов, 1952]. В этих работах в основном повторяются мысли дореволюционных авторов. Из всех текстов необходимо уделить должное внимание работе известного уже читателю о. Тихона Попова [Попов, 1957]. Стоит отметить название: «Этико-богословское мировоззрение святителя Тихона Задонского». Это уже не нравоучение, не мораль, а богословская система с этическим акцентом. Виден процесс переосмысления, совершенный автором за прошедшее время. Большое значение имеют выводы, сделанные автором в конце статьи. В силу огромной их важности приведем текст заключения целиком: «В теологии святитель по преимуществу подчеркивает идею искупления, в антропологии он особенное внимание уделяет учению о сердце, как корне нравственности, а в этике его весьма интересует процесс восстановления образа Божия в падшем человеке и возрождения истинного христианина из человека ветхого в человека нового во Христе» [Попов, 1957, 57].

Можно отметить, что в сравнении с трудом о. Тихона Попова, опубликованным до революции 1917 года, восприятие задонского подвижника как моралиста в советский период меняется у него на видение св. Тихона как богослова, смысловой центр трудов которого — в учении об искуплении, и различных выводах из последнего.

В этом плане показательны, что появляются работы, в которых учение святителя определяется как догматическая система [Нэньчук, 1953], что может говорить об изменении вектора отношения к творчеству св. Тихона Задонского: в нем начинают видеть богослова.

Также нельзя обойти вниманием работу схиархим. Иоанна (Маслова) [Маслов, 1995]. Стоит сказать, что в изложении биографии святителя отец Иоанн полностью повторяет о. Т. Попова. А раскрытие им «учения о спасении» несет все те недостатки, которые высказывались Н. И. Сагардой и отцом Тихоном Поповым: нет связи жизни и учения; система строится произвольно, без попытки понять внутреннюю логику мысли святителя. Возможность какого-либо инославного влияния смущает отца схиархимандрита. Это видно по тому, что он «вырезает» упоминание об Арндте из текста св. Тихона, где оно присутствует без каких-либо пояснений.

Однако труды как П. А. Нэньчука, так и отца Иоанна служат *маркерами* нового видения наследия святителя: *он богослов*, а центр его богословия — учение о спасении или, как у Попова, об искуплении.

Постсоветское время

В указанный период можно выделить две группы авторов, пишущих о свт. Тихоне: тех, кто осмысляет богословие святителя, и тех, кто анализирует различные аспекты творчества святителя, не относящиеся напрямую к богословской тематике.

В первой группе авторов можно выделить два типа. Оба они развивают идеи прот. Георгия Флоровского, но есть отличия в нюансах. Первый тип акцентирует внимание на связи взглядов свт. Тихона и Иоганна Арндта. Второй тип отличается более широким, творческим подходом к осмыслению наследия свт. Тихона Задонского.

К первому типу исследователей следует отнести игум. Петра (Мещеринова) [Мещеринов], архим. Августина (Никитина) [Никитин, 2016]. Эти авторы выделяют в творчестве святителя только один аспект — зависимость от Арндта. Все остальные аспекты творчества св. Тихона Задонского не берутся в расчет, что естественно в силу того, что тексты указанных авторов посвящены конкретной проблематике «Арндт и православие». В силу этого специальный анализ наследия задонского подвижника не предполагается. Несомненна роль этих авторов в раскрытии личности Иоганна Арндта для отечественной читательской аудитории.

Важно обратить внимание на анализ «зависимости» св. Тихона от творчества лютеранского богослова — у о. Петра он занимает пару предложений: «На формирование духовного облика св. Тихона Иоганн Арндт *повлиял* (курсив мой. — *свящ. Е. М.*) очень сильно. Как высоко св. Тихон ставил Арндта, может свидетельствовать одно его письмо, в котором он советует своему адресату: „после Библии прочитывать Арндта, а в прочие книги, как в гости, прогуливаться“. В подражание Арндту св. Тихон написал свою книгу „Об истинном христианстве“» [Мещеринов]. Подобная оценка и у отца Августина: «Достаточно даже поверхностного знакомства с обоими произведениями — св. Тихона и Иоганна Арндта, — чтобы видеть, что святитель находился под сильным *влиянием* (курсив мой. — *свящ. Е. М.*) Арндта» [Никитин, 2016, 183–184].

Можно вполне определенно сказать, что по сравнению с текстом о. Георгия Флоровского в оценке богословия св. Тихона Задонского авторы указанного типа более радикально оценивают взаимодействие святителя с инославной духовной традицией. С их точки зрения, явна именно *зависимость* духовности святого от лютеранской. Они не пытаются опровергнуть аргументы в пользу богословской самостоятельности свт. Тихона по отношению к Иоганну Арндту, высказанные о. Тихоном Поповым.

К второму типу исследователей первой категории можно отнести прот. Павла Хондзинского. Из работ о задонском подвижнике этого автора можно составить маленький сборник.

Стоит отметить глубину и силу работ о. Павла Хондзинского, который во многом продолжает линию прот. Георгия Флоровского. Как и о. Георгий, анализируемый автор оценивает задонского подвижника как человека нового времени [Хондзинский, 2012, 52]. В вопросе о генезисе взглядов св. Тихона он нетривиально развивает идеи, высказанные автором «Путей...» [Хондзинский, 2004]. Стоит остановиться на этом подробнее.

О. Павел обращает внимание на то, что идентичность наименования главного труда Арндта и св. Тихона еще не говорит о подражании. Для полноценного понимания взаимосвязи идей двух авторов нужен более серьезный анализ: «Написал в подражание? В опровержение? Заимствовал отдельные мысли? План работы? Одно только заглавие? И когда познакомился с Арндтом: до святительства своего или уже в Задонске? Иными словами, сложился ли в известном смысле под его влиянием, или прочитал уже вполне духовно зрелым?» [Хондзинский, 2004, 63]. О. Павел предлагает прояснить поставленные им вопросы путем анализа богословия двух авторов.

В ходе осуществляемого анализа он приходит к выводу о том, что богословские взгляды И. Арндта и св. Тихона идентичны и отражают протест формализму в религиозной жизни. Таким образом, указанная работа прот. Павла Хондзинского является первой попыткой развить идеи о. Георгия Флоровского путем глубокого и целенаправленного анализа.

У о. Павла Хондзинского есть отдельные темы, которые при анализе творчества задонского подвижника в «Путях...» не затрагиваются напрямую. Это, например, отношение свт. Тихона к власти. При этом оценка наследия задонского подвижника по сравнению с предыдущим периодом развития — вполне в духе автора «Путей...»: у святителя «просвечивает взгляд на христианскую жизнь как не опосредованную, очевидно, контекстом конкретных церковно-государственных отношений, что, конечно, прямо противоречит мысли и позиции Феофана» [Хондзинский, 2004, 55].

Есть у о. Павла мысли в направлении выхода за пределы наследия о. Георгия. Так, в своей монографии о. Павел помещает свт. Тихона в группу «авторы школы», где имеются в виду авторы школы архиеп. Феофана (Прокоповича). Естественно, что для прот. Георгия помещение такого человека, как св. Тихон Задонский, в традицию, основателем которой был архиеп. Феофан, — мысль практически еретическая. Можно справедливо отметить что, идея, высказываемая о. Павлом, вполне выражается в духе, в котором оценивал наследие задонского подвижника по отношению к преосвященному Феофану автор «Путей...»: был в школе, но преодолел ее влияние [Хондзинский, 2004, 3, 52–62].

Любопытным автором в первой группе исследователей является Ю. Ю. Резвая [Резвая, 2012; Резвая, 2013]. Эта исследовательница касается как вопроса взаимосвязи задонского подвижника с инославными авторами, так и рассмотрения отдельных категорий богословия святителя, например учения о грехе. Особенностью творчества автора является сравнение наследия православного подвижника с философской мыслью эпохи. В ходе своих исследований Ю. Ю. Резвая старается показать, насколько глубоко св. Тихон был включен в культурный контекст эпохи.

В вопросе об инославных влияниях автор исходит из идентичности философом у свт. Тихона и Иоганна Арндта. Вследствие чего также положительно решает вопрос о зависимости задонского подвижника от лютеранского богослова, однако делает при этом существенную оговорку: «на святителя Тихона Арндт оказал определенное влияние... Однако было бы неверным считать, что учение Тихона Задонского о истинной христианской жизни — это копирование мыслей Иоганна Арндта. *Влияние* (курсив мой. — Е. М.) последнего на святителя Тихона очевидно, но оно не абсолютно. У епископа есть свои идеи, которых не было у Арндта. В частности, в книге Тихона Задонского „Об истинном христианстве“ присутствует учение о Церкви, о Таинствах, т. е. святитель особое значение придавал религиозной организации, чего не могло быть у протестанта Арндта» [Резвая, 2012, 77].

К первой группе исследователей также относится иером. Николай (Павлык) [Павлык, 2001]. Этот автор принимает тот принцип систематизации, который уже критиковался о. Тихоном Пововым и профессором Н. И. Сагардой: автор не объясняет, почему он следует той логике изложения материала, которая содержится в работе (классификация и систематизация произвольны, их принципы нигде не прописаны).

Указанный автор отличается от прежде рассмотренных в первой группе исследователей в оценке вопроса венеизиса учения святого. Он указывает на важность анализа вопроса об инославных влияниях на свт. Тихона. В своем видении этого вопроса он солидаризируется с о. Тихоном Поповым, признавая актуальность и значимость высказанных им тезисов и аргументов.

Плодотворным оказывается в рассматриваемый период труд второй категории авторов — тех, кто анализирует различные аспекты творчества святителя, не относящиеся напрямую к богословию. Однако работы авторов этого направления позволяют проанализировать другие важные аспекты, которые могут иметь значение и для изучения богословия св. Тихона.

Так, в среде этих авторов начинает анализироваться философский аспект творчества святителя. Вывод работ философского направления в том, что творчество свт. Тихона коррелирует с традицией Нового времени [Исаков, 2009, 18]. Отчасти подобный подход встречается уже у Ю. Ю. Резвой. Однако в ее текстах философское содержание творений святителя не рассматривается. Выявлением их философского содержания эффективно занимаются, однако, другие исследователи. Например, А. А. Исаков утверждает: «Условия XVIII столетия привели Тихона к трем важнейшим модификациям средневековой традиции: были разграничены сферы компетенции веры и разума, при сохранении приоритета веры, произошла этизация категорий мышления мистической философии, отношения человека и Бога стали пониматься не в онтологическом, а в экзистенциальном ключе» [Исаков, 2009, 18]. Выводы автора приводят его и к прямому утверждению влияния идей Просвещения на мирозерцание святителя: «Особенность взглядов епископа Тихона проявляется и в нехарактерном для средневековой мистики противопоставлении сердца и разума, которое могло быть продиктовано одной из важнейших оппозиций европейской просвещенческой культуры XVII–XVIII вв. „разум-чувство“, не в сенсуалистском, а в сентименталистском понимании этой антитезы» [Исаков, 2009, 18].

Развиваются также некоторые другие направления в анализе наследия или влияния свт. Тихона. Роли литературного влияния святителя и анализу литературных особенностей его творчества посвящены работы таких авторов, как Н. В. Борисова [Борисова, 2014], Н. Г. Морозов [Морозов, 2014], Е. Н. Коледич [Коледич, 2012; Коледич, 2013; Коледич, 2012], Т. С. Карпачёва [Карпачёва, 2011].

В области педагогики анализ наследия святителя проводят такие исследователи, как В. С. Видов [Видов, 2013], А. В. Иванов [Иванов, 1998].

Существуют любопытные исследования религиозно-культурного и социального контекста жизни и деятельности святителя [Рябов, 2006; Коварская, 2015].

Иными словами, в работах авторов второго из выделенных типов исследователей творчества св. Тихона Задонского в настоящее время выделяются категории, которые не относятся к богословским аспектам творчества святителя, но могут быть важны для понимания всего мирозерцания задонского подвижника.

К сожалению, не все работы о святителе вошли в настоящий обзор. Это объясняется тем, что наследие свт. Тихона не утрачивает своей актуальности до настоящего времени. Поэтому анализ его жизни и творчества не прекращается и, соответственно, регулярно появляются новые работы, анализирующие его наследие. Так, в Липецкой области в настоящее время проводятся Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения. Хотя не все тексты этих выступлений посвящены наследию непосредственно свт. Тихона, однако само наименование мероприятия уже указывает на важность памяти задонского подвижника.

Итоги

В ходе проведенного анализа было выявлено, что жизнь и творчество святителя Тихона Задонского имеют живую, непосредственную взаимосвязь. Из всех авторов, сознательно следовавших этому положению, можно назвать свящ. Тихона Попова, прот. Георгия Флоровского и прот. Павла Хондзинского. Можно признать, что дальнейшие работы о систематическом рассмотрении учения свт. Тихона необходимо строить так, чтобы была явна связь жизни и творчества.

В выделении ядра мирозерцания и творчества святителя важную роль сыграли авторы советского периода: поздний о. Тихон Попов, о. Иоанн (Маслов). Ключевым положением учения свт. Тихона, согласно их мысли, является учение о спасении, или искуплении.

В вопросе внешних влияний на творчество задонского подвижника наиболее разработанной темой является анализ рецепции святителем инославных влияний, таких как творчество И. Арндта. Серьезного внимания требует вопрос о возникающем

поле напряжения Иоганн Арндт — архиеп. Феофан (Прокопович), так как практически у всех значимых авторов вопрос об Арндте так или иначе касается и архиеп. Феофана. В то же время отношении святителя к Священному Писанию анализируется недостаточно тщательно и подробно.

Абсолютно не разработан вопрос отношения свт. Тихона Задонского к православной традиции. Иногда при чтении исследований о свт. Тихоне создается впечатление, что анализируется автор-протестант. В то время как самым цитируемым автором у задонского подвижника является свт. Иоанн Златоуст, никакого анализа рецепции его творчества не производится, за исключением беглого упоминания у о. Тихона Попова и о. Георгия Флоровского.

Важно также отметить, что необходимо обратить внимание на те работы, где выделяется философское ядро идей свт. Тихона, литературно-композиционные особенности произведений и их дальнейшая рецепция в русской культуре; немаловажное значение имеют работы, посвященные анализу педагогических идей задонского подвижника. Отдельно необходимо сказать о работах, анализирующих социально-культурную и религиозную среду жизни и деятельности святого Тихона. Исследования этого направления существенно обогащают современное понимание личности свт. Тихона.

Источники и литература

1. Борисова (2014) — *Борисова Н.В.* Преподобный Амвросий Оптинский и святитель Тихон Задонский в дневниках и прозе М. М. Пришвина. Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения. 06.12.2014: Материалы конференции. Липецк-Задонск. С. 36–38.
2. Брянчанинов (2011) — *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Приношение современному монашеству. М.: Благовест, 2011.
3. Былов (1890) — *Былов М.* Раскол в Воронежской епархии при епископе Тихоне I (свяtitеле) (1763–1767 гг.) // Воронежские епархиальные ведомости. 1890. № 2–4; 6–8. С. 52–64.
4. Видов (2013) — *Видов С.В.* Философско-педагогические идеи святителя Тихона Задонского в контексте современных проблем духовно-нравственного воспитания. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. 2013.
5. Говоров (1898) — *Феофан (Говоров), свт.* Собрание писем святителя Феофана. Москва: Типо-литография И. Ефимова, 1898. Вып. 1. (Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря).
6. Дроздов (1882) — *Филарет (Дроздов), свт.* Письма митрополита Московского Филарета к родным: 1800–1866 гг. М., 1882.
7. Зелепугин (1900) — *Зелепугин Ф.* Нравственность, раскрываемая по руководству творений св. Тихона Задонского. Астрахань, 1900.
8. Зеньковский (2001) — *Зеньковский В.* История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001.
9. Иванов (1998) — *Иванов А.* Педагогическая система святителя Тихона Задонского // *Alma mater: Вестник высшей школы.* 1998. № 10. С. 42–49.
10. Исаков (2009) — *Исаков А.А.* Философские идеи нестяжательства и «ученого монашества» второй половины XVIII века: единство и своеобразие. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. 2009.
11. Карпачёва (2011) — *Карпачёва Т.С.* Отражение образа свт. Тихона Задонского и его сочинений в творчестве и мировоззрении Ф. М. Достоевского // *Проблемы исторической поэтики.* 2011. № 9. С. 216–231.
12. Касаткин (1884) — *Касаткин С.* Св. Тихон как проповедник. Воронеж, 1884.
13. Коварская (2015) — *Коварская С.А.* Новгородский период жизни святителя Тихона Задонского и его значение для формирования духовного облика святого подвижника // *Вестник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого.* 2015. № 4–2 (87). С. 26–31.

14. Коледич (2012) — *Коледич Е. Н.* Особенности модификации цитат в сочинении Тихона Задонского «Сокровище духовное, от мира собираемое» // Дергачевские чтения — 2011. Екатеринбург, 2012. Т. 2. С. 152–157.
15. Коледич (2012) — *Коледич Е. Н.* Особенности цитирования в сочинении Тихона Задонского «Сокровище духовное, от мира собираемое» // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2012. № 1 (99). 2012. С. 57–63.
16. Коледич (2013) — *Коледич Е. Н.* Стилевое и тематическое своеобразие православной литературы XVIII в. // Известия Уральского федерального университета. Сер. 2: Гуманитарные науки. 2013. № 1 (111). 2013. С. 181–187.
17. Кратиров (1897) — *Кратиров П.* Святитель Задонский Тихон как пастырь и пастыре-учитель // Православный собеседник. 1897. Кн. 1–2.
18. Маслов (1995) — *Иоанн (Маслов), схиархим.* Святитель Тихон Задонский и его учение о спасении. М.: Самшит, 1995.
19. Мещеринов — *Пётр (Мещеринов), игум.* Арндт и православие. URL: <http://www.pravmir.ru/arndt-i-pravoslavie> (дата обращения: 30.11.2016).
20. Морозов (2014) — *Морозов Н. Г.* Мотивы сочинения св. Тихона Задонского «Горний Иерусалим» в романе И. А. Гончарова «Обломов» // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 3. С. 157–159.
21. Никитин (2016) — *Августин (Никитин), архим.* Иоганн Арндт и Русская Православная Церковь // Научные труды кафедры богословия СПбДА. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. С. 158–200.
22. Нэньчук (1953) — *Нэньчук П. А.* Св. Тихон Задонский как догматист (кандидатское сочинение). Л., 1953.
23. Павлык (2001) — *Николай (Павлык), иером.* Грех и добродетель по учению святителя Тихона Задонского. М.: Русский хронограф, 2001.
24. Попов (1916) — *Попов Т., свящ.* Св. Тихон Задонский и его нравоучение. М., 1916.
25. Попов (1952) — *Попов Т., прот., проф.* Св. Тихон Задонский, к 90-летию его прославления (1861–1951) // Журнал Московской Патриархии. 1952. № 2. С. 48–50.
26. Попов (1957) — *Попов Т., прот., проф.* Этико-богословское мировоззрение святителя Тихона Задонского // Журнал Московской Патриархии. 1957. № 5. С. 47–57.
27. Резвая (2012) — *Резвая Ю. Ю.* Этическое учение Иоганна Арндта и Тихона Задонского — сравнительный анализ // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 2. С. 73–78.
28. Резвая (2013) — *Резвая Ю. Ю.* Понятие о грехе в трудах Тихона Задонского и в светской этике // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2013. № 1. С. 153–156.
29. Рябов (2006) — *Рябов А. А.* Проблема преобразования жизни в истории культуры России XVIII века: на материале творческого наследия святителя Тихона Задонского. Великий Новгород, 2006.
30. Сагарда (1914) — *Сагарда Н. И., проф.* Отзыв о курсовом сочинении студента свящ. А. Куреннова «Учение нравственности по творениям св. Тихона Задонского» // Христианское чтение. Приложение «Журналы Совета за 1912–1913 год». 1914. Апрель. С. 360–361.
31. Сергеенко (1965) — *Сергеенко А., прот.* О братолюбии в сочинениях русских святителей. Св. Тихон Задонский // Журнал Московской Патриархии. 1965. № 11. С. 67–71.
32. Флоровский (1991) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
33. Хондзинский (2004) — *Хондзинский П., свящ.* Два труда «Об истинном христианстве» — святитель Тихон Задонский и Иоганн Арндт // Журнал Московской Патриархии. 2004. № 2. С. 60–73.
34. Хондзинский (2012) — *Хондзинский П., прот.* Святитель Филарет Московский: богословский синтез эпохи. Историко-богословское исследование / 2-е изд., испр. М.: Изд-во ПСТГУ, 2012.
35. Черняев (2010) — *Черняев А. В. Г. В.* Флоровский как философ и историк русской мысли. М.: ИФ РАН, 2010.

Priest Eugene Mel'nikov. A Historiography of Works Dedicated to the Study of the Theology of St. Tikhon of Zadonsk.

Abstract: St. Tikhon of Zadonsk is an important figure in the history of Russian patristic thought. The writers studying the development of Russian religious culture often refer to the work of this ascetic of Zadonsk. However, an integral analysis of the transformation of views on the work of the saint among the researchers of his heritage is yet to be written. This article provides a first step in filling this gap. In the course of the analysis, three fairly important periods are distinguished in the study of the legacy of the Zadonsk ascetic: pre-revolutionary, Soviet, and post-Soviet. Each of the selected periods has its undoubted importance and plays its own role in the formation of the idea of St. Tikhon among the researchers of Russian religious culture today. The study of the problem shows that the attention of researchers has been distributed unevenly. Some important, but not key themes in the life and writings of the ascetic have attracted the attention of researchers for the most part. At the same time, very important subjects, which had a much greater impact on the formation of the saint, have been virtually ignored by scholars.

Keywords: St. Tikhon of Zadonsk, patristics, liturgy, theology, soteriology, ethics, archbishop Teophan (Prokopovich), Johann Arndt.

Priest Eugene Aleksandrovich Melnikov — Master of Theology, Postgraduate student at St. Petersburg Theological Academy (e.a.melnikov@list.ru).

Sources and References

1. Borisova (2014) — Borisova N.V. Prepodobnyy Amvrosiy Optinskiy i svyatitel' Tikhon Zadonskiy v dnevnikakh i proze M. M. Prishvina [St. Amvrosiy of Optina and St. Tikhon of Zadonsk in the Diaries and Prose of M. M. Prishvin]. *Zadonskie svyato-tikhonovskie obrazovatel'nye chteniya, 06 December 2014*. Lipetsk-Zadonsk. Pp. 36–38. (In Russian).
2. Bryanchaninov (2011) — Ignatij (Bryanchaninov), st. *Prinoshenie sovremennomu monashestvu [An Offering to Contemporary Monasticism]*. Moscow: Blagovest, 2011. (In Russian).
3. Bylov (1890) — Bylov M. Raskol v Voronezhskoy eparkhii pri episkope Tikhone I (svyatitele) (1763–1767 gg.) [The split in the Voronezh diocese under Bishop Tikhon I (the saint) (1763–1767)]. *Voronezhskie eparkhial'nye vedomosti*, 1890, no. № 2–4, 6–8, pp. 52–64. (In Russian).
4. Chernyaev (2010) — Chernyaev A.V. *G.V. Florovskiy kak filosof i istorik russkoy mysli [G.V. Florovsky as a philosopher and historian of Russian thought]*. Moscow: IF RAN, 2010. (In Russian).
5. Chub (1971) — Mikhail (Chub), archbp. Voronezhskiy i Lipetskiy. Uchenie sv. Tikhona Zadonskogo ob istinnom khristianstve [The doctrine of St. Tikhon of Zadonsk on true Christianity]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1971, no. 10, pp. 60–75. (In Russian).
6. Drozdov (1882) — Filaret Drozdov, st. *Pis'ma mitropolita Moskovskogo Filareta k rodnym: 1800–1866 gg. [Letters from Metropolitan Philaret of Moscow to his relatives: 1800–1866]*. Moscow, 1882. (In Russian).
7. Florovskiy (1991) — Florovskiy G., archpr. *Puti russkogo bogosloviya [Ways of Russian Theology]*. Vil'nyus, 1991. (In Russian).
8. Govorov (1898) — Feofan (Govorov), saint. *Sobranie pisem svyatitelya Feofana [Collection of letters of St. Theophanes]*. Izdanie Afonskogo Russkogo Panteleimonova monastyrya. Moscow: Tipo-litografiya I. Efimova, 1898, is. 1. (In Russian).
9. Isakov (2009) — Isakov A. A. *Filosofskie idei nestyazhatel'stva i "uchenogo monashestva" vtoroy poloviny XVIII veka: edinstvo i svoeobrazie [Philosophical ideas of non-covetousness*

and “learned monasticism” of the second half of the XVIII century: unity and originality]; avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filosofskikh nauk: spetsial’nost’ 09.00.03-istoriya filosofii. 2009. (In Russian).

10. Ivanov (1998) — Ivanov A. Pedagogicheskaya sistema svyatitelya Tikhona Zadonskogo [The pedagogical system of St. Tikhon of Zadonsk]. *Alma mater: Vestnik vysshey shkoly*, 1998, no. 10, pp. 42–49. (In Russian).

11. Karpacheva (2011) — Karpacheva T. S. Otrazhenie obraza svt. Tikhona Zadonskogo i ego sochineniy v tvorchestve i mirovozzrenii F. M. Dostoevskogo [Reflection of the image of St. Tikhon of Zadonsk and his works in the work and outlook of the F. M. Dostoevsky]. *Problemy istoricheskoy poetiki*, 2011, no. 9, pp. 216–231. (In Russian).

12. Kasatkin (1884) — Kasatkin S. Sv. Tikhon kak propovednik [St. Tikhon as a preacher]. *Voronezhskie eparkhial’nye vedomosti*, 1884, no. 13–16. (In Russian).

13. Khondzinskiy (2004) — Khodzinskiy P., archpr. Dva truda «Ob istinnom khristianstve» — svyatitel’ Tikhon Zadonskiy i Iogann Arndt [Two works «On True Christianity»: St. Tikhon of Zadonsk and Johann Arndt]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 2004, no. 2, pp. 60–73. (In Russian).

14. Khondzinskiy (2012) — Khondzinskiy P., archpr. *Svyatitel’ Filaret Moskovskiy: bogoslovskiy sintez epokhi. Istoriko-bogoslovskoe issledovanie* [St. Philaret of Moscow: Theological Synthesis of the Epoch. Historical and Theological Study]. 2nd ed., impr. Moscow: PSTGU Publ., 2012. (In Russian).

15. Koledich (2012) — Koledich E. N. Osobennosti modifikatsii tsitat v sochinenii Tikhona Zadonskogo «Sokrovishche dukhovnoe, ot mira sobiraemoe» [Features of modification of quotations in the work of Tikhon of Zadonsk «A Spiritual Treasure Gathered from the World»]. *Dergachevskie chteniya — 2011*, Ekaterinburg, 2012, vol. 2, pp. 152–157. (In Russian).

16. Koledich (2012) — Koledich E. N. Osobennosti tsitirovaniya v sochinenii Tikhona Zadonskogo «Sokrovishche dukhovnoe, ot mira sobiraemoe» [Features of quoting in the work of Tikhon of Zadonsk «A Spiritual Treasure Gathered from the World»]. *Izvestiya Ural’skogo federal’nogo universiteta. Ser. 2: Gumanitarnye nauki*, 2012, no. 1 (99), pp. 57–63. (In Russian).

17. Koledich (2013) — Koledich E. N. Stilevoe i tematicheskoe svoeobrazie pravoslavnoy literatury XVIII v. [Stylistic and thematic peculiarity of Orthodox literature of the 18th century]. *Izvestiya Ural’skogo federal’nogo universiteta. Ser. 2: Gumanitarnye nauki*. 2013, no. 1 (111), pp. 181–187. (In Russian).

18. Kovarskaya (2015) — Kovarskaya S. A. Novgorodskiy period zhizni svyatitelya Tikhona Zadonskogo i ego znachenie dlya formirovaniya dukhovnogo oblika svyatogo podvizhnika [The Novgorod period of life of St. Tikhon of Zadonsk and its significance for the formation of the spiritual image of the holy ascetic]. *Vestnik Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta im. Yaroslava Mudrogo*, 2015, no. 4–2 (87), pp. 26–31. (In Russian).

19. Kratirov (1897) — Kratirov P. Svyatitel’ Zadonskiy Tikhon kak pastyr’ i pastyreuchitel’ [St. Tikhon of Zadonsk as a Shepherd and Shepherd Teacher]. *Pravoslavnyy sobesednik*, 1897, vol. 1–2. (In Russian).

20. Maslov (1995) — Ioann (Maslov), skhiarkhim. *Svyatitel’ Tikhon Zadonskiy i ego uchenie o spasenii* [St. Tikhon of Zadonsk and his doctrine of salvation]. Moscow: Samshit, 1995. (In Russian).

21. Meshcherinov — Petr (Meshcherinov), hegum. *Arndt i pravoslavie* [Arndt and Orthodoxy]. Available at: <http://www.pravmir.ru/arndt-i-pravoslavie> (accessed: 30. 11. 2016.) (In Russian).

22. Morozov (2014) — Morozov N. G. Motivы sochineniya Sv. Tikhona Zadonskogo «Gorniy Ierusalim» v romane IA Goncharova «Oblomov» [Motives of the work of St. Tikhon of Zadonsk «Heavenly Jerusalem» in the novel by I. A. Goncharov «Oblomov»]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N. A. Nekrasova*, 2014, vol. 20, no. 3, pp. 157–159. (In Russian).

23. Nen’chuk (1953) — Nen’chuk P. A. *Sv. Tikhon Zadonskiy kak dogmatist* [St. Tikhon of Zadonsk as a dogmatist] (kandidatskoe sochinenie). Saint-Petersburg, 1953. (In Russian).

24. Nikitin (2016) — Avgustin (Nikitin), arkhim. Ioagann Arndt i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov’ [Johann Arndt and the Russian Orthodox Church]. *Nauchnye trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii*. Saint-Petersburg: SPbPDA Publ., 2016, pp. 158–200. (In Russian).

25. Pavlyk (2001) — Nikolay (Pavlyk), hierom. *Grekh i dobrodetel' po ucheniyu svyatitelya Tikhona Zadonskogo* [*Sin and virtue according to the teachings of St Tikhon of Zadonsk*]. Moscow: Russkiy khronograf, 2001. (In Russian).
26. Popov (1916) — Popov T., priest. *Sv. Tikhon Zadonskiy i ego nravouchenie* [*St. Tikhon of Zadonsk and his morals*]. Moscow, 1916. (In Russian).
27. Popov (1952) — Popov T., archpr., prof. *Sv. Tikhon Zadonskiy, k 90-letiyu ego proslavleniya (1861–1951)* [*St. Tikhon of Zadonsk, to the 90th anniversary of his glorification (1861–1951)*]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1952, no. 2, pp. 48–50. (In Russian).
28. Popov (1957) — Popov T., archpr., prof. *Etiko-bogoslovskoe mirovozzrenie svyatitelya Tikhona Zadonskogo* [*Ethical and theological worldview of St Tikhon of Zadonsk*]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1957, no. 5, pp. 47–57. (In Russian).
29. Rezvaya (2012) — Rezvaya Yu. Yu. *Eticheskoe uchenie Ioganna Arndta i Tikhona Zadonskogo — sravnitel'nyy analiz* [*The ethical teaching of Johann Arndt and Tikhon of Zadonsk — comparative analysis*]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2012, no. 2, pp. 73–78. (In Russian).
30. Rezvaya (2013) — Rezvaya Yu. Yu. *Ponyatie o grekhe v trudakh Tikhona Zadonskogo i v svetskoy etike* [*The concept of sin in the writings of Tikhon of Zadonsk and in secular ethics*]. *Uchenye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2013, no. 1, pp. 153–156. (In Russian).
31. Ryabov (2006) — Ryabov, A. A. *Problema preobrazheniya zhizni v istorii kul'tury Rossii XVIII veka: na materiale tvorcheskogo naslediya svyatitelya Tikhona Zadonskogo* [*The Problem of Transformation of Life in the History of Russian Culture of the 18th Century: Based on the Creative Heritage of St. Tikhon of Zadonsk*]. Velikiy Novgorod, 2006. (In Russian).
32. Sagarda (1914) — Sagarda N. I., prof. *Otzyv o kursovom sochinenii studenta svyashch. A. Kurennova «Uchenie npravstvennosti po tvoreniyam sv. Tikhona Zadonskogo»* [*Feedback on the student's essay of the priest A. Kurennov «The teaching of morality according to the works of St. Tikhon of Zadonsk»*]. *Khristianskoe chtenie. Prilozhenie «Zhurnaly Soveta za 1912–1913 god»*, 1914, April, pp. 360–361. (In Russian).
33. Sergeenko (1965) — Sergeenko A., archpr. *O bratolyubii v sochineniyakh russkikh svyatiteley. Sv. Tikhon Zadonskiy* [*About brotherly love in the writings of Russian saints. St. Tikhon of Zadonsk*]. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1965, no. 11, pp. 67–71. (In Russian).
34. Vidov (2013) — Vidov S. V. *Filosofsko-pedagogicheskie idei svyatitelya Tikhona Zadonskogo v kontekste sovremennykh problem dukhovno-nravstvennogo vospitaniya* [*Philosophical and pedagogical ideas of St. Tikhon of Zadonsk in the context of contemporary problems of spiritual and moral education*]. 2013. (In Russian).
35. Zelepugin (1900) — Zelepugin F. *Nravstvennost', raskryvaemaya po rukovodstvu tvoreniy sv. Tikhona Zadonskogo* [*Morality, revealed by the guidance of the works of St. Tikhon of Zadonsk*]. Astrakhan', 1900. (In Russian).
36. Zen'kovskiy (2001) — Zen'kovskiy V. *Istoriya russkoy filosofii* [*History of Russian Philosophy*]. Moscow: Akademicheskii Proekt; Raritet, 2001. (In Russian).

Священник Антоний Афанасьев

ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ МИССИОЛОГИИ И ЭТНОЛОГИИ В ТРУДАХ В. ШМИДТА

В данной публикации рассматривается процесс постепенного изменения отношения Католической Церкви к религиоведческим исследованиям светских ученых в 1-й половине XX столетия. В этот период появилось множество трудов, в которых церковный взгляд на сущность религии подвергался весьма острой критике. Тогда же наблюдался всё возрастающий интерес к изучению нехристианских народов в среде католических ученых. Среди них особенно выделяется австрийский религиовед священник Вильгельм Шмидт, который предпринял попытку отстоять церковные позиции в сфере религиоведения. При этом он опирался не только на библейские свидетельства, а главным образом на данные активно развивающейся этнологической науки. Ему принадлежит целый ряд инициатив, направленных на реализацию этого замысла. Поначалу Рим с большим недоверием относился к идее В. Шмидта, но впоследствии мы увидим, как сам папа Римский становится в ряды сторонников такого подхода, где светская и церковная наука вступают в плодотворное сотрудничество. Важно отметить, что, будучи католическим священнослужителем, В. Шмидт сумел сохранить статус объективного исследователя религиозных феноменов.

Ключевые слова: этнология, миссионерство, католичество, религиоведение, Вильгельм Шмидт, Пий XI, «Антропос», модернизм, монотеизм, эволюционизм.

Венский ученый и католический священник Вильгельм Шмидт (1868–1954) ставил перед собой цель построить апологию христианского взгляда на происхождение религии, опираясь на этнологию. Всю свою жизнь он осуществлял поиск этнографических и лингвистических доказательств, при помощи которых можно обосновать теорию, согласно которой всё человечество произошло из одной культуры, и религия — изначально была монотеистической. В религиоведении того времени широкое распространение получили различные эволюционные гипотезы о происхождении религии. Шмидт хорошо понимал, что традиционные богословские и библейские контраргументы были уже не в состоянии защитить христианские истины и ценности. Этнографы отправлялись в туземные племена и собирали данные об их культурах. На представителей таких племен смотрели как на людей, которые и физически, и умственно были ближе всего к древне-историческому состоянию развития. В. Шмидт полагал, что с наибольшей вероятностью можно именно у этих людей выявить следы первобытной культуры и религии. Чтобы последовательно осуществлять эту задачу, он в 1906 г. создал журнал «Антропос», публиковал множество статей, организовал со своими коллегами «Недели религиозной этнологии» в Лёвене (1912). После завершения первой сессии этих недель в итоговом отчете было принято решение «проводить курс введения в науку о религии каждые два года» [Schmidt, 1919/1920, 492]. Шмидт отправлял своих коллег в научные экспедиции для сбора большого объема этнографических материалов. Все эти инициативы имели своей целью показать, что такие «первобытные» люди, как бушмены, пигмеи, американские индейцы, веровали самым очевидным образом в верховное существо и что они обладали вполне развитыми умственными способностями для восприятия божественного откровения

Священник Антоний Михайлович Афанасьев — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (aanton10b@mail.ru).

и могли придерживаться соответствующих нравственных устоев. Результаты своих исследований В. Шмидт постепенно публиковал в двенадцати томах «Происхождение идеи Бога» (Ursprung der Gottesidee, 1912–1954), где «собрано огромное количество данных для подтверждения теории, согласно которой верховное существо занимает столь высокое положение (по сравнению с духами и другими существами религиозного характера) в религии первобытных охотников и собирателей, что эта религия может считаться монотеистической» [Calvo, 2013, 236].

Для уяснения того, какие мероприятия проводил В. Шмидт для подготовки этнологов-миссионеров, приведем данные об одной инициативе, проведенной им в жизнь. Выдающийся миссионер и ученый, который занимался изучением африканских первобытных культур и был знаком со Шмидтом, католический архиепископ Александр Леруа (1854–1938) отмечал, что «миссионерам очень часто не хватает научной подготовки, критического духа, навыка исследовательской и интеллектуальной работы, времени, денег, необходимого воодушевления» [Cinnamon, 2012, 109]. Учитывая всё это, В. Шмидт желал обучить ряд католических исследователей, которые впоследствии могли бы старательно фиксировать, а затем объективно интерпретировать полученные материалы. И с этой целью в 1912 г. в Лёвене были организованы летние курсы под названием «Недели религиозной этнологии». Курсы были ориентированы, помимо прочего, на выявление особенностей изучения нехристианских религий первобытных племен. В открытии курсов поддержку В. Шмидту оказывал кардинал Дезирэ Мерсье¹, основатель Высшего института философии в Лёвенском университете. Помогали также и французские иезуиты Фредерик Бувьё и Леонс де Гранмэзон. Все они были специалистами в области религиоведения. На курсы приглашались все студенты и миссионеры, но всё же направлены они были всегда к католическим ученым, в числе которых желали найти будущих профессоров этнологии и религиоведения.

Кроме того, в своих попытках создать католическую этнологию В. Шмидт старался получить поддержку Римского Престола. Для этого он обратился к официальному представителю интересов «Общества Слова Божия» (Societas Verbi Divini) в Римской курии Карлу Фридриху. Исследователь Ванденберг сообщает интересную подробность этого предприятия. 5 января 1911 г. К. Фридрих побеседовал с Луиджи Джамбене, профессором еврейского и греческого языков в Коллегии конгрегации Propaganda Fide. Фридрих считал его одним из самых прогрессивных членов этой конгрегации в то время. Более того, Джамбене регулярно читал научный журнал «Антропос» и хорошо отзывался о нем. В. Шмидт предлагал проект, согласно которому Католическая Церковь возьмет руководство над католическим этнологическим направлением исследований. И хотя Джамбене благосклонно относился к этой идее, он сразу же заверил Шмидта, что глубоко сомневается в осуществимости этой затеи и в том, что она найдет поддержку среди руководителей конгрегации Propaganda Fide. Он привел в пример скончавшегося незадолго до этого генерал-секретаря Луиджи Веккья (1899–1911), «который смеялся при виде этнографических предметов, охарактеризованных как „первобытные“. Веккья говорил, что всё это можно сжечь, указывая, что эти поврежденные вещи ни на что не годятся» [Vandenberghe, 2006, 22]. Попытка убедить кардинала-префекта Антонио Готти, по мнению Джамбене, также была обречена на провал, так как он считал Готти весьма хорошим администратором, но всё же не ученым, способным на реализацию столь масштабного предприятия. Действительно, ему самому стоило больших трудов убедить кардинала включить в академическую программу университета такие светские курсы, как физика и мировая история. Ознакомившись со всеми негативными отзывами, предоставленными ему коллегой, Шмидт решил временно отложить реализацию этого проекта.

¹ Дезирэ Мерсье (Désiré Mercier) в 27 лет стал профессором философии в семинарии де Малинес в Бельгии. Он был приверженцем неомистической философии, но был также убежден, что мысли Фомы Аквинского должны быть адаптированы к методам и результатам современной науки. Это желание модернизировать наследие выдающихся ученых прошлого привлекало В. Шмидта, он всегда искал коллег, которые не скованы излишним консерватизмом.

Из этой небольшой справки видно, в каких непростых условиях приходилось разворачивать свою деятельность В. Шмидту и его помощникам. С одной стороны, представители эволюционного направления скептически смотрели на их исследование, с другой, они никак не могли получить поддержки авторитетного покровителя, такого как Католическая Церковь. Действительно, необходимо учитывать, что в католичестве в начале двадцатого столетия царил модернистский кризис. Можно вспомнить меры папы Пия X, такие как антимодернистский декрет *Lamentabili sane exitu* (июль 1907), за которым почти сразу последовала энциклика *Pascendi dominici gregis* (сентябрь 1907), где была решительно ограничена деятельность таких католических ученых, как Альфред Луази, Георг Тюррель и Эдуард Ле Руа. Все эти ученые пытались осуществить новые толкования библейских текстов и пересмотреть церковную догматику в свете недавно совершенных открытий в области истории, археологии и геологии.

Исследователь Ванденберг отмечает, что «из переписки В. Шмидта и К. Фридриха видно, что, с одной стороны, они сами были антимодернистами, но, с другой стороны, они были согласны в том, что Курия и папа не проводили особого различия между „модернизмом“ (*moderniste*) и „современностью“ (*modern*). По их мнению, Рим не понимал, что современные науки сами по себе не представляют никакой угрозы. Напротив, Риму нужно было поддерживать эти науки и рассматривать их как новые орудия, эффективные для противодействия модернистскому мышлению и атеизму» [Vandenberghe, 2006, 23–24]. Осуществляя антимодернистскую политику, Католическая Церковь лишалась возможности приобрести авторитет в научной среде. И хотя В. Шмидт и его коллеги были не согласны с существующей тенденцией, однако они не осмеливались говорить об этом публично. И поступали весьма разумно. Ведь совсем недавно, в 1875 г., основанное «Общество Слова Божия» до 1905 г. не было утверждено Римом, и оно легко могло бы попасть в немилость Ватикана. В. Шмидт любой ценой пытался избежать потери своего научного авторитета. Именно поэтому он решил не предпринимать попыток сблизиться с миссиологией, о чем пойдет речь ниже.

Ванденберг приводит еще один интересный факт из биографии Вильгельма Шмидта, который помогает лучше рассмотреть его попытки стать в ряды «объективной» науки. В 1910 г. в Германии, в католической среде Мюнстерского университета на факультете теологии была учреждена новая дисциплина — миссиология, или миссионерская наука. Её основателем был историк в священном сане Йозеф Шмидлин (1894–1944). Уже перед началом Первой мировой войны эта новая дисциплина предпринимала попытки сблизиться с журналом «Антропос». Интересно, что имена Шмидлина и Роберта Штрайта (1875–1930) фигурируют в списке участников первой сессии «Недель религиозной этнологии» в Лёвене. Через несколько месяцев после окончания летних курсов Шмидлин просил В. Шмидта стать профессором антропологии в Институте миссиологии, который он планировал учредить на факультете теологии в Мюнстере. Однако Шмидт отверг это предложение, так как понимал, что должность на богословском факультете повредит репутации его научной «объективности» в секулярном научном сообществе. «Шмидт всё делал для того, чтобы на него смотрели как на „чистого“ этнолога, а не этнолога с „миссионерской“ подоплекой» [Vandenberghe, 2015, 155]. Хотя упреков в «необъективности» ему всё равно было не избежать из-за своего священного сана. Впрочем, он просто не хотел лишиться раз акцентировать внимание на своей связи с церковными структурами. По его собственному выражению, он, будучи католическим священником, «был уже достаточно чутким» в своем поведении в мире академической антропологии, где преобладали протестанты и атеисты, которые регулярно упрекали его в «догматической узости взглядов». Следует упомянуть, что подобное разграничение между наукой и пастырской деятельностью проводил не один только В. Шмидт. Исследователь К. Дюжардэн отмечает в отношении таких выдающихся миссионеров-этнографов, как А. Жюно, Ленхардт, Ф. Опье и других, что, «несмотря на то, что их научная карьера сама по себе

несет отпечаток взаимодействия между миссионерством и наукой, всё же большинство из них проводили ряд границ между своей пастырской и научной деятельностью» [Dujardin, 2015, 34].

Забота исследователей в священном сане из «Антропос-Института» (основан в 1931 г.) о своей репутации и научном авторитете выражалась даже в деталях. Например, они спрашивали у руководителей своих конгрегаций разрешения на ношение светской одежды вместо церковной в тех случаях, когда они читают лекции по антропологии на факультете философии в Венском университете. Внешне они хотели выглядеть так же, как и их коллеги-профессора на факультете. Это различие между «религиозным» и «научным» было встречено их руководителями не без раздражения, и конечно же, этим отцам было сделано напоминание, что они прежде всего принадлежат к своей миссионерской конгрегации. Однако представляется, что в той ситуации было бы более уместно проповедовать свои научные воззрения не одеждой, а словом. В другом случае выдающийся миссионер и этнолог из «Антропоса» Пауль Шебеста (1887–1967) получил от руководства отказ, изъявив желание совершить путешествие в Новую Гвинею по чисто этнологическим мотивам. Его начальники возразили ему и напомнили, что, согласно их воззрениям, он должен действовать в первую очередь как член миссионерской экспедиции. Или, например, мы видим, как Вильгельм Гиер (1867–1951), третий руководитель конгрегации «Общество Слова Божия», сожалеет о том, что антропологический труд М. Гусинде (1886–1969) из «Антропос-Института», где повествуется о жителях Огненной Земли, не содержит никаких упоминаний о миссионерской деятельности. Интересно процитировать этот небольшой отзыв Гиера (Lettre de Gier à Gusinde. Steyl, 18 juin 1931): «Нас несколько удивляет, что духовный статус повествователя, а также его устремление к Господу Богу, интерес к Католической Церкви и к вечному спасению души, вообще священнический и апостольский дух, насколько мы это могли увидеть, нигде напрямую не выражен, как это, например, делается в работах В. Шмидта и у других ученых в священном сане в соответствующих ситуациях, а именно — свободно и от полноты сердца. Это импонирует и другу, и недругу. Ведь то, чем исполнено сердце, того невозможно удержать внутри таким образом, чтобы в столь объемном труде то там, то здесь стихийно не проявлялось бы это внутреннее содержание, хотя бы в предисловии или в заключении. Однако я не хотел бы делать вам никаких упреков за этот недостаток, так как вы, вероятно, должны заботиться и принимать во внимание читательскую аудиторию, менталитет которой мне незнаком. Вам следует заботиться, чтобы на работу не упало и тени недостатка в научной объективности» [Vandenberghe, 2006, 25–26]. Из этого отзыва на труд Гусинде, особенно из его концовки, видно, что и руководство мало-помалу начинало осознавать необходимость различия между сферами научных изысканий и миссионерства. Однако речь не идет о строгом разграничении. Здесь, скорее, необходимо придерживаться чувства меры и понимать уместность тех или иных высказываний. Довольно часто ученому целесообразно объявлять о своих религиозных воззрениях после того, как он изложил свои соображения, не затрагивающие напрямую его собственного мировоззрения.

Действительно, возникла тенденция автономизации практической этнологии от миссионерской деятельности. Она была вызвана всё большей секуляризацией общества, однако осуществлялась не в угоду секулярному сознанию, но чтобы не отпугивать колеблющихся.

В эпоху понтификата Пия X позиция Рима по отношению к исследованиям В. Шмидта характеризовалась главным образом безразличием и даже подозрительностью, но уже спустя десятилетие ситуация полностью изменилась. Отныне Ватикан становится одним из спонсоров и идеологических вождей проектов Венской школы этнологии. Вмешательство Римского Престола имело решающее влияние для взаимного сближения миссионерства и этнологии.

После Пия X папой стал Бенедикт XV, и антимодернистские настроения несколько смягчились. Однако наиболее серьезные перемены начались с восшествия на папский

престол Пия XI в 1922 г. С тех пор Рим стал занимать более открытую позицию по отношению к современности и науке. Теперь Католическая Церковь претендует на то, чтобы принимать активное участие в жизни современного мира в целом, и в научной сфере в частности. И если в первое десятилетие XX в. просьбы В. Шмидта о помощи со стороны Рима оставались без ответа, то теперь, в 1923 г., сам папа инициировал встречу с венским этнологом. «По всей вероятности, папу Пия XI ввел в курс этнологических исследований В. Шмидта Франческо Маркетти, новый генерал-секретарь «Общества евангелизации народов (Propaganda Fide)» [Vandenberghе, 2006, 27]. Перед своим переездом в Рим Маркетти был апостольским нунцием в Вене. Детали разговора В. Шмидта и папы неизвестны, однако о его содержании хорошо повествуют последовавшие сразу после этого события: папа Пий XI дал свое благословение не только на все виды деятельности В. Шмидта, но и оказал финансовую помощь журналу «Антропос», который в тот период переживал трудные времена. Более того, папа оплатил две этнологические экспедиции, предпринятые учениками В. Шмидта, одну — к пигмеям-семанг на остров Малакка, другую — к пигмеям на Филиппины. Представители Венской школы уже давно стремились более подробно разузнать, имелось ли в религиозных воззрениях у пигмеев, считавшихся в те времена наиболее древними племенами, понятие о «верховном существе».

Такую перемену в отношениях можно объяснить общим стремлением папы Пия XI примирить Церковь и религию с современным обществом. И ситуация стала решительным образом меняться. Можно даже проследить влияние этнологии на миссионерскую деятельность Католической Церкви. Наглядным подтверждением этого явления может служить открытая в Риме в 1925 г. выставка, которая получила название «Миссионерско-этнологическая экспозиция». Именно в этой ситуации и происходит встреча Римской Церкви и Венской этнологической школы. По верному замечанию В. В. Барашкова, «важным фактором привлечения внимания общественности к научному изучению религий неевропейских культур были создававшиеся с середины XIX века этнографические музеи» [Барашков, 2018, 37]. Исследователь Петер Рорбахер о встрече В. Шмидта и папы Пия XI пишет следующее: «Пий XI искал для запланированной в Ватикане миссионерской выставки подходящего научного куратора. И так как Шмидт уже показал свою компетентность в этой сфере, в 1923 году папа поручил ему разработку научного концепта» [Rohrbacher, 2012, 585]. А. Ванденберг отмечает, что эту выставку «можно было рассматривать как начало официального „перекрестного опыления“ между двумя дисциплинами, этнологией и миссиологией. После назначения Шмидта на должность директора миссионерской выставки папа Пий XI обратил внимание на этнологические исследования венского ученого» [Rohrbacher, 2012, 585]. Как следствие, «миссиология становится более этнологической, и, напротив, этнологические исследования В. Шмидта начинают переплетаться с католическими миссионерскими проектами» [Vandenberghе, 2006, 30]. Следует отметить, что до начала Первой мировой войны в католическом мире был лишь один миссионерский центр университетского уровня, а именно курсы и публикации на теологическом факультете Мюнстерского университета. Миссионерские центры, которые основывались теперь, имели более ярко выраженный этнологический, прикладной характер. На выставке в Риме регулярно собирались представители этнологии и миссиологии и вели многочисленные дискуссии.

Религиоведение и этнология получили одинаково пристальное внимание в среде наиболее старых миссионерских центров. Например, в 1923 г. иезуиты в Лёвенском университете организовали «Миссионерские недели». Их целью было обеспечить возможность миссионерам регулярно собираться и систематизировать свой опыт, тем самым приобретая навыки, необходимые в практическом миссионерстве. После проведения выставки в Ватикане эти миссионерские недели приобрели более научный вид. Если взглянуть на имена докладчиков в рамках этих недель, начиная с конца 20-х и в течение 30-х годов XX в., то можно обнаружить среди них всё возрастающее число лингвистов, антропологов и социологов, имеющих университетское образование.

К примеру, «в 1928 году интерес шестых „Миссионерских недель“ в Лёвене сконцентрирован на этнологической теме „Души людей, которых предстоит евангелизировать“. Здесь обсуждалась интеллектуальные способности темнокожих людей, а также то, какова их предрасположенность к усвоению христианских религиозных взглядов» [Vandenberghе, 2006, 33]. Некоторым ученым иезуиты предлагали защищать дипломы по антропологии, и с этой целью их направляли в Сорбонну и в Венский университет. Представители других конгрегаций также использовали подобные практики и уполномочивали своих членов получать специализацию по антропологии на университетском уровне.

Миссиология всё больше начинает опираться на этнологию. В своей деятельности миссионеры апеллировали к этнологическим теориям и использовали этнографические материалы, для того чтобы понять, какую стратегию адаптации необходимо выработать для более плодотворной проповеди христианской веры на фоне верований туземцев. Этнология стремилась в данном случае выявить те составляющие культуры абригенов, которые могли бы служить отправной точкой для их евангелизации. Предпринимались попытки выявить, какие местные обычаи следует поддерживать, а какие выводить из употребления в христианизируемом племени.

Следует особо отметить попытки В. Шмидта активизировать проповедь католичества в Китае. Он указывал на необходимость более глубокого изучения древней китайской культуры для обнаружения лучших путей проповеди христианства среди местного населения. Шмидт с сожалением отмечал, что в этой стране всё еще крайне мало высокопоставленных представителей католического духовенства, которые «могли бы перебросить мосты от католической культуры к богатой древней китайской культуре» [Rivinus, 2013, 219]. Однако на это ему возражал И. Вейг (J. Weig): «Спасение католической религии в Китае идет не сверху, а снизу; не от интеллектуалов, а от широких масс населения, принявших католичество» [Hartwich, Weig, 1980, 161].

Важно отметить, что в процессе взаимодействия этнологии и миссиологии были некоторые ограничения. Это проявлялось в том, что взаимодействие велось скорее с католической, чем с академической этнологией, и поэтому миссиология не имела для себя никакой угрозы. Теоретические воззрения этнолога и религиоведа В. Шмидта, а также его учеников не подвергали сомнению христианские ценности и убеждения. Напротив, их труды содержали в себе основу для апологии религии.

Таким образом, австрийские католические ученые-миссионеры во время понтификата Пия XI оказывали значительное влияние на самого папу и Римскую курию. И здесь наиболее выдающейся была роль именно Вильгельма Шмидта. Благодаря своей близости к папе он оказывал непосредственное влияние на миссионерские конгрегации. Рорбахер отмечает, что еще недавно было неизвестно о том, что В. Шмидта привлекали в качестве консультанта в Верховную Священную Конгрегацию Священной Канцелярии, осуществляющую контроль за сохранением чистоты вероучения Католической Церкви. В данном случае он давал консультации, главным образом, по вопросам отношения к эволюционизму [Rohrbacher, 2012, 610]. И выдвинутый исследователем Ванденберг тезис о том, что Ватикан начал всерьез воспринимать научные наработки этнологии лишь благодаря трудам В. Шмидта, может быть подтвержден еще более уверенно. Главным видом деятельности Шмидта в Ватикане была миссия Церкви, и он при помощи этнологических исследований эту деятельность профессионализировал и придал ей совершенно новое лицо. Интересы В. Шмидта и папы Пия XI к миссионерству и этнологии пересеклись, и это стало хорошей основой для развития самой широкой деятельности и контакта Церкви с наукой.

В заключение данного обзора следует отметить, каким было значение трудов Вильгельма Шмидта для всего католического мира. Поначалу, как мы видели, иерархия Католической Церкви была настроена весьма и весьма скептически в отношении взаимодействия с учеными, ведущими свои исследования на академическом уровне. Однако последовательные и регулярные попытки к сближению, предпринимаемые

В. Шмидтом и его коллегами, способствовали изменению ситуации. Сближение светской и церковной науки помогло изменить в глазах множества ученых образ самой Церкви. Это стало ярким примером того, как Церковь в определенную историческую эпоху входила в сферу светской науки. Этот процесс осуществлялся, в большой степени, силами человека, который принадлежал одновременно и Церкви, и светскому обществу. Был и священником, и исследователем — религиоведом, этнологом, антропологом. Особенно важно более подробное изучение этого опыта сейчас, когда в России Православная Церковь также призывает к активному обмену опытом между церковными и светскими науками.

Источники и литература

1. Calvo (2013) — *Calvo L.* En torno a la «metamorphosis por contacto»: antidarwinismo, etnología y evangelización // *Naturaleza y Laboratorio* / Ed. by Calvo L., Girón A., Puig-Samper. Barcelona, 2013. P. 231–242.
2. Cinnamon (2012) — *Cinnamon J.* Of Fetishism and Totemism: Missionary Ethnology and Academic Social Science in Early-Twentieth-Century Gabon // *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa* / Ed. by P. Harries, D. Maxwell. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. P. 100–134.
3. Dujardin (2015) — *Dujardin C.* La science des missions revisitée. La missiologie comme projet de modernité et forme contemporaine d'apologétique // *Mission and Science: Missiology Revised, 1850–1940* / Ed. by C. Dujardin, C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press, 2015. P. 23–26.
4. Hartwich (1980) — *Hartwich R. (Hg.), Weig J.* Chronik der Steyler Mission in Tsingtao 1923–1947. Rom, 1980.
5. Rivinus (2013) — *Rivinus K. J.* Wissenschaft im Dienst der Evangelisierung. Der Beitrag der Katholischen Fu-Jen-Universität in Peking // *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie* / Herausg. von C. Arnold und J. Wischmeyer. Göttingen, 2013. P. 195–236.
6. Rohrbacher (2012) — *Rohrbacher P.* Völkerkunde und Afrikanistik für den Papst: Österreichische Missionsexperten und der Vatikan 1922–1929 // *Römische Historische Mitteilungen*. 2012. Bd. 54. S. 583–610.
7. Schmidt (1919/1920) — *Schmidt P. G.* La Semaine d'Ethnologie religieuse, Cours d'Introduction à la Science comparée des Religions // *Anthropos*. 1919/1920. Bd. 14/15, H. 1./3. (Jan. — Jun.). P. 492–495.
8. Vandenberghe (2006) — *Vandenberghe A.* La recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt SVD et le Vatican (1900–1939) // *Le Fait Missionnaire. Missions et sciences sociales*, 19, décembre. 2006. P. 15–36.
9. Vandenberghe (2015) — *Vandenberghe A.* Beyond Pierre Charles: the Emergence of Belgian Missiology Refined // *Mission and Science: Missiology Revised, 1850–1940* / Ed. by C. Dujardin, C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press, 2015. P. 151–170.
10. Барашков (2018) — *Барашков В. В.* Становление антропологического подхода к изучению религии // *У истоков религиоведения: Из истории зарубежного религиоведения XIX — первой половины XX веков: коллективная монография* / Под. общ. ред. В. В. Барашкова, Д. С. Дамте, С. А. Панина. М.: Ленанд, 2018. С. 32–58.

Priest Anthony Afanasyev. The Experience of the Interaction of Catholic Missiology and Ethnology in the Works of W. Schmidt.

Abstract: This publication examines the gradual change in the attitude of the Roman Catholic Church towards the religious studies of secular scholars in the first half of the 20th century. During this period, many works appeared, in which the ecclesiastical view of the essence

of religion was sharply criticized. At the same time, among Roman Catholic scholars there was a growing interest in the study of non-Christian peoples. Among them, the Austrian religious scholar Priest Wilhelm Schmidt is particularly distinguished for his attempt to defend church positions in the sphere of religious studies. At the same time, he relied not only on biblical evidence, but mainly on data from the actively developing science of ethnography. To W. Schmidt belong a number of initiatives aimed at realizing this idea. At first, Rome was deeply distrustful of the ideas of W. Schmidt, but later the Pope himself became a supporter of an approach where secular and ecclesiastical science enter into fruitful cooperation. It is important to note that, as a Roman Catholic clergyman, W. Schmidt managed to maintain the status of an objective researcher of religious phenomena.

Keywords: ethnology, missions, Roman Catholicism, Religious Studies, Wilhelm Schmidt, Pius XI, anthropos, modernism, monotheism, Evolutionism.

Priest Anthony Mikhaylovich Afanasyev – Master of Theology, Graduate student at St. Petersburg Theological Academy (aanton10b@mail.ru).

Sources and References

1. Barashkov (2018) — Barashkov V.V. Stanovleniye antropologicheskogo podkhoda k izucheniyu religii. *U istokov religiovedeniya: Iz istorii zarubezhnogo religiovedeniya XIX — pervoy poloviny XX vekov: kolektivnaya monografiya* [The formation of an anthropological approach to the study of religion. *At the origins of religious studies: From the history of foreign religious studies of the XIX — first half of the XX century: collective monograph*]. Ed. by V.V. Barashkov, D. S. Damte, S. A. Panin. Moscow: Lenand, 2018, pp. 32–58.
2. Calvo (2013) — Calvo L. En torno a la «metamorphosis por contacto»: antidarwinismo, etnología y evangelización. *Naturaleza y Laboratorio*. Ed. by Calvo L., Girón A., Puig-Samper. Barcelona, 2013, pp. 231–242.
3. Cinnamon (2012) — Cinnamon J. Of Fetishism and Totemism: Missionary Ethnology and Academic Social Science in Early-Twentieth-Century Gabon. *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa*. Ed. by P. Harries, D. Maxwell. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012, pp. 100–134.
4. Dujardin (2015) — Dujardin C. La science des missions revisitée. La missiologie comme projet de modernité et forme contemporaine d'apologétique. *Mission and Science: Missiology Revised, 1850–1940*. Ed. by C. Dujardin, C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press, 2015, pp. 23–26.
5. Hartwich (1980) — Hartwich R. (Hg.), Weig J. *Chronik der Steyler Mission in Tsingtao 1923–1947*. Rom, 1980.
6. Rivinus (2013) — Rivinus K.J. Wissenschaft im Dienst der Evangelisierung. Der Beitrag der Katholischen Fu-Jen-Universität in Peking. *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie*. Herausg. von C. Arnold und J. Wischmeyer. Göttingen, 2013, pp. 195–236.
7. Rohrbacher (2012) — Rohrbacher P. Völkerkunde und Afrikanistik für den Papst: Österreichische Missionsexperten und der Vatikan 1922–1929. *Römische Historische Mitteilungen*, 2012, bd. 54, ss. 583–610.
8. Schmidt (1919/1920) — Schmidt P.G. La Semaine d'Ethnologie religieuse, Cours d'Introduction à la Science comparée des Religions. *Anthropos*, 1919/1920, bd. 14/15, h. 1./3. (Jan. — Jun.), pp. 492–495.
9. Vandenberghe (2006) — Vandenberghe A. La recherche ethnologique du père Wilhelm Schmidt SVD et le Vatican (1900–1939). *Le Fait Missionnaire. Missions et sciences sociales*, 19, décembre, 2006, pp. 15–36.
10. Vandenberghe (2015) — Vandenberghe A. Beyond Pierre Charles: the Emergence of Belgian Missiology Refined. *Mission and Science: Missiology Revised, 1850–1940*. Ed. by C. Dujardin, C. Prudhomme. Leuven: Leuven University Press, 2015, pp. 151–170.

Священник Михаил Желтов, иеродиакон Епифаний (Булаев)

СТИХИРЫ ВОСКРЕСНОГО ОКТОИХА В ДРЕВНЕМ ТРОПОЛОГИИ

В статье рассмотрены соответствия между корпусом стихир византийского воскресного Октоиха и воскресными песнопениями его более раннего иерусалимского прототипа — Древнего Тропология, сохранившегося на грузинском языке. Было впервые определено общее количество таких соответствий: 29 (в ряде предшествующих работ исследователи ссылались лишь на 9 подобных соответствий, причем одно из них, как удалось установить, таковым не является), выявлены сходства и различия в гласовой принадлежности одних и тех же гимнографических строф в Тропологии и в воскресном Октоихе. Также проанализировано богослужебное использование тех песнопений Тропология, которые впоследствии вошли в корпус стихир Октоиха. Как выяснилось, лишь около половины из них имело в Тропологии сходную со стихирами функцию: сопровождать фиксированные псалмы вечерни и утрени; остальные представляли собой гимны после прочтения Евангелия на воскресной утрени или Литургии. Было высказано предположение об особой популярности таких гимнов, благодаря которой они перешли из Тропология в более поздний гимнографический сборник — Октоих, хотя и поменяли в нем свою функцию. Полученные результаты позволяют со всей надежностью утверждать, что циклы «воскресных» и «анатолиевых» стихир воскресного Октоиха нельзя считать творениями единственного гимнографа VIII в. и что термин «анатолиевы» нельзя понимать в смысле авторской атрибуции.

Ключевые слова: Древний Тропология, Иадгари, Октоих, иерусалимское богослужение, стихиры воскресны, стихиры анатолиевы, византийская гимнография, глас, историческая литургика.

Воскресный Октоих и его предыстория

Октоих — одна из основных богослужебных книг православной традиции — объединяет в себе несколько гимнографических сборников, имеющих разную историю: воскресный Октоих (т. е. сборник песнопений для воскресного богослужения, в которых преимущественно прославляются Крест и Воскресение Христовы, а также Боговоплощение и, следовательно, Божия Матерь); всedневный Октоих (т. е. сборник тематических песнопений — покаянных, Кресту, Пресв. Богородице, ангелам, св. Иоанну Предтече, свв. апостолам, свт. Николаю); Богородичник (т. е. сборник канонов Божией Матери). Объединяющим принципом этих сборников является, во-первых, наличие в них полных (или почти полных) комплектов песнопений на каждый из восьми гласов (с этим связано само название «Октоих», т. е. «Осмогласник» — «[Сборник песнопений] на восемь гласов»); во-вторых, привязка этих песнопений к дням недели.

Песнопения воскресного Октоиха, в частности стихиры, входят в число самых известных гимнографических текстов православной традиции, имеют высокую художественную ценность и обладают бесспорным духовным авторитетом. В популярной

Священник Михаил Сергеевич Желтов — клирик Московской городской епархии, доцент Общецерковной аспирантуры и докторантуры, Московской духовной академии и Сретенской духовной семинарии (zhmh@inbox.ru).

Иеродиакон Епифаний (Денис Викторович Булаев) — насельник Троице-Сергиевой лавры, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры (m.epifanii@mail.ru).

литературе, вслед за некоторыми рукописями и изданиями Октоиха, встречаются утверждения о принадлежности этих песнопений — по крайней мере, наиболее важных из них — перу преподобного Иоанна Дамаскина¹, время жизни которого приходилось на последнюю четверть VII и первую половину VIII в.

Впрочем, в действительности в воскресном Октоихе содержатся песнопения, созданные в разные эпохи. В частности, ядро этого сборника составляют, по всей видимости, песнопения, уже существовавшие к VII в. Об этом свидетельствуют данные древнего иерусалимского Тропология — гимнографического сборника, сложившегося в VI–VII вв. и сохранившегося только в грузинском переводе в ряде рукописей IX–XI вв.² По модели древнего Тропология и с частичным использованием его материала в VII–VIII вв. был создан так называемый Новый Тропология, частично сохранившийся в греческом оригинале, а полностью — в сирийском и грузинском переводах. На основе Нового Тропология спустя один-два века и возникли Октоих, Триодь и Минея.

Настоящая статья посвящена выявлению тех стихир воскресного Октоиха, которые имеются уже в Древнем Тропологии (а значит, являются древнейшими в корпусе воскресных стихир), анализу сопровождающих эти песнопения музыкальных и литургических указаний и обсуждению того, что эти данные могут дать для решения некоторых вопросов истории византийской гимнографии.

Древний Тропология: издания и идентификации текстов

Текст грузинского перевода Древнего Тропология был впервые издан в 1977 г., но только по одной рукописи: папирусно-пергаменной Минеи Н 2123 из Института рукописей АН Грузии им. К. Кекелидзе [Шанидзе и др., 1977]. Вскоре, в 1980 г., появилось и критическое издание грузинского текста Древнего Тропология — Древнейшего Иадгари, в основу которого, помимо уже упомянутой рукописи, легли еще три пергаменных кодекса из библиотеки Синайского монастыря: Sinait. geo. 18, 40 и 41; также был привлечен материал рукописей Sinait. geo. 34, 26 и 20 [Метревели и др., 1980]³. Впрочем, вопреки многочисленным достоинствам издания 1980 г., его нельзя считать окончательным — прежде всего в силу того, что среди так называемых новых синайских находок были обнаружены еще несколько списков древнего Тропология (Sinait. geo. NE 29, 36–39, 54, 74, 96), не учтенных в издании.

Первые идентификации в грузинском тексте Иадгари тех песнопений, какие известны из позднейших византийских богослужебных книг, были сделаны Б. Утье, который в своей рецензии на издание 1977 г. указал 119 таких гимнов [Outtier, 1979, 336–341]. Среди этих идентификаций нет ни одной стихир воскресного Октоиха — во многом из-за того, что рукопись тбилисской Минеи Н 2123, которую воспроизводило издание 1977 г., сохранилась с утратами⁴: в частности, она обрывается после воскресных песнопений 3-го гласа [ДрИ, 529–540] (тем не менее, здесь все же присутствует одна воскресная стихира из числа имеющихся в Октоихе, но Утье не обратил на нее внимания).

Более развернутый список соответствий между песнопениями Древнего Иадгари и позднейших византийских гимнографических сборников был предложен в издании 1980 г.: отождествлены 72 ирмоса и 129 стихир (среди них — 9 стихир воскресного Октоиха), седальнов и тропарей, при общем объеме сборника в несколько тысяч строк [ДрИ, 643–650]. Но и этот список был далек от полноты, что продемонстрировали

¹ См.: [Филарет (Гумилевский), 1902, 204–237; Émeryau, 1923, Т. 22. Р. 435].

² В грузинском переводе сборник известен как Иадгари; основные сведения о нем и посвященной ему литературе см. в: [Хевсуриани, 2009].

³ Далее — ДрИ; число после этого шифра указывает на номер страницы, а после него, когда необходимо, через двоеточие мы указываем и номер строки.

⁴ См.: [Хевсуриани, 1984, 21–26].

исследования Ш. Рену; на существенную неполноту этого указателя обратил внимание и игумен Андрей (Уэйд) в своем подробном обзоре материала Древнего Иадгари⁵.

Ш. Рену полностью перевел на французский язык и прокомментировал значительную часть текста Древнего Иадгари [Renoux, 2000, 2008, 2010a, 2010b, 2015], указав при этом на порядок больше, чем издатели грузинского текста, соответствий между песнопениями, содержащимися в нем, и гимнографией в составе позднейших богослужебных книг. Однако ученый не провел их систематического анализа; также нельзя не пожалеть, что он не включил в свои работы сводные указатели таких соответствий, что заставляет каждый раз заново искать их в многочисленных подстрочных комментариях.

Но особенно печально то, что поднятый Ш. Рену пласт грузинско-греческих параллелей — в том числе между воскресными песнопениями Древнего Тропология и классического Октоиха — до настоящего времени остается практически незамеченным в трудах других исследователей. Так, П. Джеффери в своей работе о «ранних Октоихах», опубликованной через год после издания первого тома переводов Ш. Рену, указывает только девять грузинско-греческих параллелей в воскресных песнопениях [Jeffery, 2001, 204]: по всей видимости, он не успел познакомиться с работой Рену (во всяком случае, он на нее не ссылается) и опирался на сведения из издания 1980 г. Но коль скоро эти сведения весьма далеки от полноты — а это так, — то сомнительны и сделанные Джеффери выводы относительно гласовых и литургических соответствий между воскресными песнопениями в Древнем Тропологии и в позднейшем Октоихе. В опубликованной пять лет спустя монографии О. А. Крашенинниковой [Крашенинникова, 2006] уже имеются ссылки на первый том переводов Ш. Рену [Крашенинникова, 2006, 36, 294–295], однако и здесь отождествления стихир воскресного Октоиха с гимнами Древнего Тропология воспроизводят сведения из указателя в издании 1980 г. [Крашенинникова, 2006, 294–297], то есть никак не используют полученные Рену данные.

Эти данные однозначно свидетельствуют о том, что, вопреки указателю из издания 1980 г. и ошибочным утверждениям исследователей, основывавшихся на его сведениях, общее число гимнов Древнего Тропология, имеющих соответствие среди стихир воскресного Октоиха, равняется почти тридцати⁶. Нельзя исключать и того, что по итогам изучения рукописей Древнего Тропология из числа новых синайских находок это число может быть даже скорректировано в сторону увеличения.

Стихиры воскресного Октоиха: описание

В рукописях и изданиях эпохи господства Иерусалимского устава (т. е. с XIII–XIV вв. и вплоть до наших дней) корпус стихир воскресного Октоиха включает, прежде всего, три крупных цикла стихир, по 19 стихир в каждом из 8 гласов, посвященных прославлению Распятия и Воскресения Христовых:

1. стихиры «воскресны»: 3 на «Господи, воззвах» и 1 на стиховне на малой и великой вечернях⁷, а также 4 на хвалитех на утрени;
2. стихиры «анатолиевы», или «восточны»: 4 на «Господи, воззвах» на великой вечерне и 4 на хвалитех на утрени;
3. алфавитные⁸ стихиры: 3 на стиховне великой вечерни.

⁵ См.: [Wade, 2014, 744]. В частности, игумен Андрей отметил, что в этом указателе не упомянута первая воскресная стихира первого гласа, *Τὰς ἑσπερινὰς ἤμων εὐχὰς* — *Вечернія нашіа мѣтвы*: [Ibid., 744. Fußnote 138].

⁶ Подчеркнем, что сейчас мы говорим только о стихирах и не рассматриваем другие песнопения воскресного Октоиха: каноны, седальны и проч.

⁷ На малой и великой вечернях на «Господи, воззвах» и в начале стиховны приводятся одни и те же стихиры «воскресны».

⁸ То есть имеющие алфавитный акростих: каждая из 24 (3 × 8 гласов) стихир начинается с новой буквы греческого алфавита.

Также каждый из 8 гласов содержит 10 стихир в честь Божией Матери:

4. два «догматика» на малой вечерне;
5. один «богородичен первый гласа» на «Господи, воззвах» на великой вечерне (в современном словоупотреблении именно его обычно называют словом «догматик»);
6. один богородичен на стиховне на великой вечерне⁹;
7. три подобна, без атрибуции, на стиховне на малой вечерне;
8. три подобна авторства Павла Аморрейского на «Господи, воззвах» на великой вечерне.

Еще 13 стихир воскресного Октоиха не входят в осмогласные комплекты:

9. стихира по 50-м псалме утрени, $\text{Воскрѣсѣхъ ѿ грѣбѣ}$: (эта стихира 6-го гласа исполняется на каждой воскресной службе, кроме периода пения Постной Триоди);
10. богородичен на хвалитех, $\text{Превѣлгошлѣбѣнна ѿнѣ бѣе дѣо}$: (эта стихира 2-го гласа также исполняется каждое воскресенье, кроме некоторых особых случаев);
11. евангельские стихиры (11 стихир, по числу одиннадцати воскресных утренних Евангелий, которые исполняются соответственно прочитанному евангельскому отрывку и не следуют рядовому гласу).

Таким образом, воскресный Октоих в его классической форме содержит: 64 «воскресных» стихиры (в каждом из 8 гласов: 3+1+4), 64 «анатолиевых» стихиры (в каждом из 8 гласов: 4+4), 24 «алфавитных» стихиры (в каждом из 8 гласов по 3), 16 «догматиков» малой вечерни, 8 «первых богородичных гласа» + 8 богородичных на стиховне¹⁰, 48 подобнов в честь Божией Матери, а также 1 неизменяемую стихиру по 50-м псалме утрени, 1 неизменяемый богородичен на хвалитех и 11 утренних евангельских стихир; всего 245 стихир. К ним примыкает еще один гимн, неопределенного жанра, исполняемый после утреннего Евангелия: $\text{Воскрѣсѣнѣ хрѣтѣ бо видѣвше}$.

Однако в наиболее ранних из сохранившихся рукописей воскресного Октоиха корпус его стихир существенно отличается от аналогичного корпуса в позднейших печатных книгах. Сопоставление этих рукописей друг с другом и с позднейшими списками позволяет однозначно утверждать, что на первоначальном этапе развития Октоиха в нем отсутствовали «алфавитные» и евангельские стихиры, подобны в честь Божией Матери, значительная часть других богородичных. Поэтому ниже пойдет речь лишь о «воскресных» и «анатолиевых» стихирах, образующих ядро воскресного Октоиха с самого начала и частично восходящих к древнему Тропологию¹¹, а также о песнопении $\text{Воскрѣсѣнѣ хрѣтѣ бо видѣвше}$.

Ради наглядности мы будем обозначать отдельные «воскресные» и «анатолиевы» стихиры при помощи шифра из четырех символов, соответственно их позиции в печатном Октоихе: сначала номер гласа¹², затем буква В или А («Воскресна» / «Анатолиева»), затем буква В или У (на вечерне / на утрени), в конце — порядковый номер

⁹ Весьма вероятно, что эти богородичны, имеющие акrostих IQANNOY (первые семь, по первым буквам строф) AMHN (последний богородичен, по первым буквам строк), то есть «Иоанново. Аминь», следует рассматривать не как самостоятельный цикл, а как составную часть цикла алфавитных стихир воскресного Октоиха.

¹⁰ Помимо Октоиха, эти 8+8 богородичных включены в состав Ирмология и т. н. первого приложения к томам Минеи.

¹¹ Наличие той или иной «воскресной» или «анатолиевой» стихиры уже в Древнем Тропологии свидетельствует о преемственности между Тропологием и Октоихом и позволяет частично реконструировать ранний этап истории развития Октоиха. Аналогичная работа может быть, вероятно, проделана и на материале богородичных, но их корпус остался за рамками настоящей статьи.

¹² Гласы стихир указываются согласно русской традиции, с 1-го по 8-й, то есть не так, как в греческом оригинале (где после «аутентических» гласов с 1-го по 4-й идут «плагальные» гласы, вновь с 1-го по 4-й).

стихиры, с первого по четвертый (считая «воскресную» стихиру на стиховне вечерни как 4-ю)¹³.

Соответствия между стихирами воскресного Октоиха и песнопениями Древнего Иадгари

Как уже было отмечено выше, коллектив ученых, осуществивших издание 1980 г., сумел обнаружить в Древнем Иадгари девять стихир из воскресного Октоиха (ДрИ, 646–650):

1. 1AB1 (Εὐφράνθητε οὐρανοί· — **Весе́лѣтеꙗ нѣ́ла:**)
2. 2BB2 (Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν· — **Хрѣ́тоꙗ и́ѣꙗ на́шиꙗ:**)
3. 2BB4 (Ἡ Ἀνάστασις σου· — **Воскрѣ́нѣ твое:**)
4. 3AB1 (Τὸν Σταυρόν σου τὸν τίμιον· — **Крѣ́тѣ твоемѣ четнѣ́номѣ:**)
5. 6BY1 (Ὁ Σταυρὸς σου Κύριε· — **Крѣ́тѣ твоеѣ гди:**)
6. 7BY4 (Τί ἀνταποδώσωμεν τῷ Κυρίῳ· — **Что́ возда́мы гдѣви:**)
7. 7AB4 (Ἐν τάφῳ κατετέθης· — **Во грѣ́бѣ́ положѣ́нъ бы́лъ е́си:**)
8. 8BB1 (Ἐσπερινὸν ὕμνον· — **Вечѣ́рнюю пѣ́снь:**)
9. 8BB2 (Κύριε, Κύριε, μὴ ἀπορρίψῃς ἡμᾶς· — **Гди, гди, не ѡ́бѣржи на́съ:**)

В трех томах французских переводов воскресных песнопений Иадгари, выполненных Ш. Рену и изданных в 2000 и 2010 гг. [Renoux, 2000, 2010a, 2010b] (ниже в тексте статьи мы используем следующие сокращения для томов: R1, R2, R3¹⁴), содержится не 9, а 28 подобных отождествлений: это почти четверть от всего корпуса «воскресных» и «анатолиевых» стихир!

Мы собрали их в единый список, включающий как уже перечисленные отождествления из издания 1980 г., кроме одного ошибочного (7AB4: Ἐν τάφῳ κατετέθης· — **Во грѣ́бѣ́ положѣ́нъ бы́лъ е́си:**)¹⁵, так и двадцать соответствий, выявленных Рену, и еще одно, по какой-то причине им пропущенное (7BY2: Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι· — **Воскрѣ́нѣнѣ хрѣ́тово видѣ́вшие:**) и выявленное С. Фрѣйшовым [Frøyshov, 2016, 130].

Стихиры воскресного Октоиха, имеющиеся в Древнем Тропологию

1. 1BB1 (Τὰς ἐσπερινὰς ἡμῶν εὐχὰς· — **Вечѣ́рнѣꙗ на́ша мѣ́твы:**) = [ДрИ, 229:4, 367:3, 383:31, 537:2; R1, 97:1, 141:1]
2. 1BY4 (Τὴν θεοπρεπῆ σου· — **Гѣ́оуѣ́нное твое:**) = [ДрИ, 367:6; R1, 98:2]
3. 1AB1 (Εὐφράνθητε οὐρανοί· — **Весе́лѣтеꙗ нѣ́ла:**) = [ДрИ, 367:16; R1, 100:4]
4. 1AB2 (Τὸν σαρκὶ ἐκοσμίως· — **Плѣ́тѣю ко́лему:**) = [ДрИ, 367:11; R1, 99:3]
5. 2BB1 (Τὸν πρὸ αἰῶνων ἐκ Πατρὸς· — **Прѣ́жде вѣ́кѣ ѡ́цѣ:**) = [ДрИ, 399:36; R1, 169:1]
6. 2BB2 (Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν· — **Хрѣ́тоꙗ и́ѣꙗ на́шиꙗ:**) ≈ [ДрИ, 476:32; R1, 315]
7. 2BB3 (Σὺν Ἀρχαγγέλοις ὑμνήσωμεν· — **Со а́рха́γγѣлы воспѣ́иꙗ:**) = [ДрИ, 384:6; R1, 142:3]

¹³ Итак, например, 3-я «воскресная» стихира на «Господи, возвах» 5 гласа обозначается как 5BB3, «воскресная» стихира на стиховне 6-го гласа — как 6BB4, 2-я «анатолиева» стихира на хвалитех 1-го гласа — как 1AY2, и т. д.

¹⁴ Число, следующее за этими шифрами, означает номер страницы в томе; нередко Рену снабжает песнопения порядковой нумерацией, в таком случае после ссылки на страницу через двоеточие указывается и этот номер (тогда как при цитировании ДрИ через двоеточие указывается номер строки на странице: см. прим. 3).

¹⁵ Как показал Ш. Рену [R2, 285, note 4], текст 7AB4 заметно отличается от соотнесенной с ним в издании 1980 г. строфы Древнего Иадгари [ДрИ, 478:16; R1, 321:9].

8. 2BB4 (Ἡ Ἀνάστασις σου· — *Вокрѣнїе твое*) = [ДрИ, 460:12; R1, 288:4]
9. 2BY3 (Χαίρετε λαοί· — *Радѣнїа лѣдїе*) = [ДрИ, 396:2; R1, 164; R2, 40]
10. 2BY4 (Ἀγγελος μὲν τὸ Χαῖρε· — *Ангѣл ѡбѣω ѣже радѣнїа*) = [ДрИ, 385:11; R3, 351]
11. 2AB2 (Εν τῷ Σταυρῷ σου· — *Крѣтѡм твоимъ*) = [ДрИ, 384:11; R1, 142:4]
12. 2AB4 (Τὸν σωτήριον ὕμνον ἄδοντες· — *Спѣнїельнѡ пѣнїе поѡме*) ≈ [ДрИ, 400:1, 477:1; R1, 170:2]
13. 3BB1 (Τῷ σῶ σταυρῷ Χριστῆ Σωτήρ· — *Твоимъ крѣтѡмъ хрѣтѣ спѣе*) = [ДрИ, 400:22; R1, 175:2]
14. 3BY2 (Διηγῆσαντο πάντα τὰ θαυμάσια· — *Повѣдаша вѣл чѣдѣл*) = [ДрИ, 380:15, 535:16; R1, 129]
15. 3BY3 (Χαρᾶς τὰ πάντα πεπλήρωται· — *Радостн вѣл нїполнншїа*) = [ДрИ, 415:29; R2, 136:1]
16. 3AB1 (Τὸν Σταυρόν σου τὸν τίμιον· — *Крѣтѡм твоимъ четнѡмъ*) = [ДрИ, 356:30, 402:27; R2, 126:1]
17. 3AY1 (Ὑμνον ἐθινόν, αἱ Μυροφόροι· — *Пѣнїе ѡчтреннїю мѣронѡнїцы*) ≈ [ДрИ, 417:1–3 & 4–6; R1, 207:12 & 13]
18. 5BY1 (Κύριε, ἐσφραγισμένου τοῦ τάφου· — *Гдн, запечатанъ грѡбѡ*) = [ДрИ, 225:15, 441:23; R1, 253:7]
19. 5BY2 (Κύριε, τοὺς μοχλοὺς τοὺς αἰωνίους· — *Гдн, вєрєн вѣчнїа*) = [ДрИ, 441:18; R1, 252:6]
20. 5BY3 (Κύριε, αἱ Γυναῖκες ἔδραμον· — *Гдн, жєннѣ тєкѡшн*) ≈ [ДрИ, 455:17; R1, 279]
21. 5BY4 (Κύριε, ὡσπερ ἐξήλθες· — *Гдн, ѡкоже нѣшѣлз єнн*) ≈ [ДрИ, 219:3, 225:26, 442:15; R1, 255:10]
22. 6BB4 (Τὴν Ἀνάστασιν σου Χριστῆ Σωτήρ· — *Вокрѣнїе твое хрѣтѣ спѣе*) = [ДрИ, 460:15; R1, 288:5]
23. 6BY1 (Ὁ Σταυρός σου Κύριε· — *Крѣтѡм твоѡ гдн*), первая половина стихирѡ = [ДрИ, 463:21; R2, 174:4]
24. 7BY1 (Ἀνέστη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν· — *Вокрѣе хрѣтѡсз нѣ мѣртѡвїхз*) = [ДрИ, 490:20; R2, 90:4]
25. 7BY2 (Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι· — *Вокрєєнїе хрѣтѡво вѣдѣвше*) = [ДрИ, 227:25, 480:22, 491:5; R1, 322:1; R2, 195:7]
26. 7BY4 (Τί ἀνταποδώσωμεν τῷ Κυρίῳ· — *Чтѡ воздѡмы гдєвн*) = [ДрИ, 217:16, 493:2; R2, 91]
27. 8BB1 (Ἐσπερινὸν ὕμνον· — *Вєчєрнїю пѣнїе*) = [ДрИ, 420:3; R1, 213:1]
28. 8BB2 (Κύριε, Κύριε, μὴ ἀπορρίψης ἡμᾶς· — *Гдн, гдн, нє ѡвѣржн нѣсз*) = [ДрИ, 420:6; R1, 213:2]
29. 8BY4 (Ὁ Ἄγγελός σου Κύριε· — *Ангѣл твоѡ гдн*) = [ДрИ, 506:18; R2, 103]

Как правило, строфы Иадгари близко соответствуют текстам стихир, с поправками на мелкие изменения при переводе на грузинский и эволюцию текста самих стихир; в пяти случаях — 2BB2, 2AB4, 3AY1, 5BY3, 5BY4 (№№ 6, 12, 17, 20, 21), — при явной общей основе песнопений все же имеются достаточно заметные различия¹⁶, что мы обозначили выше знаком приближительного равенства (≈) вместо знака равенства (=).

Отдельно следует остановиться на пунктах №№ 17 и 23. В пункте 17 одной стихирѡ (3AY1) соответствует не одна, а сразу две последовательно идущие строфы Иадгари. В пункте 23 строфа Иадгари соответствует не всей стихирѡ 6BY1, а лишь ее первой части (*Крѣтѡм твоѡ гдн, жнзнь н вокрѣнїе лѣдємз твоимъ ѣтѣ*), тогда как вторая часть, вероятно, заимствована из какой-то другой строфы (не выявлена). Таким образом,

¹⁶ Но не настолько большие, как в случае с 7AB4 и строфой [ДрИ, 478:16; R1, 321:9], где соответствие — лишь отдаленное, почему мы выше и назвали ошибочным одно из сделанных в издании 1980 г. отождествлений. Если же все-таки принять во внимание отождествление 7BA4 со строфой [ДрИ, 478:16], придется учесть еще целый ряд подобных отдаленных соответствий, например: между стихирѡй 7AY3 и строфой [ДрИ, 489:33], того же гласа; стихирѡй 8BB2 (в слав. Октоихе: 8BB3) и строфой [ДрИ, 434:19], 4-го гласа; и т. д.

в некоторых случаях строфы Тропология могли «слипаться» при трансформации в стихиры.

Крайне интересно, что в случае с № 17 те же две строфы входят в состав армянского гимнографического сборника Шаракноц, с весьма незначительными различиями, причем там они также принадлежат воскресным песнопениям 3-го гласа [R1, 207]. Можно сравнить текст (в русском переводе) этих строф в Шаракноце, Иадгари и Октоихе¹⁷:

Шаракноц

Святые жёны-мироносицы, проливая слёзы, спешили, Господи, к Твоему гробу помазать нетленное Твое тело.

Раздался голос ангела-благовестителя к блаженным жёнам: «Что вы ищите Живого с мёртвыми? — [Ведь] Господь воскрес и разорил ад!».

Иадгари

Жёны-мироносицы со слезами рано утром пришли, Спасе, к Твоему гробу, помазать нетленное Твое тело.

Ангел благовестил новость, говоря этим почтенным жёнам: «Что вы ищите Живого с мёртвыми? — Ведь Христос воскрес и разорил ад!».

Октоих

Жёны-мироносицы принесли Тебе, Господи, утреннюю песнь — слёзы, ибо, захватив благоуханные ароматы, пришли к Твоему гробу, спеша помазать пречистое Твое Тело.

Ангел, сидящий на камне гроба, благовестил им: «Что вы ищите Живого с мёртвыми? — Ведь Поправший смерть воскрес, как Бог, подающий всем великую милость!».

Факт наличия одних и тех же строф в Шаракноце и Иадгари, вероятно, указывает на их возникновение на очень раннем этапе развития иерусалимской гимнографии — в V или даже в IV в.

Многие из перечисленных выше строф содержатся лишь в некоторых из сохранившихся рукописей Древнего Тропология. Для издания 1980 г. помимо папирусно-пергаменного списка Тбилиси, Кекел. Н 2123 (обозначен в этом издании как А) были использованы рукописи Sinait. georg. (или Sin. geo.) 18, 40, 41, 34, 26, 20 (обозначены как В, С, D, E, F, G соответственно). Можно показать в виде таблицы, как представлены перечисленные выше 29 строф в этих рукописях.

Представленность строф Древнего Тропология, вошедших в число стихир воскресного Октоиха, в конкретных рукописях Иадгари

<i>строфа №</i>	Н 2123	Sin. geo. 18	Sin. geo. 40	Sin. geo. 41	Sin. geo. 34	Sin. geo. 26	Sin. geo. 20
1	+	+	+		+		
2		+				+	+
3		+					+
4		+					+
5		+	+	+	+	+	
6		+			+	+	
7		+				+	+
8		+	+	+			
9		+	+	+	+	+	
10						+	+
11		+	+		+	+	+
12		+	+	+	+		

¹⁷ Переводы из Иадгари и Октоиха сделаны нами, перевод текста Шаракноца взят из: [Шаракан, 1914, 197].

13		+	+	+	+	+	+
14	+	+			+	+	
15				+	+		
16	+			+	+		
17		+		+			+
18	+	+					+
19		+		+			+
20		+	+	+	+	+	
21		+					
22		+	+	+	+		
23				+	+		
24			+	+	+	+	+
25	+	+		+	+	+	+
26			+		+		
27		+	+	+	+	+	
28		+	+	+		+	
29			+	+	+		

Из таблицы видно, что особенно много строф, известных впоследствии в качестве «воскресных» и «анатолиевых» стихир Октоиха, сохранилось в рукописи Sinait. georg. 18, несколько меньше — в рукописях Sinait. georg. 34, 40 и 41; в рукописях Sinait. georg. 20 и 26 таких строф еще меньше, а в Кекел. Н 2123 они представлены в минимальном объеме, что объясняется плохой сохранностью этой рукописи. Более детальные выводы о причинах наличия или отсутствия тех или иных гимнов в сохранившихся списках Иадгари сделать пока невозможно — тем более, что рукописи из новых синайских находок до сих пор не изданы. Зато можно проанализировать гласовую принадлежность и литургические функции тех песнопений Тропология, которые впоследствии станут стихирами воскресных вечери и утрени.

Гласовая принадлежность песнопений

С точки зрения гласовой принадлежности примерно две трети строф имеют тот же глас, что и соответствующая стихира. Так, глас совпадает у №№ 1–5 (1ВВ1, 1ВУ4, 1АВ1–2, 2ВВ1), 9–13 (2ВУ3–4, 2АВ2, 2АВ4, 3ВВ1), 15–26 (3ВУ3, 3АВ1, 3АУ1, 5ВУ1–4, 6ВВ4, 6ВУ1, 7ВУ1–2, 7ВУ4), 29 (8ВУ4)¹⁸. Среди оставшихся строф все, кроме одной, принадлежат хоть не тому же, но параллельному гласу: №№ 6–8 (2ВВ2–4) в Иадгари являются строфами 2-го плагального гласа (вместо аутентического, как у стихир), а №№ 27–28 (8ВВ1–2) — 4-го аутентического гласа (вместо плагального, как у стихир). А поскольку переход песнопения из аутентического в параллельный ему плагальный глас и наоборот — вполне естественный процесс, в силу их ладового и мелодического родства, выясняется, что гласовая принадлежность строф при переходе их из Тропология в Октоих практически не поменялась: глас либо остался тем же, каким был, либо сменился на параллельный.

Этот факт резко противоречит выводам П. Джеффри, который утверждал (основываясь на недостаточных данных), что большинство строф Древнейшего Иадгари якобы не согласуется по гласам с соответствующими стихирами Октоиха [Jeffery, 2001,

¹⁸ С двумя оговорками: строфа № 1 (1ВВ1), отнесенная в Sinait. georg. 18 к 1-му гласу, в других рукописях отнесена ко 2-му; а строфа № 12 (2АВ4), обычно усвоенная 2-му гласу, в Sinait. georg. 40 надписана 2-м плагальным (т. е. 6-м) гласом.

204–206]. Напротив, более чем в 75% случаев глас не изменился вовсе, а еще в 15% случаев, хотя и поменялся, но на параллельный глас. Исключения составляют лишь две строфы: № 14 (ЗВУ2), которая в Иадгари имеет не 3-й и не 3-й плагальный, но 1-й глас, и № 1 (1ВВ1), которая в большинстве рукописей вместо 1-го гласа принадлежит ко 2-му (см. прим. 18).

Обращает на себя внимание неравномерность в заимствовании строф Древнего Тропология в воскресный Октоих в рамках отдельных гласов. В 4-м гласе таких строф нет вообще (хотя две строфы, изначально имевшие 4-й глас, №№ 27 и 28, в итоге вошли в число стихир 8-го гласа). В других гласах число заимствованных строф колеблется от двух до восьми, причем во 2-м, 5-м и 7-м гласах эти заимствования имеют форму целых циклов: так, к Древнему Тропологию восходят все «воскресные» стихиры вечерни 2-го гласа (а также и половина «анатолиевых» стихир вечерни и две «воскресных» стихиры утрени), все «воскресные» стихиры утрени 5-го гласа; три из четырех «воскресных» стихир утрени 7-го гласа. Наблюдаемая между гласами асимметрия позволяет предположить, что воскресный Октоих формировался неравномерно: одни его части были заполнены раньше, другие — позже; какие-то обошлись вообще без заимствований из предшествующей традиции (как корпус стихир 4-го гласа), другие были целиком сформированы из уже имевшегося традиционного материала (как перечисленные выше циклы стихир 2-го, 5-го и 7-го гласа).

Место песнопений в богослужении: сходства и различия

В отличие от гласовой принадлежности песнопений, которая, как было отмечено выше, в целом не изменилась, литургические функции строф в Тропологии и соответствующих им стихир в Октоихе совпадают лишь примерно в половине случаев. Совсем не поменялась функция строф №№ 1, 3, 4, 7, 11, 13, 27, 28 (1ВВ1, 1АВ1–2, 2ВВ3, 2АВ2, 3 ВВ1, 8ВВ1–2), а также №№ 17 и 24 (3АУ1, 7ВУ1): первые, согласно Тропологии, должны были исполняться вместе с псалмами «Господи, воззвах» на вечерне, вторые — с хвалитными псалмами на утрени; в качестве стихир эти строфы занимают точно те же позиции. Не слишком сильно изменилась функция строф №№ 8 и 22 (2ВВ4, 6ВВ4): они предназначались для пения в цикле строф на «Господи, воззвах», но в Октоихе перешли в соседний цикл — стиховные стихиры вечерни. Строфы № 2, 10, 19, 21, 25 (1ВУ4, 2ВУ4, 5ВУ2, 5ВУ4, 7ВУ2) в Тропологии предназначены для «Господи, воззвах» на вечерне, но в Октоихе стали стихирами на хвалитях на утрени; впрочем, этот переход нельзя считать существенным изменением¹⁹.

Все остальные строфы в Тропологии имели совсем не такую функцию, какую получили впоследствии в Октоихе, а именно: №№ 5, 6, 12, 18, 26 изначально представляли собой гимн «на умовение рук» (груз. ჰელთაზბობა, келтабанисай) на Божественной литургии; №№ 9, 14, 15, 20, 29 — гимн-«изречение» после утреннего воскресного Евангелия (груз. გარდამთქუმბა, гардамоткумай); № 16 и 23 — «крестные» песнопения (груз. ჯუჯობსბო, джварисани), которые исполнялись в иерусалимском храме Воскресения Христова при совершении литии на Голгофу.

Гимн «на умовение рук» в иерусалимском чине Божественной литургии апостола Иакова исполнялся в конце Литургии оглашенных, то есть вскоре после чтений

¹⁹ Переход стихир с «Господи, воззвах» на хвалитные псалмы достаточно часто отмечается в богослужебных книгах византийской традиции, вплоть до позднейших (напр., согласно принятому ныне Типикону, при совершении службы в честь двух святых в дни Великого поста стихиры второго из них переносятся с «Господи, воззвах» на хвалитные псалмы; на Пятидесятницу и на Преображение хвалитные стихиры утрени повторяются на «Господи, воззвах» вечером в сам праздник; и т. д.). Пример такого перехода присутствует уже в самом Иадгари: так, строфа № 25 в рукописи Кекел. Н 2123 установлена на «Господи, воззвах», но в Sinaït. georg. 41 — на хвалитях (а в Sinaït. 20, 26, 24 — на Пс 133 в конце вечерни, что примерно соответствует позиции стихир на стиховные в позднейших богослужебных книгах; в Sinaït. georg. 18 эта строфа предназначена как для «Господи, воззвах», так и для Пс 133).

из Священного Писания, и был изменяемым песнопением: Тропологий содержит большое число таких гимнов для различных памятей церковного года, в том числе — для воскресных дней (в рукописях Иадгари на каждый глас приводится одно-два-три таких песнопения)²⁰. В греческой рукописи Нового Тропология, Sinait. NE MG 5+56, этот гимн обозначен как *στίχηρον τῆς συνάξεως* (букв. «стихира собрания», т. е. «песнопение [в начале] Евхаристической литургии»)²¹.

Гимн после утреннего Евангелия в иерусалимской традиции исполнялся в чине воскресной утрени, согласно текущему гласу. В рукописях Иадгари на каждый глас обычно приводится одно или два, реже — три-четыре таких песнопения²².

Оба эти вида гимнов — «келтабанисани» и «гардамоткмани» — представляют собой, как правило, более объемные строфы, чем песнопения, предназначенные для псалмов вечерни и утрени. Их объем, на наш взгляд, прямо связан с позицией «келтабанисани» и «гардамоткмани» в богослужении: эти гимны, исполнявшиеся после чтения Евангелия, фактически выполняли функцию небольшой проповеди по мотивам прочитанного. Вероятно, эти песнопения обладали особой популярностью, и именно этим следует объяснять сохранность многих из них в составе корпуса стихир воскресного Октоиха.

К «гардамоткмани» примыкают «джварисани» — строфы в честь Креста Христова, которые исполнялись в древнем Иерусалиме у подножия Голгофы. В Иадгари «джварисани» помещаются в конце песнопений вечерни, но первоначально они, судя по всему, исполнялись в ходе шествия к Голгофе, совершавшегося сразу после прочтения Евангелия воскресной утрени [Frøyshov, 2016].

С. Фрэйсхов предполагает, что в иерусалимской традиции IV–V вв. шествие на Голгофу во время воскресного ночного богослужения (т. е. утрени) сопровождалось пением Пс 133 [Frøyshov, 2016, 127–130, 141–146], в случае его правоты строфу № 25, которая в ряде рукописей усвоена Пс 133 (см. прим. 19), можно считать близкой к «джварисани» и, следовательно, «гардамоткмани».

«Гардамоткмани» и гимн «Воскресение Христово видевшие»

Строфа № 25, соответствующая стихире 7ВУ2: *Вокрѣнїе хрѣтѣво видѣвшие, поклонїи мѣ стѣомъ гдѣ иїиъ: ѣдиномъ безгрѣшномъ*, буквально совпадает с начальной строкой известного гимна «Воскресение Христово видевшие», который согласно византийской послееиконоборческой традиции — и вплоть до настоящего времени — исполняется на воскресной утрени после чтения Евангелия, а также входит в состав ряда других служб: пасхальных часов и молебна, чина отпевания на Светлой седмице, утрени на протяжении всего пасхального периода²³.

Как продемонстрировал С. Фрэйсхов, весь этот гимн является центоном — склейкой из целого ряда строф. Вслед за строфой № 25 в нем идут: «джварисани» 2-го плагального (в некоторых рукописях: 3-го гласа); цитата Ис 26:13; одна или две строфы, не засвидетельствованные в Иадгари, но известные в латинской и армянской традициях (их одновременное наличие в далеких друг от друга традициях может свидетельствовать об их раннем происхождении); строфа на «Господи, воззвах» 2-го плагального гласа [Frøyshov, 2016, 130–131].

Функционально гимн «Воскресение Христово видевшие» стоит на том самом месте, где некогда располагалось песнопение-«гардамоткумай». Тот факт, что в этот

²⁰ См.: [Leeb, 1970, 99–113].

²¹ См. обоснование соответствия этого термина грузинскому ჯელობანისანი в: [Taft, 2014, 184–190].

²² См.: [Leeb, 1970, 200–203; R1, 78].

²³ А согласно позднейшим редакциям Служебника, еще и в состав тайных молитв священника после причащения на Божественной литургии; иными словами, так или иначе присутствует в богослужении практически ежедневно (исключение составляют дни, когда Литургия не служитя).

гимн вошла строфа на Пс 133 и «джварисани», говорит в пользу предположения С. Фрэйсхова о близости этих видов строф к «гардамоткмани».

Вероятные причины изменения функционального назначения песнопений

Возвращаясь к корпусу «воскресных» и «анатолиевых» стихир воскресного Октоиха, можно заметить, что из многочисленных строф Тропология, сопровождавших фиксированную псалмодию вечерни и утрени (т. е. «Господи, воззвах» и хвалитные псалмы), в Октоихе оказался лишь небольшой процент. Вероятно, это были наиболее часто используемые из таких строф.

Однако из не столь многочисленных песнопений Тропология, следовавших за чтением Евангелия на утрени («гардамоткмани» и примыкающие к ним «джварисани») и на Литургии («келтабанисани»), в Октоих перешел более заметный процент текстов. Это почти половина стихир воскресного Октоиха, имеющих соответствие в Тропологии.

Переход таких песнопений в разряд строф при фиксированной псалмодии был обусловлен, вероятно, постепенным отказом от самой практики исполнения изменяемых песнопений в конце евангельских чтений. Этот отказ действительно имел место: так, в греческих рукописях Литургии апостола Иакова, в отличие от грузинских (которые отражают несколько более раннюю традицию), песнопение «на умовение рук», как правило, не упоминается вовсе²⁴. В свою очередь, на утрени на месте изменяемых «гардамоткмани» в позднейшей традиции закрепился неизменный гимн: «Воскресение Христово видевше».

От полного забвения «гардамоткмани» и «келтабанисани» спасла популярность некоторых из них, благодаря которой они и перешли в разряд стихир вечерни и утрени. Начало этого процесса зафиксировано уже в самих рукописях Иадгари: так, строфа № 18, которая в Кекел. Н 2123 еще является «келтабанисай», в Sinait. georg. 18 и 20 уже отнесена к псалмам «Господи, воззвах»²⁵.

Авторство стихир воскресного Октоиха в свете данных Древнего Тропология

Особое значение свидетельство Древнего Тропология имеет для решения вопроса об авторстве стихир воскресного Октоиха и о том, как следует понимать термин «анатолиевы» (греч. ἀνατολικά) в заглавии части из них.

Широко распространено мнение, что автором воскресных стихир Октоиха является прп. Иоанн Дамаскин. Такая атрибуция встречается во многих рукописях и изданиях Октоиха; среди исследователей прошлого ее придерживались, например, архиеп. Филарет (Гумилевский) [Гумилевский, 1902, 206–207], Вильгельм фон Крист и Матфей Параникас [Christ, Paraniakas, 1871, XLV], еп. Модест (Стрельбицкий) [Стрельбицкий, 1878, 24]. Однако уже М. Н. Скабалланович [Скабалланович, 1913, 117] подверг это мнение серьезной критике; в частности, он отметил, что в византийских литургических памятниках старше XII в. «воскресные» стихиры нередко описываются как «древние»,

²⁴ См.: [Желтов, 2016].

²⁵ Также следует обратить внимание на строфу № 21 (5ВУ4), которая первоначально представляла собой тропарь в начале (εἰσοδικόν, охитай) вечерни в день Пасхи. Именно такова ее функция в Иерусалимском Лекционарии, причем там этой строфе усвоен не 1-й плагальный, а 4-й плагальный глас [Tarnichsvili, 1959, 145. № 755]. В рукописи Иадгари Sinait. georg. 18 глас этого песнопения меняется, и оно, сохраняя свою старую позицию в службе вечером в Пасху [ДрИ, 219:3], устанавливается также и на «Господи, воззвах» в составе воскресной службы 1-го плагального гласа и в вечер Антипасхи (с небольшими изменениями в тексте) [ср. ДрИ, 442:15 и 225:26].

в то время как прп. Иоанну Дамаскину приписываются не они, а «алфавитные» стихиры, а следовательно, «воскресные» стихиры во времена прп. Иоанна уже должны были существовать. Данные Иадгари подтверждают правоту М. Н. Скабаллановича: как минимум часть «воскресных» стихир Октоиха действительно принадлежит времени жизни прп. Иоанна Дамаскина и, следовательно, не может принадлежать его перу; более того, некоторые из этих гимнов зафиксированы уже в Иерусалимском Лекционарии или засвидетельствованы в армянской традиции, что еще более подчеркивает их древность²⁶.

Еще более показательно наличие в Древнем Тропологии не только достаточно большого числа «воскресных» (23 из 64 входящих в состав Октоиха), но и некоторого, хотя и заметно меньшего (6 из 64), количества «анатолиевых» стихир. В науке прошлого термин «анатолиевы» однозначно интерпретировался как указание на имя автора стихир: Анатолий. Высказывались вполне конкретные предположения о том, какой именно Анатолий имеется в виду. Уже Лев Алляций, известный ученый и деятель XVII в., отождествил автора «анатолиевых» стихир со свт. Анатолием, патриархом Константинопольским (†458) [Allatius, 1645, 67, 81]; его мнению последовали Иоганн Альберт Фабриций [Fabricius, 1722, 76], архид. (впосл. еп. Фирский) Захария (Мафас) [Κατάλογος, 1837, 29]²⁷, архиеп. Филарет (Гумилевский) [Гумилевский, 1902, 163–165], прот. Николай Флоринский [Флоринский, 1881, 103–104]. Только в конце XIX века были выдвинуты обоснованные сомнения в подобном отождествлении: Варфоломей Кутлумушский²⁸ (или, скорее, его редактор²⁹), и, вслед за ним, В. фон Крист и М. Параникас предложили в качестве более вероятной альтернативы Константинопольскому патриарху V в. студийского монаха IX в. с тем же именем [Christ, Paranikas, 1871, XLI–XLII]. Им последовал еп. Модест (Стрельбицкий) [Стрельбицкий, 1878, 34]. Некоторые исследователи XX века предлагали в качестве возможных авторов «анатолиевых» стихир обратить внимание также на архиеп. Анатолия Фессалоникийского (IX в.) [Émerau, 1922, 265–266] или на Анатолия Младшего (Константинополь, не позднее VIII в.) [Tillyard, 1940, XIII]³⁰.

На наш взгляд, ни одна из предложенных атрибуций не может быть верна. Как указал еще М. Н. Скабалланович [1913, 118], в первоначальной студийской традиции «анатолиевы» стихиры не были известны, но о них знают западновизантийские памятники студийской традиции, а также Иерусалимский устав. Следовательно, эти стихиры первоначально получили известность не в Константинополе, а в Палестине и на периферии византийского мира, что исключает предположения о том или ином константинопольском авторе. В свою очередь, присутствие некоторых из «анатолиевых» стихир уже в древнем Тропологии, во-первых, однозначно свидетельствует в пользу их палестинского происхождения; во-вторых, говорит о возникновении части их корпуса в до-дамаскиновы времена³¹.

Таким образом, термин *ἀνατολικά* нельзя считать указанием на авторскую атрибуцию, и он образован не от имени «Анатолий», а от слова «Восток» (греч. *Ἀνατολή*). Остается понять, в каком смысле эти стихиры называются «восточными».

Согласно М. Н. Скабаллановичу [1913, 118] и затем митр. Софронию (Евстратиадису) [Ευστρατιάδης, 1948, 156], термин *ἀνατολικά* указывает на происхождение

²⁶ Сказанное, впрочем, не отменяет возможности участия прп. Иоанна Дамаскина в формировании корпуса стихир воскресного Октоиха как целого, редактуре и комбинировании уже имевшихся текстов Тропология друг с другом, дополнении их новыми текстами.

²⁷ По мнению А. П. Лебедева, автором этого труда был не еп. Захария, а Константин Икономос.

²⁸ См. краткую версию жития свт. Анатолия Константинопольского в составе Великого Часослова, составленного Варфоломеем Кутлумушским (Ὁρολόγιον, 1850, 301).

²⁹ Поскольку в прижизненной публикации Великого Часослова, в отличие от переизданий, рассуждений об авторстве «анатолиевых» стихир не содержится (Ὁρολόγιον, 1832, 352).

³⁰ Ср.: [Hannick, 1972, 46].

³¹ Вопреки митр. Софронию (Евстратиадису) [Ευστρατιάδης, 1948, 156], настаивавшему на принадлежности «анатолиевых» стихир прп. Иоанну Дамаскину.

песнопений из восточного региона греческого мира — из Иерусалима или Палестины. К похожему толкованию термина склоняется и П. Джеффри, который лишь предпочитает вместо Палестины говорить о Сирии [Jeffery, 2001, 204]. Иную версию предложил в свое время С. Петридис, усмотревший в названии «восточны» скрытый христологический смысл (ср. Зах 6. 12 [LXX]: *βοηθός ἦμα ἑμῶν*) [Pétridès, 1924, col. 1940]³².

На наш взгляд, «христологическая» интерпретация термина — безусловно надуманная; тем более, что с точки зрения христологического содержания особой разницы между «восточными» и «анатолиевыми» стихирами (в их современном виде³³) нет. Однако и предположение о толковании названия «анатолиевы» в смысле «палестинские» является спорным, поскольку, как мы видели, стихир «воскресны» — не менее (и даже более) палестинские по происхождению. Наконец, мысль о возникновении «анатолиевых» стихир в Сирии опровергается наличием некоторых из них в древнем Тропологии.

Остаются два возможных объяснения этого термина. Одно состоит в том, что «анатолиевы/восточны» стихир получили в Византии широкое распространение в ходе не первой, а второй волны распространения палестинской гимнографии вовне Иерусалимского и Антиохийского патриархатов. Действительно, наиболее древние рукописи Октоиха содержат только стихир «воскресны», но не «восточны». Поэтому, вопреки палестинскому происхождению и тех, и других, «восточными» стали называть только стихир, пришедшие с Востока позднее, что противопоставило их уже усвоенным ранее.

Другое объяснение заключается в интерпретации термина «восточны» как указания на специфическое музыкальное оформление гимнов. Об этом писала А. Ю. Никифорова, согласно которой содержание термина можно понять как «распетое на восточный, в отличие от константинопольского, распев»³⁴. В пользу такой интерпретации, возможно, говорит отсутствие в ряде рукописей нотированного Стихиря «воскресных» стихир при наличии «анатолиевых» и алфавитных [Никифорова, 2013, 287]³⁵. Этим распевом (или распевами, объединенными некими общими специфическими признаками) могли распеваться песнопения различных авторов, что снимает вопрос о принадлежности всего корпуса «анатолиевых» стихир какому-то одному определенному гимнографу³⁶.

Еще одним аргументом в пользу интерпретации термина *ἀνατολικά* как преимущественно музыкального является свидетельство Евергетидского Типикона XI века (сохранился в рукописи Athen. gr. 778, нач. XII в.), в котором определение *ἀνατολικά* приложено к «алфавитным» стихирам: «На стиховне — стиховная [стихира] воскресна, один раз, и две анатолиевы Иоанна Монаха из алфавитных, на наступивший глас» (Fol. 133: *Εἰς τοὺς στίχους τὸ ἀναστάσιμον τοῦ στίχου, ἄλαξ, καὶ β' ἀνατολικά Ἰωάννου μοναχοῦ ἐκ τῶν κατὰ ἀλφάβητον, εἰς τὸν ἐνεστῶτα ἦχος*) [Дмитриевский, 1895, 524]³⁷.

³² Ср.: [Émerau, 1922, 266–267].

³³ В древних Октоихах в корпус «анатолиевых» стихир могли также помещаться некоторые покаянные песнопения.

³⁴ Либо отсутствие нотации над «воскресными» стихирами при наличии таковой над «анатолиевыми» (как, напр., в Sinait. gr. 772).

³⁵ Следует отметить, что в частной переписке, состоявшейся в 2017 г. с одним из авторов этой статьи, А. Ю. Никифорова поддержала интерпретацию понятия «восточны» уже в смысле региона возникновения стихир, а не их музыкальных особенностей. В ответ на вопрос иерод. Епифания о том, что больше характеризует термин «анатолиевы» — географию написания или тип распева стихир (на «восточный» манер), — она ответила: «Главным образом (первоначально, по крайней мере) географию».

³⁶ Аналогичный вывод, но из иных соображений, сделан в: [Jeffery, 2001, 206].

³⁷ Отметим, что в процитированной фразе перу «Иоанна Монаха», то есть прп. Иоанна Дамаскина, приписываются только алфавитные стихир, но не какие-либо еще. Та же атрибуция алфавитных стихир встречается и в ряде других памятников средневизантийской эпохи; на нее, судя по всему, указывает и акростих богородичнов при этих стихирах (см. прим. 9).

Выводы

Итак, сопоставление материала древнего Тропология и воскресного Октоиха позволило установить, что в основе корпуса стихир воскресного Октоиха частично лежит гимнография до-дамаскинова времени, что противоречит мнению о прп. Иоанне Дамаскине как составителе Октоиха (среди стихир которого его перу, возможно, принадлежат лишь алфавитные), а также пониманию термина «анатолиевы» в смысле авторской атрибуции.

Среди песнопений древнего Тропология, которые используются в воскресном Октоихе в качестве стихир, практически все сохранили тот же (либо параллельный тому же) глас, какой имели изначально. Примерно половина песнопений сохранила и свою первоначальную функцию: сопровождать фиксированную псалмодию вечерни и утрени; другая половина перешла в разряд стихир из категории особых гимнов, дополнявших евангельские чтения утрени и Божественной литургии и, предположительно, обладавших особой популярностью (в позднейшей богослужбной практике к этой категории относится лишь песнопение «Воскресение Христова видевше», также составленное на основе материала древнего Тропология).

Асимметрия в использовании песнопений древнего Тропология в рамках отдельных гласов Октоиха, вероятно, указывает на неравномерность формирования последнего, что могут дополнительно прояснить дальнейшие наблюдения над соответствиями между первым и вторым гимнографическими сборниками.

Источники и литература

Источники

1. Дмитриевский (1895) — *Дмитриевский А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Τύπικα. Ч. 1. Киев, 1895.
2. Шаракан (1914) — Шаракан. Богослужбные каноны и песни Армянской восточной церкви / Пер. с древне-арм. Н. Эмина. М., 1914 [2-е изд.].
3. Ὁρολόγιον (1832) — Τὸ Μέγα Ὁρολόγιον. Ἐν Βενετίᾳ, 1832.
4. Ὁρολόγιον (1850) — Τὸ Μέγα Ὁρολόγιον. Ἐν Βενετίᾳ, 1850.
5. Метревели и др. (1980) — უძველესი იადგარი / გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საბიბლიო დაურთეს ელ. მეტრეველი, ც. ჭანკიევი და ლ. ხევსურიათი [Древнейший Иадгари / Подг. к изд., исслед. и указ. Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани]. Тбилиси, 1980. (В тексте статьи — **ДрИ**). (На грузинском языке.)
6. Шанидзе и др. (1977) — ჭილ-ეტრატის იადგარი / გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს ა. შანიძემ, ა. მარტიროსოვმა, ა. ჯიშიაშვილმა [Папирусно-пергаментная Минея / Подг. к изд., исслед. А. Шанидзе, А. Мартиросов, А. Джишиашвили]. Тбилиси, 1977. (Памятники древнегрузинской письменности. Т. 15). (На грузинском языке.)
7. Renoux (2000) — *Renoux Ch.* Les Hymnes de la Résurrection. I: Hymnographie liturgique géorgienne: introduction, traduction et annotation des textes du Sinaï 18. Paris, 2000. (Sources liturgiques. Т. 3) (В тексте статьи — **R1**).
8. Renoux (2008) — *Renoux Ch.* Hymnographie liturgique géorgienne. L'Hymnaire de Saint-Sabas (V^e–VIII^e siècles) I: Du samedi de Lazare à la Pentecôte. Turnhout, 2008. (Patrologia Orientalis; 50/3).
9. Renoux (2015) — *Renoux Ch.* L'Hymnaire de Saint Sabas (V^e – VIII^e siècle). Le Ms. Géorgien H 2123. II: De la Nativité de Jean-Baptiste à la liturgie des Défunts. Turnhout, 2015. (Patrologia Orientalis; 53/3).
10. Renoux (2010a) — *Renoux Ch.* Les Hymnes de la Résurrection. II: Hymnographie liturgique géorgienne. Texte des manuscrits Sinaï 40, 41 et 34. Turnhout, 2010. (Patrologia Orientalis; 52/1). (В тексте статьи — **R2**).

11. Renoux (2010b) — *Renoux Ch.* Les Hymnes de la Résurrection. III: Hymnographie liturgique géorgienne. Introduction, traduction, annotation des manuscrits Sinai 26 et 20 et index analytique des trois volumes. Turnhout, 2010. (Patrologia Orientalis; 52/2). (В тексте статьи — **R3**).

12. Tarchnischvili (1959) — *Tarchnischvili M.* Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle). Louvain, 1959. Т. 1. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 188. Scriptorum Iberici; 9).

Литература

13. Гумилевский (1902) — *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. СПб., 1902 (3-е изд.).

14. Желтов (2016) — *Желтов М., свящ.* Литургия апостола Иакова // Православная энциклопедия. М., 2016. Т. 41. С. 244–253.

15. Крашенинникова (2006) — *Крашенинникова О. А.* Древнеславянский Октоих св. Климента, архиепископа Охридского: по древнерусским и южнославянским спискам XIII–XV веков. М., 2006.

16. Никифорова (2013) — *Никифорова А. Ю.* Из истории Минеи в Византии: Гимнографические памятники VIII–XII вв. из собрания монастыря святой Екатерины на Синае. М., 2013.

17. Скабалланович (1913) — *Скабалланович М.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. II. Киев, 1913.

18. Стрельбицкий (1878) — *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* О церковном Октоихе. Екатеринбург, 1878.

19. Флоринский (1881) — *Флоринский Н. И., прот.* История богослужбных песнопений Православной Кафолической Восточной Церкви. Киев, 1881.

20. Хевсуриани (2009) — *Хевсуриани Л.* Иадгари // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 419–424.

21. Хевсуриани (1984) — *Хевсуриани Л.* Структура древнейшего Тропология: дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.03. Тбилиси, 1984. (Машинопись).

22. Allatius (1645) — *Leonis Allatii de Libris Ecclesiasticis Graecorum, Dissertationes Duae.* P., 1645. P. 67, 81.

23. Christ, Paranikas (1871) — *Christ W., Paranikas M.* Anthologia Graeca Carminum Christianorum. Lipsiae, 1871.

24. Émereau (1922–1925) — *Émereau C.* Hymnographi Byzantini // Échos d'Orient. P., 1922. Т. 21. P. 258–279; 1923. Т. 22. P. 12–25, 420–438; Т. 23. P. 196–200, 276–284, 408–414; 1925. Т. 24. P. 164–184.

25. Ευστρατιάδης (1948) — *Σωφρόνιος (Ευστρατιάδης), μητρ.* Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς Ὀρθοδόξου ἐκκλησίας // Νέα Σιών. 1948. Τόμ. 43. Σ. 156.

26. Fabricius (1722) — *Jo. Alberti Fabricii Bibliothecae Graecae: Sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum.* Vol. 11. Hamburgi, 1722. P. 76.

27. Frøyshov (2016) — *Frøyshov S.* The Resurrection Office of First Millennium Jerusalem Liturgy and its Adoption in Close Peripheries. Part II: The Gospel Reading and the Post-Gospel Section // Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux / Ed. par M. D. Findikyan, D. Galadza, A. Lossky (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge; Suppl. 1). Münster, 2016. P. 109–147.

28. Hannick (1972) — *Hannick Chr.* Le texte de l'Oktoechos // Dimanche: Office Selon Les Huit Tons (Οκτώηχος). Chevetogne, 1972. P. 37–60.

29. Jeffery (2001) — *Jeffery P.* The Earliest Octōēchoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering // The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West (In Honor of Kenneth Levy) / Ed. by P. Jeffery. Woodbridge, 2001. P. 147–209.

30. Κατάλογος (1837) — *Κατάλογος ιστορικός τῶν πρώτων Ἐπισκόπων, καὶ τῶν ἐφεξῆς Πατριαρχῶν, τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἁγίας καὶ Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ Ἀρχidiaκόνου Ζαχαρίου Μαθᾶ Ἀνδρίου.* Ἐν Ναυπλίῳ, 1837.

31. Leeb (1970) — *Leeb H.* Die Gesänge im Gemeingottesdienst von Jerusalem (von 5. Bis 8. Jahrhundert). Wien, 1970. (Wiener Beiträge zur Theologie; 28).
32. Outtier (1979) — *Outtier B.* *Compte-rendu du Iadgari sur papyrus et parchemin* / Ed. et étude par A. Chanidzé, A. Martirosov et A. Djichiachvili... // *Bedi Kartlisa: revue de kartvélogie*. Paris, 1979. Vol. XXXVII. P. 336–341.
33. Pétridès (1940) — *Pétridès S.* *Anatolika* // *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, 1924. T. 1. Part. 2. Col. 1940.
34. Taft (2014) — *Taft R. F., Parenti S.* *Il Grande Ingresso: Edizione italiana rivista, aggiornata e ampliata (Storia della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, vol. II)*. Grottaferrata, 2014. (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΚΡΥΠΤΟΦΕΡΡΗΣ; 10).
35. Tillyard (1940) — *Tillyard H. J. W.* *The Hymns of the Octoechos, Part I*. Copenhagen, 1940& (Monumenta musicae Byzantinae. Transcripta; 3).
36. Wade (2014) — *Wade A.* *The Oldest Iadgari: The Jerusalem Tropologion — 4th to 8th Centuries, 30 Years after the Publication* // ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag / D. Atanassova, T. Chronz (Hrsg.). Münster, 2014. Tl. 2. (Orientalia — Patristica — Oecumenica; 6. 2). S. 717–750.

Priest Michael Zheltov, Hierodeacon Epifanii (Bulaev). Stichera of the Sunday Octoechos among the Hymns of the Ancient Tropologion.

Abstract: As the title implies the article is concerned with the correspondences between the corpus of stichera of the Sunday Octoechos used in the Byzantine rite and resurrectional hymns of the earlier prototype of the Octoechos, i. e. the so-called Ancient Tropologion, which is preserved in Georgian manuscripts (where it is entitled as Iadgari). The exact number of such correspondences, twenty-nine, is established for the first time. Previously, scholars were referring only to nine such correspondences, one of them having been, actually, erroneously established. The article discusses similarities and differences in the modal assignments of the same hymnographical strophes in the Tropologion, on the one hand, and in the Octoechos, on the other, as well as their liturgical functions. It is established that only about a half of these strophes are used in the Octoechos in the same function as they were in the Tropologion: to accompany the fixed vesperal and matutinal psalmody, namely, the *Kyrie ekekraxa* psalms and the *Ainoi* psalms. The other strophes, in the Octoechos also being attached to the fixed psalmody, in the Tropologion were used as post-Gospel hymns of Sunday matins or the Eucharistic liturgy (and thus can be interpreted as a sort of poetic sermon). These hymns should have been especially popular, since many of these have passed from the Tropologion to the later hymnographical collection, the Octoechos, even at the cost of losing their initial liturgical function. The obtained results allow to claim with all assurance that the cycles of stichera *anastasima* and *anatolika* of the Sunday Octoechos cannot be considered as creations of a single hymnographer of the 8th century, nor can the term *anatolika* be understood as an attribution of authorship.

Keywords: Ancient Tropologion, Iadgari, Octoechos, Liturgy of Jerusalem, stichera anastasima, stichera anatolika, Byzantine hymnography, mode, liturgical studies.

Priest Michael Zheltov — Sts. Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies (Moscow) / Moscow Theological Academy (Sergiev Posad) / Sretensky Seminary (Moscow) (zhmh@inbox.ru).

Hierodeacon Epifanii (Bulaev) — Holy Trinity Sergiev Lavra / Sts. Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies (Moscow) (m.epifanii@mail.ru).

Sources and References

Sources

1. Dmitrievskiy (1895) – Dmitrievskiy A. *Opisanie liturgicheskikh rukopisey, khranyashchikhsya v bibliotekakh Pravoslavnago Vostoka* [The description of the liturgical manuscripts of the libraries of Orthodox East]. Vol. 1: Τύπικα, part 1. Kiev, 1895. (In Russian).
2. Metreveli et al. (1980) – უძველესი იადგარი. გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკვლევა და საბიბლიოთეკო დაურთეს ელ. მეტრეველი, ც. ჭანკიევი და ლ. ხევსურიაძე [The Ancient Iadgari. Ed. by E. P. Metreveli, Ts. A. Chankieva, and L. M. Khevsuriani]. Tbilisi, 1980. (In Georgian).
3. Ὁρολόγιον (1832) – Τὸ Μέγα Ὁρολόγιον. Ἐν Βενετίᾳ, 1832.
4. Ὁρολόγιον (1850) – Τὸ Μέγα Ὁρολόγιον. Ἐν Βενετίᾳ, 1850.
5. Renoux (2000) – Renoux Ch. *Les Hymnes de la Résurrection. I. Hymnographie liturgique géorgienne: introduction, traduction et annotation des textes du Sinaï 18*. Paris, 2000. (Sources liturgiques; 3).
6. Renoux (2008) – Renoux Ch. *Hymnographie liturgique géorgienne. L'Hymnaire de Saint-Sabas (V^e – VIII^e siècles) I. Du samedi de Lazare à la Pentecôte*. Turnhout, 2008. (Patrologia Orientalis; 50/3).
7. Renoux (2015) – Renoux Ch. *L'Hymnaire de Saint Sabas (V^e – VIII^e siècle). Le Ms. Géorgien H 2123. II. De la Nativité de Jean-Baptiste à la liturgie des Défunts*. Turnhout, 2015. (Patrologia Orientalis; 53/3).
8. Renoux (2010a) – Renoux Ch. *Les Hymnes de la Résurrection. II. Hymnographie liturgique géorgienne. Texte des manuscrits Sinaï 40, 41 et 34*. Turnhout, 2010. (Patrologia Orientalis; 52/1).
9. Renoux (2010b) – Renoux Ch. *Les Hymnes de la Résurrection. III. Hymnographie liturgique géorgienne. Introduction, traduction, annotation des manuscrits Sinaï 26 et 20 et index analytique des trois volumes*. Turnhout, 2010. (Patrologia Orientalis; 52/2).
10. Shandize et al. (1977) – ჭილ-ეტრატის იადგარი. გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს ა. შანდიძე, ა. მარტიროსოვმა, ა. ჯიშიაშვილმა [The papirus-pergameneous Menaion. Ed. by A. Shandize, A. Martirosov, A. Dzhishiashvili]. Tbilisi, 1977. (In Georgian).
11. Sharakan (1914) – *Sharakan. Bogosluzhebnye kanony i pesni Armyanskoy vostochnoy tserkvi. Perevel s drevne-armyanskago yazyka N. Emin* [Sharakan. The liturgical kanons and hymns of The Armenian East Church. Translated by N. Emin from ancient Armenian language]. Moscow, 1914 [2nd ed.]. (In Russian).
12. Tarchnischvili (1959) – Tarchnischvili M. *Le grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e–VIII^e siècle)*. Louvain, 1959. Vol. 1. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 188. Scriptores Iberici; 9).

References

13. Allatius (1645) – Leonis Allatii *de Libris Ecclesiasticis Graecorum, Dissertationes Duae*. Paris, 1645, pp. 67, 81.
14. Christ, Paranikas (1871) – Christ W., Paranikas M. *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*. Lipsiae, 1871.
15. Émèreau (1922–1925) – Émèreau C. *Hymnographi Byzantini. Échos d'Orient*. Paris, 1922, t. 21, pp. 258–279; 1923, t. 22, pp. 12–25, 420–438; t. 23, pp. 196–200, 276–284, 408–414; 1925, t. 24, pp. 164–184.
16. Εὐστρατιάδης (1948) – Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ποιηταὶ καὶ ὕμνογράφοι τῆς Ὁρθοδόξου ἐκκλησίας. *Νέα Σιών*. 1948, τόμ. 43, σ. 156.
17. Fabricius (1722) – Jo. Alberti Fabricii *Bibliothecae Graecae: Sive Notitia Scriptorum Veterum Graecorum*. Hamburgi, 1722, vol. 11, p. 76.
18. Florinskiy (1881) – Florinskiy N. I., prot. *Istoriya bogosluzhebnykh pesnopeniy Pravoslavnoy, Katholicheskoy Vostochnoy Tserkvi* [The history of the liturgical hymns of the Orthodox Catholic Eastern Church]. Kiev, 1881. (In Russian).
19. Gumilevskiy (1902) – Filaret (Gumilevskiy), archib. *Istoricheskiy obzor pesnopenyev i pesnopeniya grecheskoy Tserkvi* [The historical review of the hymnographers and the hymns of the Greek Church]. Saint-Petersburg, 1902 (3rd issue). (In Russian).

20. Frøyshov (2016) — Frøyshov S. The Resurrection Office of First Millennium Jerusalem Liturgy and its Adoption in Close Peripheries. Part II: The Gospel Reading and the Post-Gospel Section. *Sion, mère des Églises: Mélanges liturgiques offerts au Père Charles Athanase Renoux*. Ed. par M. D. Findikyan, D. Galadza, A. Lossky (Semaines d'études liturgiques Saint-Serge; Suppl. 1). Münster, 2016, pp. 109–147.
21. Hannick (1972) — Hannick Chr. Le texte de l'Oktoechos. *Dimanche: Office Selon Les Huit Tons (Οκτώηχος)*. Chevetogne, 1972, pp. 37–60.
22. Jeffery (2001) — Jeffery P. The Earliest Octōechoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering. *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West (In Honor of Kenneth Levy)*. Ed. by P. Jeffery. Woodbridge, 2001, pp. 147–209.
23. Κατάλογος (1837) — Κατάλογος ἱστορικὸς τῶν πρώτων Ἐπισκόπων, καὶ τῶν ἐφεξῆς Πατριαρχῶν, τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἁγίας καὶ Μεγάλης τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησίας, ὑπὸ τοῦ Ἀρχidiaκόνου Ζαχαρίου Μαθᾶ Ἀνδρίου. Ἐν Ναυπλίῳ, 1837.
24. Khevsuriani (2009) — Khevsuriani L. Iadgari [The Iadgari]. *Pravoslavnaiia entsiklopediia*. Moscow, 2009, vol. 20, pp. 419–424. (In Russian).
25. Khevsuriani (1984) — Khevsuriani L. *Struktura drevneyshego Tropologiya: diss. ... kand. filol. nauk: 10.01.03 [The structure of the ancient Tropologion. The PhD thesis in philological sciences]*. Tbilisi, 1984. (In Russian).
26. Krasheninnikova (2006) — Krasheninnikova O. A. *Drevneslavyanskiy Oktoikh sv. Klimenta, arkhiepiskopa Okhridskogo: Po drevnerusskim i yuzhnoslavyanskim spiskam XIII–XV vekov [The ancient Octoechos of st. Clement, archib. of Okhrid. On oldrussian and southslavic manuscripts of XIII–XV cc.]*. Moscow, 2006. (In Russian).
27. Leeb (1970) — Leeb H. *Die Gesänge im Gemeingottesdienst von Jerusalem (von 5. Bis 8. Jahrhundert)*. Wien, 1970. (Wiener Beiträge zur Theologie; 28).
28. Nikiforova (2013) — Nikiforova A. Yu. *Iz istorii Minei v Vizantii: Gimnograficheskie pamiatniki VIII–XII vv. iz sobraniia monastyria sviatoi Ekateriny na Sinae [From the history of the Menaion in Byzantine: The hymnographical witnesses of VIII–XII cc. from the collection of the St. Catherine Monastery of the Sinai]*. Moscow, 2013. (In Russian).
29. Outtier (1979) — Outtier B. *Compte-rendu du Iadgari sur papyrus et parchemin. Bedi Kartlisa: revue de kartvelologie*. Ed. et étude par A. Chanidzé, A. Martirosov et A. Djichiachvili. Paris, 1979, vol. XXXVII, pp. 336–341.
30. Pétridès (1940) — Pétridès S. *Anatolika. Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*. Paris, 1924, t. 1, parti. 2, col. 1940.
31. Skaballanovich (1913) — Skaballanovich M. *Tolkovy Tipikon. Ob'iasnitel'noe izlozhenie Tipikona s istoricheskim vvedeniem [The Typicon Explained]*. Kiev, 1913, issue II. (In Russian).
32. Strel'bitskiy (1878) — O tserkovnom Oktoikhe: sochinenie Modesta, Episkopa Ekaterinburgskago, Vikariya Permskoy Eparkhii [About the Church Octoechos. The dissertation of Modest, bishop of Ekaterinburg]. Ekaterinburg, 1878. (In Russian).
33. Taft (2014) — Taft R. F., Parenti S. *Il Grande Ingresso: Edizione italiana rivista, aggiornata e ampliata (Storia della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo, vol. II)*. Grottaferrata, 2014. (ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΚΡΥΠΤΟΦΕΡΡΗΣ; 10).
34. Tillyard (1940) — Tillyard H. J. W. *The Hymns of the Octoechos, Part I*. Copenhagen, 1940 (Monumenta musicae Byzantinae. Transcripta; 3).
35. Wade (2014) — Wade A. The Oldest Iadgari: The Jerusalem Tropologion — 4th to 8th Centuries, 30 Years after the Publication. ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ. *Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag / D. Atanassova, T. Chronz (Hrsg.)*. Münster, 2014, Tl. 2 (Orientalia — Patristica — Oecumenica; 6. 2), s. 717–750.
36. Zheltov (2016) — Zheltov M., priest. *Liturgiya apostola Iakova [The Liturgy of apostle Jacob]*. *Pravoslavnaya entsiklopediya*. Moscow, 2016, vol. 41, pp. 244–253. (In Russian).

Г. Е. Захаров

TOMUS DAMASI: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ*

Статья посвящена изучению одного из важнейших вероучительных памятников эпохи арианских споров — Tomus Damasi. Автор предпринимает попытку реконструкции истории создания текста и контекстуального анализа его богословского содержания. В результате он приходит к выводу, что Tomus Damasi является вероопределением Римского собора 382 г., созванного императором Грацианом при поддержке свт. Дамаса Римского и свт. Амвросия Медиоланского. Данный собор должен был иметь общецерковный характер, но фактически его решения можно рассматривать как фиксацию консолидированной позиции западного епископата на завершающем этапе арианских споров. В Tomus Damasi осуждается широкий круг ересей как субординационистского, так и монархианского толка. Положительное богословское учение текста основывается на тезисе о единстве Божества и субстанции Пресвятой Троицы, которая является единым Богом. Несмотря на то, что учение о единстве Троицы обозначено в тексте несколько более определенно, чем учение о различии Божественных Лиц, Tomus Damasi не дает оснований для выводов о наличии промонархианских тенденций в римской богословской традиции IV в.

Ключевые слова: Дамас I, Tomus Damasi, Римский собор 382 г., ересь, триадология, христология, патристика, арианские споры, папство, раннее христианство.

Несмотря на то, что в центре внимания в рамках церковного общения на рубеже 70-х и 80-х гг. IV в. оказались церковно-политические вопросы, связанные с замещением Антиохийской и Константинопольской кафедр, и восточные, и западные никейцы стремились поставить точку в арианских спорах и явить всей Церкви вероучительный консенсус. Восточный епископат смог сформулировать согласованную интерпретацию никейской веры на соборах в Антиохии (379) и Константинополе (381 и 382). В рамках богословских постановлений этих соборов утверждалось фундаментальное вероучительное согласие никейцев Востока и Запада, никейское учение о единой сущности и Божестве Троицы дополнялось исповеданием Трех Божественных Ипостасей¹, осуждался широкий спектр еретических учений как субординационистской (евномиянство, арианство, евдоксианство (омийство), духоборчество), так и промонархианской (савеллианство, маркеллианство, фотинианство) направленности. Среди осужденных ересей оказывается также учение Аполлинария, которое имело не тринитарный, а христологический характер (1-й канон Константинопольского собора 381 г.).

На роль итогового соборного вероопределения западного епископата может претендовать т. н. Tomus Damasi². Данный текст сохранился в двух латинских версиях, а также в греческом переводе, который приводит в своей «Церковной истории»

Георгий Евгеньевич Захаров — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии, доцент кафедры всеобщей истории Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (g.e.zakharov@gmail.com).

* Статья подготовлена в рамках проекта «Взаимоотношения Восточных и Западных Церквей в эпоху арианских споров», осуществляемого при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

¹ См. послание Константинопольского собора 382 г. к западным епископам (Theodoret, Hist. eccl., V.9).

² Различные варианты текста и их сравнительный анализ см. в работе: [Reutter, 2009, 381–426]. См. также: [Riedinger, 1984, 634–637].

блж. Феодорит Кирский (Theodoret, Hist. eccl., V.11). Первая версия текста включает латинский перевод Никейского символа. К нему с помощью приписки, указывающей на созыв в Риме собора, который добавил к Никейскому символу некий текст, раскрывающий учение о Святом Духе (post hoc, concilium quod in urbe Roma congregatum est a catholicis episcopis addiderunt de Spiritu Sancto), присоединяются две серии анафематизмов: анафематизмы 1–8 начинаются со слова *anathematizamus*. Анафематизмы 10–24 содержат резолюцию: *hereticus est*. Исключение составляет 14-й анафематизм, направленный против утверждающих, что во время распятия страдание испытывал Бог, а не плоть и душа, которые были восприняты Христом. Этот анафематизм завершается словами *non recte sentit* и направлен, судя по всему, против учения Аполлинария³. 9-й «анафематизм» (если его можно так назвать) не содержит ни слов *anathematizamus*, ни *hereticus est*. Он посвящен не вероучительным, а дисциплинарным нарушениям, а именно направлен против епископов, переходящих с кафедры на кафедру (*eos quoque qui de ecclesiis ad ecclesias migraverunt*). Таким епископам предписывается вернуться на те кафедры, на которые они были изначально поставлены. Если же на нее уже рукоположен другой епископ, то епископ-«мигрант» (*alio transmigrante*) может вернуть себе престол только после его смерти (*tamdiu vacet sacerdotii dignitate qui suam deseruit civitatem, quamdiu successor eius quiescat in Domino*). Вторая латинская версия, в целом соответствующая и греческому переводу текста, отличается от первой, во-первых, тем, что она представляет не продолжение Никейского символа, а самостоятельное исповедание веры. Причем перед указанием на созыв Дамасом в Риме собора помещается заглавие, указывающее на то, что текст был послан Дамасом Павлину Антиохийскому (*confessio fidei catholicae quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochenum episcopum*; в греческой версии также уточняется, что Павлин в это время находился в Фессалонике — *ἐν τῇ Μακεδονίᾳ ὅς ἐγύετο ἐν Φεσσαλονίκῃ*). Во-вторых, вторая серия анафематизмов завершается во второй версии фразой *anathema sit*, что более гармонирует с первой серией. В то же время в 23-м анафематизме второй версии сохраняется выражение *hereticus est*, что позволяет рассматривать вторую версию как результат переработки первой. Между вариантами текста отмечены и другие несущественные различия.

В первой серии анафематизмов осуждаются учения Савеллия (анаф. 2), Ария и Евномия (анаф. 3), Фотина и Эвиона (анаф. 5), а также течение македониан, как происходящее от ереси Ария (*Macedonianos, qui de Arrii stirpe venientes non perfidiam mutaverunt sed nomen* — анаф. 4). Без указания имен ересиархов осуждаются духоборчество⁴, учение Аполлинария о том, что во Христе разумная душа (*pro hominis anima rationabili et intellegibili*) была заменена Божественным Логосом (анаф. 7), учение о двух сынах, т. е. о личностной нетождественности Бога Сына и воплотившегося Христа (анаф. 6) и, судя по всему, идеи Маркелла Анкирского⁵.

Вторая серия анафематизмов, в сущности, фиксирует положительное богословское учение собора, включающее исповедание единства Лиц Пресвятой Троицы по божеству (*divinitatem*), могуществу (*potentiam*), величию (*maiestatem*), власти (*potestatem*),

³ Относительная мягкость к аполлинарианам могла объясняться переговорами, которые Дамас вел с какой-то их частью о возвращении в лоно Кафолической Церкви. Возможно, уже во время работы Римского собора 382 г. этот вопрос обсуждался, и Дамас поручил Иерониму Стридонскому составить вероучительную формулу, которую аполлинариане должны были подписать, отказываясь тем самым от своей ереси. Блж. Иероним употребил в этом тексте по отношению к Христу выражение *homo dominicus*, что вызвало ожесточенные споры (Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis*, 45–46).

⁴ В анаф. 1 осуждаются все, кто не исповедует единство Святого Духа с Отцом и Сыном по сущности и власти (*unius potestatis esse adque substantiae*). Примечательно, что такая позиция напрямую не приписывается «македонианам».

⁵ В анаф. 8 осуждаются те, кто мыслит Божественное Слово — Бога Сына (*Verbum Filium Dei*) — через расширение и сужение (*extensione aut collectione*) отделенным от Отца, несубстанциональным и конечным (*a Patre separatum, insubstantivum finem habiturum*).

славе (*gloriam*), господству (*dominationem*) и царству (*regnum*), а также субстанции (*substantiam*), воле (*voluntatem*) и истине (*veritatem*) (анаф. 20, 24). Подчеркивается обладание Лицами (*tres personae*) Троицы единым действием и свойствами (анаф. 21 — *aequales, semper viventes, omnia continentes visibilia et invisibilia, omnia potentes, omnia iudicantes, omnia vivificantes, omnia facientes, omnia salvantes*), Их совечность (анаф. 10) и соучастие в деле творения (анаф. 19). Бог Сын исповедуется рожденным от субстанции Отца (анаф. 11 — *Filium natum de Patre, id est de substantia divina ipsius*) и равным Ему (анаф. 12 — *Patri aequalem*), Святой Дух также от нее происходит (анаф. 16 — *de divina substantia*) и не является творением (анаф. 18). Ему подобает такое же поклонение, как и Отцу и Сыну (анаф. 22). Все три Лица вместе при этом исповедуются единым Богом. Учение о трех богах (*Patrem Deum dicens et Deum Filium eius et Deum sanctum Spiritum deos dicere et non propter unam divinitatem et potentiam quam credimus et scimus Patris et Filii et Spiritus sancti, ita dicit Deum*) или исповедание только Отца единым Богом провозглашаются недопустимыми: «[Тот, кто,] отделяя Сына или Святого Духа, таким образом считает возможным говорить о единственном Боге Отце или так верует во единого Бога, во всех отношениях является еретиком или даже иудеем» (*subtrahens autem Filium aut Spiritum sanctum ita solum aestimet Deum Patrem dici aut ita credit unum Deum: hereticus est in omnibus, immo Iudaeus*) (анаф. 24). Боговоплощение не приводит к отделению Сына от Отца (анаф. 13), при этом страдание на кресте Сын Божий испытывает не как Бог, а как человек, обладающий плотью и душой (анаф. 14). Христос во плоти восседает одесную Отца и во плоти придет судить живых и мертвых (анаф. 15).

В научной литературе нет согласия в вопросе о том, когда именно был создан *Tomus Damasi* и каково было его предназначение. С Римским собором 382 г. его создание связывают П. Гальтье [Galtier, 1936, 385–418, 563–578] и Л. Филд [Field, 2004, 176–188]. Большинство исследователей (Э. Шварц [Schwartz, 1960, 79–82], Э. Каспар [Caspar, 1930, 230], Дж. Досетти [Dossetti, 1967, 108], П.-П. Иоанну [Joannou, 1972, 218–219], Ш. Пиетри [Pietri, 1976, 834–840, 873–880], М. Симонетти [Simonetti, 1975, 432], Р. Гризон [Gryson, 1980, 116–117] приписывают текст Римскому собору 377(8) г., на котором, по сообщению ряда источников, было осуждено учение Аполлинария (Rufinus, *Hist. eccl.*, II.20; Sozom., *Hist. eccl.*, VI. 25; Theodoret., *Hist. eccl.*, V. 10). По мнению Г. Барди, вторая серия анафематизмов была создана ок. 371 г., первая — на Римском соборе 378 г. [Bardy, 1933, 208]. А. де Аллэ относит первую серию к середине 70-х гг. IV в., а вторую — к Римскому собору 377(8) г. [Halleux, 1990, 122–123, 161, 184]. Л. Абрамовски полагает, что на Римском соборе до 379 г. было создано не дошедшее до нашего времени дополнение к Никейскому символу, близкое по содержанию к т. н. Никео-Константинопольскому символу. Вводная часть этого сочинения, указывающая на то, что Римский собор добавил к Никейскому символу некий текст, посвященный Святому Духу, сохранилась в составе *Tomus Damasi*. На Антиохийском соборе 379 г. данная формула была переработана в исповедание 150 отцов, которое впоследствии, вероятно, было утверждено на Константинопольском соборе 381 г. В Риме же, напротив, дополнение к Никейскому символу было заменено на *Tomus Damasi* ввиду обострения отношений с мелетианами, а также из-за стремления укрепить связи с Павлином Антиохийским, отрицавшим необходимость дополнения Никейского символа [Abramowski, 1992, 481–513]. К. Маркшис относит вторую серию анафематизмов (10–24) к Римскому собору 378 г., а первую серию (1–9), по его мнению, более позднюю, — к Римскому собору 382 г. На позднюю датировку первой серии указывают упоминание македониан, отсутствующее в текстах 70-х гг. IV в., а также содержание 6-го анафематизма, осуждающего учение о двух сынах, которое, по мнению исследователя, направлено против христологии Диодора Тарсийского [Markschies, 1995, 142–165]. С. Гербер, напротив, считает, что к 379 г. были созданы только 1–8-й анафематизмы, а вторую серию считает позднейшим добавлением [Gerber, 2000, 136–145]. У. Ройттер полагает, что первоначальная редакция текста, включавшая Никейский символ, 1-й анафематизм и комментарии к Никейскому символу (анафематизмы 10–24), была создана на Римском соборе ок. 375 г. Затем она была

отправлена Павлину Антиохийскому и упоминается в письме Дамаса к нему. Вторая версия текста с осуждением ересей и переходов епископов с кафедры на кафедру была подготовлена, скорее всего, на Римском соборе 377(8) г. и стала ответом на письмо 263 свт. Василия Великого, настаивавшего на осуждении ересей Евстафия Севастийского, Аполлинария и Маркелла Анкирского. Текст был также послан Павлину. Впоследствии в первую версию текста были включены недостающие фрагменты из второй версии [Reutter, 2009, 404–426].

Несмотря на то, что атрибуция *Tomus Damasi* Римскому собору 382 г. не пользуется большой популярностью в историографии, на наш взгляд, именно такое решение проблемы происхождения текста наилучшим образом соотносится с его содержанием и историческим контекстом. Римский собор 382 г. был созван императором Грацианом (Hieron., Ep., 108.6; Theodoret., Hist. eccl., V.9) при поддержке римского папы Дамаса и свт. Амвросия Медиоланского (Ambros., Ep. ex. coll., 9(Maur. 13).6.). Это была уже вторая попытка Грациана организовать общецерковный собор епископов Запада и Востока. За год до этого он призвал западных и восточных епископов в Аквилею, однако его восточный сопратитель Феодосий I сорвал этот план, проведя в Константинополе сепаратный собор (II Вселенский собор 381 г.). Аквилейский собор прошел без участия восточных епископов и даже Римской Церкви. Римский собор 382 г. был, судя по всему, более представительным⁶. Однако его общецерковный статус вновь оказался под вопросом из-за проведения Феодосием нового параллельного собора в Константинополе. Константинопольский собор 382 г. направил в Рим делегацию из трех епископов и довольно пространное и учтливое послание, в котором восточные епископы одновременно указывали на вероуचितельное согласие с западными и на свою самостоятельность в вопросе замещения важнейших кафедр (Theodoret., Hist. eccl., V.9).

В пользу атрибуции *Tomus Damasi* Римскому собору 382 г. можно привести следующие аргументы:

1. На это косвенно указывает Феодорит, поместивший текст *Tomus* после послания Константинопольского собора 382 г.

2. Анафематизмы 1–8 в целом соответствуют перечню ересей в 1-м каноне Константинопольского собора 381 г. Можно отметить также отдельные параллели между текстом *Tomus* и посланием Константинопольского собора 382 г.⁷ Как уже было отмечено, делегация из Константинополя участвовала в Римском соборе, и данные соответствия могут рассматриваться как следы ее влияния на соборное богословие.

3. 9-й канон, направленный, очевидно, против Мелетия Антиохийского, первоначально рукоположенного на Севастийскую кафедру и занимавшего какое-то время кафедру Берии Сирийской (Socrat., Hist. eccl., II.44; Sozom., Hist. eccl., IV.25, 28; Theodoret., Hist. eccl., II.31), вряд ли мог быть принят до Антиохийского собора 379 г., на котором было восстановлено общение между Римом и восточными никейцами. Скорее его провозглашение можно объяснить нарушением на Константинопольском соборе 381 г. соглашения между Мелетием и Павлином и рукоположением на место Мелетия

⁶ В соборе принимали участие важнейшие западные епископы Амвросий Медиоланский, Валериан Аквилейский, Бриттон Тревирский, Асхолий Фессалоникийский и Анемий Сирмийский, а также восточные епископы Павлин Антиохийский и Епифаний Кипрский (Hieron., Ep., 108.6; Theodoret., Hist. eccl., V.9).

⁷ Так, исповедание веры в Три Лица Пресвятой Троицы и в том, и в другом (анаф. 24) тексте связывается с крещальной формулой. Круг ересей, осужденных в послании (савеллианство, арианство, евномианство, духоборчество, учение Аполлинария), также в целом совпадает с *Tomus Damasi*. У. Ройттер считает, что *Tomus Damasi*, напротив, был использован составителями послания Константинопольского собора 382 г. [Reutter, 2009, 419–423]. Против подобного предположения говорит то, что в самом тексте послания приведенное в нем исповедание веры соотносится не с каким-либо западным собором (что было бы уместно, учитывая, что послание направлено западным епископам), а с исповеданием Антиохийского и Константинопольского соборов (379 и 381 гг.).

Флавиана (Socrat., Hist. eccl., V.5,9; Sozom., Hist. eccl., VII.3,11). Актуальность данному правилу придавал также переход в 379 г. свт. Григория Богослова, рукоположенного ранее во епископа Сасим, в Константинополь⁸.

4. Римский собор 378 г. рассматривается как собор против ереси Аполлинария. В Tomus Damasi данная тема не является центральной, а сам Аполлинарий вообще не упоминается.

5. Если Tomus Damasi был издан до 379 г., встает вопрос, почему он не вошел в подборку римских вероучительных формул Exemplum synodi (текст см. в работе: [Reutter, 2009, 249–251]), подтвержденных на Антиохийском соборе 379 г.?

6. Римский собор 382 г., при всей его претенциозности, очевидно, должен был издать вероучительный документ. В нашем распоряжении нет иного вероучительного текста, который мог быть приписан данному собору.

Судя по всему, собор объединил в рамках единого документа несколько текстов, что объясняет существование в его рамках двух серий анафематизмов, разрываемых анафематизмом 9. Затем, уже после завершения собора, текст был отредактирован, стандартизирован и разослан его участникам. Этим объясняется то обстоятельство, что вторая версия текста дошла до нашего времени как послание Дамаса к Павлину.

Что касается свидетельств источников, которые теоретически могут быть соотнесены с Tomus Damasi [Reutter, 2009, 408–410, 423–425], то некое исповедание веры, упоминаемое в послании Дамаса к Павлину⁹, в его же послании к неким восточным адресатам, направленном против сторонника Аполлинария еп. Беритского Тимофея¹⁰, и в одном из посланий свт. Василия Великого¹¹, на наш взгляд, можно отождествить с посланием Римского собора начала 70-х гг. IV в. Confidimus quidem [Захаров, 2016, 7–20]. Свидетельство Феодора Мопсуестийского о постановлениях Римского собора, посвященных учению о Святом Духе, принятых в период гонений (очевидно, речь идет о притеснениях никейцев при императоре Валенте) и одобренных на Востоке (Dossetti, 1967, 107), можно связать с фрагментом Non nobis quidquam, дополняющим никейскую веру (Nicaeni concilii fidem inviolabilem per omnia retinentes) исповеданием единства Святого Духа с Отцом и Сыном (in nullo Spiritum Sanctum separamus, sed perfectum in omnibus, virtute honore maiestate deitate cum Patre conveniamur et Filio) (Reutter, 2009, 251). Данный текст, на наш взгляд, мог быть создан на Римском соборе 378 г., осудившем ересь Аполлинария. Он также был одобрен на Антиохийском соборе 379 г. в составе подборки Exemplum synodi¹². С данной подборкой, в свою очередь, может быть связан упомянутый в постановлении Константинопольского собора 382 г. «свиток западных», с которым участники собора выражают свое согласие, наряду с неким вероучительным текстом, принятым на Антиохийском соборе 379 г. (περί

⁸ Этот акт, очевидно, не одобрял папа Дамас. См. его послание к Асхолию Фессалоникийскому (Reutter, 2009, 441–448).

⁹ В своем послании к Павлину Антиохийскому Дамас указывает на необходимость одобрения исповедания веры, содержащегося в некоем послании (huic epistolae). Папа пересылает его Павлину (fidem misimus) и настаивает на том, чтобы Павлин представлял его на подпись всякому, кто захочет вступить в общение с ним и через него – с Римским престолом (his qui in ea suscribentes tibi, id est nobis per te, voluerint sociari). При этом Дамас указывает на соборный характер данного текста (quod tibi consensus noster liberum in suspiciendo tribuat exemplum) (Damasus. Per filium meum. См.: [Reutter, 2009, 351, 355]).

¹⁰ В этом тексте есть указание на некий данный Римской кафедрой образец (τύπων) веры для каждого христианина (Theodoret., Hist. eccl., V.10).

¹¹ В письме свт. Василия к египетским епископам упоминается исповедание веры (τῆς πίστεως τὸν τύπον), которое является основанием согласия Запада как с мелетианами, так и с египетскими никейцами (Basil. Ep., 265.3).

¹² У. Ройттер ставит под сомнение факт одобрения Exemplum synodi Антиохийским собором 379 г., однако указание исследовательницы на то, что в 379 г. возвращенные из ссылки мелетиане не были склонны идти на уступки западным никейцам, выглядит не очень убедительно [Reutter, 2009, 344–349].

τοῦ τόμου τῶν δυτικῶν, καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδέξαμεθα)¹³. Что касается сообщения папы Вигилия о провозглашении на Римском соборе (convenientibus in urbem Romam catholicis episcopis) при участии свт. Амвросия (beatae recordationis Ambrosio Mediolanensis civitatis antistite) неких вероопределений (cum perspectis prodecessoris nostri beatae recordationis Damasi synodalibus constitutis), касающихся учения о Святом Духе (post Nicaenum concilium de Spiritu Sancto tractantibus) (Vigilius, Constitutum II.26. PL. 69. Col. 176), то данное свидетельство может быть отнесено к Римскому собору 382 г., поскольку содержит прямое указание на анаф. 6 Tomus Damasi.

Есть также основания предполагать, что Tomus Damasi был впоследствии утвержден на соборе иллирийского епископата в Сирмии. Против решений этого собора ополчился омиийский епископ Палладий Ратиарский, говоривший даже о богохульстве, подтвержденном в Сирмии (talem blasphemiam apud Sirmium confirmandam) и изложенном в формуле, включенной в вероопределение (expositio libello inserta). Палладий приписывает участникам собора приверженность тритеизму¹⁴. Несмотря на очевидную несправедливость этого обвинения, которое вступает в противоречие с тезисом Палладия о тождественности учения никейцев модалистской ереси Савеллия (Diss. Max., 99), изложение позиции участников собора напоминает Tomus Damasi, особенно же анаф. 21 (см. также анаф. 10, 12, 17, 19, 20).

Если наша атрибуция Tomus Damasi Римскому собору 382 г. верна, то встает вопрос о возможном участии одного из самых значимых латинских богословов эпохи — свт. Амвросия — в составлении данного текста. Подобное участие считает вполне вероятным П. Галтье [Galtier, 1936, 563–578]. Его мнению следует и М. М. Казаков, который вообще рассматривает Дамаса лишь как номинального председателя собора, а реальное лидерство приписывает свт. Амвросию [Kazakov, 2010, 100]. К. Маркшис высказывает сомнения по поводу возможности приписки авторство Tomus Damasi Медиоланскому епископу [Markschies, 1995, 162–164]¹⁵. На наш взгляд, скептицизм немецкого исследователя следует признать оправданным. Безусловно, и в плане богословского содержания, и в плане терминологии текст в целом демонстрирует сходство с наследием свт. Амвросия. В первую очередь речь идет об акцентированном внимании к проблеме единства власти Пресвятой Троицы, заметном в анаф. 1 и 20. В своих сочинениях «О вере» и «О Святом Духе», являющихся важнейшими памятниками омиийско-никейской полемики рубежа 70-х и 80-х гг. IV в., Медиоланский епископ

¹³ См. канон 5, приписываемый II Вселенскому Собору, но принадлежащий Константинопольскому собору 382 г. [Л'Юилье, 2005, 209–213]. Судя по всему, помимо подборки из текстов Римских соборов Антиохийский собор 379 г. составил пространное вероопределение, основное содержание которого отражено в послании Константинопольского собора 382 г., раскрывающего учение о единстве Божества и трех Ипостасях. Нельзя исключить также, что с Антиохийским собором связано и создание Никео-Константинопольского символа, который, как показывает Р. Штаатс, вообрал в себя некоторые элементы традиционного римского Символа. Именно в 379 г. мелетиане были склонны активно развивать диалог с западными никейцами. В 381 г. такой потребности не было. Так что вполне вероятно, что Константинопольский собор 381 г. одобрил Символ, созданный за два года до этого [Staats, 1990, 209–221].

¹⁴ По утверждению Палладия, в данном тексте исповедовалась вера в трех всемогущих, вечных, равных, истинных, содействующих друг другу, сопредельных, неразличимых и неотделимых друг от друга и не имеющих для себя ничего невозможного богов (vos tres omnipotentes deos credendos duxistis, tres sempiternos, tres aequales, tres veros, tres cooperarios, tres consensores, tres indifferentes, tres inresolutos, tres nihil impossibilitatis habentes) (Diss. Max., 128–129).

¹⁵ В то же время К. Маркшис рассматривает Tomus Damasi как памятник т. н. «латинского новоникейства», одним из наиболее ярких представителей которого он считает свт. Амвросия [Markschies, 2000, 238–264]. На наш взгляд, данный термин может ввести в заблуждение, поскольку используемая западными никейцами в этот период формула «una substantia — tres personae» на самом деле может совмещаться как с миаипостасной (староникейской), так и с триипостасной (новоникейской) традицией. Как показывает А. де Аллэ, полной рецепции каппадокийской тринитарной терминологии на латинском Западе так и не произошло [Halleux, 1990, 113–214].

многократно подчеркивает единство власти и господства Пресвятой Троицы (*potestas una est Trinitatis; una deitas et Patris et Fili et una dominatio probaretur*) (Ambros., *De fide*. I.8,26. Ср. Ambros., *De Spiritu Sancto*, I.30,40), которое для него является логическим следствием единсуция Божественных Лиц. Сами слова «Бог» и «Господь» обозначают власть (*Deus enim et Dominus nomen magnificentiae, nomen est potestatis*). Богом является Тот, Кто господствует над всем, Кто обозревает все и Кого все страшатся (*Dominus ergo et Deus, uel quod dominetur omnibus uel quod spectet omnia et timeatur a cunctis*) (Ambros., *De fide*, I.7). В другом месте святитель связывает понятия «Бог» и «Господь» с идеей господства (*et qui Deus, Dominus, et qui Dominus, Deus, quia et in dominatione divinitas et in divinitate dominatus est*) (Ambros., *De Spiritu Sancto*, III.107). Однако внимание к теме власти характерно и для другого текста Дамаса — *Ea gratia*, который относится к середине 70-х гг. IV в. и не может быть приписан влиянию свт. Амвросия. Использование и в текстах свт. Амвросия, и в *Tomus Damasi* понятия *substantia*¹⁶ для обозначения единства Троицы и *persona*¹⁷ для обозначения Лиц также может рассматриваться как аргумент в пользу авторства свт. Амвросия, однако, на наш взгляд, в данном случае мы имеем дело со своеобразным мейнстримом латинской традиции, восходящей еще к Тертуллиану (*Tertull., Adv. Prax.*, 12), несмотря на эксперименты с терминологией в более ранних текстах Дамаса¹⁸. Участие свт. Амвросия в составлении *Tomus Damasi*, таким образом, следует признать возможным, но недоказанным.

Если попытаться оценить в целом вклад *Tomus Damasi* в развитие богословской мысли, то стоит отметить, что учение о единстве Троицы оказывается выражено в данном памятнике намного более внятно, чем учение о различии Лиц. В тексте прямо отвергается представление об Отце как о едином Боге. Понятие «единый Бог» соотносится со всей Пресвятой Троицей (анаф. 24). В отличие от сочинений свт. Амвросия¹⁹, в данном памятнике не обозначены определенные свойства Божественных Лиц и они не отделяются от свойств сущности. Отсутствует в *Tomus Damasi* и ясное учение о монархии Бога Отца как основании единства Троицы, что, впрочем, характерно и для свт. Амвросия [Фокин, 2014, 343].

¹⁶ В Томосе Дамаса многократно используется понятие *substantia*, причем в греческом варианте анафематизмов (*Theodoret., Hist. eccl.*, V.11) оно всегда переводится как οὐσία, однако в употреблении этого понятия Дамас следует, очевидно, «староникейской», а не каппадокийской традиции, поскольку пишет о рождении Бога Сына от сущности Отца (*de substantia Patris, de substantia divina*) (*Tomus Damasi* — текст Никейского символа, а также анафематизмы 11 и 16). Таким образом, как и свт. Афанасий (*Athan. Alex., Or. contr. ar.* III.5,6), Дамас соотносит Божественную сущность в первую очередь со Отцом, однако в другом месте он говорит о единой субстанции всех Лиц Троицы (*Tomus Damasi. An.* 24). Сходное словоупотребление мы находим у свт. Амвросия. Он прямо отождествляет понятия *substantia* и οὐσία (*usian graece aut latine substantiam dicimus*) (Ambros., *De fide*, I.128). В то же время и свт. Амвросий, и составители *Tomus Damasi*, цитируя Никейский символ, используют термин *substantia* не только для перевода греч. οὐσία, но и для ὑπόστασις (*aut ex alia substantia uel usia*) (Ambros., *De fide*, I.120).

¹⁷ (*Tomus Damasi. An.* 21). Ср.: *Ea gratia* (Reutter, 2009, 250). В тринитарном значении в трактате «О вере» свт. Амвросий использует понятие *persona* всего два раза, противопоставляя его понятию *natura*. *Persona* обозначает уникальность каждого из Лиц Троицы, *natura* — Их общую сущность (*personarum distinctio et naturae unitas; singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam*) (Ambros., *De fide*, III.126; V.46).

¹⁸ В *Ea gratia* Дамаса вместо *substantia* используется греч. понятие *usia* (Reutter, 2009, 250), в *Non nobis quidquam — essentia* (Reutter, 2009, 251), однако в самом раннем догматическом тексте Дамаса — *Confidimus quidem* — речь идет именно о единой *substantia* Пресвятой Троицы (Reutter, 2009, 249).

¹⁹ Рождение Сына свт. Амвросий интерпретирует как *proprietas* — личное свойство — Бога Отца (*proprietaem uerae generationis ostenderet; generatio in paterna proprietate, non in iure est potestatis*) (Ambros., *De fide*, IV.88,90). Само имя «Отец» обозначает Того, Кто рождает (Ambros., *De fide*, II.18), а рождение обуславливает различие Отца и Сына (Ambros., *De fide*, I.16). Свт. Амвросий также противопоставляет *substantia* (как эквивалент греч. οὐσία) и личные свойства (*species*) — нерожденность и рожденность (*ingeniti autem, ut tu vis, vel geniti adpellatio*), указывающие на «образ бытия» (*quo modo sit*) (Ambros., *De incarnationis Dominicae sacramento*, 100).

Отсутствие баланса между двумя сторонами тринитарного парадокса в наследии свт. Дамаса дало повод М. Винценту рассматривать его как сторонника монархианства, традиционного, по мнению ученого, для Римской Церкви [Vinzent, 2013, 273–286]. Исследователь усматривает истоки римского монархианства в богословских спорах рубежа II и III вв., когда обвинение в приверженности патрипассианским воззрениям было выдвинуто против пап Зефирина и Каллиста. В период арианских споров промонархианский уклон римской традиции укрепился благодаря влиянию миаипостасной доктрины Маркелла Анкирского, поддержанной римскими епископами. На наш взгляд, богословское содержание *Tomus Damasi* входит в существенное противоречие с обозначенными выше тезисами М. Винцента. Во-первых, как уже было показано, в данном тексте отвержение субординационизма в арианском и евномианском вариантах уравнивается осуждением различных толков монархианства. Имя Маркелла не называется, но, как уже отмечалось, приписываемые ему тезисы осуждаются. При этом отвергается представление о несамостоятельности бытия (*insubstantivum* / *ἀνυλόστατον*) Бога Сына (анаф. 8). Во-вторых, в тексте отсутствуют следы миаипостасной доктрины. Его составители мыслят в латинских, а не в греческих категориях. Они не осуждают принятое в среде восточных епископов различие понятий *ὁὐσία* и *ὕποστασις*, но не устанавливают жесткие нормы перевода *ὕποστασις* на латинский язык.

Являя собой опыт фиксации соборного консенсуса в форме анафематизмов, *Tomus Damasi* не был призван сформулировать цельную и последовательную богословскую концепцию, а скорее обозначить границы ортодоксии. С богословской точки зрения составители текста не достигли той же степени парадоксальной ясности в раскрытии тринитарного учения, которую мы находим, например, у свт. Григория Богослова, фактически основывающего единство Троицы на уникальных свойствах Ипостасей, а именно на рождении Сына и исхождении Святого Духа от Отца и Их «возвращении» к Своей Первопричине (Greg. Theol., Or., 29.2). *Tomus Damasi* являет нам более простое видение Троического единства, основанное на единстве Божества и власти. Не восприняв в полной мере каппадокийскую трактовку Никейской веры, Римский собор в то же время и не отверг ее, сохранив приверженность латинским богословским категориям.

Источники и литература

Источники

1. Ambros., Ep. ex. coll. — *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2015. Т. IV (2). С. 317–499.
2. Ambros., De fide — *Ambrosius Mediolanensis. De fide* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2015. Т. V. С. 19–419.
3. Ambros., De Spiritu Sancto — *Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2016. Т. VI. С. 17–281.
4. Ambros., De incarnationis Dominicae sacramento — *Ambrosius Mediolanensis. De incarnationis Dominicae sacramento* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2015. Т. V. С. 421–501.
5. Athan. Alex., Or. contr. ar. — *Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus Arianos* // PG 26. P., 1857. Col. 11–526.
6. Basil., Ep. — *Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus). Epistulae* // PG 32. P., 1857. Col. 219–1112.
7. Greg. Theol., Or. — *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31* (SC. 250). P., 2008.
8. Hieron., Ep. — *Hieronymus. Epistulae* // PL 30. P., 1846. Col. 13–308.

9. Rufinus: *De adulteratione librorum Origenis* — Rufinus. De adulteratione librorum Origenis // PG 17. P., 1857. Col. 615–632.
10. Rufinus, Hist. eccl. — Rufinus. Historia ecclesiastica // PL. 21. P., 1849. Col. 461–540.
11. Diss. Max. — [Dissertatio Maximini contra Ambrosium] Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée (SC. 267) / Éd. R. Gryson. P., 1980.
12. Socrat., Hist. eccl. — Socrates. Historia ecclesiastica // PG. 67. P., 1864. Col. 29–842.
13. Sozom., Hist. eccl. — Sozomenus. Historia ecclesiastica // PG. 67. P., 1864. Col. 843–1630.
14. Tertull., Adv. Prax. — Tertullianus. Adversus Praxean // PL. 2. P., 1844. Col. 153–196.
15. Theodoret., Hist. eccl. — Theodoretus. Historia ecclesiastica // PG. 82. P., 1864. Col. 881–1280.
16. Vigilius: *Constitutum* — Vigilius, papa. Constitutum pro damnatione trium capitulorum // PL. 69. P., 1865. Col. 143–178.

Литература

17. Захаров (2016) — Захаров Г. Е. Послание Римского собора Confidimus quidem в контексте взаимоотношений Церквей Запада и Востока в 70-е гг. IV в. // Вестник ПСТГУ. Серия II. 2016. Вып. 4 (71). С. 7–20.
18. Л'Юилье (2005) — Петр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005.
19. Фокин (2014) — Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
20. Abramowski (1992) — Abramowski L. Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem Konzil Konstantinopel zu tun? // Theologie und Philosophie. 1992. Bd. 67. S. 481–513.
21. Bardy (1933) — Bardy G. Le concile d'Antioche (379) // Revue Bénédictine. 1933. Vol. 45. P. 196–213.
22. Caspar (1930) — Caspar E. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. I. Tübingen, 1930.
23. Dossetti (1967) — Dossetti G. Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica. Roma, 1967.
24. Field (2004) — Field L. L. On the Communion of Damasus and Meletius: Fourth-Century Synodal Formulae in the Codex Veronensis LX (with critical edition and translation). Toronto, 2004.
25. Galtier (1936) — Galtier P. Le “Tome de Damase”. Date et origine // Recherches de science religieuse. 1936. Vol. 26. P. 385–418; 563–578.
26. Gerber (2000) — Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicanum: Studien zu den katechetischen Homilien. Leiden, 2000.
27. Halleux (1990) — Halleux A., de. “Hypostase” et “personne” dans la formation du dogme trinitaire (ca 375–381) // Idem. Patrologie et Oecuménisme. Leuven, 1990. P. 113–214.
28. Joannou (1972) — Joannou P.-P. Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert. Stuttgart, 1972.
29. Kazakov (2010) — Kazakov M. M. Letters of Western Bishops to the Emperor Theodosius I and Relations between Eastern and Western Churches at the End of the Fourth Century // Studia Patristica. Leuven; P.; Walpole (MA), 2010. Vol. XLIV. P. 91–104.
30. Marksches (1995) — Marksches Ch. Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche. Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.). Tübingen, 1995.
31. Marksches (2000) — Marksches Ch. Was ist lateinischer “Neunizänismus”? Ein Vorschlag für eine Antwort // Marksches Ch. *Alta Trinità beata*. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000. S. 238–264.
32. Pietri (1976) — Pietri Ch. Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). Rome, 1976.
33. Reutter (2009) — Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk. Tübingen, 2009.

34. Riedinger (1984) — *Riedinger R.* Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im Codex Paris. gr 1115 // *Byzantion*. 1984. Vol. 54. P. 634–637.
35. Schwartz (1960) — *Schwartz E.* Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts // *Schwartz E. Gesammelte Schriften 4: Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. B., 1960. S. 1–110.
36. Simonetti (1975) — *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975.
37. Staats (1990) — *Staats R.* Die romische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379 // *Vigiliae Christianae*. 1990. Vol. 44. P. 209–221.
38. Vinzent (2013) — *Vinzent M.* From Zephyrinus to Damasus — What did Roman Bishops believe? // *Studia Patristica*. Leuven; P.; Walpole, 2013. Vol. LXIII. P. 273–286.

Georgy Zakharov. Tomus Damasi: Historical Context and Theological Content.

Abstract: The article considers one of the most important doctrinal documents of the period of the Arian controversy: the Tomus Damasi. The author makes an attempt to reconstruct the history of the creation of this text and provides a contextual analysis of its theological content. As a result, the author comes to the conclusion that the Tomus Damasi is a confession of the Roman Council of 382, convened by the Emperor Gratian with the support of St. Damasus of Rome and St. Ambrose of Milan. This council was to have a church-wide character, but in fact its decisions can be seen as stating the consolidated position of the Western episcopate at the final stage of the Arian controversy. The Tomus Damasi condemns a wide range of heresies, both subordinationist and monarchist. The positive theological teaching of the text is based on the thesis of the unity of the Godhead and the substance of the Holy Trinity, which is the one God. Despite the fact that the doctrine of the unity of the Trinity is indicated in the text somewhat more definitively than the doctrine of the difference of the Divine Persons, the Tomus Damasi does not provide grounds to conclude about the presence of pro-Monarchian tendencies in the Roman theological tradition of the 4th century.

Keywords: Damasus I, Tomus Damasi, Roman Council of 382, heresy, trinitarian theology, christology, patristics, Arian controversy, Papacy, Early Christianity.

Georgy Evgen'evich Zakharov — Candidate of Historical Sciences, Head of the Department of Systematical theology and patrology, Associate professor of the department of the World History at St. Tikhon's Orthodox University of Humanities (g.e.zakharov@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. Ambros., Ep. ex. coll. — Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem. Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2015, vol. IV (2), pp. 317–499.
2. Ambros., De fide — Ambrosius Mediolanensis. De fide. Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2015, vol. V, pp. 19–419.
3. Ambros., De Spiritu Sancto — Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto. Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2016, vol. VI, pp. 17–281.
4. Ambros., De incarnationis Dominicae sacramento — Ambrosius Mediolanensis. De incarnationis Dominicae sacramento // Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2015, vol. V, pp. 421–501.

5. Athan. Alex., Or. contr. ar. — Athanasius Alexandrinus. *Orationes adversus Arianos*. PG 26, col. 11–526.
6. Basil., Ep. — Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus). *Epistulae*. PG 32, col. 219–1112.
7. Greg. Theol., Or. — Grégoire de Nazianze. *Discours 27–31* (SC. 250). Paris, 2008.
8. Hieron., Ep. — Hieronymus. *Epistulae*. PL 30. Col. 13–308.
9. Rufinus, De adulteratione librorum Origenis — Rufinus. *De adulteratione librorum Origenis*. PG 17. Col. 615–632.
10. Rufinus, Hist. eccl. — Rufinus. *Historia ecclesiastica*. PL 21, col. 461–540.
11. Diss. Max. — [Dissertatio Maximini contra Ambrosium] *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (SC. 267). Paris, 1980.
12. Socrat., Hist. eccl. — Socrates. *Historia ecclesiastica*. PG 67, col. 29–842.
13. Sozom., Hist. eccl. — Sozomenus. *Historia ecclesiastica*. PG 67, col. 843–1630.
14. Tertull., Adv. Prax. — Tertullianus. *Adversus Praxean*. PL 2, col. 153–196.
15. Theodoret., Hist. eccl. — Theodoretus. *Historia ecclesiastica*. PG 82, col. 881–1280.
16. Vigilus, Constitutum — Vigilus, papa. *Constitutum pro damnatione trium capitulorum*. PL 69, col. 143–178.

References

17. Abramowski (1992) — Abramowski L. Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun? *Theologie und Philosophie*. 1992, vol. 67, pp. 481–513.
18. Bardy (1933) — Bardy G. Le concile d'Antioche (379). *Revue Bénédictine*. 1933, vol. 45, pp. 196–213.
19. Caspar (1930) — Caspar E. *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*. Vol. I. Tübingen, 1930.
20. Dossetti (1967) — Dossetti G. *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica*. Roma, 1967.
21. Field (2004) — Field L. L. *On the Communion of Damasus and Meletius: Fourth-Century Synodal Formulae in the Codex Veronensis LX (with critical edition and translation)*. Toronto, 2004.
22. Fokin (2014) — Fokin A. R. *Formirovanie trinitarnoy doktriny v latinskoy patristike* [The Formation of the Trinitarian Doctrine in the Latin Patristics]. Moscow, 2014. (In Russian).
23. Galtier (1936) — Galtier P. Le “Tome de Damase”. Date et origine. *Recherches de science religieuse*. 1936, vol. 26, pp. 385–418; 563–578.
24. Gerber (2000) — Gerber S. *Theodor von Mopsuestia und das Nicanum: Studien zu den katechetischen Homilien*. Leiden, 2000.
25. Halleux (1990) — Halleux A., de. “Hypostase” et “personne” dans la formation du dogme trinitaire (ca 375–381). Halleux A., de. *Patrologie et Oecuménisme*. Leuven, 1990, pp. 113–214.
26. Joannou (1972) — Joannou P.-P. *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*. Stuttgart, 1972.
27. Kazakov (2010) — Kazakov M. M. Letters of Western Bishops to the Emperor Theodosius I and Relations between Eastern and Western Churches at the End of the Fourth Century. *Studia Patristica*. Leuven; Paris; Walpole (MA), 2010, vol. XLIV, pp. 91–104.
28. L'Huillier (2005) — Petr (L'Yuil'e), arkhiep. *Pravila pervykh chetyrekh vselenskikh soborov* [The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils]. Moscow, 2005 (In Russian).
29. Marksches (1995) — Marksches Ch. *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.)*. Tübingen, 1995.
30. Marksches (2000) — Marksches Ch. Was ist lateinischer “Neunizänismus”? Ein Vorschlag für eine Antwort. Marksches Ch. *Alta Trinita beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*. Tübingen, 2000, pp. 238–264.
31. Pietri (1976) — Pietri Ch. *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. Rome, 1976.
32. Reutter (2009) — Reutter U. *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk*. Tübingen, 2009.

33. Riedinger (1984) — Riedinger R. Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im Codex Paris. gr 1115. *Byzantion*. 1984, vol. 54, pp. 634–637.
34. Schwartz (1960) — Schwartz E. Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Schwartz E. *Gesammelte Schriften 4: Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. Berlin, 1960, pp. 1–110.
35. Simonetti (1975) — Simonetti M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma, 1975.
36. Staats (1990) — Staats R. *Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379. Vigiliae Christianae*. 1990, vol. 44, pp. 209–221.
37. Vinzent (2013) — Vinzent M. From Zephyrinus to Damasus — What did Roman Bishops believe? *Studia Patristica*. Leuven; Paris; Walpole, 2013, vol. LXIII, pp. 273–286.
38. Zakharov (2016) — Zakharov G. E. Poslanie Rimskogo sobora *Confidimus quidem* v kontekste vzaimootnosheniy Tserkvey Zapada i Vostoka v 70-e gg. IV v. [The Roman synodal letter *Confidimus quidem* in the context of relations between the Churches of East and West (370–379)]. *Vestnik PSTGU. Seriya II*, 2016, vol. 4 (71), pp. 7–20 (In Russian).

М. А. Вишняк

БОГОСЛОВСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ РАСКОЛА ПАТРИАРХОМ АФАНАСИЕМ I КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИМ (1289–1293; 1303–1309)

В настоящей статье на основании письменного наследия патриарха Афанасия I Константинопольского (1289–1293; 1303–1309) уясняется его богословский взгляд на проблему раскола. Предметом осмысления для патр. Афанасия был, в основном, арсенитский раскол (1265–1310), но также и ряд других расколов его времени в Константинопольском патриархате. Наиболее оригинальная часть богословия патриарха — христологическое и экклезиологическое осмысление раскола. Смысл Боговоплощения Христа — примирение человечества в Себе, в Церкви как Своем Теле. Раскольник отторгается от Тела Христа и тем самым противится Домостроительству спасения. Патриарх прибегает к известному образу раскола как рассечения Тела Христа, которое имеет параллели в современной ему противораскольнической литературе. Но в данном случае патр. Афанасий I предстает не как отвлеченный мыслитель, а как выразитель созерцаемой мистической реальности. Значение раскола с сотериологической точки зрения, по мнению патриарха, заключается в том, что он попускается Богом к «испытанию и славе верных». Патриарх вскрывает духовные причины раскола — страсти в сердце раскольника: упорство, нераскаянность, тщеславие, властолюбие и корыстолюбие и, в конечном счете, противление Богу. Богословие свт. Афанасия содержит минимум привязок к исторической конкретике и потому остается актуальным по сей день.

Ключевые слова: патриарх Афанасий I Константинопольский, раскол, богословие раскола, арсениты, арсенитский раскол, противораскольническая литература, Феодит Филадельфийский, Церковь, византийское богословие XIII–XIV вв.

Богословская тематика Византии палеологовского времени определялась в основном двумя факторами: отношениями между Константинополем и Римом и влиянием на Византию зарождающегося на Западе гуманизма. Тем не менее, перед Константинопольским патриархатом вставали и иные, чисто внутренние проблемы, как, например, арсенитский раскол (1265–1310), ставший одним из самых болезненных в истории Византии¹.

Непримиримым врагом арсенитского раскола был выдающийся иерарх свт. Афанасий I (1289–1293; 1303–1309) Константинопольский². Хотя он вошел в историю по преимуществу как церковный обновитель-реформатор и социально активный патриарх, в его творениях можно встретить редкий для поздневизантийской литературы пример богословского осмысления раскола.

Цель настоящей статьи — на основании письменного наследия патр. Афанасия (главным образом антиарсенитского послания³ и ряда писем⁴) уяснить его богословский взгляд на феномен раскола.

Михаил Андреевич Вишняк — магистр богословия, аспирант Московской духовной академии (gweharall@gmail.com).

¹ Библиографию и источники по арсенитскому расколу см.: [Вишняк, 2017, 17].

² О нем см.: [Talbot, 1973; Talbot, 1975, xv–xxxii; Patedakis, 2004, 1–16].

³ Издано в: [Patedakis, 2004, 172–196]. О нем см.: [Patedakis, 2004, 197–200].

⁴ В данной статье мы будем пользоваться основными изданиями писем патриарха, среди которых: издание Э.-М. Талбот [Talbot, 1975] и М. Патедакиса [Patedakis, 2004]. Цитируя или ссылаясь в дальнейшем на письма в издании Талбот и Патедакиса, мы будем использовать соответственно аббревиатуры Та. и Ра. и указывать номер письма в издании и номер строки.

Христологическое и экклезиологическое понимание раскола

Патриарх пишет в своем антиарсенитском послании: «К ним [нашим грехам], в приложение порока и раздражение Бога прибавляются и [дела] ксилотов⁵, хотя человеколюбивый Бог ради [Своего] создания безгрешно вочеловечился и *благовестил мир вам, дальним и ближним, и Свою Плотью разрушил средостение вражды*, чтобы оно [создание] не восставало, раздираясь заблуждениями и [ложными] верованиями. Ибо *Христос есть мир наш*, как [пишет] божественный апостол, благоволивший *примирить* людей и создать [их] в одного нового человека, умиротворяя *в Себе* (ср. Еф 2:14–17), хотя некоторые в [разных] поколениях *восставали*, худо неистовствуя против истины, *чтобы отторгать* (ср. Деян 20:30) и самих себя, и других от Церкви Христовой»⁶.

Цель воплощения Христа — примирение человечества в Себе, чтобы «оно не восставало» (μη στασιάζειν). Причина восстаний — заблуждения и ложные верования. Человечество примиряется в Церкви, которая есть Тело Христово. И все же, несмотря на Домостроительство спасения, в каждом роде (κατὰ γενεάς) находились люди, которые неистовствовали (λυττήσαντες) против Церкви. Раскольники — это сознательные враги Домостроительства спасения, противники Самого Бога, которые не довольствуются своей собственной погибелью, но еще отторгают и других от Церкви Христовой, лишая их спасения.

Для патр. Афанасия Христос и Церковь суть едино, и таким образом происходит естественный переход от христологии к экклезиологии.

Раскол как рассечение Тела Христова

В том же послании патриарх Афанасий пишет: «Совершенно чужд Богу и явно христоубийца тот, кто раскалывает Церковь и рассекает Христа, он мертвый член, как бы отсекаемый от своего целого тела, и иссохшая ветвь, совершенно отторгающаяся от остальной части древесного состава, и ничем не отличается от еретиков; его грех даже мученическая кровь не может отмыть и изгладить, как говорит Игнатий Богоносец»⁷. В этом выражении важны две мысли: первая — что раскольник совершенно чужд Церкви, вторая — что тяжесть греха раскола такова, что делает раскольника убийцей Христа, рассекающим Его Тело (т. е. Церковь).

Мотив рассечения Тела Христова является принципиальным для патр. Афанасия. В своем обширном письме императору о церковных нестроениях [Та. 69] св. Афанасий повествует о видении, в котором некоторому лицу явился висящий на Кресте Спаситель с растерзанной на пять частей плотью: «Действительно, я доподлинно слышал, что одному из раскольников (τῶν σχιζομένων τινί) явился Спаситель, висящий на Кресте, и Его святая плоть была растерзана на пять частей. И когда видевший со скорбью заплакал и спросил, кто дерзнул на столь ужасное

⁵ «Ксилотами» (ξύλωται) патр. Афанасий называл арсенитов. Этот каламбур составлен из двух слов: ξύλον («дерево») и ζηλωτής («ревнитель») и призван был заменить употреблявшееся арсенитами в отношении себя слово ζηλωταί («ревнители»). Подробнее об этом см.: [Вишняк, 2017, 18].

⁶ Μεθ' ὧν εἰς κακίας προσθήκην καὶ χόλον, οἴμοι, Θεοῦ προστέθειται καὶ τὰ τῶν ξυλωτῶν, τοῦ φιλανθρώπου κὰν τοῦτῳ Θεοῦ τοῦ πλάσματος χάριν μὴ στασιάζειν ὡς πλάναις καὶ δόξαις διακεκόφθαι ἀναμαρτήτως ἐνανθρωπήσαντος καὶ εὐαγγελισαμένου εἰρήνην ὑμῖν τοῖς μακράν που καὶ ἔγγιστα καὶ τῇ τούτου σαρκὶ τῆς ἔχθρας λύσαντος τὸ μεσότοιχον. Χριστὸς γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, καθάπου ὁ θεῖος Ἀπόστολος, εὐδοκίας βροτοῦς ἀποκαταλλάξαι καὶ κτίσαι εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ εἰρηνεύοντας, εἰ καὶ κατὰ γενεὰς κατὰ τῆς ἀληθείας τινὲς κακῶς λυττήσαντες ἐξάνεστησαν τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας καὶ ἑαυτοὺς καὶ τινὰς ἀποσπᾶν [Ρα. 2:58–66].

⁷ ἄλλότριος τοῦ Θεοῦ παντελῶς καὶ πρόδηλος χριστοκτόνος ὁ τὴν ἐκκλησίαν σχιζὼν καὶ κατατέμνων Χριστοῦ, νεκρωμένου τὸ μέλος ὡς τῆς οἰκειᾶς ὀλομελείας ἀποτεμνόμενος καὶ κλάδος κατάξηρος τῆς τοῦ λοιποῦ δένδρου συμφυοῦς συνεχείας ὀλοτελῶς ἀποσπώμενος, καὶ τῶν αἰρετικῶν κατ' οὐδὲν διενηνοχῶς, οὐ καὶ τὴν ἁμαρτίαν οὐδὲ μαρτυρικὰ αἵματα δύνανται ἀποπλῦναι καὶ ἐξαλεῖψαι, καθάπου φησὶν ὁ Θεοφόρος Ἰγνάτιος [Ρα. 2:198–203].

дело, Спаситель сказал спросившему: „Вы, которые насколько возможно уподобились Арию, разве что тот сделал это с Моим хитоном, вы же, как видишь, с Моею плотью“. И, как я полагаю, следует думать, что первый разрыв (ῥήξις) есть соединение с италийцами; второй — [разрыв] арсениан (τῆν τῶν Ἀρσενιανῶν); третий и четвертый — [разрыв] египтян и тирян, и тех, кто вместе с ними прибыл сюда для разрушения добра; пятый, вдобавок к тем, — блистательный ряд хороших священников и заговор, составленный ими к их собственному несчастью и к разложению Церкви» [Та. 69:43–55]. Расколы перечислены патр. Афанасием в хронологическом порядке, начиная от Лионской унии и заканчивая разделением между ним и клиром Святой Софии⁸. Среди этих расколов арсенианский был наиболее длительным и болезненным.

Схожие образы использовали многие из полемизировавших с арсенианами современников св. Афанасия: патр. Григорий Кипрский (в письме арсенииту Афанасию Лепендрину)⁹, монах Мефодий¹⁰, митр. Иоанн Хила¹¹, св. Феолит Филадельфийский¹², но сами эти образы восходят к ранней христианской экклезиологии и встречаются уже у св. Киприана Карфагенского [Пржегорлинский, 2011, 98–100]. Возможно, что речь идет о взаимном влиянии и эти образы воспроизводились без осознания их мистической глубины, особенно теми из современников патр. Афанасия, которые были склонны более к философским спекуляциям, нежели к деятельной аскетике. В данном случае свидетельство патр. Афанасия, большая часть жизни которого прошла в молитвенном подвиге, важно как отражение созерцаемой и переживаемой им мистической реальности [Пржегорлинский, 2002, 58].

Парадоксальность раскола в том, что он причиняет страдания Самому бесстрастному Богочеловеку, разделяя неразделимое Тело Христово.

Еще один схожий образ мы находим в письме патриарха к Марии, супруге императора Михаила IX¹³: «Древо жизни — Церковь Христова (Δένδρον ζωῆς ἡ ἐκκλησία Χριστοῦ); как ветвь, отсеченная от здорового дерева, понемногу увядает, засыхает и делается пищей огня (ср. Ин 15:6), так и здесь. И вот подтверждение: многие после Домостроительства воплощения Христа и Бога моего отсеки себя от живоносного древа, то есть от Церкви, или ересью, или расколом. И древо жизни, Церковь, напояваемая и просвещаемая Христом и Спасителем моим, цветет; а отступившие от нее погибли, как добровольно удалившие себя от Бога» [Та. 34:31–38]. Древо жизни, насажденное посреди рая (ср. Быт 2:9), — символ бессмертия, как и христианская Церковь, подающая бессмертие. Здесь подчеркнут тот аспект, что раскольники, хотя они и отсекают Тело Христа, сами мертвы, отпали от Церкви, не принадлежат ей, преданы духовной смерти, царящей вне Церкви.

Таким образом, экклезиологический аспект раскола — это добровольное удаление раскольника от Бога, которое проявляется мистическим образом как отсечение от Тела Христова — Церкви, и духовная смерть.

Сотериологическое значение раскола

Другой мистический образ раскола — евангельские плевелы, посеянные среди пшеницы (Мф 13:25–30). Патриарх призывает верных не удивляться тому, что Владыка

⁸ См.: [Talbot, 1975, 382–384]. Подробнее об этих расколах см.: [Talbot, 1973, 19–26].

⁹ ἀθλίως τὸ Χριστοῦ σῶμα σπαράσσεται καὶ λυμαίνεται [Eustratiades, 1909, 104. Ep. 147].

¹⁰ τὸ καλὸν σχίζειν σῶμα τὴν (τῆς?) Ἐκκλησίας Χριστοῦ [PG 140, 797B]; καὶ τοῦ μὴ σχισθῆναι φροντίζων τὸ σῶμα Χριστοῦ [PG 140, 785D–788A].

¹¹ Κάντεῦθεν τὸ μέγα καὶ τιμώτατον σῶμα Χριστοῦ, τὴν ἀγίαν Ἐκκλησίαν αὐτοῦ λέγομεν, οὐ καλῶς οὐδ' εὐσεβῶς διαίρεται καὶ διακόπτεται [Dargouzes, 1966, 357:19–21].

¹² οὗτοι ἐχθροί, ὡς διαμερίζομενοι τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὴν ἱερωσύνην κατέχοντες ὡς κληρὸν ἴδιον [Theol. 2.293–295; ср. Theol. 2.268–284]. Две часто цитируемые в настоящей статье антиарсенианские проповеди св. Феолита обозначены аббревиатурами Theol. 1 (издана в: [Gregoropoulos, 1996, 305–317]) и Theol. 2 [Gregoropoulos, 1996, 318–345]).

¹³ О письме см.: [Talbot, 1975, 342–343; Вишняк, 2017, 19–20].

всяческих оставил плевелы расти вместе с пшеницей и позволил действовать сеятелю плевел дьяволу, к испытанию и славе верных¹⁴. Отсюда становится понятным духовный смысл существования раскола с сотериологической точки зрения: раскол есть попущенный Богом испытание доброкачественности духовного подвига.

Однако отпадение в раскол не есть нечто окончательное. Да, плевелы несомненно будут ввержены в печь огненную, уготованную дьяволу и ангелам его (ср. Мф 25:41) [Ра. 2:178–180]; однако плевелы могут превратиться в пшеницу, и это — дело всей Церкви; патриарх пишет верным: «Нам позволено до конца непрестанно молить Владыку, пока мы среди живых, чтобы увидеть, как плевелы претворятся в славную пшеницу», дабы подвизаться со всеми верными наследовать Небесное Царство [Ра. 2:203–207]. Верные христиане — активные участники врачевания церковного Тела: молитвой, слезами¹⁵, твердым исповеданием православной веры согласно с установлениями Святой Кафолической и Апостольской Церкви Божией и неприятием всякого чуждого образа мыслей (φρόνημα)¹⁶, благоговейным и почтительным отношением к канонам Церкви [Ра. 2:203–207] они помогают раскольникам обратиться.

Духовные причины раскола

В творениях патр. Афанасия вскрываются глубокие духовные причины раскола.

Так, в вышеупомянутом письме Марии он предостерегает ее от благотворения раскольникам, которые «принимают это для утверждения в своем душевредном противостоянии, а не для исправления; ибо они отделяются (ἀποδιότανται) не по неведению (за которое [могли бы быть] помилованы), но по страсти. <...> Раскольник желает, чтобы миром обладали ссоры (μάχας) и смятения (ταραχάς), потому что он раз и навсегда отринул Бога мира от сердца своим злым любопрением» [Та. 34:18–23, 28–30].

В другом письме императору Афанасий I пишет: «Обличай злобу раскольников не на словах только; ибо они не уразумели, что *благодать Божия к покаянию ведет их*. По такому великому своему *упорству и нераскаянности* сердечной да вкусят они негодования *справедливого царского суда* (ср. Рим 2:4–5)» [Та. 6:7–8]. Страсть, любопрение, упорство, нераскаянность — вот, согласно патр. Афанасию, глубинные причины раскола. Среди страстей и пороков, обладающих арсенитами, патриарх особенно подчеркивает также тщеславие, властолюбие и корыстолюбие. Так, любоначалие и овол (деньги) заставляют раскольников ненавидеть мир¹⁷. Арсениты характеризуются им как «беспокойные (ἄστατοι) и буйнотщеславные (δοξομανεῖς)»; они отделяются и друг от друга «не ради того, чтобы быть на стороне православных, но ради выгоды (ἔνεκεν κέρδους) и того, чтобы завлекать (συλαγωγῆσαι) некоторых из тех, кто хуже относится к истине (τῶν περὶ τὴν ἀλήθειαν διακεμένων σαθρότερον)» [Ра. 17:141–143]¹⁸.

К этим же порокам, в сущности, сводили раскол и другие полемисты, например митр. Иоанн Хила¹⁹. Но больше всего в этом отношении взгляды патриарха схожи

¹⁴ μὴ συναπαγόμεθα τούτοις, μηδὲ θανατόζομεν δικαίωσαντος οὕτω τοῦ πάντων Δεσπότης καὶ ἅμα τῷ σίτῳ καὶ τὰ ζιζάνια συναξάνεσθαι κρίνοντας, ὅπου καὶ τὸν σπορέα τῶν ζιζανίων εἰς δοκιμὴν ἀφεθῆναι καὶ δόξαν τῶν ἐκλεκτῶν [Ра. 2:174–177].

¹⁵ περὶ ὧν καὶ δακρύειν χρεῶν τὸν θεοφιλῆ [Ра. 17:136–137].

¹⁶ ἅπαν ἀποβαλλόμενοι φρόνημά τε καὶ βούλημα καὶ ἀναθέματι ἐκδιδοῦντες τὸ μὴ φρονοῦν ὀρθοδόξως [Ра. 2:167–168]. Та же мысль у св. Феопипта: [Theol. 2:104–108].

¹⁷ εἰ μὴ που τὸ φίλαρχον καὶ ὁ ὀβολὸς ἐπλήρωσε τὰς καρδίας τινῶν καὶ δι' ἃ τὴν εἰρήνην εἰκὸς αὐτοὺς ἀλεχθάνεσθαι [Ра. 2:457–59].

¹⁸ Подобные характеристики у св. Феопипта: φιλοδοξίας καὶ φιλοκερδίας βαλλόμενοι δόρατι [Theol. 2:281; ср. также: Theol. 1:50–55].

¹⁹ Εἰ δὲ μὴ παραπικρᾶναι καὶ παροξύναι ἡμᾶς εἴχομεν, εἰπεῖν ἡμεῖς εἴχομεν καὶ τὸ τῆς ὑμετέρας ὑπεροφίας καὶ ἀποστάσεως ἀληθέστατον αἴτιον· καὶ πάντως γε εἰπεῖν εἴχομεν ὅτι φιλαρχία τοῦτο τυχόν, ἥτοι χρημάτων ἔρος, ἢ φθόνος, ἢ μίσος, ἢ τι τῶν ὅσα ἄλλα τοιαῦτα οἱ ἄνθρωποι πάσχουσιν, ἀνθρωπίνους πάθεισιν ὑποπίπτοντες [Darrouzès, 1966, 358:15–19].

со взглядами митр. Феопипта, который говорит: «Принимающие их заблуждение обнажают себя от истины и, как из листьев смоковницы, шивают одежды неразумных оправданий, пустословий и клеветы против поборников благочестия, пытаясь тщетными посулами, пустыми надеждами и лжепророчествами покрыть наготу своих страстей и невежества»²⁰. О. Александр Пржегорлинский, подытоживая позицию св. Феопипта, пишет: «Итак, Феопипт оставляет в стороне всю политическую, социальную, догматическую, каноническую подоплеку арсенитского раскола и рассматривает проблему в плоскости этической. Он настаивает на том, что в данном конкретном случае религиозная мотивация есть ширма для реализации весьма естественных (по Феопипту — греховных) устремлений»²¹. Полное единомыслие с патр. Афанасием очевидно, причем общность здесь не только во взглядах, но и в самом подходе с позиций аскетической психологии»²².

Таким образом, причиной раскола оказывается внутреннее отступление от Бога самого раскольника, т. е. реализация свободного выбора человеком, который выбирает противление Богу: арсениты «воле Божией противятся» (ср. Деян 7:51)²³, хотя внешние формы этого противления вполне могут носить черты борьбы за истину.

Заключение

В своем богословии раскола патр. Афанасий предстает как вполне самостоятельный богослов. Наиболее оригинальной частью его богословия является христологическое и экклезиологическое осмысление раскола. Патриарх прибегает и к распространенным в его эпоху образам, но, несомненно, воспроизводит их не как риторические фигуры, а с полным видением их мистической глубины. Как опытный аскет, он не останавливается на внешних причинах раскола, но вскрывает его духовную глубину, обнажая гнездящиеся в сердцах раскольников страсти и, в конечном счете, богоборчество.

Хотя писания свт. Афанасия были составлены им по поводу конкретных расколов, они остаются актуальными на все времена, так как они минимально привязаны к исторической конкретике, а духовные причины раскола остаются прежними. Сегодня, когда Вселенская Православная Церковь переживает множество расколов и разделений, писания свт. Афанасия являют нам верные богословские ориентиры в богословии и жизни.

Источники и литература

1. Вишняк (2017) — *Вишняк М.В.* Образ арсенитов в эпистолярном наследии патриарха Афанасия I Константинопольского // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2017. Т. 22. № 5. С. 16–26.

2. Пржегорлинский (2002) — *Пржегорлинский А.А.* Арсенитская схизма в изображении св. Феопипта Филадельфийского и личность Феопипта в свете его противостояния арсенитам // Мир Православия: Сборник статей. 2002. Вып. 4. С. 51–76.

3. Пржегорлинский (2011) — *Пржегорлинский А., свящ.* Византийская Церковь на рубеже XIII–XIV вв. Деятельность и наследие св. Феопипта, митрополита Филадельфийского. СПб., 2011.

²⁰ Ὅθεν καί οἱ παραδεχόμενοι τὴν πλάνην αὐτῶν, γυμνούμενοι τῆς ἀληθείας, προφάσεις ἀνευλόγους καὶ ματαιολογίας καὶ συκοφαντίας κατὰ τῶν ἀγωνιστῶν τῆς εὐσεβείας συρράπτουσι, καθάπερ τινὰ φύλλα συκῆς, ματαίαις ὑποσχέσεσι καὶ κεναῖς ἐλλίσι καὶ ψευδοπροφητείαις πραγματεύομενοι τῆς ἐμπαθείας καὶ ἀγνωσίας αὐτῶν τὴν γύμνωσιν περικαλύπτειν [Theol.1:113–118; перевод: Пржегорлинский, 2011, 193].

²¹ [Пржегорлинский, 2011, 109].

²² [Пржегорлинский, 2011, 110].

²³ οἱ καὶ τῷ θεῷ βουλήματι ἀντιπύπτουσι [Pa.2:67].

4. Darrouzès (1966) — Documents inédits d'ecclésiologie byzantine / Ed. J. Darrouzès. Paris, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien. 10).
5. Eustratiades (1909) — Τοῦ σοφωπάτου καὶ λογιωπάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κύρου Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου Ἐπιστολαί / Ἔκδ. Σωφρόνιος [Εὐστρατιάδης] // Ἐκκλησιαστικὸς Φᾶρος. 1909. Τόμ. 4. Τεύχ. 20. Σ. 97–128.
6. Gregoropoulos (1996) — Θεολήπτου Φιλαδελφίας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250–1322). Βίος καὶ Ἔργα. Β' μέρος: Κριτικὸ κείμενο — σχόλια / Ἔκδ. Ι. Κ. Γρηγοροπούλου. Κατερίνη, 1996.
7. Patedakis (2004) — *Patedakis M. Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works* (PhD dissertation). University of Oxford, 2004.
8. Talbot (1973) — *Talbot A.-M. The Patriarch Athanasius (1289–1293; 1303–1309) and the Church* // *Dumbarton Oaks Papers*. 1973. T. 27. P. 11–28.
9. Talbot (1975) — *The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials* / Ed., transl., comm. A.-M. M. Talbot. Washington, 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. 7 [Dumbarton Oaks Texts 3]).

Mikhail Vishnyak. The Theological Interpretation of Schism by Patriarch Athanasius I of Constantinople (1289–1293, 1303–1309).

Abstract: In this article, on the basis of the written legacy of Patriarch Athanasius I of Constantinople (1289–1293, 1303–1309), his theological views on the problem of schism are made clear. The subject of reflection for Athanasius was, in the main, the Arsenite schism (1265–1310), but also a number of other schisms during his time as the Patriarch of Constantinople. The most original part of the theology of the patriarch is the Christological and ecclesiological interpretation of schism. The meaning of Christ's incarnation is the reconciliation of humanity in Himself, in the Church as His Body. The schismatic is rejected from the Body of Christ and thus resists the economy of Salvation. The Patriarch resorts to the well-known image of the schism as a tearing up of the Body of Christ, which has parallels in contemporary anti-schismatic literature. But in this case, the patriarch does not appear as an abstract thinker, but as a spokesman for contemplated mystical reality. The significance of schism from the soteriological point of view, in the patriarch's opinion, lies in the fact that it is allowed by God to "test and glorify the faithful". The patriarch reveals the spiritual causes of schism — passions in the heart of the schismatic: insolence, impenitence, vanity, lust for power and self-interest and, ultimately, opposition to God. The theology of St. Athanasius contains only minimal connections to historical specifics, and, therefore, remains relevant to this day.

Keywords: Patriarch Athanasius I of Constantinople, schism, theology of schism, Arsenites, Arsenite schism, anti-schismatic literature, Theoleptos of Philadelphia, Church, Byzantine theology in the 13th–14th centuries.

Mikhail Andreyevich Vishnyak — Master of Theology, Graduate student at Moscow Theological Academy (gweharall@gmail.com).

Sources and References

1. Vishnyak (2017) — Vishnyak M.V. *Obraz arsenitov v epistolyarnom nasledii patriarkha Afanasiya I Konstantinopol'skogo* [The image of the arsenites in the epistolary heritage of Patriarch Athanasius I of Constantinople]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 4: Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya*. 2017, t. 22, no. 5, pp. 16–26. (In Russian).
2. Przhegorlinskiy (2002) — Przhegorlinskiy A. A. *Arsenitskaya skhizma v izobrazhenii sv. Feolipta Filadel'fiyskogo i lichnost' Feolipta v svete ego protivostoyaniya arsenitam* [Arsenite

schism depicting by St. Theophilus of Philadelphia and the personality of Theoliptos in the light of his confrontation with the arsenites]. *Mir Pravoslaviya: Sbornik statey*. 2002, Is. 4, pp. 51–76. (In Russian).

3. Przhedorlinskiy (2011) – Przhedorlinskiy A., svyashch. *Vizantiyskaya Tserkov' na rubezhe XIII–XIV vv. Deyatel'nost' i nasledie sv. Feolipta, mitropolita Filadel'fiyskogo* [Byzantine Church at the turn of the 13th–14th centuries. Activities and Heritage of St. Theophilus, Metropolitan of Philadelphia]. Saint-Petersburg, 2011. (In Russian).

4. Darrouzès (1966) – Documents inédits d'ecclésiologie byzantine. Ed. by J. Darrouzès. Paris, 1966. (Archives de l'Orient Chrétien. 10).

5. Eustratiades (1909) – Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Κύρου Γρηγορίου τοῦ Κυπρίου Ἐπιστολαί. Ἔκδ. Σωφρόνιος [Εὐστρατιάδης]. Ἐκκλησιαστικὸς Φῶρος. 1909, τόμ. 4, τεύχ. 20, ζ. 97–128.

6. Gregoropoulos (1996) – Θεολήπτου Φιλαδελφίας τοῦ Ὁμολογητοῦ (1250–1322). Βίος καὶ Ἔργα. Β' μέρος: Κριτικὸ κείμενο – σχόλια. Ἔκδ. Ι. Κ. Γρηγοροπούλου. Κατερίνη, 1996.

7. Patedakis (2004) – Patedakis M. *Athanasios I, Patriarch of Constantinople (1289–1293; 1303–1309): A Critical Edition with Introduction and Commentary of Selected Unpublished Works* (PhD dissertation). University of Oxford, 2004.

8. Talbot (1973) – Talbot A.-M. The Patriarch Athanasius (1289–1293; 1303–1309) and the Church. *Dumbarton Oaks Papers*. 1973, t. 27, pp. 11–28.

9. Talbot (1975) – The Correspondence of Athanasius I, Patriarch of Constantinople: Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family, and Officials. Ed., transl., comm. by A.-M. M. Talbot. Washington, 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. 7 [Dumbarton Oaks Texts 3]).

Н. Т. Карамышев

У ИСТОКОВ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОДХОДА (по материалам статей литургической тематики журнала «Христианское чтение» 1821–1855 гг.)

Настоящее исследование посвящено истории публикации статей литургической тематики в журнале «Христианское чтение» в 1821–1855 гг. На основе анализа выявленных статей выделены три периода: 1-й — (1821–1829), 2-й — (1830–1839), 3-й — (1840–1855), в каждом из которых определены основные темы статей. Разбиение на периоды хотя и носит условный характер, однако выявляет важные тенденции в применении исторического подхода в литургике. В первом периоде появляются статьи с «элементами историзма». Во втором периоде, в статьях прот. Герасима Павского и архим. Мартирия (Горбачевского), предприняты первые попытки применить исторический подход. Третий период — самый плодотворный по количеству опубликованных статей. Применение исторического подхода в статьях становится более употребительным. Наиболее важное значение имеют опубликованные в 1844–1855 гг. статьи В. И. Долоцкого и его учеников, усилиями которых исторический подход укореняется в литургике. Это позволяет говорить о Долоцком как об основоположнике научного развития исторической литургики. При подготовке статьи использован историко-текстуальный метод.

Ключевые слова: «Христианское чтение», прот. Герасим Павский, статьи литургической тематики, Санкт-Петербургская духовная академия, новизна, литургика, исторический метод, исторический подход в литургике, В. И. Долоцкий и его ученики.

Введение

С начала 1840-х гг. в духовных академиях выделяется церковно-историческое направление, которое со временем приводит к введению исторического метода в богословских исследованиях. Мощный исторический интерес охватывает такие области богословской науки, как библеистика, догматика, каноническое право, церковная археология. Важное значение в формировании и развитии богословской науки в России в целом имели духовные академические журналы, на страницах которых живо отражались процессы, идущие как в российском обществе, так и в высшей духовной школе.

Наиболее заметен вклад академических журналов в развитие исторического подхода с 1855 г. Начало этого времени отмечается учреждением новых духовных журналов в России: «Православный собеседник» (1855), «Духовная беседа» (1858), «Православное обозрение» (1860), «Странник» (1860), «Труды Киевской духовной академии» (1860), «Дух христианина» (1861).

Однако развитие исторической литургики в России началось не в 1855 г. и не со времени введения Устава 1869 г. Понятно, что эти вехи явились лишь следствием процессов, создававших предпосылки развития исторической литургики. Именно поэтому нас более интересует время от начала 1840-х гг. до 1855 г., так называемое «прикровенное время». Этот период мало изучен, но важен в истории высшей духовной школы.

Николай Тихонович Карамышев — соискатель кафедры Общей и русской церковной истории и канонического права Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (karanikt@yandex.ru).

Одним из источников, который наиболее ярко отражал происходившие в высшей духовной школе процессы, был журнал «Христианское чтение». Журнал издавался с 1821 г. столичной Духовной академией и был первым периодическим печатным органом российской высшей духовной школы, на страницах которого отражались основные тенденции развития всех областей «духовной учености». К 1855 г. журнал «Христианское чтение» на протяжении более 30 лет занимал лидирующее положение в публикации статей литургической тематики. На его страницах нашли отражение как первые попытки применить исторический подход, так и всё большее его укоренение в литургии, что обусловило и дальнейшее развитие исторической литургии в России.

Правда, в 1837 г. был учрежден еще журнал «Воскресное чтение» при Киевской духовной академии, а в 1843 г. — «Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе» при Московской духовной академии. В 1837–1855 гг. в журнале «Воскресное чтение» публиковались статьи с последованиями и подробными текстами всенощного бдения, воскресных и праздничных служб, которые в основном все же носили просветительский характер.

Наше исследование требует пояснения, касающегося использования терминов. Термин «статьи литургической тематики» подразумевает включение в рассматриваемый перечень не только статей по литургии и церковной археологии, но и статей из других разделов богословия, посвященных таинствам Церкви, а также статей, близких по характеру к литургии.

«Исторический подход» понимается нами здесь как выделение общих и особенных признаков предметов и явлений, а также определение древности и первоначального происхождения предмета или явления. «Исторический подход» в литургии дает возможность определять основы богослужения и разяснять его формы, а также выявлять первоначальное происхождение и развитие того или иного богослужебного текста или действия, богослужебных принадлежностей и др.

Термины «исторический подъем», «статьи с элементами историзма» и «прикровенное время» предложены д. ц.и., д. и.н, проф. Н. Ю. Суховой. «Исторический подъем» означает активный интерес, возраставший с начала 1840-х гг., к родной истории, месту и значению России, который затрагивает все области светской и духовной жизни. Термин «статьи с элементами историзма» означает использование их авторами источников первых веков христианства, трудов свв. отцов и учителей Церкви. Под термином «прикровенное время» условно подразумевается период, охватывающий 1810–1860 гг., когда формировались предпосылки развития исторического подхода в литургии [Материалы, 2017; Сухова, 2017].

Хронологические рамки исследуемого периода обусловлены, с одной стороны, учреждением журнала «Христианское чтение» (1821); с другой стороны — началом царствования Александра II (1855), определившего радикальные изменения в высшей духовной школе и богословской науке.

В данном исследовании выявлены статьи литургической тематики, основные литургические темы, затронутые на страницах журнала «Христианское чтение» в 1821–1855 гг., и применение в этой области исторического подхода. Основное внимание сосредоточено на статьях, опубликованных в «Христианском чтении» и включенных в раздел «Литургия и церковная археология» систематического указателя статей [Указатель, 1905, 169–173].

Этот перечень дополнен статьями архим. Макария (Булгакова) и анонимных авторов из раздела «Догматическое богословие» [Указатель, 1905, 110–113], посвященными таинствам Церкви. Также включена в поле зрения и пространная статья «Нравы христиан», из которой выделены разделы «литургического» характера. Как представляется, с учетом этих статей общая картина отражена более точно. В итоге количество рассматриваемых статей литургической тематики составило 74.

Автор не ставил перед собой задачу давать подробный анализ каждой из статей в отдельности, т. к. рамки настоящего исследования не позволяют это сделать. Выделен

лишь обобщенный анализ статей, но при этом считается уместным, для оживления материала, делать выдержки из статей, ярко характеризующие их содержание, и для большей наглядности разбить статьи по периодам (см. Приложение).

Анализ содержания рассматриваемых статей позволил выделить три периода: 1821–1829 гг.; 1830–1838 гг.; 1839–1855 гг. Конечно, разбиение на периоды носит условный характер, но, по нашему мнению, позволяет выявить некоторые важные тенденции в применении исторического подхода. В качестве одной из разделяющих вех выбрано первое явное упоминание термина «история» по отношению к богослужению в статье прот. Герасима Павского «История и истолкование литургии» [Павский, 1830]. Другой вехой принимается учреждение в СПбДА кафедры «Церковных археологических древностей» (1839). Предполагается, что учреждение специальной кафедры отражало объективные процессы, происходившие в Академии. Выделение периодов соотносено с процессами, происходящими как в духовной жизни, так и в учёном обществе России.

Первый период (1821–1829)

Статьи, опубликованные в 1-й период (1821–1829), имеют преимущественно назидательный характер и соответствуют назначенной цели журнала, которая включает «Христианское просвещение и Христианскую жизнь» [Аноним, 1821, 4]. Сами названия статей (см. Приложение), как правило, выражают и основную тему их содержания. Статьи призывают христианина ревностно посещать храм Божий, участвовать в общественных богослужениях каждое воскресенье, тем паче в особые дни Великого поста, Страстную седмицу. Вот как авторы статей обращаются с призывами к христианам:

«Христиане! Вы имеете священный долг оказывать им (храмам. — *Н. К.*) уважение не только наружным образом, но и благочестивым чувством, и благочестивой жизнью» [Аноним, 1824, 346]; «Каждый из нас непременно должен в сей день придти в церковь, которая для христианина есть как бы преддверие блаженного неба» [Аноним, 1827, 334–335]; «Но не обязаны ли мы равным образом, особенно в сие время (Страстную неделю. — *Н. К.*), праздновать и вечерю воспоминания и завета?» [Аноним, 1824, 335].

Некоторые статьи носят возвышенно-назидательный характер, напоминая своим содержанием скорее проповедь. Так, анонимные авторы призывают молиться в простоте вере вифлеемских пастухов: «Блаженны мы, ежели последуем простоте веры и чистоты сердца сих пастухов!» [Аноним, 1829, 347–348] и стараться возвысить сердце свое до чистоты сердца Иосифова: «О если бы и мы старались возвысить сердца свои до чистоты и простоты сердца Иосифова» [Аноним, 1829, 337–338]. Впрочем, эти статьи вполне могли быть написаны на основе реальных проповедей.

На фоне статей назидательного характера особо отметим достаточно большую статью анонимного автора «Нравы христиан» [Аноним, 1825]¹, опубликованную в двух частях журнала. Эта статья показывает высоту духа древних христиан, которые являются примером для жизни и поведения христиан более позднего времени. Выделенные из этой статьи разделы «Крещение», «Пост», «Супружество», «Литургия», «Покаяние», «Похороны» наиболее близки к теме литургии. Эти разделы касаются совершения таинств, некоторых обрядовых действий в древней Церкви и содержат «элементы историзма», что и составляет ценность данной статьи. Несомненно, для 1-го периода эта статья отличается определенной новизной. Проиллюстрируем это примером из раздела «Крещение», касающегося практики оглашения в древней Церкви:

«Тот, кого признавали достойным христианства, вступал в число оглашенных через возложение на него рук епископа, или по его поручению пресвитера, который

¹ Подр. см. публикации под этим псевдонимом в «Христианском чтении» за 1825 г.: ч. 19, 63–79, 186–270, 300–340; ч. 20, 110–142, 196–238.

полагал на его челе крестное знамение. Наставники наблюдали за поведением оглашенных, и каждого порознь учили основаниям веры. Обыкновенное время оглашения продолжалось чрез два года, но оно могло сокращаться, смотря по успехам оглашенного. Те, кои после всех сих испытаний признавались достойными крещения, назывались избранными; и их торжественно крестили или в ночь на Светлое воскресенье, дабы они воскресли с Иисусом Христом, или в ночь на Пятидесятницу, дабы они получили Святого Духа с апостолами». [Аноним, 1825, ч. 19, 188–191].

В основном темы и содержание статей 1-го периода отражают процессы, происходившие в духовной и церковной жизни общества в России. Отметим, что важным является начало XIX в., когда была проведена духовно-учебная реформа (1808–1914). Также большое влияние имело начало перевода Библии на русский язык. До того как была издана Библия на русском языке в полном объеме, народ пользовался Библией на церковнославянском языке. В 1815 г. императором Александром I был поставлен вопрос о русском переводе Библии, чтобы можно было читать Слово Божие на природном своем языке, более понятном, чем славянское наречие, на котором издавались книги Священного Писания. Кстати, сам император Александр I читал Библию на французском языке. Ответственность за издание была возложена на Российское библейское общество, которое было основано в этом же году, а перевод Библии был поручен членам профессорско-преподавательской корпорации СПбДА. С начала издания журнала (1821) в нем печатались переводы творений святых отцов Церкви.

Второй период (1830–1838)

Большая часть статей, опубликованных во 2-й период (1830–1838), носит просветительский характер, хотя и продолжается публикация статей назидательного характера (см. Приложение). При этом начало периода отмечается появлением двух статей с применением исторического подхода. Примечательно, что сами названия статей претендуют на историчность, т. к. содержат слова «история», «исторические». Как выше было сказано, использование термина «история» в названии статей является одной из разделяющих вех.

В статье прот. Герасима Павского «История и истолкование литургии» прослеживается развитие обрядовой формы Литургии и структуры ее от Вечери Иисуса Христа до вечери христиан во II и III вв. Эта статья особо выделяется своей новизной: прот. Герасим Павский применяет исторический подход. Следует заметить, что прот. Герасим Павский активно применял исторический подход в библеистике [Сухова, 2014]. С одной стороны, статья носит просветительский характер: дана структура и молитвы Литургии. Причем ектении, анафора и многие молитвы приведены в переводе на русский язык с подробными объяснениями. А с другой, автор отмечает древнее происхождение священных одежд и отдельных обрядовых действий в древней Церкви.

Приведем примеры исторического подхода в статье прот. Герасима Павского. Так, набедренник и палица, которые являются украшением священнослужителей, ранее были «платки для утирания лица» [Павский, 1830, 296]. А стихарь был нижней одеждой из тонкого полотна, «но ныне покроем своим приближается к верхней одежде» [Павский, 1830, 295]. Орарь вначале был «как полотенце, при служении трапезе» [Павский, 1830, 295] и предназначался для утирания уст и лица. Покрывало при колебании над Дарами служило для отгнания насекомых и от своего употребления получило название «воздух». Начало проскомидии совершалось в отделении алтаря, называемом предложением, «где принимаются на жертвенник дары, приносимые от членов Церкви» [Павский, 1830, 301]. Хлебы на проскомидию в древности приносили христиане; из них отбирались лучшие для Литургии. Целование, ныне известное как «лобзание мира», осталось в богослужении только между священнослужителями в алтаре, в то время как в древности перед Исповеданием веры диакон призывал верующих возлюбить друг друга, чтобы единодушно исповедать Святую Троицу. «Возлюбить друг друга» буквально означает облобызывать друг друга.

Также важны и статьи архим. Мартирия (Горбачевского) [Горбачевский, 1831, 70–106; 132–186], в которых автор рассматривает историю богослужебного пения первых веков. Архим. Мартирий акцентирует внимание на изменении напевов в Церкви от простых к сложным, от возникновения церковного пения в России до упадка и последующего восстановления. Происхождение русского пения архим. Мартирий изводит от греков: «Мартирий полностью отождествляет русскую систему осмогласия с греческими прямыми (диатонического рода) и косвенными (хроматического рода) гласами-ладами» [Шевцова, 2012, 109].

Следует отметить, что одним из первых, кто ранее прот. Герасима Павского и архим. Мартирия (Горбачевского) применил исторический подход к изучению богослужения и церковных таинств, был свт. Филарет Московский. Свт. Филарет дает историческое обозрение учения о таинствах в своих лекциях, прочитанных в СПбДА в 1819 г. [Свт. Филарет, 2014, 150–198].

Главными темами статей назидательного характера являются: посещение христианами храмов Божиих, призывы принимать участие в богослужении в воскресные дни и творить в сии дни дела благочестия, соблюдать пост и причащаться. Тем, кто причащается один раз в году, — говеть перед причащением в Великий пост, и лучше всего на Страстной Седмице. Как правило, названия назидательных статей отражают и основное их содержание: «Посещайте чаще храмы Божии, и вы будете выносить отсюда покой в душе, мир в совести, радость и веселие во всем существе своем!» [Аноним, 1837, 184–185]; «Только тяжкая болезнь, тюремное заключение, ссылка или другая подобная крайность могли удержать их (древних христиан. — Н. К.) от участия в общественном богослужении» [Аноним, 1837, 310]; «Пусть каждый из нас пройдет святое поприще поста, воздерживаясь от пищи, часто приходя в церковь и целостно пребывая в молитве, воздерживая свой язык от зла, уклоняясь от злобы лукавства, убегая всякого греха, а в содеянных прегрешениях принося чистосердечное раскаяние» [Аноним, 1838, 241–242]; «Кто один раз в году говевет и причащается, для того самое удобное время для говения — Великий пост и особенно Страстная неделя, и приличнейший день для причащения — Великий четверг» [Аноним, 1833, 189].

В статьях просветительского характера все более присутствуют «элементы историзма»: показано формирование богослужения в древней Церкви и преемственность богослужения Русской Православной Церкви от Восточной; даны пояснения о суточном богослужебном круге и соединении служб суточного круга; разъясняются молитвы ко Святому Причащению; дается краткий очерк обряда похорон и др. Особенно заметно появление в статьях пояснений и переводов на русский язык молитв и богослужебных текстов: «Свете Тихий», «Царю Небесный», Великого славословия, молитвы Ефрема Сирина, песнопений Страстной седмицы, стихов из различных псалмов, используемых в богослужении.

С середины 1835 г. появляется комплекс статей, имеющих ярко выраженный просветительский характер. В «Системном указателе» Родосского эти статьи значатся как анонимные. При публикации в «Христианском чтении» этих статей на протяжении 1835–1837 гг. в оглавлении давалась сноска, что предлагаемая статья заимствована из книжки, недавно вышедшей в свет: «Письма о богослужении Восточной Церкви». Автором вышедшей книги являлся А. Н. Муравьев.

В 1835 г. были изданы две первые книги А. Н. Муравьева: «О литургии и всенощной, о Великом посте и Пасхе». В 1836 г. были изданы следующие две книги: «О таинствах и о праздниках». В 1855 г. книги дополнены приложениями о других духовных предметах. Только при жизни автора «Письма» выдержали десять изданий. Успех книг был так велик, что вскоре они были переведены на немецкий, польский, французский, греческий, сербский и английский языки.

Сравнивая названия и тексты статей, опубликованных в журнале «Христианское чтение», с соответствующими разделами из оглавления книги [Муравьев, 1882], легко подтвердить, что автором статей в журнале является А. Н. Муравьев.

Публикация статей А. Н. Муравьева в журнале «Христианское чтение» носила целенаправленный характер, т. к. длилась на протяжении более двух лет. Количество статей А. Н. Муравьева в журнале составило 13: в 1835–1837 гг. опубликовано 11, и две статьи в 1841 и 1852 гг. Отметим, что в 1835–1836 гг. статьи по литургике других авторов не публиковались.

Комплекс статей Муравьева имеет стройную структуру, в чем можно усмотреть влияние главного редактора «Христианского чтения» архим. Виталия (Щепетова), возглавлявшего редакцию с июня 1833 по июнь 1837 г. В 1830–1840-х гг. в высших слоях российского общества было заметно падение интереса к богослужению и церковной жизни в целом. Отчасти это охлаждение объяснялось непониманием сущности обрядов и внутреннего духовного содержания богослужений, которые проводились на церковнославянском языке. Форма и стиль изложения статей были призваны вернуть интерес просвещенного читателя к церковному обряду. Поэтому в статьях А. Н. Муравьева в живой форме объяснялись порядок и содержание богослужения: Литургии и Всенощной, Великого поста и Пасхи, таинств.

Как откликнулись сословия, к которым обращался А. Н. Муравьев, однозначно сказать трудно, однако следует обратить внимание на реакцию В. Г. Белинского на издание книги «Письма о богослужении». В своей статье он пишет, что книга удовлетворяла существенные потребности своего времени и представляет очень полезное и назидательное чтение для всех сословий [Белинский, 1839]. Белинский резюмирует: «он (Муравьев. — Н. К.) хотел только представить нам полную и ясную картину всего богослужения нашей Церкви и исполнил свое дело как нельзя лучше» [Белинский, 1839, 133].

Темы и содержание статей второго периода отражают, с одной стороны, общий «исторический подъем» в России, который затрагивает все области светской и духовной жизни. Повышается интерес к Преданию Церкви, важности его понимания и святоотеческой православной традиции. К началу 1840-х гг. исторический интерес превращается в активный процесс, который захватил и духовную школу. В академиях усиливается церковно-историческое направление. И хотя в духовных академиях с начала действия Устава 1809–1814 гг. присутствовали «История и древности церковные», однако следствием указанных выше факторов стало образование в СПбДА особой кафедры Церковных древностей.

С другой стороны, в это же время происходит некоторый отход верующих от Церкви. Отчасти это, как мы упоминали выше, объяснялось непониманием духовного содержания богослужений и сущности обрядов, которые проводились на церковнославянском языке. Заметим, что в конце XX — нач. XXI вв. для притекающих в Церковь христиан содержание богослужений и сущности обрядов остается малопонятным по той же причине.

Таким образом, в 1830-е гг. наблюдается два разновекторных процесса: в академиях полагается начало исторического развития в богословских дисциплинах, и в то же время в российском обществе происходит отход части верующих от Церкви.

Третий период (1839–1855)

В третьем периоде (1839–1855) выделено два подпериода: 1839–1843 и 1844–1855 гг. В подпериод 1839–1843 гг. статьи носят просветительский характер, как и в предыдущий период, и отчасти назидательный. А подпериод 1844–1855 гг. характерен применением исторического подхода в большей части статей (см. Приложение).

Из опубликованных в 1839–1843 гг. статей подавляющая часть принадлежит М. И. Богословскому. Будучи бакалавром, Михаил Измайлович преподавал Учение об общественном богослужении в СПбДА в первый год со дня утверждения в Академии кафедры Церковных археологических древностей.

Статьи М. И. Богословского носят просветительский характер и в какой-то степени продолжают линию А. Н. Муравьева. Так, названия статей Богословского практически

дословно совпадают с пунктами его программы по преподаваемой дисциплине (ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 55. Л. 2). В статьях, охватывающих период от Воскрешения Лазаря до Пятидесятницы, М. И. Богословский дает краткое описание праздников на основе Евангельской истории, раскрывает содержание и богослужебные действия, уделяя внимание праздничным чтением Ветхого и Нового Заветов. Объяснение богослужебных действий носит символический характер.

В статье «О наружных движениях молящегося» читателю объясняется, что человек всем существом своим должен славить Бога. Этому служат чувственные выражения: различные поклоны, восклонение головы, коленопреклонение, простертие на земле, воздеяние очей и рук, крестное знамение.

Необходимо отметить яркие фрагменты полемики анонимного автора с людьми, называющими себя «просвещенными»: «Для забав, для удовольствий, для служения миру чувствуют себя здоровыми и крепкими; а когда должно *служить* Богу, хранить пост, почитать себя слишком слабыми. Та же самая нежность здоровья, которая не в состоянии переносит воздержания, позволяет однако же самую неумеренную роскошь. То же самое волнение крови, которое, по их мнению, могло бы еще более усилиться от поста, не усиливается, однако же от шума балов и собраний, от вихря удовольствий и увеселений, от действия зрелищ и игры, в коих проводят целые ночи» [Аноним, 1842, 434–435].

Признавая необходимость самой религии, «просвещенные» отвергали ее внешнее выражение, как суеверие простого народа. С другой стороны, эти же «просвещенные» придавали слишком важное значение какой-нибудь внешней стороне обряда, например похоронам. Может ли помочь умершим роскошь и пышность погребальных обрядов, устройство великолепных могил и написание эпитафий? Скорее всего, в таких обстоятельствах проявляется желание удовлетворить человеческую гордость.

Из статей 1839–1843 гг. особо выделим статью В. И. Долоцкого «Об исповеди», [Долоцкий, 1842, 450–468] которая написана в форме полемики с протестантами о древности установления исповеди. При доказательстве древности установления исповеди Долоцким используются доводы от противного с «элементами историзма»: «О вы, утверждающие, что таинство исповеди есть учреждение чисто церковное! Подите в восточные страны, спросите о ней у еретиков, которые появились в четвертом и пятом веках и которые доселе еще не прекратились в этих странах: ариане, несториане, евтихиане — все совершают исповедь; все совершают ее так, как совершает Церковь Православная» [Долоцкий, 1842, 459].

Следует отметить важную мысль, высказанную В. И. Долоцким в этой статье: при изучении древности того или иного чина или элемента богослужения необходимо обращаться к практике церковных групп, имевших общий корень с Православной Церковью, но отделившихся от нее.

Подпериод 1844–1855 гг. — наиболее плодотворный. Так, за 11 лет опубликовано 36 статей — около половины всех статей исследуемого периода (1821–1855). Статьи составляют две неравные группы.

Первая группа (6 статей) продолжает линию просвещения и назидания. Из них две статьи носят просветительский характер. Так, в статье «Неделя православия» просто рассказывается о соответствующем празднике; в статье «Божественная литургия св. Василия Великого и Иоанна Златоустого» более подробно, чем в ранее опубликованных статьях, разбираются последования и даются пояснения к текстам Литургий святителей. Назидательных статей становится существенно меньше, чем в предыдущие годы. Для назидания остаются актуальными одни те же темы: почитание храма, молитва, пост, спасительная жертва Христова и причащение.

Выделим яркие места их этих статей: «Посему когда мы входим в храм для поклонения Живущему в нем, то должны, проникаясь мыслию о присутствии в нем Божия, Его неприступном величии и собственном нашем ничтожестве, должны забыть всё земное, изгнать из души все мирские помыслы» [Аноним, 1851, 412]; «Мы должны признать всю необходимость мудрой помощи и восчувствовать всю цену молитв,

предлагаемых нам Церковью» [Ловягин, 1851, 460]; «Ни одна заповедь Божия, ни одно постановление Церкви не нарушается, как заповедь о посте» [Аноним, 1855, 82]; «Ни наши страдания, ни наши дела не могут смыть с нас нечистоты или сокрушить силу греха» [Аноним, 1851, 551]; «Приступающей к приобщению Св. Таин должен иметь живую и деятельную любовь к Богу. Нужно ли напоминать об этом христианину, когда он видит пред собою столь необъятное благодеяние?» [Аноним, 1844, 437].

Вторая группа (30 статей) отличается новизной и в большей части историческим подходом. Обратим внимание, что почти половина статей второй группы (14 статей) в подпериод 1844–1855 гг. принадлежат В. И. Долоцкому и его ученикам (в нашем понимании учеником Долоцкого является студент, который писал выпускное сочинение под его руководством).

К ним примыкают статьи еп. Макария (Булгакова), посвященные таинствам: Крещения, Миропомазания, Евхаристии², и статьи анонимных авторов, касающиеся других таинств: Брака и Исповеди. Большая часть этих статей посвящена таинствам, и в них присутствует исторический подход. Например, в начале статьи «Об устной исповеди» анонимный автор, желая раскрыть учение о таинстве Исповеди, обращается к читателям красноречивыми словами: «рассмотрим устную исповедь с трех сторон: со стороны исторической, со стороны догматической и со стороны обрядовой» [Аноним, 1854, 139].

Следует обратить внимание на статьи, анонимных авторов³, которые показывают развитие интереса к исследованию богослужебных текстов. А также важно отметить статьи, свидетельствующие о появлении интереса к изучению именно русских памятников⁴ и развитию церковной археологии. Статьи хотя и носят описательный характер, в то же время являются предвозвестием того бурного интереса к отечественным церковно-археологическим памятникам, который проявится в начале 1860-х гг.

На формирование российской богословской науки влияли различные факторы, в том числе: необходимость решать актуальные церковные проблемы с опорой на исторический опыт, передача академиям обширных комплексов исторических источников, наконец, бурное развитие западноевропейской — прежде всего немецкой — исторической науки.

Период 1844–1855 гг. характеризуется усилением в духовных академиях церковно-исторического направления. В 1841 г. в МДА патристика выделилась в отдельную дисциплину, и Св. Синод распорядился ввести патристику и в двух остальных академиях — СПбДА и КДА. В том же 1841 г. в КДА русская гражданская и церковная история были выделены в самостоятельный предмет, за КДА последовали и другие академии.

Исторический метод вводится и в других областях богословия — библеистике, догматике, каноническом праве. В 1840 г. каноническое право (или церковное законоведение) выделилось из общего курса богословия.

Появление в поле зрения русских богословов обширных комплексов литургических источников и их изучение, в свою очередь, требуют исторического подхода. Полемика со старообрядчеством, не в последнюю очередь связанная с вопросами

² Подр. см. статьи архим. Макария: *Макарий (Булгаков), архим.* О таинстве Крещения // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 16–57; О таинстве Миропомазания // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 119–150; О Таинстве Евхаристии // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 195–281.

³ Подр. см.: *Аноним.* Черты догматического учения, извлеченные из богослужебных книг православной церкви // Христианское чтение. 1845. Ч. 2. С. 207–259; *Филарет (Гумилевский), еп.* О трудах св. Иоанна Златоустого по устройству общественного богослужения // Христианское чтение. 1849. Ч. 1. С. 9–61; *Аноним.* Древнейшие русские святцы при Остромировом евангелии // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 485–517.

⁴ Подр. см.: *Аноним.* Обзорение свящ. древностей, находящихся в Свято-Троицкой Александро-Невской лавре // Христианское чтение. 1853. Ч. 1. С. 151; *Аноним.* Краткое обозрение древних церквей в Новгороде, построенных до присоединения его к московской державе // Христианское чтение. 1855. Ч. 2. С. 159–206; *Аноним.* О виде креста, на основании рукописей имп. публ. библиотеки XI–XVI веков // Христианское чтение. 1855. Ч. 2. С. 477–488.

богослужения, неизбежно заставляет обратиться к его истории в России. Контакты с другими Поместными Православными Церквями и соотнесение их литургических практик с традиционным богослужением Российской Православной Церкви ставят вопрос об историко-критическом изучении литургической жизни Церкви. Наконец, к этому же заставляет обратиться и диалог с западными конфессиями, затрагивающий не только догмат, но и обряд.

Особое значение исторический подход имел для литургики и церковной археологии. Назидательно-истолковательный характер объяснения форм церковного богослужения, при котором древние обряды и предметы принимались и рассматривались в законченно-символической форме, уже становился неприемлемым.

Наиболее важными в исследуемом периоде являются статьи В. И. Долоцкого и его учеников. Статьи Долоцкого дословно повторяют названия главных разделов преподаваемого им предмета (ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 18. Л. 28–33). Так, в статьях, связанных с храмом и принадлежностями богослужения⁵, главное внимание уделяется древности и происхождению составных частей храма, священных одежд и священных сосудов. В то же время В. И. Долоцкий большое значение уделяет анализу богослужебных текстов праздника. Так, в статьях, посвященных праздникам и чинопоследованию, уделяется внимание истории праздника или чина, времени его установления и образу совершения в разные периоды. Это ярко отражает применение Долоцким исторического подхода в преподавании. Статьи его учеников, основой которых были выпускные курсовые сочинения, по большей части посвящены обрядовым действиям при совершении таинств и церковно-богослужебным чинопоследованиям. Ученики В. И. Долоцкого в той или иной степени следуют в применении исторического подхода за своим учителем.

Заключение

Таким образом, анализ 74 статей литургической тематики, опубликованных в 1821–1855 гг. в журнале «Христианское чтение», и выявленная периодизация показывают, что на протяжении исследуемого периода в высшей духовной школе происходили процессы, на которые оказывали воздействие как внешние, так и внутренние обстоятельства церковной жизни. Эти процессы носили разнонаправленный характер и проявились как некоторые тенденции.

В начале исследуемого периода (1821–1838) в статьях преобладала назидательная тема, и в этом проявляется соответствие главной цели журнала, провозглашенной при его учреждении. Понятно, что главные темы статей отражали болезненные процессы, как в церковной жизни, так и в российском обществе, и красной нитью проходят через весь исследуемый период. Количество назидательных статей существенно уменьшается только лишь в конце исследуемого периода (1844–1855). Поэтому 1-й период (1821–1829) назовем условно — «назидательный».

С середины 1830-х и до начала 1840-х гг. в статьях активно проявляется просветительская тема, что явилось ответом на отход некоторой части общества от участия в церковных таинствах. 2-й период (1830–1838) назовем условно — «просветительский».

С начала 1844 г. по 1855 гг. активная публикация статей с применением исторического подхода носит нарастающий характер вплоть до конца исследуемого периода (1855). Наибольшее количество статей с применением исторического подхода опубликовано с 1844 по 1855 гг., из них почти половина принадлежат В. И. Долоцкому и его ученикам. Поэтому 3-й период (1843–1855) назовем условно — «начально-исторический».

⁵ Подр. см.: Долоцкий В. И. О христианских храмах // Христианское чтение. 1847. Ч. 2. С. 453–467; Ч. 4. С. 282–302; О составных частях храма // Христианское чтение. 1847. Ч. 3. № 7. С. 131–163; О священных одеждах // Христианское чтение. 1848. Ч. 1. С. 325–345; О священных сосудах и других вещах, употребляющихся при богослужении в Православной Церкви // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 88–104.

Периодизацию исследуемого периода можно представить таким образом: «назидательный», «просветительский» и «начально-исторический». Следовательно, выявленная тенденция: на протяжении исследуемого периода изменяется тема статей — от назидательной и общепросветительской к историко-исследовательской с применением исторического метода. Начальное обращение статей к широкой аудитории суживается, и предполагаемый круг читателей замыкается на высшей духовной школе. И этот интерес в исследовании более обращен на саму академическую ученость, хотя и не снимающую с себя задачи просвещения общества в области богослужения.

Какие условия и личности могли оказать влияние на эти изменения? Можно констатировать: ни смена царствований, ни даже личности главных редакторов не оказали заметного воздействия на введение исторического метода в литургике. Исключение составляет лишь редакторство архим. Виталия (Щепетова), когда на протяжении двух лет (1835–1836) в журнале публиковались статьи А. Н. Муравьева только просветительского характера. То есть можно говорить о главном значении личностей, силами которых это развитие осуществлялось — от начала применения исторического подхода до становления исторического метода в литургике. Одной из таких личностей являлся преподаватель литургики СПбДА проф. Василий Иванович Долоцкий.

Разумеется, В. И. Долоцкий не первым применил исторический подход к изучению богослужения и церковных таинств, однако усилиями Василия Ивановича и его учеников было начато формирование исторического подхода в литургике. Это дает основание говорить о нем как об основоположнике научного развития исторической литургики.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Статьи литургической тематики, с выделенными периодами публикации, опубликованные в «Христианском чтении» в 1821–1855 гг.⁶

Первый период (1821–1829) — «назидательный»

Аноним. Иудейские и христианские праздники суть памятники истины // 1821. Ч. 4. С. 70–72.

Аноним. Страстная неделя // Христианское чтение. 1824. Ч. 13. С. 325–336.

Аноним. О поминовении усопших // Христианское чтение. 1824. Ч. 16. С. 170–199.

Аноним. О почитании храмов Божьих // Христианское чтение. 1824. Ч. 16. С. 337–347.

Аноним. Нравы христиан // Христианское чтение. 1825. Ч. 19. С. 63–79, 186–270, 300–340; Ч. 20. С. 110–142, 196–238.

Аноним. Воскресение // Христианское чтение. 1827. Ч. 25. С. 334–341.

Аноним. Неделя перед Рождеством Христовым // Христианское чтение. 1829. Ч. 36. С. 333–338.

Аноним. Навечерие Рождества Христова // Христианское чтение. 1829. Ч. 36. С. 339–349.

Второй период (1830–1838) — «просветительский»

Павский Герасим, прот. История и истолкование Литургии // Христианское чтение. 1830. Ч. 38. С. 51–98, 255–350.

Мартирий (Горбачевский), архим. Краткое историческое сведение о песнопениях нашей Церкви // Христианское чтение. 1831. Ч. 42. С. 70–106.

Мартирий (Горбачевский), архим. Историческое сведение о пении в греко-российской Церкви // Христианское чтение. 1831. Ч. 43. С. 132–186.

⁶ Статьи расположены в хронологическом порядке.

Аноним. О духе внешнего Богопочтения в христианской Церкви // Христианское чтение. 1832. Ч. 43. С. 85–125.

Аноним. Известие о древнем храме Христа Спасителя, построенном в XII в. преп. Евфросинею близ Полоцка // Христианское чтение. 1832. Ч. 43. С. 133–146.

Аноним. О цели говения и порядок благоговейных занятий христианина, приготовляющегося ко Святому Причащению, с пояснением некоторых молитв // Христианское чтение. 1833. Ч. 1. С. 185–270.

Аноним. Памятник христианской веры в Китае (надпись 781 г. по Р.Х. в Цюань-Чшеу) // Христианское чтение. 1834. Ч. 2. С. 52–72.

Муравьев А. Н. О Литургии // Христианское чтение. 1835. Ч. 4. С. 88–122.

Муравьев А. Н. О всенощной // Христианское чтение. 1835. Ч. 4. С. 197–222;

Муравьев А. Н. О Литургии преждеосвященной // Христианское чтение. 1835. Ч. 4. С. 323–336.

Муравьев А. Н. О четырехдесятнице // Христианское чтение. 1836. Ч. 1. С. 185–192.

Муравьев А. Н. Пасха // Христианское чтение. 1836. Ч. 1. С. 280–293.

Муравьев А. Н. О таинствах Крещения и Миропомазания // Христианское чтение. 1836. Ч. 2. С. 287–312;

Муравьев А. Н. О таинствах Причащения и Покаяния // Христианское чтение. 1836. Ч. 3. С. 56–77.

Муравьев А. Н. О таинстве Брака // Христианское чтение. 1836. Ч. 3. С. 186–198.

Муравьев А. Н. О таинстве Елеосвящения // Христианское чтение. 1836. Ч. 3. С. 199–209.

Муравьев А. Н. О таинстве священства // Христианское чтение. 1836. Ч. 3. С. 282–303.

Муравьев А. Н. Торжество освящения храма // Христианское чтение. 1837. Ч. 1. С. 62–81.

Аноним. О богослужении общественном // Христианское чтение. 1837. Ч. 1. С. 168–185.

Аноним. Краткое сведение о воскресном дне // Христианское чтение. 1837. Ч. 3. С. 303–313.

Аноним. Пост пустыня // Христианское чтение. 1838. Ч. 1. С. 237–244.

Аноним. О похоронах // Христианское чтение. 1838. Ч. 4. С. 222–237.

Третий период (1839–1855) — «начально-исторический»

1839–1843

Аноним. Как древние христиане постились во святую четырехдесятницу // Христианское чтение. 1839. Ч. 1. С. 251–257.

Богословский М. И. О наружных движениях молящегося // Христианское чтение. 1839. Ч. 1. С. 258–270.

Богословский М. И. Воскрешение Лазаря. Неделя Ваий. События в Страстную неделю // Христианское чтение. 1839. Ч. 1. С. 382–406.

Богословский М. И. Воскресение Господне. Неделя Антипасхи // Христианское чтение. 1839. Ч. 2. С. 119–136.

Аноним. Празднование Пасхи // Христианское чтение. 1839. Ч. 2. С. 137–140.

Богословский М. И. Вознесение Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Неделя Пятидесятницы, или Сошествие Святого Духа на апостолов // Христианское чтение. 1839. Ч. 2. С. 306–316.

Муравьев А. Н. О литургии // Христианское чтение. 1841. Ч. 1. С. 77–135.

Долоцкий В. И. Об исповеди // Христианское чтение. 1842. Ч. 1. С. 450–468.

Аноним. О посте // Христианское чтение. 1842. Ч. 2. С. 434–435.

1844–1855

Аноним. О св. Причащении // Христианское чтение. 1844. Ч. 1. С. 417–438.

Юцковский Ф. О значении и древности действий, совершаемых при освящении храмов // Христианское чтение. 1844. Ч. 2. С. 48–105.

Дебольский Григорий, свящ. Источники богослужения Православной Церкви // Христианское чтение. 1844. Ч. 2. С. 413–452.

- Аноним.* Черты догматического учения, извлеченные из богослужебных книг Православной Церкви // Христианское чтение. 1845. Ч. 2. С. 207–259.
- Морошкин М.* Об обрядах, совершаемых при погребении православного христианина // Христианское чтение. 1845. Ч. 3. С. 363–423.
- Барсов В. И.* Богослужение Православной Церкви в недели приготовления к святой четьредесятнице // Христианское чтение. 1846. Ч. 1. С. 239–267.
- Барсов В. И.* Богослужение Православной Церкви в св. четьредесятницу // Христианское чтение. 1846. Ч. 1. С. 268–305.
- Долоцкий В. И.* О чтении св. писания при Богослужении // Христианское чтение. 1846. Ч. 3. С. 145–160.
- Павловский Ф.* О значении обрядов, соблюдаемых Православной Церковью при совершении таинства Крещения // Христианское чтение. 1847. Ч. 1. С. 140–164.
- Долоцкий В. И.* О христианских храмах // Христианское чтение. 1847. Ч. 2. С. 453–467; Ч. 4. С. 282–302.
- Долоцкий В. И.* О составных частях храма // Христианское чтение. 1847. Ч. 3. № 7. С. 131–163.
- Аноним.* О браке // Христианское чтение. 1847. Ч. 4. С. 74–98, 303–321, 423–446.
- Долоцкий В. И.* О священннх одеждах // Христианское чтение. 1848. Ч. 1. С. 325–345.
- Дебольский Григорий, свящ.* Божественная литургия св. Василия Великого и Иоанна Златоустого // Христианское чтение. 1848. Ч. 2. С. 65–92.
- Филарет (Гумилевский), еп.* О трудах св. Иоанна Златоустого по устройству общественного богослужения // Христианское чтение. 1849. Ч. 1. С. 9–61.
- Лебедев Г.* Чин оглашения в древней Церкви // Христианское чтение. 1849. Ч. 1. С. 416–470.
- Долоцкий В. И.* Праздник Рождества Христова // Христианское чтение. 1849. Ч. 2. С. 432–450.
- Долоцкий В. И.* Святая и Великая суббота // Христианское чтение. 1850. Ч. 1. С. 275–292.
- Аноним.* О почитании храмов // Христианское чтение. 1851. Ч. 1. С. 408–415.
- Серединский Т.* О важности богослужебных книг Православной Церкви в догматическом отношении // Христианское чтение. 1851. Ч. 2. С. 10–47.
- Ловягин Е. И.* О важности молитв на разные случаи, определённых Церковью для всеобщего употребления // Христианское чтение. 1851. Ч. 2. С. 453–462.
- Аноним.* Размышления в день Рождества Христова // Христианское чтение. 1851. Ч. 2. С. 533–553.
- Макарий (Булгаков), археп.* О таинстве Крещения // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 16–57.
- Долоцкий В. И.* О священннх сосудах и других вещах, употребляющихся при богослужении в Православной Церкви // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 88–104.
- Макарий (Булгаков), археп.* О таинстве Миропомазания // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 119–150.
- Макарий (Булгаков), археп.* О Таинстве Евхаристии // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 195–281.
- Муравьёв А. Н.* Неделя православия // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 319–328.
- Аноним.* Древнейшие русские святцы при Остромировом евангелии // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 485–517.
- Аноним.* Обзорение свящ. древностей, находящихся в Свято-Троицкой Александро-Невской лавре // Христианское чтение. 1853. Ч. 1. С. 151–175.
- Ловягин Е. И.* Вечернее богослужение в день Пятидесятницы // Христианское чтение. 1853. Ч. 1. С. 523–531.
- Аноним.* Неделя всех святых // Христианское чтение. 1853. Ч. 1. С. 543–551.
- Аноним.* Об устной исповеди // Христианское чтение. 1854. Ч. 1. С. 139–176.
- Аноним.* Великий пост // Христианское чтение. 1855. Ч. 1. С. 75–91.
- Аноним.* Краткое обзорение древних церквей в Новгороде, построенных до присоединения его к московской державе // Христианское чтение. 1855. Ч. 2. С. 159–206.
- Аноним.* О виде креста, на основании рукописей имп. пуб. библиотеки XI–XVI веков // Христианское чтение. 1855. Ч. 2. С. 477–488.

Источники и литература

Источники

1. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 18. Л. 28–33 — *Долоцкий В. И.* Краткая программа литургии. Обзорные предметы, преподанных студентам высшего отделения С.-Петербургской духовной академии XX учебного академического курса, по классу Учения о богослужении. ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 18. Л. 28–33.

ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 55. Л. 2 — *Богословский М. И.* Студентам высшего отделения Санкт-Петербургской академии, в первую половину 1840-го года, из Учения о Церкви излагаемо было Учение о общественном богослужении. ОР РНБ. Ф. 1183. Д. 55. Л. 2.

Литература

2. Аноним (1821) — *Аноним.* О цели и предметах предлагаемого христианского чтения // Христианское чтение. 1821. Ч. 1. С. 4.

3. Аноним (1824, 325–336) — *Аноним.* Страстная неделя // Христианское чтение. 1824. Ч. 13. С. 325–336.

4. Аноним (1824, 337–347) — *Аноним.* О почитании храмов Божьих // Христианское чтение. 1824. Ч. 16. С. 337–347.

5. Аноним (1825, 186–207) — *Аноним.* Учение. Крещение // Христианское чтение. Ч. 19. С. 186–207. Раздел из статьи «Нравы христиан».

6. Аноним (1827, 334–341) — *Аноним.* Воскресение // Христианское чтение. 1827. Ч. 25. С. 334–341.

7. Аноним (1829, 333–338) — *Аноним.* Неделя перед Рождеством Христовым // Христианское чтение. 1829. Ч. 36. С. 333–338.

8. Аноним (1829, 339–349) — *Аноним.* Навечерие Рождества Христова // Христианское чтение. 1829. Ч. 36. С. 339–349.

9. Аноним (1833, 185–270) — *Аноним.* О цели говения и порядок благоговеиных занятий христианина, приготовляющегося ко Святому Причащению, с пояснением некоторых молитв // Христианское чтение. 1833. Ч. 1. С. 185–270.

10. Аноним (1837, 168–185) — *Аноним.* О богослужении общественном // Христианское чтение. 1837. Ч. 1. С. 168–185.

11. Аноним (1837, 303–313) — *Аноним.* Краткое сведение о воскресном дне // Христианское чтение. 1837. Ч. 3. С. 303–313.

12. Аноним (1838, 237–244) — *Аноним.* Пост пустыня // Христианское чтение. 1838. Ч. 1. С. 237–244.

13. Аноним (1842, 434–435) — *Аноним.* О посте // Христианское чтение. 1842. Ч. 2. С. 434–435.

14. Аноним (1844, 417–438) — *Аноним.* О Св. Причащении // Христианское чтение. 1844. Ч. 1. С. 417–438.

15. Аноним (1851, 533–553) — *Аноним.* Размышления в день Рождества Христова // Христианское чтение. 1851. Ч. 2. С. 533–553.

16. Аноним (1852, 319–328) — *Аноним.* Неделя православия // Христианское чтение. 1852. Ч. 1. С. 319–328.

17. Аноним (1854) — *Аноним.* Об устной исповеди // Христианское чтение. 1854. Ч. 1. С. 139–176.

18. Аноним (1855, 75–91) — *Аноним.* Великий пост // Христианское чтение. 1855. Ч. 1. С. 75–91.

19. *Белинский (1839) — Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений. Т. III: Статьи и рецензии. 1839–1840. М., 1953. С. 129–133. URL: <https://books.google.ru/> (дата обращения: 01.04.2016).

20. Долоцкий (1842) — *Долоцкий В. И.* О Исповеди // Христианское чтение. 1842. Ч. 1. С. 450–468.
21. Материалы (2017) — *Сухова Н. Ю.* Прикровенный период развития исторических методов в литургии (1810–1860-е гг.) // Церковь. Богословие. История. Материалы V Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург. 2–4 февраля 2017 г.). С. 263–269.
22. Павский (1830) — *Павский Герасим, прот.* История и истолкование Литургии // Христианское чтение. 1830. Ч. 38. С. 51–98, 255–350.
23. Свт. Филарет (2014) — *Филарет Московский, свт.* Историко-догматическое обозрение о Таинствах. Из лекций прочитанных в Императорской Санкт-Петербургской духовной академии в 1819 г. // Русское богословие: исследования и материалы М.: ПСТГУ, 2014. С. 150–198.
24. Сухова (2014) — *Сухова Н. Ю.* «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библиистике // Филаретовский альманах. Вып. 10. М.: ПСТГУ, 2014. С. 88–107.
25. Сухова (2017) — *Сухова Н. Ю.* Формирование литургии как академической дисциплины (1914–1869) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 2(18). 2017. С. 71–99.
26. Указатель (1905, 169–173) — Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Христианское чтение» за 1821–1903 годы. СПб., 1905.
27. Шевцова (2012) — *Шевцова О. Б.* Начало русской науки о церковном пении // Вестник ПСТГУ. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2012. Вып. 1(7). С. 109.

Nikolay Karamyshev. At the Sources of the Historical Approach (based on Articles on Liturgical Themes in *Khristianskoye Chteniye*, 1821–1855).

Abstract: The article focuses on the significance of the journal *Khristianskoye Chteniye* in the publication of articles on liturgical themes in the period from 1821 to 1955. On the basis of an analysis of identified articles the following three periods have been singled out: the first (1821–1829), the second (1830–1838) and the third (1840–1855), with the main themes of articles defined in each. The fragmentation into periods, though conditional, however, reveals important tendencies in the application of the historical approach to liturgics. In the first period, there appear articles with ‘elements of historicism’. In the second period, the first attempts are made to use the historical approach in articles by prot. Gerasim Pavsky and Archimandrite Martitiry Gorbachevsky. The third period is the most prolific in the number of published articles. The use of the historical approach in articles becomes more common. The most important are articles by V. I. Dolotsky and his disciples, published in the period from 1844 to 1855, through whose efforts the approach takes root in liturgics. It makes it possible to speak of Dolotsky as the founder of the academic development of historical liturgics. The article makes use of the historical-textual method.

Keywords: journal *Khristianskoye Chteniye*, prot. Gerasim Pavsky, articles on liturgical themes, St. Petersburg Theological Academy, novelty, liturgics, historical method, historical approach to liturgics, Dolotsky V. I., and his disciples.

Nikolay Tikhonovich Karamyshev — competitor of the Department of General and Russian Church History and Canon Law of the Theological Faculty at St. Tikhon Orthodox University of Humanities (karanikt@yandex.ru).

Sources and References

Sources

1. OR RNB — Otdel rukopisej Rossijskoj Natsional'noj Biblioteki [Department of Manuscripts of Russian National Library]

OR RNB. F. 1183. D. 18. L. 28–33 — *Dolotskiy V.I.* Kratkaya programma liturgiki. Obozrenie predmetov, prepodannykh studentam vysshego otdeleniya Sankt-Peterburgskoj dukhovnoy akademii XX uchebnogo akademicheskogo kursa, po klassu Ucheniya o bogosluzhenii [Concise program on Liturgics. A survey of disciplines taught to students of the Saint-Petersburg Theological Academy higher department for XX academic course on Teaching on the Liturgy], OR RNB. F. 1183. D. 18. L. 28–33. (In Russian).

OR RNB. F. 1183. D. 55. L. 2. — *Bogoslovskiy M.I.* Studentam vyshego otdeleniya Sankt-Peterburgskoj akademii v pervuyu polovinu 1840-go goda iz ucheniya o Tserkvi izlagayemo bulo Ucheniye o obshchestvennom bogosluzhenii [Students of St. Petersburg Academy higher department, in the first half of 1840, were taught the Teaching on Public Liturgy from the Teaching on the Church], OR RNB. F. 1183. D. 55. L. 2. (In Russian).

References

2. Anonym (1821) — Anonym. O tseli i predmetakh predlagaemogo khristianskogo chtenia [On the aim and subjects of suggested Christian reading]. *Khristianskoye chteniye*, 1821, part 1, pp. 4. (In Russian).

3. Anonym (1824, 325–336) — Anonym. Strastnaya nedelya [The Holy Week]. *Khristianskoye chteniye*, 1824, part 13, pp. 325–336. (In Russian).

4. Anonym (1824, 337–347) — Anonym. O pochitanii khramov Bozhiikh [On veneration of the churches of God]. *Khristianskoye chteniye*, 1824, part 16, pp. 337–347. (In Russian).

5. Anonym (1825, 186–207) — Anonym. Uchenie. Kreshchenie [Doctrine. Baptism]. *Khristianskoye chteniye*, part 19, pp. 186–207, a section from the article “On Christian Morals”. (In Russian).

6. Anonym (1827, 334–341) — Anonym. Voskresenie [Sunday]. *Khristianskoye chteniye*, 1927, part 1, pp. 334–341. (In Russian).

7. Anonym (1829, 333–338) — Anonym. Nedelya pered Rozhdestvom Khristovym [The Sunday before the Nativity of Christ]. *Khristianskoye chteniye*, 1829, part 36, pp. 333–338. (In Russian).

8. Anonym (1829, 339–349) — Anonym. Navecheriye Rozhdestva Khristova [Natvuty Vigil]. *Khristianskoye chteniye*, 1829, part 36, pp. 339–349. (In Russian).

9. Anonym (1833, 185–270) — Anonym. O tseli govenia i poryadok blagovoveniykh zanyatiy khristianina, prigotovlyayushchegosya ko Svyatomu Prichastiyu s poyasneniyem nekotorykh molitv [On the aim of fasting and the order of devout engagements of a Christian in preparation for the holy communion, with an explanation of some prayers]. *Khristianskoye chteniye*, 1833, part 1, pp. 185–270. (In Russian).

10. Anonym (1837, 168–185) — Anonym. O bogosluzhenii obshchestvennom [On the public liturgy], *Khristianskoye chteniye*, 1837, part 1, pp. 168–185. (In Russian).

11. Anonym (1837, 303–313) — Anonym. Kratkoe svedenie o voskresnom dne [Concise Information on the Sunday]. *Khristianskoye chteniye*, 1837, part 3, pp. 303–313. (In Russian).

12. Anonym (1838, 237–244) — Anonym. Post pustynya [Desert fasting]. *Khristianskoye chteniye*, 1838, part 1, pp. 237–244. (In Russian).

13. Anonym (1842, 434–435) — Anonym. O poste [On fasting]. *Khristianskoe chtenie*, 1842, part 2, pp. 434–435. (In Russian).

14. Anonym (1844, 417–438) — Anonym. O Svyatom Prichashchenii [On the Holy Communion]. *Khristianskoye chteniye*, 1844, part 1, pp. 417–438. (In Russian).

15. Anonym (1851, 533–553) — Anonym. Razmyshleniya v den' Rozhdestva Khristova [Reflections on the day of the Nativity of Christ]. *Khristianskoye chteniye*, 1851, part 2, pp. 533–553. (In Russian).

16. Anonym (1852, 319–328) — Anonym. Nedelya pravoslaviya [The Sunday of Orthodoxy], *Khristianskoye chteniye*, 1852, part 1, pp. 319–328. (In Russian).
17. Anonym (1854) — Anonym. Ob ustnoy ispovedi [On oral confession], *Khristianskoye chteniye*, 1854, part 1, pp. 139–176. (In Russian).
18. Anonym (1855, 75–91) — Anonym. Velikiy post [Great Lent]. *Khristianskoye chteniye*, 1855, part 1, pp. 75–91. (In Russian).
19. Belinskiy (1839) — Belinskiy V. G. *Polnoe sobranie sochineniy* [Full collected works], v. III: *Articles and reviews, 1839–1840*. Moscow 1953, pp. 129–133. Available at: <https://books.google.ru/> (accessed: 01.04.2016). (In Russian).
20. Dolotskiy (1842) — Dolotskiy V. I. O ispovedi [On confession]. *Khristianskoye chteniye*, 1842, part 1, pp. 450–468.
21. Filaret Moskovskiy (2014) — Filaret of Moscow, St. Istoriko-dogmaticeskoe obozrenie o Tainstvakh. Iz lektsiy prochitannykh v Imperatorskoy Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii v 1819 [From lectures given in Saint Petersburg Theological Academy in 1819]. *Russikoe bogoslovie: issledovaniya i materialy*. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy gumanitarnyy universitet, 2014, pp. 150–198.
22. Materialy (2017) — Sukhova N. Yu. Prikovennyj period razvitiya istoricheskikh metodov v liturgike (1810–1860-ye gody) [A concealed period in the development of historical methods in the liturgics in the period from 1810–1860]. *Tserkov. Bogoslovie. Istoriya*. Papers of V International scientific-theological conference, Yekaterinburg. February 2–4, 2017. Pp. 263–269.
23. Pavskiy (1830) — Pavskiy Gerasim, Archpriest. Istoria i istolkovanie Liturgii [A history and interpretation of the liturgy]. *Khristianskoye chteniye*, 1830, part 38. pp. 51–98, 255–350.
24. Sukhova (2014) — Sukhova N. Yu. «Dyelo protoiereya Gerasima Pavskogo»: problema «istorizma» v russkoj bibleistike [“Case of archpriest Gerasim Pavskiy”: the problem of *historism* in Russian Biblical Studies]. *Filaretovskiy Almanakh*, is. 10, Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy Gumanitarnyy Universitet, 2014, pp. 88–107.
25. Sukhova (2017) — Sukhova N. Yu. Formirovanie liturgiki kak akademicheskoy distsipliny (1914–1869) [The development of liturgics as an academic discipline (1914–1869)]. *Vestnik Yekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii*, is. 2 (18), 2017, pp. 71–99.
26. Shevtsova (2012) — Shevtsova O. B. Nachalo russkoy nauki o tserkovnom penii [The beginning of the Russian science on church music]. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tokhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, Issue V: Voprosy istorii i teorii khristianskogo iskusstva [Issues of the history and theory of Christian arts]. 2012, is. 1(7), p. 109.
27. Ukazatel' (1905, 169–173) — *Systematicheskij indeks statej, pomeschennykh v zhurnale «Khristianskoe chtenie» za 1821–1903 gody* [A systematic index of articles published in the *Khristianskoye chteniye* journal from 1821 to 1903]. Sankt-Petersburg, 1905.

П. И. Гайденко

К ВОПРОСУ О ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ ДЕТЕЙ ДУХОВЕНСТВА В ЦЕРКОВНОЙ СРЕДЕ И В ОБЩЕСТВЕ (XI–XIII вв.)

Одной из важнейших социальных страт домонгольской Руси была группа так называемых церковных людей. Их социально-правовой статус имел неоднозначный характер и по-разному интерпретируется в российской историографии. Особое положение этой группы закреплено в княжеских уставах Церкви и частично прослеживается в большом комплексе источников: в летописях и в каноническо-правовых памятниках. В научной литературе неоднократно рассматривалась жизнь пастырей и некоторых других категорий церковных лиц. Однако дети духовенства домонгольского времени почти не привлекали к себе внимание со стороны профессиональных историков. Краткие сообщения источников о поповичах не позволяют создать стройную историю данной категории. Однако ситуация не видится отчаянной. В представленной статье предпринята попытка оценить место поповичей среди церковных людей. Анализ разрозненных сведений открывает возможность увидеть правовое положение детей духовенства в церковной среде и в древнерусском обществе. Не менее интересным видится положение детей духовенства в сравнении с другими категориями лиц. Как уже было отмечено, большинство наблюдений не позволяет ответить на множество возникающих вопросов. Тем не менее перед исследователями открывается возможность увидеть более сложную и интересную картину внутрицерковной жизни на Руси в XI–XIII вв.

Ключевые слова: История Русской Церкви, Киевская Русь, домонгольская Русь, церковные люди, древнерусское духовенство, поповичи, попадьи, древнерусское право, древнерусское церковное право, княжеские уставы Церкви, древнерусское общество.

Одна из интересных и почти незамеченных в историографии социальных групп, включенных в состав церковных людей Древней Руси, — дети духовенства. Столь долгое невнимание к ним со стороны историков и удивительно, и закономерно одновременно. С одной стороны, круг источников, которые доносят хоть какие-то отрывочные сведения о поповичах, крайне узок. Поэтому воссоздать полноценную историю детей священников и диаконов XI–XIII столетий практически невозможно, а такое положение дел едва ли способно поощрить исследовательский интерес к предмету, образ которого смутен, а перспективы изучения не сулят никаких ясных результатов. С другой стороны, сама российская история, как гражданская, так и церковная, продолжительное время более всего уделяла внимание либо крупным деятелям, либо наиболее влиятельным стратам. И здесь приходится признать, что среда поповичей домонгольской Руси не одарила мир влиятельными мужами, если не считать Алёшу Поповича, былинный образ которого воплотил в себе всё то, что думали о священнических детях на Руси XI–XVIII в. [Астахова А., 1957, 26–33]. Однако этот фольклорный герой, в лучшем случае, может рассматриваться лишь как собирательный образ, соединивший в себе не только некоторую историческую «правду», но и, как уже отмечалось многими исследователями, массу народных стереотипических представлений о детях духовенства. Поэтому исторические и смысловые напластования в истории

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

этого былинного богатыря не способны создать прочного фундамента в задуманном деле. Никакого существенного следа поповичей не оставили и в социально-политических и экономических процессах Древней Руси домонгольской эпохи. Поэтому уже в силу всего перечисленного появление в Уставе князя Владимира поповичей в качестве особой группы лиц, подпадавших под власть святителя, примечательно и заслуживает хотя бы краткого анализа.

Чаще всего сведения Устава Владимира, в том числе сведения о церковных людях и, прежде всего, о духовенстве изучались исследователями в контексте истории формирования святительской власти и складывания сословного характера священнической среды. Последнее особенно интересно, если принять во внимание, что упоминание и закрепление в подобных уставных списках категории поповичей определяло их статус не их профессиональным занятием, а их рождением, т. е. спецификой службы их родителей. Данное обстоятельство как будто бы действительно указывает на то, что священническая среда и клир в целом уже на раннем этапе становления древнерусской церковной организации начинали приобретать черты сословия. Правда, необходимо принять во внимание, что даже для значительно более позднего периода «вопрос о формировании сословий в Русском государстве действительно чрезвычайно сложен» [Лукин А., 2015, 88]. Наиболее последовательно этот подход был развит в лекциях В. О. Ключевского [Ключевский В., 1887, 49–60]. Однако, при всей аргументированности высказанных выдающимся историком суждений, его мнение по этому вопросу видится несколько прямолинейным. Несмотря на все признаки, указывающие на сословный характер организации древнерусского мирского духовенства, дело требует большей осторожности. Это объясняется не столько содержанием списков Уставов Владимира, сколько состоянием источников, сохранившим данный каноническо-правовой памятник. Именно это обстоятельство порождает определённые сомнения, оснований для которых видится вполне достаточно.

Во-первых, большинство списков данного Устава имеют позднее происхождение, отстоят от времени князя Владимира на столетия и содержат множественные разночтения, если и не содержательного, то, несомненно, стилистического свойства. Всё это позволяет говорить о том, что вводившиеся в списки Устава нормы и применявшиеся формулировки возникали на протяжении долгого времени, отражали региональную специфику [Российское Законодательство, 1984, 139], а также конъюнктурные интересы составителей и заказчиков рассматриваемых памятников [Гайденко П., 2008, 7–16]. Убедительным примером такого положения дел может служить Устав князя Всеволода, сформировавшийся «не в один прием» [Щапов Я., 1972, 174] и санкционировавший положение Устава Владимира в Новгороде [Устав Всеволода, 1976, 153–158; Юшков С., 1989, № 2, 345–369; Тихомиров М., 1941, 77; Янин В., 1962, 89–90; Оспенников Ю., 2013, 458–461].

Во-вторых, записи о церковных людях и о недопустимости вмешательства князей в епископское судопроизводство едва ли могут быть отнесены к наиболее древней части Устава, включившей в себя княжескую волю о дарении десятины и санкцию о введении норм Эклоги [Милов Л., 2009, 187–189]. Достаточно заметить, что упоминания о поповичах нельзя встретить в двух из самих ранних изводов данного Устава: в Маркеловском и Архивном. К тому же статья о церковных людях привязана к вопросам о святительских судах и сборах, то есть к тем правам святительской власти, реализация которых в описанных объёмах (без вмешательства княжеской власти) стала возможной только со второй половины XIII в. Именно в это время, в 1273 г., на Владимирском Соборе произошло каноническое закрепление прав святителей на взывание с духовенства большого числа сборов [Гайденко П., 2014, № 4, 229–239; Галимов Т., 2017, 134–144]. Случившееся совершенно не означает, что подобной практики не было ранее. Напротив, сообщения источников не скрывают того, что епископат и прежде прибегал к различного рода сборам¹. Однако ранее такие действия оценивались

¹ Обличения в адрес епископата звучат в панегирике ростовскому епископу Пахомию [Лаврентьевская летопись, 2001, Стб. 439; Романов Б., 1966, 153–154].

как злоупотребление [Гайдено П., 2014, 124–150]. Ныне же они стали рассматриваться в качестве нормы².

Не меньшего внимания заслуживают выводы Н. Каптерева. При анализе древних княжеских уставов Церкви и церковных документов XVI–XVII вв. выдающийся историк пришёл к важному выводу. Благодаря законодательному закреплению священнослужителей в качестве **церковных людей** возникла ситуация, при которой «духовенство в Древней Руси было относительно архиерея податным сословием, обязанным ему взносом известных податей» [Каптерев Н., 1874, 36–39]. То есть появление категории **церковных людей** тесно связано с усилиями архиерейской власти по расширению своих канонических и экономических прав в отношении своей паствы, духовенства и лиц, совершавших различные послушания при церквях.

В результате сложившегося положения дел значительная часть исследователей вообще предпочла отказать положениям Устава в подлинности или уж точно в аутентичности³, поскольку любой разговор об этом княжеском церковно-правовом акте сталкивается с трудноразрешимой проблемой исторической достоверности закреплённых в нём положений. В равной мере это относится и к статье, касающейся перечня церковных людей, с которыми и связываются дети клириков. Однако не вызывает сомнения тот факт, что списки Устава Владимира содержат в себе части и положения, восходящие к древности, поэтому полный отказ от использования данного памятника видится излишне крайней позицией. Это особенно очевидно, если рассмотреть положения Устава в соотношении с положениями иных источников. Таким образом, изучение категории «поповичей» и «детей духовенства» представляется перспективной и актуальной работой.

Как бы учёные ни относились к духовенству, едва ли вызывает сомнение тот факт, что проживавшие в миру священнослужители, не обременённые обетами безбрачия или, что существеннее, не стеснённые обетам монашества, могли иметь детей. Даже при том, что дети пастырей крайне редко заслуживали внимание летописцев, сама способность мирских попов и диаконов иметь потомство не вызывает сомнения. Вопросание Кирика Новгородца, продолженное священниками Ильёй и Саввой, неоднократно обращается к сюжетам, указывающим на потенциальную возможность священнослужителей иметь детей: об интимных отношениях между молодыми супругами в семьях пастырей, о «телесных падениях» пастырей и даже об изменах [Вопросы Кирика, 1880, Стб. 30–31, 40, 45, 46–47, Кирик. 27, 28, 29, 66, 77, 78, 82, 84]. Столь же примечательны летописные и былинные сюжеты об Александре Поповиче [Никоновская летопись, 2000, 68; Лихачев Д., 1986, 318–352].

Особой ценностью обладают известия о поповичах-князьях, в контексте истории о супруге некоего галицкого священника, похищенной князем Ярославичем и подарившей тому двоих детей [Ипатьевская летопись, 2001, Стб. 659–660]. Отмеченный случай особенно примечателен, поскольку княжичи продолжали рассматриваться в качестве поповичей, несмотря на то, что их отцом был князь, а не священник. То есть о детях судили по матери, оставившей своего первого мужа, т. е. по бывшей попадье. Однако, судя по возмущениям, категория «бывшая» к женщине оказалась неприменимой. Примечательно ещё одно обстоятельство. Выступив против Владимира Ярославича, галицкие бояре объясняли своё недовольство не политической князя, а нежеланием кланяться его супруге: **«не хотимъ кланятися попадьи. а хотимъ ю оубити»** [Ипатьевская летопись, 2001, Стб. 660]. Очевидно, её не рассматривали как равную. Вероятно, что в последующем «поповское» происхождение и не позволило старшему сыну от этого брака, Васильку, удержаться на Галицком престоле, разрушив как его брак с дочерью вольнского князя Романа Мстиславича, так и само будущее княжича. Впрочем, Роман, тесть Василька, в свою очередь,

² Причины произошедших перемен проанализированы казанским исследователем Т. Р. Галимовым [Галимов Т., 2017, 146–169].

³ Подробнее см. историографию вопроса в исследовании С. В. Юшкова [Юшков С., 1989, № 1, 71–112].

возможно, и был главным виновником разразившегося в Галиче конфликта [Майоров А, 2001, С. 265–296; Котляр Н., 2017, 112, 137–138, 156, 233–234]. В итоге, несмотря на то, что Владимир Ярославич со временем сумел вернуть себе Галицкий престол, его дети от брака с попадъёй всё же перестали признаваться в качестве законных наследников. Их дальнейшая судьба неизвестна. Судя по русским летописным записям, их следы затерялись в землях Венгрии⁴.

Помимо обозначенных сообщений в круг источников, так или иначе затрагивающих поповичей, несомненно, должен быть включён былинный Алёша Попович, с которым связан целый цикл разнообразных былин [Добрыня, 1974; Пропп В., 1955, 198–214, 265–274, 404–412]. Характеристики, которыми он наделён, неоднозначны. Причём отрицательные черты в его образе едва ли не доминируют над всем добрым, что в нём видели [Пропп В., 1955, 265–274]. Вместе с этим образы Александра и Алёши Поповичей ничего не говорят о связи этих легендарных персонажей с Церковью и не позволяют что-либо сказать об их религиозности, что само по себе более чем примечательно.

Наконец, не меньший интерес представляют канонические нормы, изложенные в ряде памятников: в Уставе князя Всеволода, в уже упоминавшемся Вопросании Кирика, в постановлениях Владимирского Собора 1273 г. и в канонических ответах митрополитов Гавриила и Иоанна. Значительная часть сообщений в этих памятниках в большей мере обладает косвенным характером, позволяющим понять, главным образом, атмосферу среды и обстоятельства времени, в которых возрастали дети духовенства. Однако одно из положений в перечисленном корпусе церковно-правовых памятников имеет и прямое отношение к поповичам. Устав Всеволода говорит об изгойстве неграмотного сына священника: **«поповъ сынъ грамоте не умееть»** [Устав Всеволода, 1976, 157, п. 17].

Не менее примечательны вопросы Кирика, Ильи и Саввы, упоминавшие о «сыновстве» по отношению к священнику. Интерпретировать это «сыновство», о котором говорится в вопросах священника Ильи, непросто. О каком сыновстве в них идёт речь: о телесном (социальном и биологическом) или исключительно о духовном?

[6] «Спрашивал и о таком: если велит поп другому попу дать своему сыну причастие, а будет явная причина, по которой нельзя причащаться, дать ему или нет? Он же сказал мне: если не узнаешь греха, то дай, если узнаешь — дай, но попу тому скажи: зачем, брат, даешь причастие? В укор тебе!» [Вопросы Кирика, 1880, Ил. 6].

[7] И о таком спрашивал: если некоторый поп велел сыну: если можешь удержаться, то будь с одной. Не велел того укорять владыка и сказал: не от произвола тот поп повелел, но видя его многое невоздержание повелел, чтобы имел одну» [Вопросы Кирика, 1880, Ил. 7].

Скорее всего, вопросы касаются духовного сыновства, подобно тому как это присутствует в 66-м вопросе Кирика Новгородца:

[66] Спрашивал и о том, что если кто узнает про священника, что он служит недостойно, а будет приходиться ему духовным сыном, что следует ему сделать? Он сказал: всякий поп есть брат попу. Сначала запрети ему: перестань, брат. Если тебя не послушает, (Л.281б) поведай мне, если не поведаешь — то с ним осудишься [Вопросы Кирика, 1880, Кирик. 66].

⁴ Следы детей Владимира Ярославича затерялись в землях Венгрии. В историографии высказывалось мнение, что единственное письменное известие о бастардах последнего галицкого князя, т. е. князьях-поповичах, сохранилось в грамоте папы Гонория III, подтвердившего дары, совершённые в пользу венгерской обители св. Димитрия на Саве. В тексте буллы упомянуто дарение от имени «*Basilica et Iohanne Blandemero*» [Theiner A., 1859, 9–11]. И. И. Шараневич и М. С. Грушевский высказывались за то, что, скорее всего, упомянутые донаторы Василий и Иоанн есть никто иные как дети Владимира Ярославича. Однако исследования последних лет не находят этой гипотезе подтверждений [Ипатьевская летопись, 2001, Стб. 660; Scharanewitsch I., 1872. 117–118; Грушевский М., 1905. 454, прим. 2; Юрасов М., 2017. 51–52, 101–104, 324–327].

Однако данное обстоятельство совершенно не исключало того, что в ответах на вопросы Ильи зафиксированы те моральные максимы, которые были применимы, в том числе, и к собственным детям. Скорее всего, дети духовенства далеко не всегда выступали примерами христианских добродетелей. Иначе как объяснить столь специфический образ Алёши Поповича, в характере которого особенно отмечены не только смелость, но и тяга к женщинам, а также неукротимое стремление к богатству⁵?

Сложнее обстоит дело с поповнами. Знаменитая Василиса Поповна из сборников А. Н. Афанасьева есть сказочный образ, связанный с былинной эпохой, правда, очень позднего происхождения. Поэтому можно заключить, что дети-девочки и девушки в церковном каноническом сознании не представляли лиц, заслуживающих внимания. Правда, в этом случае остаётся открытым вопрос о том, как система древнерусского права защищала их интересы. Впрочем, касаясь правовых основ жизни поповичей, приходится задаться вопросом, почему эта категория вообще возникла. Совершенно неясно, по какой причине дети духовенства вообще попали в число церковных людей? Например, дети остальной части причта такого внимания не заслужили. Они не были отнесены к числу церковных людей. Во всяком случае, их в перечне таковых лиц нет. Наконец, о детях-поповичах какого пола и возраста идёт речь: о девочках, юношах или же о всех лицах, рождённых в священнической семье? Различались ли права мальчиков и девочек? Принимая во внимание специфику древнерусской социальной структуры, без ответа остается и вопрос о том, насколько прочной была связь поповичей с церковными людьми: пожизненной или её можно было разорвать? То есть, при каких условиях возникала возможность перехода священнических и диаконских отпрысков в другую социальную группу? Не менее интересным видится уточнение вопроса: насколько равноправным было положение детей причетников и клира, как и детей священников и диаконов? Неясно, в каких отношениях находились члены семей священников и диаконов?

К сожалению, состояние источников не позволяет ответить на большинство прозвучавших вопросов. Тем не менее, включение поповичей в длинную череду церковных людей видится одновременно и закономерным, и неоднозначным решением составителей соответствующих списков Уставов. Данное обстоятельство обнаруживается в неразрешенности комплекса затруднений. Например, если опереться на предложенный и исследованный Я. Н. Щаповым перечень основных списков и изводов Устава Владимира, то поповичи, как отдельная подгруппа, присутствует в большинстве списков, но не во всех. Например, поповичей нет в Маркеловском и Архивном изводах [Устав Владимира, 1976, 20–21, п. 8]. Поповичи присутствуют в Уставе Всеволода [Устав Всеволода, 1976, 157, п. 17]. Судя по всему, в текстах Уставов присутствуют своего рода местные акценты, а сами списки уставов отстают от реалий XI–XIII в. на столетия, что было в своё время отмечено Н. Ф. Каптеревым [Каптерев Н., 1874, 90–95]. Не менее примечательным видится ещё одно обстоятельство. В перечне церковных лиц особым образом не упоминаются дети диакона, в то время как сам диакон и его супруга в списках Устава встречаются с ожидаемой регулярностью. Однако это не означает, что дети диаконов не были замечены Уставом Владимира. Поздние изводы Устава, перечисляя перечень церковных людей, в том числе священников, диаконов и их жён, объединяет их отпрысков в одну общую группу — «дети их» [Устав Владимира,

⁵ В этом отношении показательна характеристика Алёши Поповича, которую даёт ему Добрыня, наставляя свою супругу перед отъездом. На случае своей гибели Добрыня даёт жене следующий совет:

**Не ходи замуж ни за купца, ни за боярина
И не за сильного Алешеньку Поповича,
Он ведь бабий был да насмешничек,
А девочий был да обманщик,
Он над бабами да насмежается,
Он ведь девками да пофалается**
[Добрыня и Алёша, 1974, 295].

1976, 44, 47, п. 17]. Правда, не вполне ясно, идёт ли речь об одних только мальчиках / юношах или же имеются в виду и девушки.

Археографический извод определил более пространно: «**диако и вся причетници ц(е)рк(о)внеи и дети их**». При этом *диако* и *диак* в этой статье разделены. Судя по всему, речь идёт о дьяках, одной из самых многочисленных и важных групп епископской администрации, или/и об иподиаконах [Сергевич В., 2006, 428–454]. Принимая во внимание то, что древнерусские источники об этой категории епископских чиновников ничего не сообщают, логично заключить, что, скорее всего, появление в Уставе *диака* — результат поздней вставки. Такое положение дел вполне соответствует времени появления извода и реалиям XV и последующих XVI и XVII веков, когда дьяки стали занимать важное положение в княжеской и святительской администрации московского государства. Впрочем, в Вопрошании Кирика один из вопросов прямо касается «дьяка» [Вопросы Кирика, 1880, Стб. 46, Кирик. 81]. Здесь вопрос касается именно иподиакона, церковного причетника, служки.

Более интересным видится появление в Уставе категорий *причта* и *клироса*. При том, что в современной литературе, посвященной древнерусской церковной организации, названные категории обладают синонимическими значениями⁶, в древнерусских церковных уставах они всё же различались. Хотя порой их смыслы видятся довольно близкими и даже пересекающимися. Так, в Печерской редакции Устава князя Владимира клирос и причт разведены: «**причетницы и вес(ь) клирос**» [Устав Владимира, 1976, 74, п. 12]. Особо оговаривается положение клироса и в иных редакции рассматриваемого Устава: Румянцевском, Волоколамском, Стоглавом изводах [Устав Владимира, 1976, 44, 47, 58, п. 17], а также в Варсанофьевской, Волынской и Степенной редакциях [Устав Владимира, 1976, 63 п. 10, 67 п. 10, 72 п. 17]. Однако, когда дело касается детей духовенства, не всегда понятно, к кому они должны быть отнесены: к причту или клиросу. Например, в Варсанофьевской редакции поповичи помещены не в перечне клироса, а в перечне причта, после проскурницы [Устав Владимира, 1976, 63, 67 п. 10]. Тем не менее, получается, что с правовой точки зрения отпрыски священнослужителей оказывались в ином положении, чем дети обычного церковного причта. Впрочем, это не мешало некоторым из поповичей поступать на княжескую службу и изменять свой социальный статус.

Что же касается жён священнослужителей, то, как это представляется, ответы на прозвучавшие вопросы следует искать в особенностях самой церковной организации и церковного сознания. Диако́н хоть и выполняет на службе вспомогательные функции, но обладает харизмой благодати, а, значит, в своём положении близок к священнику. Примечательно, что такая «близость» привела к тому, что супруги диаконов (диаконовые) могли именоваться «попадьями»: «**А если от попа или от диакона попадья сотворит прелюбодеяние, отпустив, удержат свой сан**» [Вопросы Кирика, 1880, 46, Кирик. 82]. Так или иначе, но дети диаконов и священников в глазах окружающих и закона становились поповичами.

Таким образом, решение задачи хотя бы частичной реконструкции социальной группы детей духовенства на Руси XI–XIII вв. и определения их места в общественной структуре Древней Руси не видится абсолютно непреодолимой проблемой, и способно привести к некоторым результатам.

⁶ Подобный подход присутствует в работе К. А. Коновалова, посвященной исследованию мест проживания духовенства в Москве XVII века [Коновалов К., 2012, 85–88].

Источники и литература

1. Астахова А. (1957) — *Астахова А. М.* Сатира и юмор в русском былинном эпосе // Русский фольклор. Материалы и исследования. В 2 т.: Т. 2: Статьи и исследования / отв. ред. М. О. Скрипил; ИРЛ АН СССР (Пушкинский дум). М.; Л.: АН СССР, 1957. С. 5–39.
2. Вопросы Кирика (1880) — Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа Новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6: Памятники канонического права: Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 21–62.
3. Гайдено П. (2008) — *Гайдено П. И.* К вопросу о подлинности Устава князя Владимира «О десятинах, судах и людях церковных» // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Серия № 2: История, история русской православной церкви, 2008. № 1 (26). С. 7–16.
4. Гайдено П. (2014) — *Гайдено П. И.* Священная иерархия Древней Руси: (XI–XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности. М.: «Университетская книга», 2014. 212 с.
5. Гайдено П. (2014, № 4) — *Гайдено П. И.* Собор 1273(4) года в свете церковно-политической ситуации на Руси: несколько замечаний о несостоявшейся канонической реформе митрополита Кирилла // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. № 4. С. 229–239.
6. Галимов Т. (2017) — *Галимов Т. Р.* Место киевского митрополита в церковно-ордынских отношениях: 1237–1281 гг.: Дисс. к. и.н. Казань, 2017. 230 с.
7. Грушевский М. (1905) — *Грушевський М.* Історія України-Руси. Львів., 1905. Т. 2. 634 с.
8. Добрыня (1974) — Добрыня Никитич и Алёша Попович / отв. ред. Э. В. Померанцева; изд. подг. Ю. И. Смирновым и В. Г. Смолицким. М.: «Наука», 1974. 448 с.
9. Добрыня и Алёша. (1974) — Добрыня и Алёша // Добрыня Никитич и Алёша Попович / отв. ред. Э. В. Померанцева; изд. подг. Ю. И. Смирновым и В. Г. Смолицким. М.: «Наука», 1974. С. 295–296.
10. Каптерев Н. (1874) — *Каптерев Н.* Светские архиерейские чиновники в древней Руси. М.: «Современ. Извест.», 1874. 239 с.
11. Ключевский В. (1887) — *Ключевский В. О.* История сословий в России: Лекции орд. проф. В. О. Ключевского, [чит. в Моск. ун-те] I сем. 1886/7. М., 1887. 196 с.
12. Коновалов К. (2012) — *Коновалов К. А.* Духовенство в составе населения Китай-города в XVII веке // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 1 (15): в 2-х ч. Ч. 2. С. 85–88.
13. Котляр Н. (2017) — *Котляр Н. Ф.* Удельная раздробленность Руси. СПб.: «Наука», 2017. 381 с.
14. Лихачёв Д. (1986) — *Лихачёв Д. С.* Летописные известия об Александре Поповиче // *Лихачёв Д. С.* Исследования по древнерусской литературе / отв. ред. О. В. Творогов. Л.: «Наука», 1986. С. 318–352.
15. Лукин А. (2015) — *Лукин А. В., Лукин П. В.* Умом Россию понимать. М.: Изд-во «Весь Мир», 2015. 384 с.
16. Майоров А. (2001) — *Майоров А. В.* Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община. СПб.: Университетская книга, 2001. 640 с.
17. Милов Л. (2009) — *Милов Л. В.* К вопросу об истории церковного Устава Владимира // *Милов Л. В.* Исследования по истории памятников средневекового права: Сборник статей / под ред. Б. Н. Флори, А. А. Горского. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 187–189.
18. Оспенников Ю. (2013) — *Оспенников Ю. В.* Княжеские церковные уставы // Памятники российского права: В 35 т. Т. 1: Памятники права Древней Руси / под. общ. ред. Р. Л. Хачатурова. М.: «Юрлитинформ», 2013. С. 453–488.
19. Лаврентьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: «Языки славянской культуры», 2001. 496 с.
20. Ипатьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: «Языки славянской культуры», 2001. 648 с.

21. Никоновская летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 9: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. М.: «Языки славянской культуры», 2000. 288 с.
22. Пропп В. (1955) — *Пропп В. Я. Русский героический эпос* / И. П. Еремин. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1955. 552 с.
23. Романов Б. (1966) — *Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки*. М.; Л.: «Наука», 1966. 240 с.
24. Российское законодательство. (1984) — Российское законодательство X–XX веков: В 9 т.: Т. 1: Законодательство Древней Руси / отв. ред. В. Л. Янин. М.: «Юридическая литература», 1984. 432 с.
25. Сергеевич В. (2006) — *Сергеевич В. И. Древности русского права: В 3 т.* / под ред. В. А. Томсиновой. М.: «Зерцало», 2006. Т. 1: Территория и население. 542 [2] с.
26. Тихомиров М. (1941) — *Тихомиров М. Н. Исследование о Русской Правде: происхождение текстов* / отв. ред. Б. Д. Греков. М.; Л.: АН СССР, 1941. 255 с.
27. Устав 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. 12–84.
28. Устав Всеволода. (1976) — Устав новгородского князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах торговых // *Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* / сост. Я. Н. Шапов, отв. ред. Л. В. Черепнин. М.: «Наука», 1976. С. 153–158.
29. Шапов Я. (1972) — *Шапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв.* М.: «Наука», 1972. 340 с.
30. Юрасов М. (2017) — *Юрасов М. К. Венгрия и русские княжества в XII в.: Дисс. д. и. н.* М., 2017. 626 с.
31. Юшков С. (1939) — *Юшков С. В. Очерки по истории феодализма в Киевской Руси*. М.; Л.: АН СССР, 1939. 254 с.
32. Юшков С. (1989, № 1) — *Юшков С. В. Устав князя Владимира (историко-юридическое исследование)* // Серафим Владимирович Юшков. М.: «Юридическая литература», 1989. С. 71–335.
33. Юшков С. (1989, № 2) — *Юшков С. В. Устав князя Всеволода* // Серафим Владимирович Юшков. М.: «Юридическая литература», 1989. С. 345–369.
34. Янин В. (1962) — *Янин В. Л. Новгородские посадники*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1962. 410 с.
35. Scharanewitsch I. (1872) — *Scharanewitsch I. Die Hypatios Chronik als Quellen — Beitrag zur Osterreichischen Geschichte*. Lemberg, 1872.
36. Theiner A. (1859) — *Vetera monumenta historica Hungarum illustrantia*. 1216–1534. T. I. Roma, 1859. [XXXVIII], 668 p.

Pavel Gaidenko. On the Issue of Legal Status of Children of Clergy in Church and Society (XIth–XIIth centuries).

Abstract: One of the most important social strata of pre-Mongol Rus was a group of so-called church people. Their socio-legal status was ambiguous and interpreted differently in Russian historiography. The special position of this group is fixed in the princely statutes of the church and is partially traced in a large complex of sources: in chronicles and in canonical-legal monuments. In the scientific literature the life of pastors and some other categories of church persons was repeatedly considered. However, the children of the clergy of the pre-Mongol period almost did not attract attention from professional historians. Brief reports of sources about children of priests do not allow to create a harmonious history of this category. However, the situation does not seem desperate. In this article, an attempt is made to evaluate the place of children of priests among church people. Analysis of disparate information opens the opportunity to see the legal status of children of the clergy in the church environment and in Old Russian society. No less interesting is the position of the children of the clergy in comparison with other categories of persons. As

already noted, most observations do not allow answering a multitude of emerging questions. Nevertheless, the researchers are given the opportunity to see a more complex and interesting picture of internal church life in Russia in the XIth–XIIIth centuries.

Keywords: History of the Russian Church, Kievan Rus, pre-Mongolian Rus, church people, Old Russian clergy, children of priests, priesthoods, Old Russian law, Old Russian church law, princely statutes of the church, Old Russian society.

Pavel Ivanovich Gaidenko – Doctor of Historical Sciences, Professor of Kazan National Research University, Associate Professor of Kazan State University of Architecture and Engineering (prof.gaydenko@rambler.ru).

Sources and References

1. Astakhova (1957) – Astakhova A. M. Satira i yumor v russkom bylinnom ehpose [Satire and humor in the Russian epic], in: *Russkij Fol'klor. Materialy i issledovaniya* [Russian Folklore. Materials and research]. In 2 vol.: Vol. 2. Moscow; Leningrad, 1957. pp. 5–39. (In Russian).

2. Voprosy Kirika (1880) – Voprosy Kirika, Savvy i Il'i, s otvetami Nifonta, episkopa Novgorodskogo, i drugih ierarkhicheskikh lits [Questions Kirik, Savva and Ilya, with the answers of Nifont, bishop of Novgorod, and other hierarchical persons], in: *Russkaya istoricheskaya biblioteka* [Russian Historical Library]. Vol. 6: Pamyatniki kanonicheskogo prava [Russian Historical Library]: Part. 1: Pamyatniki XI–XV v. [Monuments of the XI–XV century]. St. Petersburg, 1880. Stb. 21–62. (In Russian).

3. Gajdenko (2008) – Gajdenko P. I. K voprosu o podlinnosti Ustava knyazya Vladimira «O desyatinakh, sudakh i lyudyakh tserkovnykh» [To the question of the authenticity of the Charter of Prince Vladimir “On the tithes, courts and people of the church”], in: *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* [Herald of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University: Series]: Series № 2: Istoriya, istoriya russkoj pravoslavnoj tserkvi [History, history of the Russian Orthodox Church], 2008. № 1 (26). pp. 7–16. (In Russian).

4. Gajdenko (2014) – Gajdenko P. I. *Svyashhennaya ierarkhiya Drevnej Rusi: (XI–XIII vv.): Zarisovki vlasti i povsednevnosti* [The sacred hierarchy of Ancient Rus: (XI–XIII centuries.): Sketches of power and everyday life]. Moscow, 2014. 212 p.. (In Russian).

5. Gajdenko (2014, № 4) – Gajdenko P. I. Sobor 1273(4) goda v svete tserkovno-politicheskoy situatsii na Rusi: neskol'ko zamechanij o nesostoyavshejsya kanonicheskoy reforme mitropolita Kirilla [Church congress 1273 (4) in the light of the church and political situation in Russia: several remarks about the failed canonical reform of Metropolitan Kirill], in: *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [Herald of the Russian Christian Humanitarian Academy]. 2014. № 4. pp. 229–239. (In Russian).

6. Galimov (2017) – Galimov T. R. *Mesto kievskogo mitropolita v tserkovno-ordynskikh otnosheniyakh: 1237–1281 gg.* [The place of the Kiev metropolitan in church-Horde relations: 1237–1281]: the Dissertation of the candidate historical sciences. Kazan', 2017. 230 p. (In Russian).

7. Grushevskij (1905) – Grushevs'kij M. *Istoriya Ukraïni-Rusi* [History of Ukrainians-Rus]. L'viv., 1905. Vol. 2. 634 p. (In Ukraine).

8. Dobrynya (1974) – *Dobrynya Nikitich i Alyosha Popovich* [Dobrynya Nikitich and Alyosha Popovich]. Moscow, 1974. 448 p. (In Russian).

9. Dobrynya i Alyosha. (1974) – Dobrynya i Alesha [Dobrynya and Alyosha], in: *Dobrynya Nikitich i Alyosha Popovich* [Dobrynya Nikitich and Alyosha Popovic]. Moscow, 1974. pp. 295–296. (In Russian).

10. Kapterev (1874) – Kapterev N. *Svetskie arkhiejskie chinovniki v drevnej Rusi* [Secular hierarchical officials in ancient Russia]. Moscow, 1874. 239 p. (In Russian).

11. Klyuchevskij V. (1887) – Klyuchevskij V. O. *Istoriya soslovij v Rossii: Leksii ord. prof. V. O. Klyuchevskogo, [chit. v Mosk. un-te] I sem. 1886/7* [History of estates in Russia: Lectures hordes. prof. VO Klyuchevsky, [read in Moscow. university] I semester 1886/7]. Moscow, 1887. 196 p. (In Russian).

12. Konovalov K. (2012) — Konovalov K. A. Dukhovenstvo v sostave naseleniya Kitaj-goroda v XVII veke [Clergy in the population of China-city in the XVII century], in: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Questions of theory and practice]. 2012. № 1 (15): In 2 parts. Part. 2. pp. 85–88. (In Russian).
13. Kotlyar N. (2017) — Kotlyar N. F. *Udel'naya razdroblennost' Rusi* [Specific fragmentation of Russia]. St. Petersburg, 2017. 381 p. (In Russian).
14. Likhachyov D. (1986) — Likhachyov D. S. Letopisnye izvestiya ob Aleksandre Popoviche [Chronicles of Alexander Popovich], in: Likhachyov D. S. *Issledovaniya po drevnerusskoj literature* [Likhachev DS Studies on Old Russian Literature]. Leningrad, 1986. pp. 318–352. (In Russian).
15. Lukin A. (2015) — Lukin A. V., Lukin P. V. *Umom Rossiyu ponimat'* [Mind Russia to understand]. Moscow, 2015. 384 p. (In Russian).
16. Majorov A. (2001) — Majorov A. V. *Galitsko-Volynskaya Rus'. Ocherki sotsial'no-politicheskikh otnoshenij v domongol'skij period. Knyaz', boyare i gorodskaya obshhina* [Galicia-Volyn Rus. Essays on socio-political relations in the pre-Mongol period. Prince, boyars and the city community]. St. Petersburg, 2001. 640 p. (In Russian).
17. Milov L. (2009) — Milov L. V. K voprosu ob istorii tserkovnogo Ustava Vladimira [On the History of the Church Charter of Vladimir], in: Milov L. V. *Issledovaniya po istorii pamyatnikov srednevekovogo prava: Sbornik statej* [Studies on the History of Monuments of Medieval Law: Collected Articles]. Moscow, 2009. pp. 187–189. (In Russian).
18. Ospennikov YU. (2013) — Ospennikov YU. V. Knyazheskie tserkovnye ustavy [Princely ecclesiastical charters], in: *Pamyatniki rossijskogo prava* [Monuments of the Russian law]: In 35 vol. Vol. 1: Pamyatniki prava Drevnej Rusi [Monuments of the Law of Ancient Rus]. Moscow, 2013. pp. 453–488. (In Russian).
19. Lavrent'evskaya letopis' (2001) — *Polnoe sobranie russkikh letopisej* [Complete collection of Russian chronicles]. Vol. 1: Lavrent'evskaya letopis' [The Laurentian Chronicle]. Moscow, 2001. 496 p. (In Russian).
20. Ipat'evskaya letopis' (2001) — *Polnoe sobranie russkikh letopisej* [Complete collection of Russian chronicles]. Vol. 2: Ipat'evskaya letopis' [Ipatiev Chronicle]. Moscow, 2001. 648 p. (In Russian).
21. Nikonovskaya letopis' (2000) — *Polnoe sobranie russkikh letopisej* [Complete collection of Russian chronicles]. Vol. 9: Letopisnyj sbornik, imenuemyj Patriarshej ili Nikonovskoj letopis'yu [Chronicle collection, called the Patriarch's or Nikon's Chronicle]. Moscow, 2000. 288 p. (In Russian).
22. Propp V. (1955) — Propp V. YA. *Russkij geroicheskij ehpos* [Russian heroic epic]. Leningrad, 1955. 552 p. (In Russian).
23. Romanov B. (1966) — Romanov B. A. *Lyudi i nrawy Drevnej Rusi: istoriko-bytovye ocherki* [People and customs of Ancient Russia: historical and everyday essays]. Moscow; Leningrad, 1966. 240 p. (In Russian).
24. Rossijskoe zakonodatel'stvo. (1984) — *Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov* [Russian legislation of the X–XX centuries]: In 9 vol.: Vol. 1: Zakonodatel'stvo Drevnej Rusi [Legislation of Ancient Rus]. Moscow, 1984. 432 p. (In Russian).
25. Sergeevich V. (2006) — Sergeevich V. I. *Drevnosti russkogo prava: V 3 t. / pod red. V. A. Tomsinovej*. Moscow: «Zertsalo», 2006. Vol. 1: Territoriya i naselenie. 542 [2] p. (In Russian).
26. Tikhomirov M. (1941) — Tikhomirov M. N. *Issledovanie o Russkoj Pravde: proiskhozhdenie tekstov* [The study of Russian Truth: the origin of texts]. Moscow; Leningrad, 1941. 255 p. (In Russian).
27. Ustav Vladimira (1976) — Ustav knyazya Vladimira o desyatinakh, sudakh i lyudyakh tserkovnykh [Charter of Prince Vladimir of the tithes, courts and people of the church], in: *Drevnerusskie knyazheskie ustavy XI–XV vv.* [Old Russian princely statutes XI–XV centuries]. Moscow, 1976. S. 12–84. (In Russian).
28. Scharanewitsch I. (1872) — *Scharanewitsch I. Die Hypatios Chronik als Quellen — Beitrag zur Österreichischen Geschichte*. Lemberg, 1872.

29. Theiner A. (1859) — *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*. 1216–1534. T. I. Roma, 1859. [XXXVIII], 668 p.
30. Ustav Vsevoloda. (1976) — *Ustav novgorodskogo knyazya Vsevoloda o tserkovnykh sudakh, lyudyakh i merilakh torgovykh* [The Charter of the Novgorod prince Vsevolod about church courts, people and shopping standards], in: *Drevnerusskie knyazheskie ustavy XI–XV vv.* [Old Russian princely statutes XI–XV centuries]. Moscow, 1976. pp. 153–158. (In Russian).
31. Shchapov YA. (1972) — Shchapov YA. N. *Knyazheskie ustavy i tserkov' v Drevnej Rusi XI–XIV vv.* [Princely statutes and a church in Ancient Russia XI–XIV centuries]. Moscow, 1972. 340 p. (In Russian).
32. Yurasov M. (2017) — Yurasov M. K. *Vengriya i russkie knyazhestva v XII v.* [Hungary and Russian princedoms in the 12th century]: the Dissertation of the Doctor of Historical Sciences. Moscow, 2017. 626 p. (In Russian).
33. Yushkov (1939) — Yushkov S. V. *Ocherki po istorii feodalizma v Kievskoj Rusi*. Moscow; Lenibgrad.: AN SSSR, 1939. 254 s. (In Russian).
34. Yushkov (1989, № 1) — Yushkov S. V. *Ustav knyazya Vladimira (istoriko-yuridicheskoe issledovanie)* [Charter of Prince Vladimir (historical and legal research)], in: *Serafim Vladimirovich Yushkov* [Serafim Vladimirovich Yushkov]. Moscow, 1989. pp. 71–335. (In Russian).
35. Yushkov (1989, № 2) — Yushkov S. V. *Ustav knyazya Vsevoloda* [Charter of Prince Vsevolod], in: *Serafim Vladimirovich Yushkov* [Serafim Vladimirovich Yushkov]. Moscow, 1989. pp. 345–369. (In Russian).
36. Yanin V. (1962) — Yanin V. L. *Novgorodskie posadniki* [Novgorod Posadniks]. Moscow, 1962. 410 p. (In Russian).

Д. В. Волужков

К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВАНИЯХ ЦЕРКОВНОГО СУДОПРОИЗВОДСТВА: на примере «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 г.

В статье применительно к церковному судопроизводству рассматриваются такие юридические понятия как «основание судебной системы» и «презумпции и фикции». Особое внимание уделяется каноническому основанию церковного суда. Автор исходит из того, что понятие «основание» применительно к церковному суду очевидно используется в двух значениях: как причина появления самого понятия «церковный суд», и как система источников права, на которых построена судебная система. На примере действующего «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 года рассматриваются шесть канонов, прямо указанных в тексте Положения, приводится как их оригинальное авторское толкование, так и толкования выдающихся канонистов. Делаются выводы, что: 1) в Положении нет прямого указания как на презумпцию невиновности, так и на презумпцию виновности; 2) каноны, включенные в Положение, содержат юридические презумпции и фикции; 3) каноны, ссылки на которые содержатся в статьях Положения, и сами статьи различаются по своему содержанию. Таким образом, существующая в Русской Православной Церкви судебная система частично основывается на Каноническом корпусе Православной Церкви.

Ключевые слова: судебная система, церковный суд, канон, Канонический корпус Православной Церкви, Вселенские Соборы, Апостольские правила, правовые презумпции и фикции, Алексей Аристин, Иоанн Зонара, патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон, епископ Никодим (Милаш).

Понятие «основание» применительно к судебной системе Православной Церкви, как представляется, следует понимать, как минимум, в двух значениях. Во-первых, это непосредственно сама причина появления в Церкви понятия «церковный суд». Во-вторых, это те источники права, на которых построена и на которых функционирует церковная судебная система. В свою очередь, логично предположить, что причина появления такого института, как церковный суд, очевидным образом не только не сводится лишь к появлению и/или принятию — с последующим закреплением решениями Вселенских Соборов — того или иного канонического правила, но, скорее, лежит в области толкования библейского текста¹. Поэтому, говоря о причине, ввиду весомости источника следует в первую очередь говорить о «библейском» (используя это название как рабочее), нежели о каком-либо ином, основании судебной системы.

При этом факт существования в церковном праве канонических правил, составляющих Канонический корпус Православной Церкви, заставляет рассматривать также и каноны как возможную причину появления понятия «церковный суд». Правда, в этом случае логично возникает вопрос: каноны, принимаемые Соборами, послужили причиной появления и развития церковной судебной системы, либо каноны

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

¹ О Мф. 18.15–17 как библейском основании церковного суда подр. см.: учебник прот. В. Цыпина «Церковное право» и статью Т. В. Барсова «О духовном суде» в «Христианском чтении» № 9–10, 1870 г. [Цыпин, 2012; Барсов, 1870].

принимались Соборами на основании уже имеющегося опыта существования самостоятельно — исходя из потребностей повседневной церковной жизни — возникших церковных судов, обобщая и систематизируя их опыт (и, тем самым, правовое регулирование судебной системы формировалось из обычного права), либо указанные процессы шли параллельно. Поскольку подробное рассмотрение поставленного вопроса явно выходит за рамки настоящей статьи, имеет смысл ограничиться посылкой, что причина появления понятий «церковный суд» и «церковная судебная система» необходимо имеет самую тесную и непосредственную связь с Каноническим корпусом². Здесь же ограничимся лишь повторением уже сказанного выше, а именно предполагаемым фактом появления церковных судов исходя из потребностей повседневной жизни Древней Церкви. Такое предположение можно условно назвать «социальной причиной» (либо «социальным основанием») возникновения церковного судопроизводства.

Рассматривая основание судебной системы как систему источников права — в данном случае состоящую из канонов, — логично предположить, что основание в таком случае должно включать в себя следующие важнейшие положения: во-первых, основные принципы, на которых строится судебная система; во-вторых, само устройство церковного суда; в-третьих, описание судебного процесса. Следует также отметить одно понятие, которое входит в судебную систему Православной Церкви, хотя, как представляется, и не является составной частью ее основания. Речь идет об ответственности (в данном случае — канонической ответственности). Поскольку старейшие по времени канонические правила — Правила святых Апостолов — в большинстве своем в составе нормы содержат санкцию, можно ожидать, что каноны, на которых строится судебная система, необходимо будут содержать указания на ответственность. Также совершенно очевидным и не требующим доказательств представляется факт наличия в системе канонов, составляющих основание судебной системы, канонических правил как процессуального, так и материального характера (иначе судебная система просто не смогла бы функционировать).

Таким образом, понятия «канон» и «основание как система источников права» совокупно дают «каноническое основание судебной системы», в котором предполагаем наличие как причины появления института церковного суда, так и вышеперечисленных важнейших для деятельности суда положений.

Отсюда, обращаясь к рассмотрению основного нормативного правового акта, регулирующего деятельность церковного суда в юрисдикции Русской Православной Церкви — «Положению о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)» от 2008 года (далее — Положение), — рассмотрим все прямо или косвенно связанное в нем с понятием «канон», а также постараемся раскрыть содержание понятия «каноническое основание судебной системы» применительно к конкретному Положению.

На значение канонического основания для судебной системы Русской Православной Церкви (далее — судебной системы) прямо указывает статья 1 Положения, согласно которой судебная система «основана на священных канонах Православной Церкви» (Положение). При этом обращает на себя внимание, что каноническое основание в тексте статьи указывается как единственное основание.

В тексте Положения понятие «священные каноны», равно как и иные производные от этого понятия, используются в следующих статьях:

1. Ст. 1 «Структура и канонические основания судебной системы Русской Православной Церкви»: п. 1 «... и основана на священных канонах Православной Церкви»;
2. Там же, п. 3 «... осуществляют судебную власть, руководствуясь священными канонами, ...»;

² Здесь уместнее говорить об отдельных канонах, поскольку окончательное формирование и закрепление Канонического корпуса — явление более позднее по отношению к рассматриваемому появлению церковного суда.

3. Ст. 2 «Предназначение церковных судов»: «... способствовать соблюдению священных канонов ...»;
4. Ст. 3 «Делегированный характер церковного судопроизводства»: п. 1 абз. 2 «... проистекает из канонической власти ...»;
5. Там же, п. 2 абз. 3 «... проистекает из канонической власти епархиального архиерея...»;
6. Ст. 4 «Единство судебной системы Русской Православной Церкви»: абз. 3 «... и каноническими подразделениями ...»;
7. Ст. 6 «Правила наложения канонического прещения (наказания). Примирительная процедура урегулирования разногласий»: п. 1 «Каноническое прещение ...»; там же, абз. 2 «... подвергнуто каноническому прещению ...» (Карфагенского Собора 28 правило); п. 2 «При наложении канонического прещения ..., ... применение строгих канонических прещений ...»; там же, абз. 2 «... подвергается тому же каноническому прещению ...»; там же II Вселенского Собора 6 правило.
8. Ст. 11 «Вызовы в церковный суд»: п. 3 «... в каноническом подразделении ...» (упоминается дважды);
9. Ст. 13 «Доказательства»: п. 3 абз. 3 «... от канонических подразделений ...»;
10. Ст. 15 «Запросы церковных судов»: п. 1 «... в распоряжении канонических подразделений ...»;
11. Ст. 16 «Объяснения сторон и иных лиц, привлеченных церковным судом к участию в деле»: п. 3 «... предупреждается о канонической ответственности ...»;
12. Ст. 17 «Документы»: п. 2 абз. 3 «... выданные каноническим подразделением ...»;
13. Ст. 18 «Свидетельские показания»: п. 2 «... работы в каноническом подразделении»;
14. Там же, п. 3 абз. 1 «(Апостольское 75 правило; II Вселенского Собора 2 правило)»; абз. 2 «(Карфагенского собора 144 правило; Апостольское 75 правило; II Вселенского Собора 6 правило)»; абз. 4 «(II Вселенского Собора 6 правило)»;
15. Там же, п. 4 «... предупреждается о канонической ответственности ...»;
16. Ст. 24 «Дела, подлежащие ведению епархиального суда»: «... влекущих за собой канонические прещения ...» (повторяется дважды);
17. Ст. 25 «Состав епархиального суда»: п. 6 «...влекущих за собой канонические прещения ...»;
18. Ст. 28 «Дела, подсудные Общецерковному суду»: п. 1 «...влекущих за собой канонические прещения ...» (повторяется трижды);
19. Ст. 31 «Дела, подсудные Архиерейскому Собору»: п. 1 «... и каноническим отступлениям ...»;
20. Там же, п. 4 абз. 2 «... отмене канонического прещения ...»;
21. Ст. 32 «Порядок формирования и полномочия Судебной комиссии Архиерейского Собора»: абз. 2 «... содержащую канонический (с применением норм церковного права) анализ ...»;
22. Ст. 33 «Порядок принятия дела к рассмотрению. Сроки рассмотрения дела»: п. 2 абз. 5 «... влекущего за собой каноническое прещение ...»;
23. Ст. 34 «Подача заявления о церковном правонарушении»: п. 1 «... или каноническим подразделением ...»;
24. Там же, п. 2 абз. 2, 3 «... каноническим подразделением ...»;
25. Там же, п. 3 абз. 2 «(Карфагенского Собора 144 правило; Апостольское 75 правило; II Вселенского Собора 6 правило)»; абз. 4 «(II Вселенского Собора 6 правило)»; абз. 5 «(Карфагенского Собора 129 правило)»;
26. Ст. 35 «Заявление о церковном правонарушении»: п. 2 абз. 1 «... каноническое подразделение ...»;
27. Ст. 38 «Подготовка дела к рассмотрению в церковном суде»: п. 1 абз. 2 «составление справки, содержащей канонический (с применением норм церковного права) анализ ...»;

28. Ст. 45 «Принятие и объявление решения церковного суда»: п. 1 абз. 4 «каноническая (с применением норм церковного права) оценка ...»; абз. 7 «...к канонической ответственности ... каноническое прещение ...»;

29. Ст. 46 «Содержание решения церковного суда»: п. 1 «...каноническая (с применением норм церковного права) оценка...»; там же «...канонического прещения...»; там же «...к канонической ответственности»;

30. Ст. 47 «Вступление решений епархиального суда в законную силу»: п. 2 абз. 2 «...канонического прещения...»; там же «...к канонической ответственности...» (повторяется дважды);

31. Там же, п. 3 «... соответствующих канонических прещений...»;

32. Там же, п. 4 «... канонические прещения...»;

33. Ст. 49 «Вступление решений Общецерковного суда первой инстанции в законную силу»: п. 1 абз. 2 «... возможного канонического прещения...»; там же, абз. 4 «иное каноническое прещение...»;

34. Ст. 50 «Пересмотр дела Общецерковным судом первой инстанции. Условия обжалования решений Общецерковного суда первой инстанции»: п. 5 абз. 4 «иное каноническое прещение...»;

35. Ст. 53 «Апелляционная жалоба на решение епархиального суда»: п. 3 абз. 2 «... подана каноническим подразделением...»;

36. Ст. 59 «Решение Архиерейского Собора»: п. 2 «... отмене канонического прещения...»; Ст. 62 «Применение настоящего Положения»: п. 1 «... являющимся каноническим препятствием...»;

37. Присяга церковного судьи: абз. 1 «... с канонами Святых Апостолов, Вселенских и поместных соборов и святых отцов, и со всеми церковными правилами, законоположениями и установлениями»;

Таким образом, в тексте Положения понятие «священные каноны» употребляется 4 раза; «каноническое подразделение» — 11 раз; «каноническая власть» — 2 раза; «канонические прещения» — 23 раза; «каноническая ответственность» — 6 раз. Также в тексте 4 раза повторяется выражение «канонический (с применением норм церковного права) анализ (оценка)», 1 раз — «каноническое препятствие», и 1 раз используется «каноническое отступление».

Помимо этого, в тексте Положения содержатся упоминания конкретных канонических правил: II Вселенского Собора 6 правило (5 раз), Апостольское 75 правило (3 раза), Карфагенского Собора 144 правило (2 раза), II Вселенского Собора 2 правило (1 раз), Карфагенского Собора 28 правило (1 раз), Карфагенского Собора 129 правило (1 раз).

Рассмотрим тексты указанных канонов, сопроводив их авторским комментарием (толкованием) в тех местах, которые имеют непосредственное отношение к теме настоящей статьи. При этом для сравнения приведем (при их наличии) краткие изложения толкования выдающихся византийских канонистов XII века Алексия Аристинга, Иоанна Зонары, патриарха Феодора Вальсамона, а также епископа Никодима (Милаша) (1845–1915). В качестве источника текстов: канонов и комментариев византийских канонистов используется «Правила Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец с толкованиями» [Правила, 2000]; толкований епископа Никодима (Милаша) используется «Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского» [Милаш, 2001].

II Вселенского Собора 6 правило:

Поелику многие, желая привести в замешательство, и низпровергнути церковное благочиние, враждебно и клеветнически вымышляют на правящих церквами православных епископов некия вины,

Комментарий:

Каноническое правило полностью посвящено судебным делам по обвинению епископов.

ее с иным каким намерением, как токмо, дабы помрачити добрую славу священников, и произвести смятения в мирном народе: того ради святой собор стекшихся в Константинополе епископов заблагорассудил: не без изследования допускати обвинителей, ниже позволяти всякому приносить обвинения на правителей церкви, но и не всем возбраняти.

Комментарий:

Норма о необходимости «изследования», т. е. изучения представленных доказательств. В общих чертах формулируется правило об избирательном отношении к личности обвинителя.

Но аще кто принесет на епископа некую собственную, то есть, частную жалобу, как-то, в притязании им имени, или в иной какой либо потерпенной от него неправде: при таковых обвинениях не примати в разсуждение, ни лица обвинителя, ни веры его. Подобае бо всячески, и совести епископа быти свободною, и объявляющему себя обиженным обрести правосудие, какая бы веры он ни был.

Комментарий:

По обвинениям епископа в мирских делах («частной жалобе») не принимается во внимание вероисповедание обвинителя.

Аще же возводимая на епископа вина будет церковная: тогда подобает разсмотреть лице обвинителя.

Комментарий:

По обвинениям епископа в церковных преступлениях в первую очередь рассматривается личность обвинителя.

И во первых не позволяти еретикам приносить обвинения на православных епископов по делам церковным. Еретиками же именуем как тех, которые издавна чуждыми церкви объявлены, так и тех, которые после того нами анафеме преданы; кроме же сего и тех, которые хотя притворяются, будто веру нашу исповедуют здраво, но которые отделились, и собирают собрания против наших правильно поставленных епископов.

Комментарий:

Запрет еретикам быть обвинителями епископов. Дается определение еретика.

Еще же, аще которые из принадлежащих к церкви, за некия вины, прежде были осуждены и извержены, или отлучены из клира, или из разряда мирян: и сим да не будет позволено обвиняти епископа, доколе не очистят себя от обвинения, которому сами подпали. Такожде и от тех, кои сами предварительно подверглись доносу, доносы на епископа, или на других из клира могут приемлемы быти не прежде, разве когда несомненно явят свою невинность противу возведенных на них обвинений.

Комментарий:

Обвинения от лица, находящегося под судом или следствием, принимаются только после того, как оно докажет свою невиновность, т. е. действует презумпция виновности.

Аще же некоторые, не будучи ни еретики, ни отлученные от общения церковного, ни осужденные, или предварительно обвиненные в каких-либо преступлениях, скажут, яко имеют нечто донести на епископа по делам церковным: таковым святыи собор полевает, во первых представи свои обвинения всем епископам области, и пред ними подтверждати доводами свои доносы на епископа, подвергшагося ответу.

Комментарий:

Необходимость подтверждения обвинений «доводами», т. е. доказательствами.

Аще же епископы соединенных епархий, паче чаяния, не в силах будут возстановить порядок, по возводимым на епископа обвинениям: тогда обвинители да приступят к большому собору епископов великия области, по сей причине созываемых:

Комментарий:

Норма о суде двух уровней — «области» и «большого собора епископов» (митрополии).

но не прежде могут они настояти на свое обвинение, как письменно поставив себя под страхом одинакаго наказания с обвиняемым, аще бы, по производству дела, оказались клеветующими на обвиняемого епископа.

Комментарий:

Норма о повороте наказания, ожидавшего обвиняемого, на обвинителя-клеветника.

Но аще кто, презрев, по предварительному дознанию, постановленное решение, дерзнет или слух царский утруждать, или суды мирских начальников, или вселенский собор безпокоити, к оскорблению чести всех епископов области: таковой отнюдь да не будет приемлем с своею жалобою, яко нанесший оскорбление правилам и нарушивший церковное благочиние.

Комментарий:

Запрет на пересмотр решения собора епископов (т. е. церковного суда) как светским судом, так и Вселенским Собором. Следовательно, решение церковного суда (собора епископов) — окончательное.

Толкования византийских канонистов

И. Зонара, А. Аристин и патр. Ф. Вальсамон называют частные дела («частную жалобу») денежными делами («о денежном убытке»), а обвинения в церковных правонарушениях («преступлениях») — публичными. И. Зонара отмечает, что по частным делам «все должны получить правосудие». Что касается церковной вины, т. е. такой, которая ведет, например, к лишению священства, то здесь толкователи обращают внимание на требование канона «рассмотреть лицо обвинителя». Что касается лиц, состоящих под обвинением, то И. Зонара особо подчеркивает, что они должны сначала «доказать свою невиновность», т. е. речь идет о презумпции виновности. Говоря о норме правила о повороте наказания на обвинителя, И. Зонара указывает, что это требование «гражданского закона». Рассуждая о заключающем правиле требовании «таковой отнюдь да не будет приемлем с своею жалобою», Вальсамон упоминает требование римского закона о лишении чести, считая, что оно не должно применяться.

Еп. Никодим (Милаш)

Отмечая запрет подавать жалобы лицам, находящимся под судом, ссылается на нормы гражданского законодательства. Заключительное положение канона (запрет

на обращение к светской власти) толкует как то, что «на великом соборе епископов должно быть закончено всякое дело без дальнейшей апелляции».

Апостольское 75 правило:

*Во свидетельство против епископа не принимать еретика: но и верного одного не доволь-
но. На устах двоих, или трех свидетелей твердо станет всякое слово.*

Комментарий:

1. Правилком регулируются дела только в отношении епископа.
2. Устанавливается избирательное отношение к личности обвинителя епископа — им может быть исключительно член Церкви, причем необходимы свидетели обвинения.

Толкования византийских канонистов

А. Аристин подчеркивает, что свидетельствовать один верный не может, а предъ-
явить обвинение может. Патр. Ф. Вальсамон, ссылаясь на 1-й титул 21-й книги Васи-
лик, указывает на необходимость пяти верных свидетелей под присягой при обвине-
нии епископа в преступлении (судя по всему, церковном).

Еп. Никодим (Милаш)

Комментируя требование двух или трех свидетелей, ссылается на Втор. 19:15;
Мф. 18:16; 1 Тим. 5:19.

Карфагенского собора 144 правило:

*Положено и сие: не приимати доносов от всех рабов, от отпущенников тех самых, на ко-
торых доносят хотят, и от всех, которых гражданские законы не допускают к доносам
о преступлениях: такожде от всех, на коих лежит пятно бесчестия, то есть, от позо-
ричных и от лиц, к срамным делам прикосновенных: такожде от еретиков, или эллинов,
или иудеев: впрочем у всех, от которых не допускается таковое обвинение, да не отем-
летя свобода приносить жалобы по своим делам.*

Комментарий:

Норма об ограничении т. н. «церковной правоспособности». Ограничение за-
ключается в праве на обращение в суд (подавать заявление о церковном
преступлении). Ограничивается правоспособность трех категорий лиц: 1) рабов и
отпущенников, 2) ограниченных в правах гражданскими законами, 3) еретиков.

При этом в отношении «жалоб по своим делам», т. е. «частных жалоб», ограничение
правоспособности для указанных лиц снимается.

Еп. Никодим (Милаш)

Отмечает, что норма относительно рабов имела значение тогда, когда существо-
вало рабство. В настоящее время актуально требование правила относительно лиц,
«к срамным делам прикосновенных».

II Вселенского Собора 2 правило:

*Областные епископы да не простирают своя власть на Церкви, за пределами своя об-
ласти, и да не смешивают Церквей;*

Комментарий:

Четкое указание на пределы власти, т. е. юрисдикции епископов — только в пределах
своей области (епархии).

но, по правилам, Александрийский епископ да управляет Церквами токмо Египетскими; епископы восточные да начальствуют токмо на востоке, с сохранением преимуществ Антиохийской Церкви, правилами Никейскими признанных; также епископы области Асийской да начальствуют токмо в Азии; епископы Понтийские да имеют в своем ведении дела токмо Понтийской области; Фракийские токмо Фракии.

Комментарий:

Перечисление конкретных областей, которыми управляют конкретные епископы.

Не быв приглашены, епископы да не переходят за пределы своей области для рукоположения, или какого-либо другого Церковного распоряжения.

Комментарий:

Любые действия епископа в другой области (епархии) — только по приглашению (епископа той области).

При сохранении же вышеописанного правила о Церковных областях, явно есть, яко дела каждой области благоучреждать будет Собор той же области, как определено в Никее. Церкви же Божиим, у иноплемennых народов, должны быть правимы, по соблюдению до ныне обыкновению отцев.

Комментарий:

Устанавливается высший орган управления церковной области — Собор епископов. Управление Церковью «у иноплемennых народов» осуществляется по «обыкновению отцев», т. е. обычаям (в т. ч. и правовым).

Толкования византийских канонистов

И. Зонара, говоря о юрисдикции епископов, указывает на правило Первого Вселенского Собора о роли обычного права: «сохраняемы были древние обычаи»; также уточняет, что епископ должен быть призван в другую область «многими епископами». Патр. Ф. Вальсамон считает, что он может быть призван «местным епископом». Все канонисты уделяют особое внимание положению церквей в землях варваров, указывая на действие в них «древних обычаев».

Еп. Никодим (Милаш)

Считает канон повторением 5-го и 6-го правил Никейского Собора. Указывает, что деление на *дицез* и *епархию* соответствует гражданско-политическому делению государства. Указывая на особенности и ошибки разных переводов правила, утверждает, что канон относится ко всем вообще епископам.

Карфагенского Собора 28 правило:

Аще кто из епископов подвергнется обвинению: обвинитель да представит дело к первенствующему в области, к которой принадлежит обвиняемый, и да не будет обвиняемый отчужден от общения, разве когда, быв призван к ответу грамотою, не явится в суд избранных судити его в назначенное время, то есть в течение месяца от того дня, в который, по дознанию, получена им грамота.

Комментарий:

1. Правило относится только к епископам.
2. Юридическая фикция про принятие решения судом («отчужден от общения») при неявке обвиняемого в суд.

Аще же представит истинные и необходимые причины, препятствовавшие ему явиться к ответу противу того, что на него представлено: то без предосуждения да имеет свободу к оправданию в течение другого месяца: но, по прошествии другого месяца, да не будет в общении, доколе не очистит себя доказательствами по делу.

Комментарий:

Презумпция виновности — обвиняемый считается виновным, «доколе не очистит себя доказательствами по делу».

Аще же пред всецелый того лета собор явится не восхоцет, дабы, по крайней мере, тамо дело его окончено было: то имеет быти сужден, как произнесиши приговор сам против себя. Во время же, в которое он остается вне общения, да не приобщается ни в своей церкви, ни во всем пределе. Напротив того, доносителю на него, аще никуда не отлучался во дни рассмотрения дела его, отнюдь да не возбранится общение. Но аще удалится и вскрыется: то епископ да будет возвращен в общение, а сам доноситель да изринется от общения,

Комментарий:

Последствия ложного доноса — «доноситель да изринется от общения».

впрочем так, чтобы не была отята у него свобода подтвердили обвинение: аще может доказати, яко не предстал к суду не по нехотению, а по невозможности. Сие впрочем явно есть, яко аще во время движения дела в суде епископов, опорочено будет лице доносителя: то не должно приимати от него обвинения, разве токмо пожелает он рассмотрения своего собственного, а не церковного дела.

Комментарий:

Если «опорочено будет лице доносителя» — последствие «не должно приимати от него обвинения». Здесь явная юридическая фикция — замена обвинителя.

Еп. Никодим (Милаш)

Правило описывает три части процесса, возбужденного против епископа. «Надлежащий суд» — митрополит епархии. Нахождение епископа «вне общения» — запрет на совершение богослужения. В своем толковании еп. Никодим неоднократно использует выражение «пока не будет доказано».

Карфагенского Собора 129 правило:

Определено и сие: аще кто речет, яко святые, в молитве Господней, оставя нам долги наша (Мф. 6:12), не о себе глаголют, поелику им уже не нужно сие прошение, но о других грешных, находящихся в народе их, и яко не глаголет каждый из святых особо, остави мне долги моя, но оставя нам долги наша, так чтобы сие прошение праведника разумелось о других паче, нежели о нем самом: таковый да будет анафема. Свят и праведен был Иаков апостол, когда рек: много бо согрешаем вси (Иак. 8:2). Ибо для чего приложено сие слово: вси, аще не ради того, чтобы мысль сия согласна была со псалмом, в котором читается: не вниди в суд с рабом Твоим, яко не оправдится пред Тобою всяк живой (Пс. 142:2). И в молитве премудрого Соломона: несть человек, иже не согрешит (8 Цар. 8:46): и в книге святого Иова: в руце всякого человека знаменат, да познает всяк человек немощь свою (Иов. 87:7). Посему такожде и святыи и праведныи Даниил пророк, в молитве, множественно глаголат: согрешихом, беззаконновахом (Дан. 9:5), и прочее, что он там смиренномудренно и истинно исповедует. Дабы не подумали, как некоторые разумеют, яко он глаголет не о своих, но паче о грехах людей своих: то он по сем рек, яко молихся и исповедах грехи моя, и грехи людей моих Господу Богу моему (Дан. 9:2). Не хотел рещи,

грехи наша, но рек: грехи людей своих, и грехи свои: поелику пророк как бы провидел, что явятся таковые люди, худо разумеющие сие.

Комментарий:

Норма со строгой санкцией — «анафема» — за прошение лица «о других паче, нежели о нем самом». Тем самым акцентируется внимание потенциального обвинителя прежде всего на собственных правонарушениях, а уже потом — на правонарушениях иных лиц.

* * *

Таким образом, в исследованных шести канонах можно выделить следующие основные юридические понятия, актуальные с точки зрения основания судебной системы:

1. Презумпция виновности (Карфагенского Собора 28 правило);
2. Юридические фикции (Карфагенского Собора 28 правило);
3. Ограничение «церковной правоспособности» (Карфагенского собора 144 правило);
4. Многоуровневое устройство суда (II Вселенского Собора 6 правило);
5. Церковный суд — это Собор епископов (II Вселенского Собора 2 правило);
6. Необходимость представления и исследования доказательств (II Вселенского Собора 6 правило).

Обращаясь к вопросу о наличии в Положении юридических презумпций и фикций, следует отметить, что использование в церковном судопроизводстве этих средств юридической техники последнее время стало предметом научной дискуссии на страницах «Христианского чтения» [Волужков, 2018; Оспенников, 2018; Святого-ров, Тарнакин, 2018].

Слова «да не будет в общении, доколе не очистит себя доказательствами по делу», содержащиеся в 28 правиле Карфагенского Собора, следует понимать, как установление презумпции виновности³. Соответственно, указанная презумпция должна находиться в статье 6 Положения. Однако второй абзац п. 1 указанной статьи гласит: «лицо, обвиняемое в совершении церковного правонарушения, не может быть подвергнуто каноническому прещению (наказанию) без достаточных доказательств, устанавливающих виновность данного лица». Этот текст не соответствует установленной Конституцией России⁴ и уголовно-процессуальным законодательством⁵ презумпции невиновности, прежде всего тем, что не доказательства устанавливают вину, а вступивший в законную силу приговор суда. В то же время в нем нет четкого указания на презумпцию виновности, несмотря на указанную в тексте статьи ссылку на 28 правило Карфагенского Собора. Следовательно, можно сделать вывод, что статья 6 Положения, упоминая понятие «виновность»⁶, при этом на деле не устанавливает для суда никакую презумпцию⁷.

³ См. формулировку презумпции виновности в деликтном праве: «Лицо, причинившее вред, освобождается от возмещения вреда, если докажет, что вред причинен не по его вине» (ГК РФ, Ст. 1064 п. 2).

⁴ «Каждый обвиняемый в совершении преступления считается невиновным, пока его виновность не будет доказана в предусмотренном федеральным законом порядке и установлена вступившим в законную силу приговором суда» (Конституция РФ, Ст. 49 ч.1).

⁵ «Обвиняемый считается невиновным, пока его виновность в совершении преступления не будет доказана в предусмотренном настоящим Кодексом порядке и установлена вступившим в законную силу приговором суда» (УПК РФ, Ст. 14 п. 1).

⁶ Статья 5. «Принцип вины»: «Лицо подлежит уголовной ответственности только за те общественно опасные действия (бездействие) и наступившие общественно опасные последствия, в отношении которых установлена его вина» (УК РФ, Ст. 5 ч.1).

⁷ Что сегодня невозможно представить в светском процессуальном праве, где используются либо одна, либо другая презумпция.

Слова «да не будет обвиняемый отчужден от общения, разве когда, быв призван к ответу грамотою, не явится в суд», «опорочено будет лицо доносителя: то не должно приимати от него обвинения», содержащиеся в 28 правиле Карфагенского Собора, следует понимать, как юридические фикции, связанные с «заменной» лица. Впрочем, первое выражение, поскольку предполагает опровергаемость, можно признать скорее презумпцией. При этом следует отметить, что в абз. 2 п. 1 статьи 6 Положения, в котором приводится канон, ничто не соотносится с указанными фикциями.

Установленное 144 правилом Карфагенского Собора ограничение «церковной правоспособности»⁸ приводится в Положении как основание для запрета привлечения в качестве свидетеля: «не подлежат привлечению в качестве свидетелей: лица, находящиеся вне церковного общения (за исключением дел по обвинению в совершении церковных правонарушений против ближнего и христианской нравственности)». Отметим, что в тексте канона говорится «не приимати доносов», т. е. речь идет о процессуальном статусе обвинителя (потерпевшего), а статья Положения говорит о процессуальном статусе свидетеля. Налицо расширительное толкование канона. Также процессуальный статус свидетеля (точнее — условия запрета быть свидетелем) обосновывается ссылкой на 6 правило II Вселенского Собора.

Перечисленные ранее юридические понятия, содержащиеся также в 6 правиле II Вселенского Собора (многоуровневое устройство суда, необходимость представления и исследования доказательств), в тексте Положения непосредственно с канонами не связываются. В Положении (Ст. 6 п. 2 абз. 2) содержится лишь прямое указание на следующее требование канона: «письменно поставив себя под страхом одинакого наказания с обвиняемым, аще бы, по производству дела, оказались клеветующими на обвиняемого», т. е. норму о повороте наказания с обвиняемого на обвинителя. Следует отметить, что аналогичной нормы в светском праве нет⁹.

Таким образом, из отмеченных ранее шести основных юридических понятий, содержащихся в перечисленных в Положении канонах и актуальных с точки зрения основания судебной системы, полностью ни одно не используется в самом Положении¹⁰. При этом одна статья Положения — о статусе свидетеля — представляет собой расширительное толкование канона (Положение, Ст. 18 п. 3), и лишь в одном случае норма канона — о повороте наказания — воспроизводится буквально (Положение, Ст. 6 п. 2 абз. 2).

Возвращаясь же к началу настоящей статьи, следует отметить, что, во-первых, к основным принципам, на которых строится судебная система, можно отнести презумпцию виновности (Карфагенского Собора 28 правило), и необходимость представления и исследования доказательств (II Вселенского Собора 6 правило); во-вторых, к устройству церковного суда следует отнести многоуровневое устройство суда (II Вселенского Собора 6 правило) и церковный суд как Собор епископов (II Вселенского Собора 2 правило); в-третьих, к описанию судебного процесса следует отнести юридические фикции (Карфагенского Собора 28 правило) и ограничение «церковной правоспособности» (Карфагенского собора 144 правило). Что касается канонической ответственности, то она осталась за рамками выделенных при рассмотрении из канонов юридических понятий.

Заключение

Таким образом, рассмотрение «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви» от 2008 года в свете оснований церковного судопроизводства позволяет сделать ряд выводов:

⁸ В данном случае такое понятие построено по аналогии со светским понятием правоспособности.

⁹ Можно только упомянуть об ответственности за заведомо ложное обвинение, однако она построена по другому принципу.

¹⁰ Можно сказать, что ни одна из статей Положения не тождественна тексту канона, ссылки на который она сама и содержит.

1. В Положении отсутствует указание как на презумпцию невиновности (аналогичную имеющейся в уголовном процессе), так и на презумпцию виновности (аналогичную имеющейся в гражданском, точнее, деликтном праве). При этом Положение не содержит однозначного ответа на вопрос, какое именно положение обвиняемого (считается невиновным / считается виновным) в церковном правонарушении презюмируется для церковного суда.

2. Шесть канонов, непосредственно указанных в Положении, содержат юридические презумпции и фикции. Этот факт можно рассматривать, с одной стороны, как подтверждение происхождения церковного права из римского права (или, по крайней мере, их близкого родства), с другой — как сущностную связь действующего церковного права с современным светским правом, в весьма значительной степени построенном на юридических презумпциях и фикциях.

3. Статьи Положения, содержащие ссылки на вышеуказанные каноны, по своему содержанию достаточно серьезно, на наш взгляд, отличаются от содержания этих канонов.

4. Статья 1 Положения указывает, что судебная система «основана на священных канонах Православной Церкви». Учитывая вышеизложенное, это утверждение заставляет задаться вопросом — основана в какой именно степени? Можем ли мы утверждать, что основана более на «духе», а не на «букве» канонов (по аналогии со светскими законами)? Очевидно, сам факт того, что в Положении прямо приводятся всего лишь шесть канонов из всего Канонического корпуса, должен подтолкнуть нас к размышлениям о проблемах систематизации (скорее всего, кодификации) Корпуса [Комиссия]. В рамках же настоящей статьи достаточно будет ограничиться выводом об очевидном частичном каноническом основании действующей судебной системы Православной Церкви.

Источники и литература

Источники

1. ГК РФ — «Гражданский кодекс Российской Федерации (часть вторая)» от 26.01.1996 N 14-ФЗ (ред. от 18.04.2018) / «Собрание законодательства РФ», 29.01.1996, N 5, Ст. 410.

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. Милаш (2001) — Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского // в 2-х т. М.: Изд-во «Отчий дом», 2001.

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: 25.04.2018).

5. Правила (2000) — Правила Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец с толкованиями. В 3 т. М.: Изд-во «Паломник», 2000.

6. УК РФ — «Уголовный кодекс Российской Федерации» от 13.06.1996 N 63-ФЗ (ред. от 23.04.2018, с изм. от 25.04.2018) / «Собрание законодательства РФ», 17.06.1996, N 25, Ст. 2954.

7. УПК РФ — «Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации» от 18.12.2001 N 174-ФЗ (ред. от 23.04.2018) / «Собрание законодательства РФ», 24.12.2001, N 52 (ч. I), Ст. 4921.

Литература

8. Барсов (1870) — Барсов Т.В. О духовном суде // Христианское чтение. 1870. № 9. С. 462–510; № 10. С. 587–626.

9. Волужков (2018) — *Волужков Д. В.* К вопросу о презумпциях и фикциях в современном судопроизводстве // *Христианское чтение*. СПб, 2018. № 2. С. 97–101.

10. Комиссия — Комиссия Межсоборного присутствия по церковному праву продолжает подготовку ряда канонических документов. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5039738.html> (дата обращения: 03.04.2018)

11. Оспенников (2018) — *Оспенников Ю. В.* О подходах к трактовке фикций в светском и церковном праве (о статье иеромонаха Марка (Святогорова) и Н. А. Тарнакина «Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве») // *Христианское чтение*. СПб, 2018. № 2. С. 92–96.

12. Святогоров, Тарнакин (2018) — *Марк (Святогоров), иером., Тарнакин Н. А.* Юридические фикции и презумпции в церковном судопроизводстве (по Положению о Церковном суде 2008 г.) // *Христианское чтение*. СПб, 2018. № 1. С. 125–133.

13. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. — 2-е изд. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. — 864 с.

Dmitry Voluzhkov. On the Question of the Grounds for Church Legal Proceedings: on Example of «Provisions on the Church Court of the Russian Orthodox Church» dated 2008.

Abstract: In the article, as applied to church litigation, such legal concepts as «the basis of the judicial system» and «presumptions and fictions» are considered. Particular attention is paid to the canonical foundation of the church court. The author proceeds from the premise that the notion of «foundation» applied to the ecclesiastical court is obviously used in two ways: as the reason for the very concept of the «ecclesiastical court», and as a system of legal sources on which the judicial system is built. On the example of the current «Regulations on the Church Court of the Russian Orthodox Church» from 2008, six canons, directly specified in the text of the Regulations, are considered as their original author's interpretation, and the interpretations of prominent canonists. Conclusions are drawn that: 1) there is no direct indication in the Statute of both the presumption of innocence and the presumption of guilt; 2) the canons included in the Regulations contain legal presumptions and fictions; 3) canons, references to which are contained in the articles of the Regulations, and the articles themselves differ in their content. Thus, the judicial system existing in the Russian Orthodox Church is partially based on the canonical corps of the Orthodox Church.

Keywords: judicial system, ecclesiastical court, canon, canonical corps of the Orthodox Church, Ecumenical Councils, apostolic rules, legal presumptions and fictions, Alexis Aristin, John Zonara, patriarch of Antioch Theodore Valsamon, bishop Nicodemus (Milash).

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

Sources and References

Sources

1. GK RF — «Grazhdanskiy kodeks Rossiyskoy Federatsii (chast' vtoraya)» ot 26.01.1996 N 14-FZ (red. ot 18.04.2018) v «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 29.01.1996, N 5, st. 410 [*Civil Code of the Russian Federation* (part two), dated 26.01.1996 N 14-FZ (as amended on 05.12.2017)]. In: *Collection of Legislation of the Russian Federation*, dated 29.01.1996, No. 5, art. 410].

2. 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). In:

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). In: *Collection of the Legislation of the Russian Federation*, dated August 4, 2014, N 31, art. 4398].

3. Milash (2001) — Pravila Pravoslavnoy Tserkvi s tolkovaniyami Nikodima, yepiskopa Dalmatinsko-Istriyskogo. V 2 t. [*The rules of the Orthodox Church with the interpretations of Nicodemus, bishop of Dalmatian-Istarsky*]. In 2 vol. Moscow: Publishing House "Father's House", 2001, vol. 1, 686 p.; vol. 2, 654 p.

4. Polozheniye — Polozheniye o tserkovnom sude Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi (Moskovskogo Patriarkhata) prinyato na Arkhiiereyskom Sobore Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v 2008 godu (red. Arkhiiereyskiy 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: 25.04.2018).

5. Pravila (2000) — Pravila Svyatykh Apostol, Svyatykh Soborov Vselenskikh i Pomestnykh i svyatykh otets s tolkovaniyami. V 3 t. [*The rules of the Holy Apostles, the Holy Councils of the Ecumenical and Local and the Fathers, with interpretations*]. In 3 vol. Moscow: Publishing House "Pilgrim", 2000, vol. 1, 822 p.; vol. 2, 736 p.; vol. 3, 880 p.

6. UK RF — «Ugolovnyy kodeks Rossiyskoy Federatsii» ot 13.06.1996 N 63- FZ (red. ot 23.04.2018, s izm. ot 25.04.2018). In: «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 17.06.1996, N 25, st. 2954 [*The Criminal Code of the Russian Federation* dated June 13, 1996, No. 63-FZ (as amended on April 23, 2018, amended on April 25, 2018)]. In: *Collection of Legislation of the Russian Federation* dated June 17, 1996, No. 25, art. 2954].

7. UPK RF — «Ugolovno-protsessual'niy kodeks Rossiyskoy Federatsii» ot 18.12.2001 N 174-FZ (red. ot 23.04.2018). In: «Sobraniye zakonodatel'stva RF», 24.12.2001, N 52 (ch. I), st. 4921 [*The Code of Criminal Procedure of the Russian Federation* dated December 18, 2001, No. 174-FZ (as amended on April 23, 2018)]. In: *Collection of Legislation of the Russian Federation*, dated December 24, 2001, No. 52 (Part I), art. 4921].

References

8. Barsov (1870) — Barsov T.V. O dukhovnom sude [On the spiritual court]. *Khristianskoye chteniye*. St. Petersburg, 1870, no. 9, pp. 462–510; no. 10. pp. 587–626. (In Russian).

9. Komissiya — Komissiya Mezhsobornogo prisutstviya po tserkovnomu pravu prodolzhayet podgotovku ryada kanonicheskikh dokumentov [The Commission of the Inter-Council Presence for Church Law continues the preparation of a number of canonical documents]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5039738.html> (accessed: 03.04.2018). (In Russian).

10. Ospennikov (2018) — Ospennikov Y.V. 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". *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 2, pp. 92–96. (In Russian).

11. Svyatogorov, Tarnakin (2018) — Mark (Svyatogorov), hieromonk, Tarnakin N. A. Legal Fictions and Presumptions in Church Litigation (according to The Statute on the Church Court of 2008). *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 1, pp. 125–133. (In Russian).

12. Tsy-pin (2012) — Tsy-pin Vladislav, archpriest. *Kanonicheskoye pravo*. [Canon Law]. 2nd ed. Moscow: Publishing House of the Sretensky Monastery, 2012, 864 p. (In Russian).

13. Voluzhkov (2018) — Voluzhkov D.V. To the Question of Presumptions and Fictions in Modern Church Legal Proceedings. *Khristianskoye Chteniye*, 2018, no. 2, pp. 97–101. (In Russian).

Протоиерей Георгий Митрофанов

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ТВОРЧЕСТВО Е. Н. ТРУБЕЦКОГО КАК ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ В РОССИЙСКОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XX ВЕКА

В статье рассматриваются основные этапы изучения в российской историко-философской исследовательской литературе творчества выдающегося русского религиозного философа Е. Н. Трубецкого, по праву считающегося последним крупным представителем классического идеализма в русской философии. Привлекавшее к себе значительное внимание в историко-философских исследованиях начала 1920-х гг. и всего периода существования русского зарубежья, творчество Е. Н. Трубецкого предавалось почти полному забвению или идеологически перетолковывалось в работах советского периода, и лишь с середины 1990-х гг., по мере публикации основополагающих произведений философа, стало постепенно привлекать к себе внимание крупнейших исследователей истории русской философии. Некоторые основные выводы этих авторов упоминаются в данной статье, призванной активизировать интерес к изучению творчества Е. Н. Трубецкого.

Ключевые слова: русская религиозная философия, историко-философская литература, софиология, идеалистическая философия Е. Н. Трубецкого, идеологизация, мифологизация.

Настоящая статья написана на основе главы диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук «Творчество Е. Н. Трубецкого как опыт философского обоснования религиозного мировоззрения», защищенной автором в Российской академии государственной службы 26 июня 2008 г. по специальности 09.00.13: Религиоведение, философская антропология, философия культуры. Защита этой диссертации стала одним из первых успешных примеров целесообразности изучения не только религиозно-философской, но и богословской проблематики дипломированным богословом в контексте научной деятельности светского высшего учебного заведения в сфере исследования русской философии.

Отличительной чертой Евгения Николаевича Трубецкого, проявлявшейся на протяжении всей его жизни, следует признать подчеркнутое нежелание философа утверждать себя в своей творческой деятельности в качестве открывателя оригинальных философских идей и выразителя новых духовных прозрений. Уже отмечавшееся убеждение Е. Н. Трубецкого в необходимости для русской духовной культуры научиться соизмерять свои творческие поиски с православной церковной традицией и общечеловеческой культурой обусловило характерное для философа свойство воспринимать и выражать свои религиозно-философские воззрения не в нарочитом отрыве, а в неразрывной связи с уже сложившимися принципами общехристианской духовной культуры. Возможно, именно это свойство творчества Е. Н. Трубецкого предопределило то обстоятельство, что в существующей историко-философской литературе, в своих наиболее серьезных исследованиях сориентированной прежде всего на выявление самобытных сторон русской философской мысли, религиозной

Протоиерей Георгий Николаевич Митрофанов — доктор богословия, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии (mitrophanov@yandex.ru).

философии Е. Н. Трубецкого, всегда предпочитавшей приверженность традиционализму стремлению к оригинальности, уделялось, как правило, весьма небольшое внимание.

Уже в первом опыте написания истории русской философии, принадлежавшем Э. Л. Радлову, эта особенность восприятия творчества Е. Н. Трубецкого проявилась достаточно определенно. В своем предельно сжатом, но охватившем всю историю русской философии очерке Э. Л. Радлов представил весьма схематичный анализ русской философии начала XX в., не уделив при этом должного внимания доминировавшей религиозной направленности философии этого периода [Радлов, 1920, 44]. Довольно условно обозначив наличие среди последователей В. С. Соловьёва двух направлений — рационалистического и мистического, Э. Л. Радлов причислил Е. Н. Трубецкого вместе с его братом С. Н. Трубецким и С. Л. Франком к первому направлению. В занявшей половину страницы характеристике творчества Е. Н. Трубецкого Э. Л. Радлов определил философа как наиболее последовательного продолжателя В. С. Соловьёва, выделив при этом его работу «Метафизические предположения познания», в которой, по мнению Э. Л. Радлова, «особенно в критике неокантианства кн. Евгений Трубецкой обнаружил значительное критическое дарование» [Радлов, 1920, 44].

Творчество Е. Н. Трубецкого осталось почти вне поля зрения и такого выдающегося исследователя русской духовной культуры, как прот. Георгий Флоровский. Основательно подвергавший чаще всего справедливой критике не подкрепленные церковной традицией религиозные искания русских философов, прот. Г. Флоровский, казалось бы, уже по этой причине не имел основания оставить без внимания столь искренне стремившуюся быть последовательно церковной религиозную философию Е. Н. Трубецкого. Однако, упомянув о Е. Н. Трубецком как о наиболее верном приверженце соловьевской философии [Флоровский, 1988, 493] и отметив справедливость его критики гносеологического антиномизма свящ. Павла Флоренского [Флоровский, 1988, 495–496], прот. Г. Флоровский этими двумя упоминаниями о философе в основном тексте книги «Пути русского богословия», вышедшей в 1931 г., счел возможным ограничить свое повествование о религиозной философии Е. Н. Трубецкого.

Первая попытка дать вдумчивую и разностороннюю характеристику религиозной философии Е. Н. Трубецкого была предпринята протопресвитером Василием Зеньковским в его двухтомной «Истории русской философии», вышедшей в 1950 г. Не имея возможности в небольшой главе, посвященной творчеству братьев С. Н. и Е. Н. Трубецких, хотя бы в общих чертах изложить основные воззрения Е. Н. Трубецкого, протопресв. В. Зеньковский первым среди историков русской философии обозначил ряд важных особенностей мировоззрения философа, позволивших, по его мнению, Е. Н. Трубецкому занять особое место в истории русской религиозно-философской мысли. Отказавшись от распространенного представления о Е. Н. Трубецком лишь как о строгом философском адепте В. С. Соловьёва, протопресв. В. Зеньковский указал на несколько конкретных и принципиально важных отличий между воззрениями обоих философов. «В отличие от Вл. Соловьёва, для которого принцип „всеединого сущего“ был основным, — писал протопресв. В. Зеньковский, — Е. Трубецкой возвращается к... позиции Ф. А. Голубинского... об изначальности для нас идеи Безусловного» [Зеньковский, 1950, II, 345]. С этим понятием протопресв. Василий Зеньковский далее совершенно справедливо связал появление в философии Е. Н. Трубецкого другого отличающего ее от философии В. С. Соловьёва понятия «безусловного сознания» [Зеньковский, 1950, II, 346].

Не указав, к сожалению, на принципиально важное для Е. Н. Трубецкого различие между «Безусловным Сознанием» и Богом, протопресв. Василий Зеньковский в то же время отметил, как Е. Н. Трубецкой, последовательно избегая соблазна истолковывать Бога в качестве субъекта мировой эволюции, сумел устранить пантеистические элементы, присутствовавшие в соловьевском понимании отношения Бога к миру [Зеньковский, 1950, II, 347]. «Трубецкой, — подчеркивал протопресв. Василий Зеньковский, — принимая проблему „Софии“, отвергает, однако, софиологию Вл. Соловьёва

и о. Сергия Булгакова за пантеистическое смешение Абсолюта и сущности мира. Ещё в более ранней своей работе о „Миросозерцании Вл. Соловьёва“ Трубецкой всюду настойчиво изобличает смешение у Соловьёва двух рядов бытия» [Зеньковский, 1950, II, 347–348].

Самостоятельное творческое развитие Е. Н. Трубецкого проявило себя, по мнению протопресв. Василия Зеньковского, не только в преодолении влияния философских воззрений В. С. Соловьёва, но и в независимости по отношению к определенным тенденциям в развитии русской философии современного ему периода. Прочитывая высказывание Е. Н. Трубецкого об обусловленности логического мышления интуицией сверхвременной вечной истины, протопресв. В. Зеньковский, имея в виду связь данного высказывания с основополагающей направленностью философии Е. Н. Трубецкого, справедливо подчеркнул, что «это утверждение, закрепляющее права логики и определяющее рациональные начала знания, резко отделяет Е. Трубецкого от школы „мистического алогизма“, как он характеризовал направление Флоренского, Булгакова, Бердяева» [Зеньковский, 1950, II, 349].

Определив учение Е. Н. Трубецкого о Софии как «едва ли не самое четкое и ясное, что сказано в русской философии о понятии Софии», протопресв. В. Зеньковский, к сожалению, в еще более общих словах отозвался о понерологии философа, которая явилась столь же выдающимся вкладом Е. Н. Трубецкого в русскую религиозную философию, сколь и его учение о Софии [Зеньковский, 1950, II, 349].

Существенное внимание творчеству Е. Н. Трубецкого было уделено в «Истории русской философии» Н. О. Лосского, ставшей, подобно исследованию протопресв. В. Зеньковского, классическим трудом в области истории русской философии. Отметив в своей, еще более сжатой, чем у протопресв. В. Зеньковского, характеристике философии Е. Н. Трубецкого некоторые из излагавшихся выше теоретических особенностей его мировоззрения, Н. О. Лосский следующим образом обосновал преодоление философom пантеистических элементов, присущих космологии В. С. Соловьёва. «Космология Соловьёва, — писал Н. О. Лосский, — близка к философии Шеллинга своим учением о том, что первая материя лежит в основе мира и является вместе с тем первым субстратом абсолюта, тогда как согласно Шеллингу, основа мира — это „природа в Боге“. Таким образом, вопреки намерениям Шеллинга и Соловьёва, их теории носят пантеистическую окраску, ибо теория взаимозависимости Бога и мира исключает возможность создания какой-либо последовательной теории свободной воли. Евгений Трубецкой избежал ошибок Соловьёва благодаря утверждению, что сотворение мира является абсолютно свободным актом — творением из ничего» [Лосский, 1991, 179].

Более подробно, по сравнению с протопресв. В. Зеньковским, Н. О. Лосский остановился на тех отличительных чертах учения Е. Н. Трубецкого о Софии, которые сделали это учение более приемлемым для церковной традиции, нежели софиология В. С. Соловьёва. «Е. Трубецкой указывает на то, — подчеркивал Н. О. Лосский, — что он (В. С. Соловьёв. — *прот. Г. М.*) иногда истолковывал отношение вечной мудрости Бога к нашей изменяющейся действительности как отношение сущности к явлению. Если бы, однако, божественный принцип был, таким образом, тесно связан с миром, невозможно было бы найти какое-либо объяснение индивидуальной свободе или источнику зла. Следовательно, Е. Трубецкой приходит к выводу о том, что, будучи реальным принципом в Боге извечно, для земного человечества и всех „божиих агнцев“ София есть не сущность, а только норма, идеальный образ» [Лосский, 1991, 179–180].

Опубликованные в Германии в 1968 г. последним выдающимся философом русского зарубежья С. А. Левицким «Очерки по истории русской философии» стали, по словам их автора, «более популярно» написанным «дополнительным пособием» к «таким основательным и энциклопедическим трудам по истории русской мысли, как „История русской философии“ отца Василия Зеньковского и „History of Russian Philosophy“ Н. О. Лосского» [Левицкий, 1996, 7]. Уделив в небольшой главе, посвященной «ближайшим последователям Вл. Соловьёва» братьям С. Н. и Е. Н. Трубецким,

основное внимание последнему, С. А. Левицкий лишь попытался популярно обобщить и привести к единству выводы своих авторитетных предшественников [Левицкий, 1996, 222–227].

Главами, посвященными религиозной философии Е. Н. Трубецкого, которые содержались в вышедших более полувека назад историко-философских исследованиях протопресв. В. Зеньковского, Н. О. Лосского и С. А. Левицкого, вплоть до начала 1990-х гг., по существу, исчерпывался опыт серьезного изучения творческого наследия философа. Появившиеся в период 1960–1980-х гг. в России немногочисленные работы по истории русской религиозной философии начала XX в. либо ограничивались идеологически тенденциозными фрагментарными упоминаниями о философии Е. Н. Трубецкого [История философии, 1961, V, 343–345, 355; История философии в СССР, 1971, IV, 68–69, 89–91; Кувакин, 1980; Арзуманов, 1974; Савельев, 1987; Марченко, 1989], либо, в лучшем случае, очень «объективистски» сдержанно и поверхностно воспроизводили оценки творчества философа, уже высказывавшиеся в предшествующей литературе, то есть прежде всего в упоминавшихся выше исследованиях протопресв. В. Зеньковского и Н. О. Лосского [Роднянская, Хоружий, 1970, 260–261; Философский словарь, 1983, 695; Гусева, 1988; Васецкая, 1984; Барам, 1989].

Перемены, происшедшие в России на рубеже 1980–1990 гг., обусловили появление принципиально новых возможностей для свободного от идеологического диктата изучения русской религиозной философии. В достаточно короткий промежуток времени большая часть творческого наследия русских философов — в том числе и Е. Н. Трубецкого — благодаря многочисленным изданиям и даже переизданиям оказалась доступна широкому кругу читателей, а в академической науке стало появляться значительное количество публикаций, связанных с исследованиями в области истории русской философии первой половины XX в. Однако большинство наиболее значительных обобщающих работ в этой области, таких как, например, книги А. Ф. Замалеева [Замалеев, 1995], В. В. Сербиненко [Сербиненко, 1996], И. И. Евлампиева [Евлампиев, 2002], В. Х. Болотокова и А. М. Кумыкова [Болотоков, Кумыков, 2002], Л. Н. Столовича [Столович, 2005] были ориентированы на решение просветительских задач в сфере высшей школы и чаще всего лишь в той или иной степени воспроизводили некоторые оценки творчества русских философов, уже высказывавшиеся в исследовательской литературе русского зарубежья. При этом, как правило, творчество именно Е. Н. Трубецкого не привлекало к себе в этих книгах значительного внимания.

В вышедших за рассматриваемый период трех монографиях Н. А. Балашовой [Балашова, 1996], Е. К. Голлербаха [Голлербах, 1999] и Г. Г. Бернацкого [Бернацкий, 1999], непосредственно посвященных жизни и творчеству Е. Н. Трубецкого, либо анализировалась общественно-политическая деятельность философа, либо, как это сделал Г. Г. Бернацкий, рассматривались — хотя и в контексте религии — его правовые воззрения. К перечисленным выше монографиям может быть отнесена и защищенная в 2006 г. кандидатская диссертация историка Н. В. Нехамкиной [Нехамкина, 2006], в которой были всесторонне представлены и глубоко проанализированы общественная деятельность Е. Н. Трубецкого и важнейшие аспекты его политического мировоззрения, связанные с проблемой взаимоотношений общества и государства, а также национальным вопросом.

Среди работ, посвященных исследованию сугубо философских аспектов творчества Е. Н. Трубецкого, следует выделить диссертации С. В. Кузнецовой [Кузнецова, 1993] и Т. Л. Бабиной [Бабина, 1998], а также серию статей Т. И. Рябовой [Рябова, 2000а; 2000б; 2000в; 2001; 2003], в которых, как правило — без углубленного изучения специфического религиозного контекста мировоззрения Е. Н. Трубецкого, анализировались его философско-исторические воззрения. Несколько большее внимание изучению религиозно-мировоззренческой стороны философии Е. Н. Трубецкого было уделено в диссертации и нескольких публикациях Л. В. Абрамовой [Абрамова, 1994; 1995; 1997, I], которую, впрочем, более всего интересовали проблемы, связанные с философией иконы и отчасти с учением философа о Софии Премудрости Божией.

Отметим, что последние годы одной из наиболее популярных тем в исследовательской литературе, посвященной истории русской философии, продолжала оставаться софиология. Однако являющаяся поистине уникальной софиологической концепция Е. Н. Трубецкого авторами работ на эту тему, как правило, либо вообще не рассматривалась, либо оценивалась как почти маргинальная теория в многообразии ярких софиологических учений других русских философов. Так, С. С. Хоружий в обобщающей его многолетние исследовательские труды книге «О старом и новом», по существу, ограничил свою характеристику софиологического учения Е. Н. Трубецкого следующей оценкой: «Софиология князя Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920) — усердная, честная и довольно неуклюжая попытка соединить вместе три явно несоединимых элемента: влияние софиологии Соловьёва (с которым князь был в близких дружеских отношениях с юных лет) — стремление базировать свою мысль на солидном основании, на строгой и современной европейской философии — и твердую, незыблемую приверженность православию в его канонических, церковных формах. Поистине — лебедь, рак и щука» [Хоружий, 2000; см. также: Хоружий, 1988, 180–201; Хоружий, 1999, 139–147].

Очевидно следуя С. С. Хоружему, автор книги «Русская софиология и софийность» П. А. Сапронов дал несколько более развернутую характеристику софиологического учения Е. Н. Трубецкого, отведя разделу о философских воззрениях мыслителя четыре страницы. «Софиология Трубецкого, — пишет П. А. Сапронов, — несомненно, стоит в стороне от учений, созданных Соловьёвым, Флоренским, Булгаковым, Карсавиным... Лишив Софию посреднической роли, не оставив ей места между Богом и тварным миром и, к тому же, отказав в статуте какого-то самостоятельного существа, субъекта, личности, ипостаси, автор „Смысла жизни“, тем самым, подорвал сами основы софиологии... По существу, никакой реальной софиологии Трубецкой и не выстраивает. В своем понимании Софии Трубецкой идет по пути христианизированного платонизма... <...> Софиологом Трубецкой не стал, соответствующие возможности из прорех своей доктрины не извлек. Хотя подлинным противовесом и заслоном от мифологизирующей софиологии его трактовка Софии Премудрости Божией не стала. В еще меньшей степени можно говорить о том, что взгляд Трубецкого на Софию способствовал прояснению подлинного характера обращения русской мысли к софиологии» [Сапронов, 2006, 192–193, 195].

Наглядной иллюстрацией «недооцененности» в современной историко-философской литературе не только софиологии Е. Н. Трубецкого, но и всего осуществленного им опыта создания религиозно-философского мировоззрения явилась книга выдающейся исследовательницы истории русской и мировой философии П. П. Гайденко «Владимир Соловьёв и философия Серебряного века» [Гайденко, 2001]. В этой работе — одном из наиболее значительных трудов по истории русской философии последних лет — была предпринята в полной мере обоснованная попытка связать всё многообразие тем русской философии Серебряного века с многогранным, поистине универсальным творчеством В. С. Соловьёва. Однако творчеству Е. Н. Трубецкого, многие годы являвшегося самым близким другом и самым последовательным творческим продолжателем В. С. Соловьёва, в этой книге не было посвящено даже отдельной главы. Упоминания о Е. Н. Трубецком в работе П. П. Гайденко можно обнаружить лишь на страницах небольшой главы, в которой рассматривается творчество брата философа, С. Н. Трубецкого, и преимущественно в контексте проблем, характерных именно для творчества последнего.

Последние десятилетия стали периодом активного изучения русской религиозной философии, в ходе которого современные авторы стремились не только воспроизводить суждения о русской философии первой половины XX в., высказывавшиеся ее исследователями из среды русского зарубежья, но и — во многих отношениях — творчески развивать выводы своих предшественников. Однако следует отметить, что многие темы и проблемы, связанные с русской религиозной философией первой половины XX в., по-прежнему ожидают своего раскрытия и разрешения в исследовательской литературе.

Именно к такой категории «недорассмотренных» тем и «недоразрешенных» проблем в истории русской философии следует отнести религиозную философию Е. Н. Трубецкого и осуществленный в ней — во многом уникальный — опыт философского обоснования религиозного мировоззрения. Наглядной иллюстрацией подобной историко-философской «недооценки» творчества Е. Н. Трубецкого может послужить проходившая 18–19 сентября 2006 г. международная конференция «С. Н. и Е. Н. Трубецкие: историко-философская перспектива», которая попыталась дать импульс всестороннему изучению творческого наследия обоих русских философов [Венцлер, 2007, 21–32; Евлампиев, 2007, 33–44; Кантор, 2007, 13–20; Козырев, 2007, 83–87; Куссе, 2007, 56–65; Михайловский, 2007, 45–55; Плотников, 2007, 73–82; Щедрина, 2007, 66–72]. На этой, первой в своем роде, научной конференции религиозно-философское творчество Е. Н. Трубецкого — в отличие от его философско-исторических воззрений — рассматривалось лишь в связи с творчеством В. С. Соловьёва или С. Н. Трубецкого. Следует отметить, что подобное, ставшее уже стереотипным, рассмотрение во многом оригинального религиозно-философского мировоззрения Е. Н. Трубецкого в качестве эпигонской версии философской системы В. С. Соловьёва, развивавшейся им в «под сенью» философского гения его брата С. Н. Трубецкого, лишней раз свидетельствует об актуальности философского наследия последнего крупного представителя классического философского идеализма в русской религиозно-философской традиции [Басин, 1995, 106–119].

Источники и литература

1. Абрамова (1994) — *Абрамова Л. В.* Е. Н. Трубецкой как религиозный мыслитель // Отечественная философская мысль XIX–XX вв. Саранск, 1994.
2. Абрамова (1997) — *Абрамова Л. В.* Социально-этическая концепция Е. Н. Трубецкого. Дисс. ... канд. филос. наук. Саранск, 1997.
3. Абрамова (1995) — *Абрамова Л. В.* Софиологическая концепция Е. Н. Трубецкого // XX Огарёвские чтения. Саранск, 1995. Ч. 1.
4. Арзуманов (1974) — *Арзуманов М. Б.* Идеология богоискательства 1901–1924 гг. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 1974.
5. Бабина (1998) — *Бабина Т. Л.* Социально-философские воззрения Е. Н. Трубецкого. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 1998.
6. Балашова (1996) — *Балашова Н. А.* Журнал «Московский Еженедельник» (1906–1910 гг.) на арене политической борьбы в России начала XX века. М., 1996.
7. Барам (1989) — *Барам Д. Х.* Теория познания Е. Н. Трубецкого // Философские науки. 1989. № 6.
8. Басин (1995) — *Басин И. В.* Предыстория творческого пути князя С. Н. Трубецкого // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 106–119.
9. Бернацкий (1999) — *Бернацкий Г. Г.* Е. Н. Трубецкой: естественное право и религия. СПб., 1999.
10. Болотоков, Кумыков (2002) — *Болотоков В. Х., Кумыков А. М.* Выдающиеся представители русской социально-философской мысли первой половины XX века. М., 2002.
11. Васецкая (1984) — *Васецкая Е. Н.* Е. Н. Трубецкой и его редакция учения Вл. Соловьёва о «всеединстве сущем» // Из истории философской мысли России второй половины XIX — начала XX века. М., 1984.
12. Венцлер (2007) — *Венцлер Л.* Понятие «смысл жизни» в философии Владимира Соловьёва и Евгения Трубецкого. Формальная структура и содержание // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 21–32.
13. Гайденоко (2001) — *Гайденоко П. П.* Владимир Соловьёв и философия Серебряного века. М., 2001.
14. Голлербах (1999) — *Голлербах Е. К.* К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919). В поисках новой русской идентичности. СПб., 1999.

15. Гусева (1988) — *Гусева Л. В.* Проблема сознания в философии всеединства (Соловьёв В., Трубецкой С. Н., Трубецкой Е. Н.). Дисс. ... канд. филос. наук. Л., 1988.
16. Евлампиев (2002) — *Евлампиев И. И.* История русской философии. М., 2002.
17. Евлампиев (2007) — *Евлампиев И. И.* Концепция сознания С. Н. Трубецкого в контексте европейской философии XX века // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 33–44.
18. Замалеев (1995) — *Замалеев А. Ф.* Курс истории русской философии. М., 1995.
19. Зеньковский (1950) — *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии: в 2 кн. Париж, 1950.
20. История философии (1961) — История философии: в 5 т. М., 1961. Т. 5. С. 343–345, 355.
21. История философии в СССР (1971) — История философии в СССР: в 4 т. М., 1971. Т. 4. С. 68–69, 89–91.
22. Кантор (2007) — *Кантор В. К.* Евг. Трубецкой: совместимы ли христианская демократия и русская идея равенства? // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 13–20.
23. Козырев (2007) — *Козырев А. П.* «София» и «православный гнозис» Сергея Трубецкого // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 83–87.
24. Кувакин (1980) — *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России. М., 1980.
25. Кузнецова (1993) — *Кузнецова С. В.* Религиозно-философское обоснование историософской концепции Е. Н. Трубецкого. Дисс. ... канд. филос. наук. М., 1993.
26. Куссе (2007) — *Куссе Х.* Возможно ли сегодня диалогическое мышление // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 56–65.
27. Левицкий (1996) — *Левицкий С. А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996.
28. Лосский (1991) — *Лосский Н. О.* История русской философии. М.: Советский писатель, 1991.
29. Марченко (1989) — *Марченко А. В.* Критический анализ взглядов представителей богоискательства в России в конце XIX — начале XX века. Дисс. ... канд. филос. наук. Киев, 1989.
30. Михайловский (2007) — *Михайловский А. В.* Пещера Фафнира и чудо Пятидесятницы: идея русского миссионизма в политической публицистике кн. Евгения Трубецкого // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 45–55.
31. Нехамкина (2006) — *Нехамкина Н. В.* Общественно-политическая деятельность и взгляды Е. Н. Трубецкого (1863–1920 гг.). Дисс. ... канд. ист. наук. Брянск, 2006.
32. Плотников (2007) — *Плотников Н. С.* С. Н. Трубецкой и понятие «субъекта» в истории русской мысли // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 73–82.
33. Радлов (1920) — *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Петербург, 1920.
34. Роднянская, Хоружий (1970) — *Роднянская И., Хоружий И.* Трубецкой Евгений Николаевич // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 260–261.
35. Рябова (2000а) — *Рябова Т. И.* Е. Н. Трубецкой о взаимодействии универсального и национального в историческом развитии // Россия в новое время: Единство и многообразие в историческом развитии. Материалы Российской межвузовской научной конференции 28–29 апреля 2000 г.
36. Рябова (2000б) — *Рябова Т. И.* Е. Н. Трубецкой о духовных основах национального идеала России // Проблемы славяноведения. Брянск, 2000.
37. Рябова (2000в) — *Рябова Т. И.* Преодоление теократии // Право: история, теория, практика. Брянск, 2000.
38. Рябова (2003) — *Рябова Т. И.* Спор о Великой России (П. Б. Струве, Д. С. Мережковский, Е. Н. Трубецкой) // Проблемы славяноведения. Брянск, 2003.
39. Рябова (2001) — *Рябова Т. И.* П. Б. Струве: культурный аспект государственного идеала «Великой России» // Право: история, теория, практика. Брянск, 2001.
40. Савельев (1987) — *Савельев С. Н.* Идеи банкротства богоискательства в России в начале XX века. Дисс. ... канд. филос. наук. Л., 1987.
41. Сапронов (2006) — *Сапронов П. А.* Русская софиология и софийность. СПб., 2006.
42. Сербиненко (1996) — *Сербиненко В. В.* Русская религиозная метафизика (XX век). Курс лекций. М., 1996.
43. Столович (2005) — *Столович Л. Н.* История русской философии. М., 2005.

44. Философский словарь (1983) — Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
45. Флоровский (1988) — *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Париж, 1988.
46. Хоружий (2000) — *Хоружий С. С.* О старом и новом. СПб., 2000.
47. Хоружий (1999) — *Хоружий С. С.* Путём зерна // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 139–147.
48. Хоружий (1988) — *Хоружий С. С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник 88. М., 1988. С. 180–201.
49. Щедрина (2007) — *Щедрина Т. Г.* Экзистенциальные мотивы исторической памяти: Евгений Трубецкой и Густав Шпет // Вопросы философии. 2007. № 11. С. 66–72.

Archpriest Georgy Mitrofanov. The Religious and Philosophical Work of Yevgeny Trubetsky as a Subject of Study in Russian Historical and Philosophical Literature in the 20th Century.

Abstract: The author of this article examines the main stages in the study of the works of the outstanding Russian religious philosopher Yevgeny Trubetsky in Russian historical and philosophical literature. Ye. N. Trubetsky is rightfully considered the last major representative of classical idealism in Russian philosophy. Trubetsky's writings attracted considerable attention in historical and philosophical studies in the early 1920's and during the entire period of the existence of the Russian Diaspora. However, Trubetsky was relegated to almost complete oblivion or ideologically reinterpreted in the works of the Soviet period, and only since the mid-1990's, with the publication of the fundamental works of this philosopher, he has gradually begun to attract the attention of researchers of the history of Russian philosophy. Some of the main conclusions of these authors are mentioned in this article, designed to raise interest in the study of the creativity of Ye. N. Trubetsky.

Keywords: Russian religious philosophy, historical and philosophical literature, sophiology, philosophical idealism of Yevgeny Trubetsky, ideologisation, mythologisation.

Archpriest Georgy Nikolayevich Mitrofanov — Doctor of Theology, Candidate of Historical Sciences, Professor at St. Petersburg Theological Academy (mitrophanov@yandex.ru).

Sources and References

1. Abramova (1994) — Abramova L. V. E. N. Trubetsky kak religioznyy myslitel' [E. N. Trubetsky as a religious thinker]. *Otechestvennaya filosofskaya mysl' XIX–XX vv.* Saransk, 1994. (in Russian).
2. Abramova (1997) — Abramova L. V. *Sotsial'no-eticheskaya kontseptsiya E. N. Trubetskogo.* Diss. ... kand. filos. nauk [The social and ethical concept of E. N. Trubetsky]. Saransk, 1997. (in Russian).
3. Abramova (1995) — Abramova L. V. *Sofiologicheskaya kontseptsiya E. N. Trubetskogo* [Sophiological concept of E. N. Trubetsky]. *XX Ogarevskiy chteniye.* Saransk, 1995, part 1. (in Russian).
4. Arzumanov (1974) — Arzumanov M. B. *Ideologiya bogoiskatel'stva 1901–1924 gg.* Diss. ... kand. filos. nauk [The Ideology of God-seeking 1901–1924]. Moscow, 1974. (in Russian).
5. Babina (1998) — Babina T. L. *Sotsial'no-filosofskiyе vozzreniya E. N. Trubetskogo.* Diss. ... kand. filos. nauk [Socio-philosophical views of E. N. Trubetsky]. M., 1998. (in Russian).
6. Balashova (1996) — Balashova N. A. *Zhurnal «Moskovskiy Ezhenedel'nik» (1906–1910 gg.) na arene politicheskoy bor'by v Rossii nachala XX veka* [The journal "Moscow Weekly" (1906–1910) in the arena of political struggle in Russia at the beginning of the 20th century]. Moscow, 1996. (in Russian).
7. Baram (1989) — Baram D. Kh. *Teoriya poznaniya E. N. Trubetskogo* [Theory of Gnoseology of E. N. Trubetsky]. *Filosofskiyе nauki*, 1989, no. 6. (in Russian).

8. Basin (1995) — Basin I.V. Predystoriya tvorcheskogo puti knyazya S.N. Trubetskogo [Prehistory of creative path of prince Trubetsky]. *Voprosy filosofii*, 1995, no. 9, pp. 106–119. (in Russian).
9. Bernatskiy (1999) — Bernatskiy G.G. *E.N. Trubetskoy: estestvennoye pravo i religiya* [E.N. Trubetskoy: natural law and religion]. Saint-Petersburg, 1999. (in Russian).
10. Bolotokov, Kumykov (2002) — Bolotokov V. Kh., Kumykov A. M. *Vydayushchiyesya predstaviteli russkoy sotsial'no-filosofskoy mysli pervoy poloviny XX veka* [Outstanding representatives of Russian social and philosophical thought of the first half of the 20th century]. Moscow, 2002. (in Russian).
11. *Filosofskiy slovar'* (1983) — *Filosofskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [Philosophical Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 1983. (in Russian).
12. Florovskiy (1988) — Florovskiy Georgiy, prot. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology]. Paris, 1988. (in Russian).
13. Gaydenko (2001) — Gaydenko P.P. *Vladimir Solov'yev i filosofiya Serebryanogo veka* [Vladimir Solov'yev and Philosophy of the Silver Age]. Moscow, 2001. (in Russian).
14. Gollerbakh (1999) — Gollerbakh E. K. *K nezrimumu gradu. Religiozno-filosofskaya gruppa «Put'» (1910–1919). V poiskakh novoy russkoy identichnosti* [Towards invisible city. Religious-philosophical group “Way” (1910–1919). In search of new Russian identity]. Saint-Petersburg, 1999. (in Russian).
15. Guseva (1988) — Guseva L.V. *Problema soznaniya v filosofii vseyedinstva (Solov'yev V., Trubetskoy S.N., Trubetskoy E.N.)*. Diss. ... kand. filos. nauk [The Problem of Conscience in Philosophy of Pan-Unity (Solov'yev V., Trubetskoy S.N., Trubetskoy E.N.)]. Leningrad, 1988. (in Russian).
16. Evlampiyev (2002) — Evlampiyev I.I. *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow, 2002. (in Russian).
17. Evlampiyev (2007) — Evlampiyev I. I. *Kontseptsiya soznaniya S. N. Trubetskogo v kontekste evropeyskoy filosofii XX veka* [The Trubetskoy's Conception of Conscience in context of European Philosophy of the XXth century]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 33–44. (in Russian).
18. *Istoriya filosofii* (1961) — *Istoriya filosofii: v 5 t.* [The History of Philosophy: in 5 vol.]. Moscow, 1961, vol. 5, pp. 343–345, 355. (in Russian).
19. *Istoriya filosofii v SSSR* (1971) — *Istoriya filosofii v SSSR: v 4 t.* [The History of Philosophy in the USSR: in 4 vol.]. Moscow, 1971, vol. 4, pp. 68–69, 89–91. (in Russian).
20. Kantor (2007) — Kantor V. K. Evg. Trubetskoy: sovместimy li khristianskaya demokratiya i russkaya ideya ravenstva? [Evg. Trubetskoy: are they compatible, Christian democracy and the Russian idea of equality?]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 13–20. (in Russian).
21. Khoruzhiy (2000) — Khoruzhiy S. S. *O starom i novom* [About Old and New Things]. Saint-Petersburg, 2000. (in Russian).
22. Khoruzhiy (1999) — Khoruzhiy S. S. *Putyom zerna* [By the Way of Grain]. *Voprosy filosofii*, 1999, no. 9, pp. 139–147. (in Russian).
23. Khoruzhiy (1988) — Khoruzhiy S. S. *Filosofskiy simvolizm Florenskogo i ego zhiznennyye istoki* [Philosophical symbolism of Florensky and its life sources]. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* 88. Moscow, 1988, pp. 180–201. (in Russian).
24. Kozyrev (2007) — Kozyrev A. P. «Sofiya» i «pravoslavnyy gnozis» Sergeya Trubetskogo [«Sophia» and «orthodox gnosis» of Sergey Trubetskoy]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 83–87. (in Russian).
25. Kusse (2007) — Kusse Kh. *Vozmozhno li segodnya dialogicheskoye myshleniye* [Is Dialogical Thinking possible today?]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 56–65. (in Russian).
26. Kuvakin (1980) — Kuvakin V. A. *Religioznaya filosofiya v Rossii* [Religious Philosophy in Russia]. Moscow, 1980. (in Russian).
27. Kuznetsova (1993) — Kuznetsova S.V. *Religiozno-filosofskoye obosnovaniye istoriosofskoy kontseptsii E.N. Trubetskogo*. Diss. ... kand. filos. nauk [Religious and philosophical foundation of historio-sophical conception of Trubetskoy]. Moscow, 1993. (in Russian).
28. Levitskiy (1996) — Levitskiy S. A. *Ocherki po istorii russkoy filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy]. Moscow, 1996. (in Russian).

29. Losskiy (1991) — Losskiy N. O. *Istoriya russkoy filosofii* [*The History of Russian Philosophy*]. Moscow: Sovetskiy pisatel', 1991. (in Russian).
30. Marchenko (1989) — Marchenko A. V. *Kriticheskiy analiz vzglyadov predstaviteley bogoiskatel'stva v Rossii v kontse XIX — nachale XX veka*. Diss. ... kand. filos. nauk. [*Critical analysis of the views of representatives of God-seeking in Russia in the late XIXth and early XXth centuries*]. Kiyev, 1989. (in Russian).
31. Mikhaylovskiy (2007) — Mikhaylovskiy A. V. Peshchera Fafnira i chudo Pyatidesyatnitsy: ideya russkogo missionizma v politicheskoy publitsistike kn. Evgeniya Trubetskogo [Fafnir's Cave and the miracle of Pentecost: the idea of Russian missionism in political journalism of Evgeniy Trubetskiy]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 45–55. (in Russian).
32. Nekhamkina (2006) — Nekhamkina N. V. *Obshchestvenno-politicheskaya deyatel'nost' i vzglyady E. N. Trubetskogo (1863–1920 gg.)*. Diss. ... kand. ist. nauk [*Social and political activity and views of Trubetskiy*]. Bryansk, 2006. (in Russian).
33. Plotnikov (2007) — Plotnikov N. S. S. N. Trubetskoy i ponyatiye «sub'yekta» v istorii russkoy mysli [Trubetskiy and the concept of “subject” in the history of Russian thought]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 73–82. (in Russian).
34. Radlov (1920) — Radlov E. *Ocherk istorii russkoy filosofii* [*Essays on the History of Russian Philosophy*]. Petersburg, 1920. (in Russian).
35. Rodnyanskaya, Khoruzhiy (1970) — Rodnyanskaya I., Khoruzhiy I. Trubetskoy Evgeniy Nikolayevich [Trubetskiy Evgeniy Nikolayevich]. *Filosofskaya entsiklopediya* [*Philosophical Encyclopedia*]. Moscow, 1970, vol. 5, pp. 260–261. (in Russian).
36. Ryabova (2000a) — Ryabova T. I. E. N. Trubetskoy o vzaimodeystvii universal'nogo i natsional'nogo v istoricheskom razvitiy [E. N. Trubetskoy on the interaction of the universal and national in historical development]. *Rossiya v novoye vremya: Edinstvo i mnogoobraziye v istoricheskom razvitiy. Materialy Rossiyskoy mezhvuzovskoy nauchnoy konferentsii 28–29 aprelya 2000 g.* [*Russia in Modern Times: Unity and Diversity in Historical Development. Materials of the Russian Inter-University Scientific Conference on April 28–29, 2000*]. (in Russian).
37. Ryabova (2000b) — Ryabova T. I. E. N. Trubetskoy o dukhovnykh osnovakh natsional'nogo ideala Rossii [E. N. Trubetskoy on spiritual basis of national ideal of Russia]. *Problemy slavyanovedeniya*. Bryansk, 2000. (in Russian).
38. Ryabova (2000v) — Ryabova T. I. Preodoleniye teokratii [Overcoming of Theocracy]. *Pravo: istoriya, teoriya, praktika*. Bryansk, 2000.
39. Ryabova (2003) — Ryabova T. I. Spor o Velikoy Rossii (P. B. Struve, D. S. Merezhkovskiy, E. N. Trubetskoy) [Dispute about Great Russia (P. B. Struve, D. S. Merezhkovskiy, E. N. Trubetskoy)]. *Problemy slavyanovedeniya*. Bryansk, 2003. (in Russian).
40. Ryabova (2001) — Ryabova T. I. P. B. Struve: kul'turnyy aspekt gosudarstvennogo ideala «Velikoy Rossii» [P. B. Struve: cultural aspect of the state ideal of “Great Russia”], *Pravo: istoriya, teoriya, praktika* Bryansk, 2001. (in Russian).
41. Sapronov (2006) — Sapronov P. A. *Russkaya sofologiya i sofijnost'* [*Russian Sophiology and Sophiaship*]. Saint-Petersburg, 2006. (in Russian).
42. Savel'yev (1987) — Savel'yev S. N. *Ideynoye bankrotstvo bogoiskatel'stva v Rossii v nachale XX veka*. Diss. ... kand. filos. nauk [*The ideological bankruptcy of God-seeking in Russia in the early XXth century*]. Leningrad, 1987. (in Russian).
43. Serbinenko (1996) — Serbinenko V. V. *Russkaya religioznaya metafizika (XX vek). Kurs lektsiy* [*Russian religious metaphysics (XX century). Course of lectures*]. Moscow, 1996. (in Russian).
44. Shchedrina (2007) — Shchedrina T. G. Ekzistentsial'nyye motivy istoricheskoy pamyati: Evgeniy Trubetskoy i Gustav Shpet [Existential motifs of the historical memory: Evgeniy Trubetskiy and Gustav Shpet]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 66–72. (in Russian).
45. Stolovich (2005) — Stolovich L. N. *Istoriya russkoy filosofii* [*The History of Russian Philosophy*]. Moscow, 2005. (in Russian).
46. Vasetskaya (1984) — Vasetskaya E. N. E. N. Trubetskoy i ego redaktsiya ucheniya Vl. Solov'yeva o «vseyedinstve sushchem» [E. N. Trubetskoy and his correction of the Vladimir Solov'ev's teaching about “pan-united being”]. *Iz istorii filosofskoy mysli Rossii vtoroy poloviny*

XIX — nachala XX veka [From the History of Russian Thought of the second half of the XIXth —early XXth century]. Moscow, 1984. (in Russian).

47. Ventsler (2007) — Ventsler L. Ponyatiye «smysl zhizni» v filosofii Vladimira Solov'yeva i Evgeniya Trubetskogo. Formal'naya struktura i sodержaniye [The concept of “meaning of life” in the philosophy of Vladimir Solovyov and Eugene Trubetskoy. Formal structure and content]. *Voprosy filosofii*, 2007, no. 11, pp. 21–32. (in Russian).

48. Zamaleyev (1995) — Zamaleyev A. F. *Kurs istorii russkoy filosofii* [Course of the History of Russian Philosophy]. Moscow, 1995. (in Russian).

49. Zen'kovskiy (1950) — Zen'kovskiy V. V., prot. *Istoriya russkoy filosofii: v 2 kn.* [The History of Russian Philosophy: in 2 vol.]. Paris, 1950. (in Russian).

В. К. Шохин

ОСНОВНЫЕ КАТЕГОРИИ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА: ОТ МНИМОЙ САМООЧЕВИДНОСТИ К ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ

Понятия, которыми чаще всего пользуются для обозначения модусов отношения к «религиозному другому», больше всего напоминают стертые монеты, а еще больше — оценочные ярлыки, которыми в идеологии политкорректности различают «черных», «серых» и «белых», а оценочные ярлыки, как правило, не подвергаются критическому исследованию. В статье предпринимается попытка показать, что основные из этих понятий — эксклюзивизм, инклюзивизм и плюрализм — допускают и требуют значительно большей проработки, чем то обычно предполагается с высоты идеологического птичьего полета. Выясняется, что первые два из этих терминов перекрывают отнюдь не однородные типы отношения к «религиозному другому», а третий, который мифологизируется как наиновейший модус межрелигиозного сознания, является выражением сознания деистического, которое отнюдь не ушло в историю вместе с ранним Новым временем и эпохой Просвещения. Автор статьи также раскапывает архаические корни так называемого религиозного релятивизма и затрагивает компромиссный характер так называемой смиренной конфессиональности.

Ключевые слова: межрелигиозные отношения, межрелигиозный диалог, толерантность, политкорректность, христианство, авраамические религии, южноазиатские религии, дальневосточные религии, эксклюзивизм, инклюзивизм, плюрализм, релятивизм, «смирненный конфессионализм».

Основные термины любой дисциплины организованного знания — а наука о религии никак не составляет здесь исключения — оказываются востребованными лишь в свое время, а не в чужое. Терминологизация основных типов религиозного мировоззрения начинается лишь в Новое время. Так, термин *политеизм*, упомянутый и в древности, «проснулся» лишь в 1580 г. благодаря усилиям известного религиозного скептика Жана Бодена, а десятилетие спустя П. Вире описал «секту» *деистов*. Сам термин *теизм* (как и морфологически тождественный ему «деизм») начал употребляться в следующее столетие, и считается, что кембриджский платоник Ральф Кадворт в «Истинной интеллектуальной системе вселенной» (1678) дал ему первое определение. Очень неприятный для многих *пантеизм* был впервые сложен из двух греческих корней английским математиком Джозефом Рэпсоном и применен к Спинозе и некоторым другим философам в 1697 г., а в 1828 г. Немецкий философ Карл Краузе ввел *панентеизм*, для того чтобы отличить картину мира Гегеля и Шеллинга от спинозовской (где Божество якобы отождествлялось с мирозданием). Причина того, что данные термины обрели жизнедеятельность не ранее эпохи модерна, понятна: до нее культура религиозным разнообразием не интересовалась. Понятие *religio* не имело множественного числа. И античный мир (в лице Цицерона), и христианский (например, в лице блж. Августина) отождествляли понятие *religio* с *vera religio* («истинная религия»), а всё лежащее за пределами истинного благочестия (а таково было основное значение самого понятия *religio* в те

Владимир Кириллович Шохин — доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии РАН (vladshokhin@yandex.ru).

эпохи), как искаженная религия, интереса само по себе (кроме того, что оно нуждается в преодолении) не вызывало¹.

А вот в последней четверть XX в. западный мир осуществил здесь «переоценку всех ценностей» до полной инверсии: стало считаться противоестественным предполагать не только, что есть одна истинная религия, но даже что какая-либо из них может быть хоть немного истиннее какой-либо другой. Наступила эпоха политкорректности, которая словами Алана Блума заявила, что большинство безумств и преступлений в истории человечества происходят как раз от того, что некоторые считали и считают, что располагают истиной [Bloom, 1987, 25–26]. В применении к межрелигиозным отношениям это означало разделение верующих на «черных», «серых» и «белых». Деление их на эксклюзивистов (это понятие стало таким же пейоративным, каким в прошлые времена были «пантеисты»), инклюзивистов и плюралистов провозгласил в 1982 г. Алан Рейс. В этом же направлении работал разработчик «проекта всемирной теологии» исламовед Кантвелл Смит. Однако определяющий вклад в тематизацию этого деления внес теоретик религиозного плюрализма Джон Харвуд Хик (1920–2010). Например, в очень компактной статье «О конфликтующих претензиях религий на истинность» (1983) он, возразив Полу Гиффитсу и Делме Льюису, что по поводу этих претензий не стоит и беспокоиться — настолько они пусты (как любые догматические утверждения в сравнении с единой целью всех людей — спасением/освобождением²), утверждал, что гораздо большее значение имеют модусы межрелигиозного сознания. И здесь эволюция человечества прошла несколько этапов. До совсем недавнего времени царствовал эксклюзивизм (опиравшийся на доктрину Халкидонского собора о том, что Иисус из Назарета — не только одна из точек соединения человечества с Трансцендентным, но и Сам Бог) — вера в то, что лишь один образ религиозной мысли и действия истинный, а все остальные ложные. На II Ватиканском соборе была принята доктрина инклюзивизма (предтечей которой была, например, концепция «анонимного христианства» Карла Ранера), по которой полнота истины содержится одной традицией, но ее крупинки рассеяны и в других, — нечто вроде осовремененного эксклюзивизма. А вот с самого Хика начинается третий период в истории религиозного сознания человечества, суть которого в том, что все мировые религии воплощают различные восприятия и, соответственно, ответы Реальному, или Конечному, из различных культурных путей человеческого бытия и каждая из них примерно в равной степени способна содействовать трансформации человеческого существования из центрированности-на-себе в центрированность-на-Реальное. Сотериологически равноправны и те основные символы, через которые преломляется это Реальное — и персонифицированные

¹ Начала артикулированной плюрализации понятия *religio* восходят лишь к эпохе четвертого столетия. Одним из первых ее прецедентов считается трактат Николая Кузанского «О мире между вероисповеданиями» (1453), навеянный разгромом христианской Византии мусульманами-турками. Философ-кардинал надеялся на то, что подобные ужасы не повторятся, если люди осмыслят, что при наличии одной религии в мире (поскольку и Бог един) и одного истинного богочитания (*una sit religio et unus patriae cultus*) различным народам были посланы разные пророки и в них утвердились различные религиозные законодательства [Nicolai de Cusa, 1959, 5–7]. Правда, идея существования разных религий присутствовала и у средневековых авторов, притом первостепенных, таких, как тот же блж. Августин или Фома Аквинский (см., к примеру [Апполонов, 2018, 190–191], но не было потребности в той диалектике единого-многого в пространстве религиозного, которая появляется у Кузанца.

² То, что освобождение от страданий и перерождений сансары в индийских религиях и христианское спасение от последствий первородного греха (спровоцированного еще грехом человеческим) были для Хика синонимами, свидетельствует о степени его презрения к базовым мировоззренческим каркасам мировых религий, следовательно, и о «сознательном непонимании» самой структуры религии. Здесь он был прямым последователем Теософского общества и очень тесно связанным с ним неоиндуистских и необуддийских миссионеров на Западе (ср. чисто инклюзивистскую пропаганду (см. ниже) и нынешнего далай-ламы, также настаивающего на единстве даже взаимоисключающих религиозных мировоззрений).

(Яхве, Шива, Вишну, Отец Небесный), и безличные (Брахман, Дао, Нирвана, Шуньята) [Hick, 1983]. Хик очень много будет писать на эту тему и дальше (еще бы, ведь провозглашение им третьей эпохи делает из него второго Иоахима Флорского!). Он приведет и аналогию в духе кантовской философии, к которой он постоянно апеллировал: религиозные традиции подобны линзам, через которые человеческие культуры отражают совершенно трансцендентное Реальное (как кажется, примерно равноценным образом³).

У Хика было много восторженных почитателей уже при жизни, и при жизни и по смерти у него было и есть множество продолжателей, хотя и оппонентов у него было и остается не намного меньше. Сама его концепция религиозного плюрализма, как отмечали многие из последних, внутренне глубоко противоречива, так как плюрализм по определению предполагает равенство религий, а для него они четко делились на «более равные» и «менее равные» (совсем, как я отмечал в другом месте, как на «Скотном дворе» Джорджа Оруэлла [Shokhin, 2005, 136]), тогда как христианству и вовсе предлагалось ради правильной эволюции отказаться от своей идентичности⁴. Однако люди и из не самых лучших побуждений (а мотив открыть собою новую ступень духовной эволюции человечества был для него, мне кажется, главным) часто промыслительно содействуют немалому благу. В данном случае оно заключается в том, что Хик дал мощнейший импульс осмыслению уже не религиозных мировоззрений (см. выше), а категорий межрелигиозных отношений. И если бы издатели некоторых идеологизированных либерально-теологических журналов не призывали современных христиан «перевоспитываться» в плюралистов (именно христиан, поскольку другие поддаются «перевоспитанию» меньше), а привлекали философов религии и религиоведов к серьезному уточнению основных категорий описания этих отношений (начиная с эксклюзивизма), это было бы гораздо конструктивнее. В настоящее же время более распространено пользование ими не как объектами исследования, а как оценочными понятиями.

Понятие *эксклюзивизм* потеряло сколько-нибудь конкретный смысл и стало под воздействием идеологии политкорректности не только пейоративным, но даже демонизированным, неразрывно связанным с духовным эгоизмом, высокомерием и нетерпимостью. На самом деле, я думаю, можно различать эксклюзивизм логический и религиозный — оба смысла, как правило, сливаются в один, — а во втором случае в нем также следует различать модусы. Алвин Плантинга в свое время продемонстрировал нелепости, которые вытекают из морального осуждения первого эксклюзивизма, показав, например, что, по логике политкорректности, следует осуждать любой взгляд А, противоречащий мнению не-А, и придется осудить за нетерпимость даже неприятие самой расовой ненависти, у которой и в настоящее время есть много сторонников [Аналитический теист, 2014, 322]. Алистер Макграт развил эту идею, предложив иронически считать высокомерным и нетерпимым убежденность в том, что даже представление о том, что американская декларация независимости была принята в 1789 году вместо 1772, является ложным [McGrath, 1992, 500]. Я бы только добавил, что в этом смысле эксклюзивистом является любой человек, придерживающийся логических законов (в частности, чисто «эксклюзивистского» закона исключенного третьего), т. е. любое рациональное существо. Эксклюзивизм религиозный нуждается в большем прояснении. В самом широком смысле каждый убежденный верующий является в определенном смысле эксклюзивистом, и саркастическое сравнение его Хиком с тем мужчиной, что считает свою возлюбленную самой лучшей

³ См., к примеру: [Hick, 1989a, 373, 375]. Философ тем самым полагал, что у него для измерения точности этих отражений есть и специальные весы (которые ставят его, рассуждая логически, не только над «линзами», но и над Реальным, которое они отражают), пусть и с самыми малыми погрешностями.

⁴ Речь шла прямым текстом о том, что авраамические религии заметно отстали от южноазиатских и дальневосточных в освоении плюралистического взгляда на межрелигиозные отношения [Hick, 1989a, 377].

женщиной в мире [Hick, 1989 b, 209], демонстрирует лишь глубинное непонимание Хиком самой внутренней ткани религиозности. Религиозность действительно очень сродни любви как самоотдаче другому (опыт всех великих мистиков это подтверждает), а самоотдача очень плохо сочетается с компромиссами, в том числе и в мировоззрении. Но человек живет не только чувством и волей, но и разумом.

А потому я бы поделил религиозный эксклюзивизм на безоглядный и дифференцированный. К первому относятся все проявления «джихадизма» в истории и в современности, притом в самых разных религиях, в очень многих случаях приводившие к действительной нетерпимости и насилию. И в самом деле, если я считаю религиозные убеждения другого однозначно ложными и демоническими, я не обязательно, но вполне последовательно буду применять меры для устранения этих убеждений, а то и оправдывать этим устранение и их носителей, и даже артефактов. Погромы иудеями язычников в древней Александрии, еврейские погромы, осуществившиеся христианами, разгром крестоносцами Константинополя, взрывы суннитами шиитских мечетей и выдавливание мусульман буддистами из Мьянмы — это лишь очень немногие случаи связи безоглядного эксклюзивизма с насилием. А вот к дифференцированному, он же контекстуальный, я бы отнес тот так называемый халкидонский эксклюзивизм, который столь сильно мешает тем, кто считает себя плюралистами. Дело в том, что он, вопреки их желанию, не халкидонский и даже не никейский, но самый что ни на есть уже новозаветный. В Евангелиях мы без труда обнаруживаем учение о том, что лишь один — единственный религиозный Путь является истинным, поскольку Сам Иисус говорит о Себе: «Я есмь путь и истина и жизнь и никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14:6)⁵, и в Деяниях апостолов также однозначно указывается, что «нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (4:12). Однако в тех же Деяниях апостол Петр посылается к римскому сотнику Корнилию, который боялся Бога со всем своим домом, всегда молился и творил милостыни народу, будучи язычником, за что и удостоился того же нисхождения благодати Св. Духа, что и апостолы в день Пятидесятницы из иудеев (10:1–2, 44–45), тогда как апостол Павел ссылается в Афинах в беседе с язычниками на их поэтов, называвших людей «родом Бога», и, главное, на алтарь *неведомому богу*, о котором они не знают, что тот Бог — истинный (17:28, 23). Противоречия здесь нет: хотя Путь только один, попасть на него можно из разных точек, и Бог был бы очень немилостивым к большинству человечества, если бы полностью блокировал продвижение к нему с боковых дорог и даже из тупиков, ограничив число званых на пир веры одними только «знатными гостями» (ср. евангельскую притчу о званых и избранных Мф 22:1–14; Лк 14:16–24). Правда, место, из которого можно попасть на пир, — еще не сам пир, а потому их «плюральное равенство» с пиром не предполагается. Но разные отправные точки к единственному Пути признавались и дальше до Халкидона. Климент Александрийский (ок. 150 — 215) прямо утверждал, что «единый и единственный Бог познается эллинами на языческий манер, иудеями — на их собственный, а христианами — новым и духовным образом» (Strom VI. 41) [Климент, 2014, 242]. Здесь признается и то, что никто не был лишен Богом до конца возможности Его познания, и то, что познание истинное локализовано в одном только Предании. При этом он неоднократно говорит о законности разных «точек отправления» к единому Пути: для язычников философия была таким же наставником, как закон для иудеев (Strom. I.28, ср. VI.159).

От дифференцированного, или контекстного, эксклюзивизма, казалось бы, мало чем отличается инклюзивизм — представление о том, что во всех религиях наличествует уже единая («инклюзивная») Истина как таковая, но только в разных степенях полноты, чистоты и проясненности. Однако реальное различие проявляется в том,

⁵ Вполне эксклюзивистски звучит и уточнение Иисуса для самарянки: «Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение — от иудеев» (Ин 4:22). При этом следует иметь в виду, что самаряне были отнюдь не так далеки от иудеев, как, скажем, эллинские язычники.

что баланс сходств и различий религий у инклюзивистов резко смещается в сторону первых за счет вторых. Это объясняется тем, что сам инклюзивизм представляет собой в первую очередь прагматическую стратегию межрелигиозного диалога. Прагматика, однако, бывает разной, а потому и сам инклюзивизм не однороден.

Та прагматика, которую Хик правильно вычитал в идеях II Ватиканского собора, — преимущественно оборонительная, а точнее, политкорректная. В конечном счете это прагматика самооправдания одной религии перед другими и скрытых извинений за «империалистическое прошлое». В специальной «Декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям» выделяется лишь то, что объединяет все религии (типа признания «коренной недостаточности этого меняющегося мира», как в буддизме, или потребности в «освобождении от тревог нашего существования», как в индуизме) или что сближает другие авраамические религии с христианством, но тщательно замалчивается все, что отличает последнее от предпоследних и всех прочих, а обязанность Церкви возвещать Христа никак не связывается с обязанностью свидетельствовать о том, что помимо луча Света в других религиях она всегда признавала (в общей сложности с апостольских времен) и весьма значительные «солнечные затмения». За прошедшие с тех пор полвека эта «стратегия» привела к тому, что христианство все более становится третьесортной (иудеев уважают и боятся, мусульман боятся и уважают, а христиане только сами испытывают эти чувства по отношению к остальным) религией в Европе и «гостевой»⁶, а такие мероприятия, как межрелигиозные фестивали в Ассизи, и прямо воплощают мечту Джанни Ваттимо о том, чтобы призвание данной религии заключалось в том, чтобы стать «музеем религий».

Совсем иной модус инклюзивизма открыл другой малоизвестный католический теолог и всемирно известный индолог Пауль Хакер (1913–1979) — тот, о котором Хик либо ничего не знал, либо, зная, сделал вид (как и его последователи), что не знает. Хакер убедительно показал, что то, что признавалось в его время прославленной толерантностью индийских религий (сейчас это больше называют плюрализмом), на деле есть продуманнейшая миссионерская практика, суть которой в том, что в сознание обращаемого внедряется мысль, что то, что он всегда считал исконно своим, есть лишь деформированная модель той истинной и исконной традиции, в которую его обращают⁷. Он показал это на примере палийской «Тевиджджа-сутты», где Будда постепенно доводит ум юного брахмана Васеттхи до осознания того, что Три Веды «на самом деле» суть учение самого Будды⁸; «Бхагавадгиты», где Кришна утверждает, что «бескорыстно» дает саму веру почитателям других богов, чтобы они могли получить ее плоды, и что кому бы кто ни приносил жертву, на самом деле приносит ему⁹; поэмы Тулсидаса «Рамачаритаманаса», облегчающей шиваитам обращение в вишнуизм; а также деятелей неиндуизма XX века, таких как Свами Вивеканданда и Сарвепалли Радхакришнан. Я продолжил там, где Хакер поставил точку, подробно

⁶ Так, после того как 26 июля 2016 года в Нормандии игольцы взяли заложников в католической церкви Св. Стефана (г. Сент-Этьен-дю-Рувре) и перерезали горло 86-летнему священнику, местный епископ не осмелился даже назвать организацию, совершившую преступление (которое будто совершилось само собой или лишь некими неземными силами зла), не говоря уже о том, чтобы были приняты хоть какие-то профилактические меры, понятные преступникам, или хоть кто-нибудь был депортирован из страны. Это производило впечатление, что преступление было совершено не в Европе, а где-нибудь в Алжире или Ираке, и совпало как раз с тем, как Римский понтифик осуждал Польшу за недостаточное гостеприимство к «беженцам».

⁷ Согласно Хакеру, «инклюзивизм значит, что некто интерпретирует центральное представление чужой религиозной или мировоззренческой группы как идентичное тем или иным центральным представлениям той группы, к которой принадлежит сам. По большей части к инклюзивизму относится артикулированное или неартикулированное утверждение, что чужое, которое объявляется тождественным своему, каким-то образом ему подчинено или ниже его» [Hacker, 1983, 12] (цитируется посмертное издание доклада, сделанного в 1977 году).

⁸ См.: Дигха-никая I. 235–253 (том и страницы указаны по нормативному изданию серии Pali Text Society).

⁹ Бхагавадгита VII. 21–22; IX. 23.

показав на текстах палийской Дигха-никаи, что старания последователя Хика индолога Г. Каурда представить разоблачение «палийским Буддой»¹⁰ «неосновательной веры» брахманистов в качестве критической толерантности [Coward, 1985, 84–95] не имеет никакого отношения к диалогу религий, а принятие тем же Буддой брахманских богов в число своей свиты — к религиозному плюрализму [Shokhin, 2005, 142–150]. Хакер был неправ, считая инклюзивизм как таковой специфической чертой индийской ментальности: китайские даосы, желая обратить буддистов, также представляли им Будду в виде воплощения Лао-цзы. Суть дела в том, чтобы инклюзивизм завоевательный четко отделять от виктимного, а религиоведам — не кормить свою читательскую аудиторию мифами о том, что инклюзивизм будто бы был изобретен отцами II Ватиканского собора и Иоанном Павлом II.

Но что же такое религиозный плюрализм? Ответ и на этот вопрос представляет, на мой взгляд, большие затруднения, чем обычно считается. С одной стороны, если следовать в принципе правильной аналогии Хика между «увлеченным верующим» и наивным влюбленным, то плюралист скорее напоминает евнуха в богатом гареме, который «объективно» оценивает жен своего господина, никак не претендуя на особые отношения ни с одной из них. В таком случае он больше похож не на религиозного субъекта, но скорее на религиоведа или философа религии. С другой стороны, некоторые критики Хика, например Гавин Да Коста, не без основания видели в теологии плюрализма своего рода религию со своим эксклюзивизмом, и это только подтверждается тем, что *magnum opus* Хика завершается своего рода гимном его божеству — Конечной Реальности [Hick, 1989a, 380]. Я думаю, что здесь имеет место то, что сейчас называют «вторичной религиозной позицией»¹¹, и она имеет достаточно точные аналогии в «религии разума» эпохи Просвещения, т. е. в деизме. Эта философская религия, которая стремилась заместить религию традиционную, имела свой «символ веры» (точнее, несколько, так как каждый значительный деист предлагал свой¹²), который содержал в себе «минимум религии» — те положения, которые разум вполне может принять без всякого Откровения. В некоторых случаях там был и свой культ, например почитание Архитектора мира у «вольных каменщиков» или богини разума, введенное ненадолго Робеспьером в Конвент (ср. почитание анонимной Конечной Реальности). Деистическая убежденность в ограниченности каждой эмпирической религиозной традиции в сочетании с ее «ограниченной уважаемостью» также находит прямые корреляты в образе линз, через которые человеческие культуры и видят и отражают свет Реального. В самом деле, точка наблюдения и, соответственно, оценки эмпирических религий у Хика — с высоты Реального — как две капли воды напоминают Естественную Религию систематизатора деизма Мэтью Тиндаля (1657–1733), которая только и позволяет оценить, что в этих «религиях откровения»

¹⁰ О «палийском Будде» речь идет потому, что мы не можем ни в одном случае с уверенностью утверждать, что речи, вкладываемые в уста Будды в сутгах (проповедях), вошедших в Палийский канон (I в. до Р. Х. — V в. по Р. Х.), действительно принадлежат ему лично, а не традиции.

¹¹ Так, например, нетолерантному 'first-order' supernaturalism противопоставляется более толерантное мировоззрение 'second-order' view, соответствующее допущению, например, тонко настроенной вселенной, но исключающее какую-либо «интервенцию» сверхъестественного в наш мир — в виде Откровения, Провидения или чудес. См., к примеру: [Thornhill-Miller, Millican, 2015, 1].

¹² Так, Герберт из Черберии (1583–1648), которого обычно считают «отцом деизма», предлагал пять артикулов: 1) есть некое Верховное Божество; 2) Оно должно почитаться; 3) основное в религиозной практике — добродетель в сочетании с благочестием; 4) в пороках следует каяться; 5) есть посмертное воздаяние за добрые и злые дела. Томас Чабб (1679–1747) сократил этот «символ веры» (целесообразно писать в кавычках, поскольку здесь только принципы религиозного разума, не требующие веры, которая относится к сверхразумному) до: 1) есть божественно устроенный миропорядок; 2) необходимо каяться в грехах; 3) есть посмертное воздаяние. А вот немецкий деист И.-Ф.-В. Иерузалем (1709–1789) предложил ограничиться признанием существования Бога, Провидения и бессмертия души, изъязв и этические принципы.

истинно, а что ложно [Tindal, 1730, 60]. Но есть, безусловно, и различия. Дейсты эпохи Просвещения не были еще поражены сегодняшней болезнью политкорректности, а потому, в отличие от современных, не заботились о том, как бы не задеть чувства не-теистов, и за пределы абстрактного теизма не выходили.

На этом разговор об основных типах отношения к религиозному чужому можно было бы и завершить, если бы в свое время сверхлиберальный католик Джозеф Ранцо не предложил подредактировать плюрализм Хика. А именно, он справедливо счел, что плюрализм не достаточно уважает наличные религии, предлагая их переинтерпретацию, и предложил свою, более, как ему казалось, «уважительную модель», которую назвал релятивизмом. Отличие в том, что если для плюралиста и христианство, и буддизм представляют собой только лишь ограниченные «линзы» (из которых первая более ограниченная, чем вторая — см. выше), то здесь христианство признается абсолютно истинным, но только для христиан, равно как и буддизм таковым, но только для буддистов, а потому никто не должен быть, так сказать, обижен¹³. Это довольно ловкое приспособление для того, чтобы его автору присудить себе новый, свой лейбл, отличный от конкурентных, на мой взгляд, не привнесло ничего существенно нового в идеологию плюрализма. Ведь сказать, что две «линзы» ограничены, и сказать, что они «безграничны», но только для своих пользователей, — значит сказать одно и то же. Я бы назвал эту тупиковую ветвь рассуждений на обсуждаемую тему скорее индифферентизмом, а аналогии она возбуждает значительно более древние, чем деизм. В свое время великий религиовед Ф. Макс Мюллер, раздумывая над тем, почему в разных ведийских гимнах разные божества (Индра, Варуна, Вишну, Вач и другие) называются «самыми великими» (хотя «самым» по определению должно быть только одно), решил назвать эту форму религиозного сознания генотеизмом. Так вот, я думаю, что Ранцо на деле бессознательно воспроизвел чисто языческую локализацию величия, при которой каждый бог — самый главный на своей территории.

Неудивительно, что постоянно генерируются и компромиссные, синкретические категории. Например, некоторым, кто в принципе сочувствует плюрализму, но не хочет и отказываться ради этого духовного холода от своей конфессиональности, импонирует то, что они называют «смирненным конфессионализмом» — не претендующим на многое перед лицом либеральной критики¹⁴. Мне, правда, кажется, что экуменизм — значительно более привычное и немного более определенное понятие (если это, конечно, не суперэкуменизм, означающий уже не столько диалог с другим, сколько растворение в нем).

Хочу выразить надежду, что этот экскурс в категориологию межрелигиозных отношений будет хотя бы немного содействовать прояснению понятий, с которыми постоянно работают философы религии и религиоведы. Конфуций был прав, заботясь о том, чтобы имена и вещи соответствовали друг другу.

Источники и литература

1. Климент Александрийский (2014) — *Климент Александрийский*. Строматы. Кн. 4–7 / Пер. с древнегреч., предисл., комм. и библиография Е. В. Афонакина. СПб.: Издательство О. Абышко, 2014.

2. Nicolai de Cusa (1959) — *Nicolai de Cusa. De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia* / Ed., comm., illustr. by R. Klibansky et H. Batscour. Hamburg: Felix Meiner, 1959.

¹³ Его концепция религиозного релятивизма (противопоставляемая им не только плюрализму, но также натурализму, эксклюзивизму, инклюзивизму и «субъективизму») выражена в книге [Runzo, 1986], а также в ряде статей, из которых следует выделить [Runzo, 1988].

¹⁴ См., к примеру, новейшую публикацию [Holley, 2018].

3. Tindal (1730) — *Tindal M.* Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature. London, 1730.
4. Аналитический теист (2014) — Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги / Сост. Д. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.
5. Апполонов (2018) — *Апполонов А. В.* Наука о религии. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018.
6. Bloom (1987) — *Bloom A.* The Closing of the American Mind. New York: Simon and Schuster, 1987.
7. Coward (1985) — *Coward H.* Pluralism: Challenge to World Religions. Dehli: Sri Satguru Publications, 1985.
8. Hacker (1983) — Hacker P. Inklusivismus // Inklusivismus: Eine indische Denkform. Hrg. von G. Oberhammer. Wien: Akademische Verlag, 1983. S. 11–28.
9. Hick (1989a) — *Hick J.* An Interpretation of Religion. London; New Haven: Macmillan; Yale University Press, 1989.
10. Hick (1983) — *Hick J.* On Conflicting Religious Truth Claims // Religious Studies. 1983. Vol. 19. № 4. P. 485–491.
11. Hick (1983b) — *Hick J.* Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism // Three Faiths — One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter / Ed. by J. Hick and E. S. Meltzer. Houndmills: Macmillan, 1989. P. 197–210.
12. Holley (2018) — *Holley D.* Humble Confessionalism // European Journal for Philosophy of Religion. 2018. Vol. 10. № 1. P. 141–161.
13. McGrath (1992) — *McGrath A.* The Christian Church's Response to Pluralism // The Journal of the Evangelical Theological Society. 1992. Vol. 35. № 4. P. 487–501.
14. Runzo (1988) — *Runzo J.* God, Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism // *Faith and Philosophy*. 1988. Vol. 5. P. 343–364.
15. Runzo (1986) — *Runzo J.* Reason, Relativism and God. New York: St. Martin Press, 1986.
16. Shokhin (2005) — *Shokhin V.* On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies // Studies in Interreligious Dialogues. 2005. Vol. 15. № 2. P. 133–154.
17. Thornhill-Miller, Millican (2015) — *Thornhill-Miller B., Millican P.* The Common-Core / Diversity Dilemma: Revisions of Human Thought, New Empirical Research, and the Limits of Rational Religious Belief // European Journal for Philosophy of Religion. 2015. Vol. 7. № 1. P. 1–50.

Vladimir Shokhin. The Basic Categories of Interreligious Consciousness: from Pretended Self-Evidence to Scrutiny.

Abstract: The concepts most often used to refer to the modes of attitude toward the “religious another” most closely resemble effaced coins, and, even more, the labels used to distinguish “black”, “gray” and “white” in the ideology of political correctness; such appraisal labels, as a rule, cannot be subjects of critical research. In this article, the author attempts to show that the most important of these concepts — exclusivism, inclusivism and pluralism — allow and require much more elaboration than is usually assumed from the height of ideological bird’s flight. It turns out that the first two of these terms cover completely different types of relation toward the “religious another”, and the third, which is mythologized as the newest mode of interreligious consciousness, is an expression of deistic consciousness that has by no means gone down in history together with the early New Age and the Enlightenment. The author of this article also unearths the archaic roots of so-called religious relativism and touches upon the compromise character of so-called humble confessionality.

Keywords: interreligious relations, political correctness, tolerance, Christianity, non-Christian religions, exclusivism, inclusivism, pluralism, relativism, “humble confessionality”.

Vladimir Kirillovich Shokhin — Doctor of Philosophy, Professor, Philosophy of Religion Department’s Head at Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (vladshokhin@yandex.ru).

Sources and References

1. Analitichesky theist (2014) — Analitichesky theist . Antologia Alvina Plantingi. [*Analytic Theist*]. Comp. by D. F. Sennett; transl. by K. V. Karpov. Moscow, 2014. (Russian Translation).
2. Appolonov (2018) — Appolonov A. V. *Nauka o religii* [*Religious Studies*]. Moscow: Izdatel'skiy dom Vysshey Shkoly Ekonomiki, 2018.
3. Bloom (1987) — Bloom A. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.
4. Coward (1985) — Coward H. *Pluralism: Challenge to World Religions*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1985.
5. Hacker (1983) — Hacker P. Inklusivismus. *Inklusivismus: Eine indische Denkform*. Hrsg. von G. Oberhammer. Wien: Akademische Verlag. 1983. S. 11–28.
6. Hick (1989 a) — Hick J. *An Interpretation of Religion*. London; New Haven: MacMillan; Yale University Press, 1989.
7. Hick (1983) — Hick J. On Conflicting Religious Truth Claims. *Religious Studies*, 1983, vol. 19, no. 4, pp. 485–491.
8. Hick (1983 b) — Hick J. Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism. *Three Faiths — One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter*. Ed. by J. Hick and E. S. Meltzer. Houndmills: Macmillan, 1989, pp. 197–210.
9. Holley (2018) — Holley D. Humble Confessionalism. *European Journal for Philosophy of Religion*, 2018, vol. 10, no. 1, pp. 141–161.
10. Kliment Aleksandrijskij (2014) — Kliment Aleksandrijskij. *Stromaty*. Kn. 4–7. [Clement of Alexandria. *Stromata*. Books 4–7]. Transl. from classical greek, comm. and bibliography by E. Afonasin. Saint-Petersburg: Oleg Abyshko, 2014. (Russian Translation).
11. McGrath (1992) — McGrath A. The Christian Church's Response to Pluralism. *The Journal of the Evangelical Theological Society*, 1992, vol. 35, no. 4, pp. 487–501.
12. Nicolai de Cusa (1959) — Nicolai de Cusa. *De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia*. Ed., comm., illustr. by R. Klibansky et H. Batscour. Hamburg: Felix Meiner, 1959.
13. Runzo (1988) — Runzo J. God, Commitment and Other Faiths: Pluralism vs. Relativism. *Faith and Philosophy*, 1988, vol. 5, pp. 343–364.
14. Runzo (1986) — Runzo J. *Reason, Relativism and God*. New York: St. Martin Press, 1986.
15. Shokhin (2005) — Shokhin V. On Some Features of Buddhist Missionary Work and Double Standards in Religious Studies. *Studies in Interreligious Dialogues*, 2005, vol. 15, no. 2, pp. 133–154.
16. Tindal (1730) — Tindal M. *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*. London, 1730.
17. Thornhill-Miller, Millican (2015) — Thornhill-Miller B., Millican P. The Common-Core. Diversity Dilemma: Revisions of Humean Thought, New Empirical Research, and the Limits of Rational Religious Belief. *European Journal for Philosophy of Religion*, 2015, vol. 7, no. 1, pp. 1–50.

И. Б. Гаврилов

К ХАРАКТЕРИСТИКЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ М. Н. КАТКОВА

Статья посвящена выдающемуся отечественному общественному деятелю, мыслителю, издателю, литературному критику, публицисту Михаилу Никифоровичу Каткову (1818–1887), 200-летие со дня рождения которого отмечается в текущем году. Катков оказал значительное воздействие на развитие государственной политики Российской империи, общественной жизни, философской мысли и классической литературы, а также на теорию и практику российского просвещения, выступив одним из главных идеологов системы классического образования как преграды распространению нигилизма. Особое внимание уделено апологетике Православной Церкви: показано, что публицист-«охранитель» стремился в своих изданиях максимально полно осветить ее жизнь, неизменно выступая с позиций недопустимости подчинения Церкви государству. В статье отмечается влияние на мировоззрение М. Н. Каткова некоторых церковных иерархов, в частности митрополита Филарета (Дроздова); выделены ключевые публикации Каткова и его сотрудников по церковным вопросам. Автор предлагает отказаться от сложившихся стереотипов и поверхностных взглядов на религиозно-философское наследие и литературно-издательскую деятельность М. Н. Каткова и объективно оценить его вклад в развитие отечественной религиозно-философской мысли и православного просвещения.

Ключевые слова: М. Н. Катков, православие, «русский европеец», интеллектуальная биография, консерватизм, русская религиозная философия, нигилизм, патриотизм, самодержавие, народность, защита православия, «Русский вестник», «Московские ведомости».

Не позолотой храмов, не блеском облачений можем мы достойно прославить нашу Церковь; не это одно должны мы приносить ей за благодать ее действия среди нас, но и лучшее, что дано человеку, — нравственные силы наши, наш умственный труд.

М. Н. Катков¹

В 2018 году исполняется 200 лет со дня рождения выдающегося российского общественного деятеля, мыслителя, издателя, публициста Михаила Никифоровича Каткова. Трудно назвать другого представителя отечественной общественной мысли второй половины XIX в., чья личность и деятельность вызывали бы столь противоположные оценки, как этот «профессор философии, сделавшийся журналистом» (Некролог, 1887а, 205).

Многочисленные идейные противники давали ему насмешливые и презрительные клички: «вождь реакции», «громовержец Страстного бульвара», «будочник русской прессы», «жрец мракобесия». Либеральный историк Б. Н. Чичерин определял деятельность Каткова как «грязный союз наглого журналиста с беззастенчивой властью». С другой стороны, представители консервативного и национального направления стремились отдать должное талантам и образованности известного публициста:

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

¹ Цит. по: (Катков, 1885).

«установитель русского просвещения», «Петр Великий газетного слова» (В. В. Розанов), «первый и величайший русский публицист» (К. Н. Леонтьев), «человек глубокого и разностороннего образования, владеющий словом почти с пушкинской свободой», принесший «себя в жертву ежедневной публицистике» (Петров, 2012, 585). К. П. Победоносцев видел в московском просветителе «единственного умного и чуткого к истинно русским интересам и к твердым охранительным началам» журналиста, «борца за русскую правду» (Победоносцев, 1993, 490–491). По мысли писателя и драматурга Д. В. Аверкиева, Катков — это человек, воплощавший в себе эпоху, «микрокосм России, быть может, еще не той, какую она есть теперь, но той, какую она стремится стать» (Аверкиев, 1887, 132). Высоко оценивали заслуги Михаила Никифоровича перед Православной Церковью многочисленные церковные издания: «преданный Церкви сын ее», «неустрасимый защитник истины» (Некролог, 1887с, 148).

На фоне приведенных антагонистических высказываний российских современников Каткова интересен отзыв французского историка, профессора Анатоля Леруа-Болье, автора фундаментального труда «Империя царей и русские» (Leroу-Beaulieu, 1991), написанного по итогам четырех путешествий автора по Российской империи: «В этом москвиче, страстно любившем все свое национальное, не было ничего восточного и еще менее варварского. Он никогда не принадлежал к слепым ненавистникам „гнилого Запада“. Своим воспитанием, своими вкусами, всею своею личностью, этот ярый защитник славянства был западником, настоящим европейцем» (Леруа-Болье, 1887, 201).

Автор биографии Каткова в популярной серии Павленкова «Жизнь замечательных людей», плодотворный либеральный публицист польского происхождения Р. И. Сементковский утверждал, что мыслитель никогда не имел самостоятельной позиции и «не указывал новых путей», «пел только с чужого голоса», а его учение «вытекало из соображений личной выгоды» и будет очень скоро забыто. Он заключал, что публицистическая деятельность Каткова «не имеет для потомства никакого значения», т. к. она «не может представлять никакого интереса ни с научной точки зрения, ни в смысле развития и расширения вынесенного нами государственного опыта» [Сементковский, 2014, 597–598]. Такая трактовка личности и учения знаменитого публициста была распространена еще при его жизни и оказала заметное воздействие на дореволюционную, советскую, западную и современную российскую историографию [Котов, 2017].

Объективным попыткам разобраться в идейном наследии М. Н. Каткова положила конец негативная характеристика «вождя мирового пролетариата» В. И. Ленина, ставшая в советские годы хрестоматийной: «Либеральный, сочувствующий английской буржуазии и английской конституции, помещик Катков во время первого демократического подъема в России (начало 60-х гг. XIX в.) повернул к национализму, шовинизму и бешеному черносотенству» (Ленин, 1973, 43–44). Уже в 1920-е гг. крупный партийный идеолог советский литературовед В. Я. Кирпотин, пытаясь заклеить мировоззрение мыслителя, утверждал: «В философии он поддерживал клерикальное направление». Катков для него был «не просто мракобес, а реакционер с политическим горизонтом и пониманием» [Кирпотин, 1827, 152]. На протяжении десятилетий в советской историографии Михаил Никифорович воспринимался как «закулисный вдохновитель реакционной политики правительства Александра III», сумевший «объединить вокруг себя все темные силы дворянско-помещичьей реакции»; публицист, снискавший «популярность в среде реакционного дворянства» и ставший «официальным выразителем шовинистической политики великодержавного государства» [Гагер, 1931].

Примечательно, что подобный взгляд разделяли и разделяют до сих пор многие западные исследователи русской консервативной мысли — А. Валицкий, Р. Пайпс и др. Так, последний видит в Каткове «разочаровавшегося либерала», который «отверг все, чему поклонялся»; для него идейная эволюция мыслителя — постепенный переход к «прямой реакции» [Пайпс, 2008, 160–162].

Но уже в 1970-е гг. в СССР появляются «первопроходческие» монографии В. А. Китаева и В. А. Твардовской, которые, сохраняя прежние «идеологические» оценки, смогли, тем не менее, заложить значительную эмпирическую базу для дальнейшего научного исследования консервативного наследия М. Н. Каткова [Китаев, 1972; Твардовская, 1978]. Твардовская, например, пишет о его искренней ненависти к революции, к демократическим и социалистическим идеям «разночинской интеллигенции», но в жизненном пути Каткова находит «поучительный образец того, как служение исторически несправедливому и обреченному делу накладывает неизгладимую и необратимую печать оскудения на личность». Отмечая несомненную одаренность и образованность публициста, она, однако, утверждает, что к концу карьеры он не избежал умственной и нравственной деградации [Твардовская, 1978, 268].

Широкое изучение огромного литературного наследия мыслителя начинается только в 1990-е гг. Г. Н. Лебедева в диссертации 1996 г. впервые отходит от советских идеологических штампов, определяя ранний этап мировоззрения Каткова как «мнимый либерализм» и показывая, что на протяжении всей своей писательской деятельности он оставался консерватором, проделав сложную эволюцию в рамках этого направления русской мысли [Лебедева, 1996]. Значительный вклад в исследование консервативного мировоззрения московского издателя и публициста внесли такие ученые, как Е. В. Деревягина, Г. П. Измestьева, С. М. Санькова, О. С. Кругликова, С. Н. Шпилов, Е. В. Перевалова и др. [Деревягина, 2004; Измestьева, 2004; Санькова, 2007, 2009; Кругликова, 2008; Шпилов, 2009; Перевалова, 2010].

А. Э. Котов в своих многочисленных публикациях показывает неоднородность и многомерность религиозно-философских идей русских консервативных мыслителей последней трети XIX в. В частности, он выделяет консервативно-демократическое направление (славянофильство и почвенничество), «сословный консерватизм» Р. А. Фадеева и В. П. Мещерского, имперский консерватизм, церковный традиционализм Т. И. Филиппова и Н. Н. Дурново, «консервативный романтизм» К. Н. Леонтьева. Воззрения М. Н. Каткова в этой панораме определены как «бюрократический национализм» — идеология, опирающаяся на государственную бюрократию [Котов, 2017, 38].

Философское мировоззрение Каткова рассматривают в своих работах также И. А. Едошина [Едошина, 2012], Э. А. Попов и И. В. Велигонова [Попов, Велигонова, 2014]. При объяснении общественного влияния публициста два последних автора обращают внимание на его личность, для которой, по их мнению, «было характерно идеалистически-романтическое восприятие действительности (наличие четкого идеала должного) в сочетании с рационализмом и практичностью». Ядром идейной позиции мыслителя они показывают идею самодержавной власти [Попов, Велигонова, 2014, 34].

* * *

Детство Михаила Никифоровича Каткова прошло в обстановке крайней бедности и нужды. Потеряв в пять лет отца (титularного советника), он вынес множество лишений и унижений. Мать — Варвара Акимовна, урожденная Тулаева (из обедневшего грузинского дворянского рода) — вынуждена была работать кастеляншей (надзирательницей) в Бутырской пересыльной тюрьме, где будущий публицист и провел детские годы. Но, будучи глубоко верующим православным человеком, Варвара Акимовна сделала все возможное, чтобы дать сыну не только твердое нравственное воспитание, но и самое лучшее классическое образование.

Катков с отличием закончил словесное отделение Императорского Московского университета (1834–1838), где слушал лекции Н. И. Надеждина, М. Т. Каченовского, М. П. Погодина, С. П. Шевырева и др., получив степень кандидата. Преподаватели часто восхищались его блестящими ответами на экзаменах и рекомендовали их остальным студентам в качестве образца.

В годы учебы мыслитель входил в знаменитый философский кружок Н. В. Станкевича, в котором также состояли К. С. Аксаков, В. Г. Белинский, В. П. Боткин,

М. А. Бакунин и проч. Участники кружка «видели в нем замечательное литературное дарование и большое расположение к философским занятиям» [Панаев, 1950, 146]. В этот период Катков был увлечен философией Гегеля и познакомил с ней своих товарищей.

Благодаря поддержке Белинского в студенческие годы он начинает активно сотрудничать с западническими журналами «Московский наблюдатель» и «Отечественные записки». Каткову принадлежит 58 публикаций за два года, включая множество переводов. Белинский встречал новые статьи и рецензии своего молодого талантливого приятеля восторженно: «Я вижу в нем великую надежду науки и русской литературы», «Преобладание мысли в определенном и ярком слове есть отличительный характер его статей и высокое их достоинство» (Белинский, 2012, 8).

В 1840-е гг. М. Н. Катков, как и многие молодые русские мыслители, увлекается немецкой философией. Особое влияние на него оказало учение Шеллинга, для углубленного знакомства с которым он совершает свое первое путешествие в Германию. «Искренность его увлечения германской философией и поэзией выразилась в том факте, что он, будучи лишен всяких средств к существованию, предпринял поездку за границу и прожил около двух лет в Германии в самом бедственном положении», — сочувственно свидетельствует даже такой пристрастный биограф, как Р. И. Сементковский [Сементковский, 2014, 541]. «В лекциях Шеллинга по философии Откровения, соединявших идеализм и Священное Писание, он нашел созвучие своим собственным взглядам на мир, еще не достаточно сформированным, но в основе своей консервативным» [Санькова, 2008, 25].

По возвращении в Москву мыслитель резко и окончательно расходится с Белинским, увидевшим в бывшем приятеле «Хлестакова в немецком вкусе» (Белинский, 2012, 11)]². Нелзя не согласиться с С. М. Саньковой, что разрыв Каткова и Белинского имел глубокий духовный корень — различное отношение к вере и Церкви. Белинский в то время страстно увлекается революционно-демократическими идеями и приходит к атеизму. В 1845 г. он пишет Герцену: «Истину я взял себе — и в словах „Бог“ и „религия“ вижу тьму, мрак, цепи и кнут, и люблю теперь эти два слова, как следующие за ними четыре» (Белинский, 1956, 205). Катков же даже в своих юношеских исканиях сохранил возвращенную матерью глубокую религиозность [Санькова, 2008].

1840-е г. вошли в историю русской мысли как эпоха окончательного размежевания двух непримиримых «партий» — западников и славянофилов. Философия, бывшая ранее в России наукой, ограниченной узким кругом учителей и учеников, становится основным интересом нового поколения. Она вовлекает в свой круговорот все силы общества, а главное — происходит поиск «существа русского и нерусского в мировоззрении, в жизнепонимании, в духе» [Чижевский, 48–49]³.

Резко порвав с прежним кругом, Михаил Никифорович посещал славянофильский салон А. П. Елагиной, но так и не сблизился с представителями этого направления. Он не мог закрепиться в рядах какой-либо «партии», т. к. с самого начала ощущал себя независимым мыслителем. О своем отношении к славянофильским кружкам Катков ярко свидетельствует в письме к А. Н. Попову: «Я здесь молчу и только слушаю. Там слышишь, что Россия гниет; здесь, что Запад околевает, как собака на живодерне; там, что философия цветет теперь в России и надо бы держать ее как можно далее от жизни, заключить ее в формулы, чтобы толпа не смела в нее вмешиваться; здесь, что философия... есть не более как выражение немецкого филистерства» (Катков, 1888, 482).

² В этом же письме В. П. Боткину от 6 февраля 1843 года Белинский дает Каткову уничижительную характеристику: «Этот человек не изменился, а только стал самим собою. Теперь это — куча философского г...; боясь наступить на нее — и замазает, и завоняет» (Белинский, 2012, 12).

³ О философской атмосфере этого времени и специфике западничества и славянофильства см., напр.: [Гаврилов, 2016, 2017b, 2017a].

После успешной защиты в 1845 г. магистерской диссертации «Об элементарных формах русского языка» М. Н. Катков был принят адъюнктом по кафедре философии и читал лекции по истории философии, логике и психологии на словесном отделении. Сохранились противоречивые мнения о его преподавании. Так, Б. Н. Чичерин вспоминал, что «никто из слушателей не понял ни единого слова из всего того, что читал профессор». Н. А. Любимов, П. М. Леонтьев, Е. М. Феокистов, напротив, считали эти лекции выдающимся явлением в жизни университета. Сам Катков в беседе с С. М. Соловьевым выразил специфику той исторической ситуации, в которой он читал свой первый курс, так: «Вся эта толпа ничего не понимает из моих лекций, а ждет, не ругну ли я Бога» (Соловьев С., 1893, 315).

Под влиянием концепции позднего Шеллинга мыслитель выбирает основной темой для научной работы философию досократиков. Итогом его историко-философских занятий стали «Очерки древнейшего периода греческой истории» (М., 1853). Ценность труда заключалась прежде всего в опоре автора на самостоятельно переведенные первоисточники. По личному признанию, он был одушевляем «тем общим воззрением, которое дает жизнь его мысли и вынесено им из положительной философии Шеллинга, старался сблизиться с предметом и изучать его в самой действительности» (Катков, 2011, 342). Для понимания общей атмосферы эпохи написания этой книги и философского метода начинающего исследователя существенно и другое его замечание во вступлении: «История философии стала в наше время решительной потребностью, однако же ни задача, ни способы ее не приведены в достаточную ясность» (Катков, 2011, 161).

Именно в Московском университете в 1847 г. Катков познакомился с также недавно вернувшимся из Германии после прослушивания курса лекций Шеллинга молодым ученым, филологом-классиком Павлом Михайловичем Леонтьевым (1822–1874). В его лице он обрел на многие годы ближайшего друга, верного единомышленника и главного сподвижника.

Университетской карьере Михаила Никифоровича помешала волна революций в Западной Европе. Опасаясь распространения революционных идей в России, император Николай I в 1850 г. издает Высочайшее повеление, согласно которому вводились значительные ограничения на преподавание политической философии в российских университетах. В частности, запрещалось читать лекции по философии преподавателям, не имеющим духовного сана, и Катков был вынужден покинуть кафедру. По-видимому, стремясь сохранить талантливого и образованного сотрудника, руководство университета в 1851 г. вверяет ему редакторство газеты «Московские ведомости». Одновременно он становится чиновником особых поручений при Министерстве народного просвещения. Получив, наконец, постоянное казенное жалованье и выйдя из нужды, Катков женится на княжне Софье Петровне Шаликовой (1830–1913), дочери писателя П. И. Шаликова, и обретает прочное семейное положение и личное счастье, став впоследствии отцом большого многодетного семейства.

В 1855 г., благодаря поддержке товарища министра народного просвещения князя П. А. Вяземского и статс-секретаря графа Д. Н. Блудова, мыслитель получает разрешение выпускать журнал «Русский вестник». Биографы отмечали, что издание сосредоточило в себе все лучшие силы русской интеллигенции, причем «взгляды редакции отличались необычайной широтой», соединяя вместе «корифеев славянофильства и западничества» [А–в, 1897, 554].

В исследовательской литературе распространено мнение, что в первое время существования журнала, т. е. в 1855–1862 гг., Катков придерживался либеральных взглядов. Однако более аргументированной представляется точка зрения, согласно которой его союз с либеральными западниками был тактическим [Маркелов, 1996]. Это подтверждает и тот факт, что уже в 1858 г. временные либеральные союзники (Е. Ф. Корш, П. Н. Кудрявцев, А. В. Станкевич) покинули редакцию и Катков полностью сосредоточил руководство изданием в своих руках.

Патриотическая позиция «Русского вестника» и его главного редактора проявилась довольно быстро, особенно — в полемике с революционно-демократическими журналами, прежде всего со знаменитым «Современником». Журнал был основан еще в 1836 г. А. С. Пушкиным, однако с 1858 г., когда «Современник» возглавлял «триумvirат» в составе Н. А. Некрасова, Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова, из литературного издания он превратился в политическую трибуну радикальных революционно-демократических материалистических идей и «утилитаризма» в эстетике. По этой причине оттуда ушли Л. Н. Толстой, И. С. Тургенев и другие авторитетные литераторы. Известный ученый и публицист Н. А. Любимов так оценивал труды Каткова-просветителя по разоблачению лжепророков российской интеллигенции: «Деятели „Современника“, претендовавшие быть общественными учителями и вождями, изобличались в невежестве, сводились с пьедесталов; великаны обращались в размер ничтожеств» (Любимов, 2012, 310).

На страницах возглавляемого Катковым «Русского вестника» были опубликованы главные шедевры русской классической литературы второй половины XIX в. — художественная проза таких писателей, как И. С. Тургенев («Накануне, 1860; «Отцы и дети», 1862; «Дым», 1867), Ф. М. Достоевский («Преступление и наказание», 1866; «Идиот», 1868; «Братья Карамазовы», 1879–1880), Л. Н. Толстой («Казачьи», 1863; первые главы «Войны и мира», 1865–1869; «Анна Каренина», 1875–1877), А. К. Толстой («Князь Серебряный», 1863), П. И. Мельников-Печерский («В лесах», 1871–1874; «На горах», 1875–1881), Н. С. Лесков («Соборяне», 1872; «Запечатленный ангел», 1873; «Захудалый род», 1874). Политика редактора была направлена на широкое освещение религиозной жизни русского народа, пробуждение в российском обществе интереса к церковной и духовно-нравственной проблематике. Это осуществлялось благодаря публикации произведений, содержащих положительные образы священника, монахов, старцев и в целом русского православия, — таких как роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и роман-хроника Н. С. Лескова «Соборяне» с живыми и глубокими изображениями православных священнослужителей — старца Зосимы, протопопа Савелия Туберозова, священника Захарии Бенефактова и диакона Ахиллы Десницына [Андреев, 2013].

Одно из главных мест в «Русском вестнике» занимал т. н. «антинигилистический роман»: «Взбаламученное море» А. Ф. Писемского (1863), «На ножах» (1870–1874) Н. С. Лескова, «Панургово стадо» (1870) и «Две силы» (1874) В. В. Крестовского и др. Кульминацией этого жанра стала публикация романа-предупреждения Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872), по поводу которого автор признавался: «То, что пишу, — вещь тенденциозная, хочется высказаться погорячее. (Вот завопят-то про меня нигилисты и западники, что ретроград!). Да черт с ними, а я до последнего слова выскажусь» (Достоевский, 1986, 110). В другом письме Достоевский замечает: «...Кто теряет свой народ и народность, тот теряет и веру отеческую и Бога. Ну, если хотите знать, — вот эта-то и есть тема моего романа» (Достоевский, 1986, 145).

Еще в 1869 г. сам М. Н. Катков писал о нигилистических настроениях в кругах российской студенческой молодежи: «Вред нигилизма заключается главным образом в миазмах его существования, а не в способности к самостоятельно организованному политическому действию. Искренними нигилистами могут быть только совершенно незрелые молодые люди, которых, к сожалению, благодаря фальшивой педагогической системе... в таком обилии выбрасывали на свет наши учебные заведения» (Катков, 1897а).

Именно Михаил Никифорович и ввел термин «нигилизм» в современном его значении в русскую мысль [Ширинянц, 2005, 232]. Проблема этого явления в литературе и в жизни чрезвычайно занимала мыслителя. Так, «Отцам и детям» он посвящает две программные рецензии — «Роман Тургенева и его критики» (1862) и «О нашем нигилизме по поводу романа Тургенева» (1862). В последней Катков определяет нигилизм как некий «отрицательный догматизм», «религию отрицания» со своими авторитетами, куклами и догмами: «Отрицательно направленные есть своего рода

религия, — религия опрокинутая, исполненная внутреннего противоречия и бессмыслицы, но тем не менее религия, которая может иметь своих учеников и фанатиков» (Катков, 1862, 408).

Уже в этой ранней антинигилистической полемике публицист намечает свою антиреволюционную программу просвещения — «философию жизни»: «Есть только одно верное радикальное средство против этих явлений — усиление всех положительных интересов общественной жизни. Чем богаче будет развиваться жизнь во всех своих нормальных интересах, во всех своих положительных стремлениях, религиозных, умственных, политических, экономических, — тем менее будет оставаться места для отрицательных сил в общественной жизни» (Катков, 1862, 426). В 1866 г. он пишет: «Все эти лжеучения, все эти дурные направления родились и приобрели силу посреди общества, не знавшего ни науки, свободной, уважаемой и сильной; ни публичности в делах, касающихся самых дорогих для него интересов, — посреди общества, находившегося под цензурой и полицейским надзором во всех сферах своей жизни. Все эти лжеучения и дурные направления, на которые слышатся теперь жалобы, суть плод мысли подавленной, неразвитой, рабской во всех своих инстинктах, одичавшей в своих темных трущобах» (Катков, 1866).

Катков глубже многих современников смог осознать антихристианскую суть и опасность грядущего коммунизма. Кульминацией его борьбы с революционным духом стало разоблачение кумира российских интеллигентов А. И. Герцена, издававшего в Лондоне журнал «Колокол». Михаил Никифорович считал, что готовивший России «кровавые реформы» Герцен и прочие революционеры — это лишь марионетки «в руках европейски организованной против нас революции», жалкое орудие внешних врагов России (Катков, 1915, 297). Издатель оценивал их деятельность так: «Может ли быть что-нибудь позорнее, что-нибудь презреннее той роли, которую играли эти наши преобразователи человечества с их „Колоколом“, с их революционными прокламациями, в которых добродушно предлагалось вырезать до 100000 помещиков и провозглашение демократической и социальной республики... и их планом раздробить Россию и покрыть ее фаланстерами?» (Катков, 1863).

В 1863 году начинается новый важный этап в работе Каткова: он берет в аренду «Московские ведомости», быстро превратив скромное университетское издание в самую влиятельную политическую газету Российской империи. Его трудами она становится предметом внимательного чтения двух российских императоров — Александра II и Александра III (считавших газету «своей»), чиновничьей элиты, видных общественных деятелей и литераторов, крупнейших журналистов, дипломатов и политиков Западной Европы. Так, Ф. М. Достоевский в одном из писем признавался: «Передовые „Московских ведомостей“ читаю с наслаждением. Они производят глубокое впечатление». Е. Феокистов вспоминал, что «под влиянием громовых статей „Московских ведомостей“ рассеивался мало-помалу хаос в понятиях общества»; Катков, по его словам, «создал здоровое общественное мнение..., имя его гремело по всей России, едва ли кто после Пушкина пользовался такой славой» (Феокистов, 1991, 143–144).

Возглавив издание накануне своего 45-летия, просветитель оставался у его руля на протяжении почти четверти века — до конца жизни. Все это время он ежедневно писал в свежий номер одну-две, иногда три статьи, так что за год их собиралось до 600–700. После его смерти вдова опубликовала 25 томов этих передовиц, распределив их по годам и снабдив книги ценным тематическим указателем.

* * *

Важное место в авторской публицистике и в изданиях М. Н. Каткова в целом занимает тема православия. Существуют десятки свидетельств современников Михаила Никифоровича о его глубокой личной религиозности и твердой приверженности Православной Церкви. Например, даже идейно неблизкий московскому публицисту

В. С. Соловьев вспоминал разговор с ним «о воскресении мертвых и о духовной телесности», после которого у него не осталось «никаких сомнений в искренности и глубине его личных религиозных убеждений» (Соловьев В., 2012, 554–555). По словам современной исследовательницы, «Москва знала Каткова набожным человеком. Его уважали как храмоздателя и старосту лицейской церкви. Было общеизвестно, что в любой час он пешком ходит на Остоженку в церковь Лицея, чтобы помолиться уединенно, а в дни престольных праздников Катковы направляются туда всей семьей» [Измествева, 2004, 89]. Кроме того, будучи человеком не просто верующим, но воцерковленным, издатель участвовал в различных общественных организациях, связанных с Православной Церковью, — к примеру, был членом Православного миссионерского общества, а также почетным членом Московской духовной академии, которую в письмах называл «родным приютом, куда отныне, среди борьбы, могу я мысленно обращаться, ища освежения и укреплении сил в минуты их упадка» [Перевалова, 2016, 74].

В руководимых им изданиях Катков всесторонне отражал жизнь Церкви, которой придавал «особо важное значение в объединении государства и единении нации», видя ее ведущую роль в нравственном влиянии на общество в силу приоритета «нравственных законов над всеми государственными и общественными институтами» [Перевалова, 2016, 73]. Он сам неоднократно писал статьи на церковные темы и привлекал к сотрудничеству известных церковных авторов, прежде всего — профессоров Московской духовной академии: профессора по кафедре истории и обличения русского раскола Н. И. Субботина, профессора по кафедре церковной истории А. П. Лебедева, протоиерея Д. Ф. Касицына, С. К. Смирнова, заслуженного экстраординарного профессора В. Н. Потапова, И. Н. Корсунского, В. Г. Назаревского и др. Также в журнале публиковались профессор Киевской духовной академии: историк религиозного искусства археолог Н. И. Петров, профессор по кафедре общей церковной истории А. Д. Воронов, многие православные священнослужители. Михаил Никифорович печатал публицистические и научные статьи, обзоры церковной литературы, воспоминания, письма и записки пастырей, рецензии на церковную литературу.

Особое внимание уделялось проблеме сект и раскола. Катков был противником насильственных методов в отношении старообрядцев и указывал на их положительные качества — приверженность «охранительным началам старорусских устоев», несклонность к революционной деятельности и атеистическому нигилизму и материализму. Не имея возможности перечислить все материалы о расколе, назовем лишь некоторые принадлежащие перу самого публициста передовицы «Московских ведомостей»: «Веротерпимость, ее сущность и границы. Раскол» (1864), «Причина происхождения раскола и путь к его уничтожению» (1864), «Историческое обозрение старообрядческого раскола и о необходимости изучения различных раскольничьих сект» (1866), «Отношение Православия к единоверию» (1869), «Старообрядческий школьный вопрос» (1872), «Вопрос о раскольничьих браках» (1874), «Шаткость воззрения на единоверие и нужды единоверия» (1874), «Дарование льгот раскольникам» (1883) и др.

Достойны внимания многочисленные публикации в изданиях Каткова и по греко-болгарской церковной расправе: «Решение болгарского вопроса» (1870) Т. И. Филиппова (Филиппов, 1870), «Панславизм и греки» (1873) К. Н. Леонтьева (Константинов, 1873)⁴ и проч.

Нельзя не согласиться с Е. В. Переваловой, что материалы «Московских ведомостей» и «Русского вестника» по церковной тематике отличались «подлинно православным пониманием вопросов и неподдельной озабоченностью судьбами Православной Церкви в России и в мире» [Перевалова, 2016, 80].

По мнению В. А. Твардовской, охранительная публицистика второй половины XIX в. провозгласила вопрос о Церкви «главным для современного общества»

⁴ Константинов Н. — псевдоним К. Н. Леонтьева.

[Твардовская, 1978, 336]. Большинство публицистов и мыслителей-консерваторов были противниками отделения Церкви от государства. Так, К. П. Победоносцев утверждал, что государство, «отрешенное от Церкви, становится бездуховным, равнодушным к верованию». А Церковь, отделенную от государства, обер-прокурор Святейшего Синода представлял как бы повисшей в воздухе — «без почвы, без ограды, без органической связи с обществом» [Твардовская, 1978, 335–336]. Как отмечал современник Каткова Аверкиев, в своей деятельности журналиста он «постоянно поддерживал интересы православия, с которым считал неразрывно связанным величие России» [Лебедева, 2014, 39].

В советское время утвердился взгляд на публициста как на государственного идеолога, стремившегося подчинить Церковь государству, использовать ее для достижения чуждых ей политических целей. Наиболее ярко это воззрение выразила Твардовская в вышеупомянутой монографии 1978 г.: «Смысл политики, обоснованной Катковым, был вовсе не в усилении господства духовенства, а в том, чтобы руками церковников усилить позиции самодержавного государства, укреплять его идеологию». По убеждению советской исследовательницы, мыслитель «всегда отводил Церкви роль подчиненную, служебную по отношению к власти» [Твардовская, 1978, 265]. Сегодня, спустя 40 лет, многие авторы продолжают придерживаться такого же мнения.

Обращение к текстам самого Михаила Никифоровича позволяет поставить под вопрос этот догмат современной «катковианы». Приведем названия только некоторых статей публициста: «Превращение христианской Церкви в бюрократический механизм» (1868), «Гнет, тяготеющий над русской церковной жизнью» (1871), «Огрубление нашего церковного быта. Польза допущения всенародного пения в церквах» (1873), «Новая выдумка: русский „клерикализм“» (1882), «Гонение на православие в России» (1884).

Например, в 1868 г. Катков писал: «Что бы ни говорили защитники папства, ей (Церкви. — *И. Г.*) не может принадлежать государственная власть, но потому же самому она не может быть также и полицейским учреждением, не слабея в своем существе, не лишаясь своего духа. Ошибочно было бы думать, что Церковь, опираясь на силу, ей не свойственную, может в то же время сохранять в себе и ту силу, которая ей свойственна. Нет, одно из двух. Чем более Церковь, как и всякое духовное дело, опирается на силу ей внешнюю, тем более бездействует она внутренно. Дух, без которого люди начинают обходиться, отлетает от них, и дело, лишенное жизни, подпадает под закон механизма. Истина только там, где есть убеждение в ней, где есть вера в ее силу. Если люди привывают поддерживать свое дело механическими способами, то дело мертвеет в их руках, и они теряют веру в него» (Катков, 1868b). В одной из поздних передовиц «Московских ведомостей» издатель провозглашает: «Церкви и с ней всему народу — свобода, а власть, полная и нераздельная, — Царю, — вот наша система» (Катков, 1883).

Для понимания мировоззренческой позиции мыслителя важно замечание д. ф. н. О. Л. Фетисенко, согласно которому Катков не хотел разрушать синодальный строй, но предлагал его реформировать — ослабить государственный присмотр за Церковью, «полицейскую опеку», оживить церковную жизнь; мыслил Церковь как свободную, но безвластную [Фетисенко, 2012, 301–302].

Воззрения Михаила Никифоровича на Православную Церковь и ее роль в обществе формировались под влиянием многих выдающихся церковных деятелей: митрополита Филарета (Дроздова), архиепископа Николая (Касаткина), епископа Игнатия (Рождественского), сербского митрополита Михаила (Йовановича), архиепископа Леонида (Краснопевкова), ректора Московской духовной академии (1878–1886) протоиерея С. К. Смирнова и др. [Перевалова, 2016, 74].

Остановимся на взаимоотношениях московского публициста с митр. Филаретом. Катков неоднократно писал о нем как о великом святителе и первым заговорил о необходимости публикации и изучения его литературного наследия [Дмитриев, 2009]:

«Отныне он (свт. Филарет. — И.Г.) становится неистощимым предметом изучения, которое не преминет внести новые силы в наше сознание, в наше просвещение. Прощедшая жизнь великого ума, следившего за всем, на все отзывавшегося и во всем принимавшего участие, снова вступит в действие для созерцающей мысли и разумения» (Катков, 1897b). При жизни митрополит внимательно следил за литературной и общественной деятельностью Каткова, особенно с 1863 г., когда тот возглавил «Московские ведомости» и получил от него на свои труды архипастырское благословение (Некролог, 1887g, 119). Патриотическая позиция издателя «не могла не привлечь на его сторону святителя... который и сам же держался тех же воззрений... и издавна руководился теми же началами русской государственной жизни» (Некролог, 1887g, 119).

В статье 1867 г., рассуждая об исторической роли святого, Катков отмечает, что «мы не должны забывать его государственное значение. <...> При высоком и ясном политическом разумении живо и крепко всегда принимал он к сердцу интересы России. <...> В церковной жизни нашего народа были от начала великие деятели и великие дела, и если мы мало знаем их и мало умеем ценить их значение и пользу их труда, то они, тем не менее, составляют богатство нашего народа, которое мы инстинктивно чувствуем» (Катков, 1867a). В том же году, отзываясь на кончину владыки, публицист отмечает, что «в Бозе почивший архипастырь был крепкий хранитель — хранитель, по преимуществу остерегавшийся касаться даже того, что застеняет чистоту и славу хранимого» (Катков, 1867b). Позднее он констатирует: «Если бы Бог продлил до сего дня жизнь митрополита... назидания Филарета, обращенные к гражданскому смыслу, не казались бы теперь только умозрением, а были бы прямым ответом на горячие вопросы жизни» (Катков, 1882a).

Представляется, что такие вопросы, как влияние на мировоззрение мыслителя Православной Церкви, ее иерархов и богословов, проблема соотношения Церкви и государства в религиозно-философском мировоззрении М. Н. Каткова еще недостаточно проработаны в современной научной литературе и нуждаются в новых исследованиях.

* * *

М. Н. Катков с самого начала был одним из главных идеологов т. н. Великих реформ императора Александра II, стремился соединить социальное реформаторство с верностью традиционным началам русской жизни — православию и самодержавию. Михаил Никифорович старался направлять движение государственных преобразований во многих областях — судебной, крестьянской, военной и т. д. Но, пожалуй, главным его достижением стала грандиозная реформа системы российского образования — от начального и гимназического до университетского. Именно в образовании этот бывший университетский профессор видел основу для борьбы с нигилизмом и усиления положительных элементов в общественной жизни.

Активно занимаясь разработкой университетской реформы, Катков не меньшее внимание уделял развитию начального образования. В 1884 г. он писал: «Если с прямого пути сойдут лишь некоторые классы общества, так называемая интеллигенция, то в благоприятное время сама жизнь еще как-нибудь исправит зло и создаст новую интеллигенцию. Но если помутятся здравый смысл народа и народная совесть, если поколеблется материк, то исправление трудно и тяжкие катастрофы станут неизбежными» (Катков, 1884). Говоря о народной школе в пореформенной России, он связывал ее развитие с Православной Церковью: «Ни к чему иному не может примыкать народная школа, как к Церкви. Только священнослужитель может быть по преимуществу призванным народным учителем. Итак, Церковь — вот истинная опора народной школы» (Катков, 1882b).

Огромное значение для судеб отечественного образования и русской культуры имела полемика «классицистов» и «реалистов» в 1860–1870-е гг. М. Н. Катков, признанный лидер «классицистов», явился основным вдохновителем реформ министра народного просвещения графа Д. А. Толстого. Большинство его противников принадлежало

к либеральному лагерю и активно пропагандировало свою позицию в столичных изданиях — «Санкт-Петербургских ведомостях», «Голосе», «Вестнике Европы». (Хотя среди оппонентов были и такие консервативные мыслители, как Д. И. Менделеев, И. С. Аксаков, князь В. П. Мещерский, Н. П. Гиляров-Платонов и др.)

Катков выступал сторонником системы классического образования не только на словах, но старался доказать ее преимущества и практически. Для этого 13 июля 1868 г. вместе с П. М. Леонтьевым он создает Лицей Цесаревича Николая (в честь рано умершего старшего сына Александра II), получивший покровительство наследника престола цесаревича Александра Александровича, будущего императора. Свою задачу основатели заведения сформулировали в «Московских ведомостях» так: «Провести детей, которые будут вверены заведению, через крепкую и здоровую школу и выпустить их зрелыми, готовыми к жизни юношами, которые в своем звании русского были бы в полной силе детьми Европы — вот заявленная цель нашего предприятия, для достижения которой мы не пожалеем усилий. Эти юноши должны получить образование как приговорительное (в гимназических классах Лицея), так и специально ученое (в его университетских классах), не уступающее по высоте и силе своей образованию других стран цивилизованного мира и в то же время соответствующее коренным потребностям нашего общества» (Катков, 1868а, 21).

Помимо теснейшей связи с Православной Церковью и опоры на классические языки, в Лицее велась работа с одаренными детьми. В специально созданную при нем Ломоносовскую семинарию со всей страны отбирались самые талантливые ученики — выходцы из крестьян и мещан. Заведение имело свои домовую церковь, баню, больницу... Как отмечает О. Л. Фетисенко, «уникальным для России было внимание, которое уделялось в Лицее физическому воспитанию, играм на воздухе, прогулкам. А главной целью учебного заведения ставилось воспитание русских европейцев, слуг Государя и Отечества» [Фетисенко, 2013, 131].

Вот лишь некоторые знаменитые имена выпускников Катковского лицея: князь А. Н. Лобанов-Ростовский (1824–1896, председатель Совета «Русского Собрания»), Ю. А. Кулаковский (1855–1919, выдающийся византолог), А. Н. Волжин (1860–1933, предпоследний обер-прокурор Святейшего синода), А. Я. Головин (1863–1930, известный художник), И. Э. Грабарь (1871–1960, живописец и искусствовед), С. В. Симанский (1877–1970, будущий Патриарх Московский и всея Руси Алексий I), Н. С. Арсеньев (1888–1977, религиозный философ-эмигрант), С. В. Бахрушин (1888–1950, российский историк, член-корреспондент АН СССР). В Лицее получили образование и дети Каткова, причем он вносил за их обучение полную плату, а его дружный и гостеприимный дом был всегда открыт для воспитанников заведения.

После воцарения императора Александра III общественное положение и влияние Михаила Никифоровича усилились. Наряду с К. П. Победоносцевым его называли главным идеологом нового курса. В это время «редакция на Страстном бульваре превратилась в своего рода неофициальный правительственный центр, где вершились государственные дела, разрабатывались проекты „контрреформ“, обсуждались и намечались важнейшие должностные перемещения» [Степанов, 1994, 5].

В марте 1887 г., незадолго до смерти публициста, в письме Александру III обер-прокурор Святейшего Синода Победоносцев дал ему следующую характеристику: «Катков — высокоталантливый журналист, умный, чуткий к истинно русским интересам и к твердым охранительным началам. <...> Он стал предметом фанатической ненависти у всех врагов порядка и предметом поклонения, авторитетом у многих русских людей, стремящихся к водворению порядка. <...> Вся сила Каткова — в нерве журнальной его деятельности как русского публициста, и притом единственного, потому что все остальное — мелочь или дрянь, или торговая лавочка» (Победоносцев, 1993, 490–491).

Выдающийся просветитель почил 20 июля 1887 г. в своей подмосковной усадьбе Знаменское Подольского уезда Московской губернии от рака желудка. Кончина его была истинно христианской: во все время предсмертной болезни он неоднократно приобщался Святых Таин и был напутствован елеосвящением. Коренной москвич,

Катков упокоился в любимой им первопрестольной столице на кладбище Алексеевского монастыря⁵. В слове на отпевании митрополит Московский и Коломенский Иоанникий (Руднев) отметил уникальность роли Михаила Никифоровича в российской и мировой истории: «Человек, не занимавший никакого видного высокого поста, не имевший никакой правительственной власти, делается руководителем общественного мнения многомиллионного народа; к голосу его прислушиваются иностранные народы и принимают его в соображение при своих мероприятиях» (Некролог, 1887е).

Узнав о смерти Михаила Никифоровича, император Александр III послал его вдове телеграмму, которая была напечатана в «Московских ведомостях»: «Вместе со всеми истинно русскими людьми глубоко скорблю о вашей и Нашей утрате. Сильное слово покойного мужа вашего, одушевленное горячею любовью к Отечеству, возбуждало русское чувство и укрепляло здравую мысль в смутные времена. Россия не забудет его заслуги, и все соединяются с Нами в единодушной молитве об упокоении души его» (Александр III, 1887).

Из множества некрологов и телеграмм, опубликованных в «Русском вестнике», процитируем лишь несколько замечательных откликов церковной прессы. В частности, Газета «Московские церковные ведомости» писала, что публицист «обнаружил всю глубину зол, в которую впал наш учащийся мир, то праздничатательство, тунеядничество, постыдное презрение честного труда... в руководителях этого мира... Во дни ложного либерализма возвышал могучий голос против разрушения священных уз семьи, против безначалия» (Некролог, 1887d, 146). Автор церковной газеты свидетельствует, что Катков беспощадно громил «злокозненно переданные нам извне затеи „правового порядка“ и как бы грудью целого русского народа отстаивал драгоценное наследие его истории — православную веру и самодержавную власть <...>. Раскрывал всю глубину обуявшего нас зла и заглушал собою бесстыдное рукоплескание убийцам и разрушителям веками сплотившейся жизни Русского царства». Причем он «смотрел на русского человека не только как на гражданина, но и как на христианина, которого высшие идеалы есть Бог и вечность» (Некролог, 1887d, 147). В некрологе на страницах другого авторитетного церковного органа — «Православного обозрения» — почивший предстает как «всесторонне и высоко образованный мыслитель и глубоко убежденный верующий сын Православной Церкви... искренний верноподданный слуга Царя... непреклонный и неустанный борец за... вековечные устои... постигавший глубокие движения народного духа и художественным мощным словом выражавший его помыслы, тревоги и радости, чаяния и идеалы» (Некролог, 1887f).

На смерть М. Н. Каткова откликнулись не только отечественные, но практически все ведущие европейские издания. По убеждению французского историка и писателя А. Леруа-Болье, он «был самым популярным, самым известным человеком всего государства. <...> Могущество этого журналиста представляло собою нечто вроде аномалии, весьма трудно понятной для иностранцев. Этому народу, часто не сознающему своих собственных потребностей, своих собственных страстей, он дал голос, более того: он дал ему сознание. В его речах вся народная масса России слушала самое себя, узнавала самое себя и рукоплескала самой себе» (Леруа-Болье, 1887, 200). «В этой стране, где образованные классы, интеллигенция, как их там называют, и народ составляют как бы две чуждые друг другу народности, Катков был почти единственный человек, голос которого проникал до самых глубоких слоев, до „русской России“. И это было потому, что он затрагивал в ней простые мысли, первоначальные чувства... — любовь к Царю и земле Русской, любовь к православию и православным братьям» (Леруа-Болье, 1887, 201).

Европейский историк очень точно разглядел самостоятельность, самобытность московского мыслителя и публициста, его независимость от партийной борьбы: «Катков

⁵ В 1929 году монастырь был ликвидирован, могилы осквернены и разрушены, мраморные памятники вывозились на продажу. Родственникам запрещалось переносить прах захороненных близких. В наши дни в церковно-приходской школе № 1 при храме Всех святых в Красном селе бывшего Алексеевского монастыря регулярно проводятся Катковские чтения.

весьма отличался от славянофилов, с которыми его часто смешивают на Западе»; он «не принадлежал ни к какой партии и ни к какой школе: для этого он был слишком своеобразен, слишком независим, слишком исключителен. <...> Он был скорее трибуном, могучий голос которого вдохновлялся национальными чувствами, а не политическими формулами или отвлеченными теориями. Это был ум положительный, не заботящийся о доктринах, пользовавшийся ими вместо того, чтобы служить им» (Леруа-Болье, 1887, 201).

Итак, для многих современников Катков был «образцом христианина и гражданина», «охранявшим духовно историческую личность русского народа», «представителем и выразителем» народных мыслей (Аверкиев, 1887).

* * *

Авторитетный современный историк Русской Православной Церкви д. и. н. Н. Ю. Сухова, размышляя о фигуре К. П. Победоносцева, посетовала, как «непросто разрушить миф о злом гении, блоковском „колдуне“... и увидеть трагическую личность, жертвенно служившую Родине и Церкви» [Мамонов, 2013, 104]. Думается, что при осмыслении личности и мировоззрения Михаила Никифоровича Каткова также требуется уйти от устоявшихся схем и развенчать более чем 100-летнюю мифологию.

Из приведенных свидетельств очевидно, что личность и литературные труды М. Н. Каткова оказали огромное влияние на его современников и рассматривались ими как пример деятельности по укреплению традиционных начал русской жизни, прежде всего — Церкви и государства. Но драматические события нашей истории почти на столетие вырвали из отечественной культуры многие достойнейшие имена, в том числе и это. В результате возможность осмысления трудов мыслителя и публициста — в частности, уникального опыта его полемики с нигилистическими и антигосударственными силами, защиты Православной Церкви и русской культуры — отсутствовала. Хочется надеяться, что дальнейшее серьезное научное исследование религиозно-философского наследия и литературно-издательской деятельности Михаила Никифоровича Каткова позволит отказаться от сложившихся стереотипов и поверхностных взглядов и по достоинству оценить его вклад в развитие отечественной религиозно-философской мысли и православного просвещения.

Источники и литература

Источники

1. Leroy-Beaulieu (1991) — *Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes*. P., 1991. 1392 p.
2. Аверкиев (1887) — *Аверкиев Д. О значении М. Н. Каткова. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковою. 1887. С. 131–141.*
3. Александр III (1887) — *Александр III, имп. [Телеграмма.] Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковою. 1887. С. 3.*
4. Белинский (2012) — *Белинский В. Г. Ах, брат, что это за человек! Из писем о М. Каткове // Катков М. Н. Собрание сочинений: в 6 т. СПб., 2012. Т. 6: Михаил Никифорович Катков: pro et contra. С. 7–12.*
5. Белинский (1956) — *Белинский В. Г. Письмо А. И. Герцену, 26 января 1845 года // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. М., 1956. Т. 12: Письма 1841–1848. С. 205.*
6. Достоевский (1986) — *Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1986. Т. 29. Кн. 1. 573 с.*
7. Катков (1897а) — *Катков М. Н. Беспорядки в высших учебных заведениях // Катков М. Н. Собрание передовых статей «Московских ведомостей». 1869 год. М., 1897. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_besporadki_v_vyshshih.html (дата обращения: 15.05.2018).*

8. Катков (1883) — Катков М. Н. Величие власти русского царя // *Московские ведомости*. 1883. № 129. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_velichie_vlasti_russkogo_carya.html (дата обращения: 15.05.2018).
9. Катков (1868а) — Катков М. Н. Главнейшие основания, на которых предполагается открыть Лицей Цесаревича Николая // *Собрание передовых статей «Московских ведомостей»*. 1868 год. М., 1897. С. 20–22.
10. Катков (1867а) — Катков М. Н. Государственное значение митрополита Филарета // *Московские ведомости*. М., 1867. № 172. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_gosudarstvennoe_znachenie_mitr_filareta.html (дата обращения: 15.05.2018).
11. Катков (1867b) — Катков М. Н. Кончина митрополита Филарета // *Московские ведомости*. М., 1867. № 255. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_konchina_mitropolita_filareta.html (дата обращения: 15.05.2018).
12. Катков (2009а) — Катков М. Н. Наше варварство — в нашей иностранной интеллигенции // Катков М. Н. *Идеология охранительства*. М., 2009. С. 300–304.
13. Катков (1868b) — Катков М. Н. Необходимость уничтожения касты в православном духовенстве // *Московские ведомости*. М., 1868. № 40. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_neobhodimost_unichtojeniya.html (дата обращения: 15.05.2018).
14. Катков (2009b) — Катков М. Н. Нигилизм по брошюре проф. Цитовича // Катков М. Н. *Идеология охранительства*. М., 2009. С. 383–388.
15. Катков (1862) — Катков М. Н. О нашем нигилизме по поводу романа Тургенева // *Русский вестник*. 1862. № 7. С. 402–426.
16. Катков (2002) — Катков М. Н. О свободе совести и религиозной свободе // *Имперское слово*. М., 2002. С. 150–156.
17. Катков (2011) — Катков М. Н. Очерки древнейшего периода греческой философии // Катков М. Н. *Сочинения: в 6 т.* СПб., 2011. Т. 4: *Философские чтения: Статьи, трактаты, полемика*. С. 161–328.
18. Катков (2009с) — Катков М. Н. Православие — основа русской народности // Катков М. Н. *Идеология охранительства*. М., 2009. С. 411–413.
19. Катков (1888) — Катков М. Н. Письма М. Н. Каткова к А. Н. Попову. 1843–1857 // *Русский архив*. М., 1888. № 8. С. 480–499.
20. Катков (1915) — Катков М. Н. Письмо П. А. Валуеву, 12 мая 1863 г. // *Русская старина*. СПб., 1915. № 8. С. 296–300.
21. Катков (1866) — Катков М. Н. По поводу гневных выхонок газеты «Весть» // *Московские ведомости*. М., 1866. № 205. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_gnevnyh.html (дата обращения: 15.05.2018).
22. Катков (1897b) — Катков М. Н. По поводу погребения митрополита Филарета // Катков М. Н. *Собрание передовых статей «Московских ведомостей»*. 1867 год. № 262. М., 1897. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_pogrebenia_mitr_filareta.html (дата обращения: 15.05.2018).
23. Катков (1863) — Катков М. Н. Проект польского восстания, подписанный Мерославским и найденный у графа Андрея Замойского // *Московские ведомости*. М., 1863. № 247. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_proekt_polskogo_vosstania.html (дата обращения: 15.05.2018).
24. Катков (1885) — Катков М. Н. Славянские первоучители // *Московские ведомости*. М., 1885. № 92–93. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_slavyanskie_perv.html (дата обращения: 15.05.2018).
25. Катков (1882а) — Катков М. Н. Столетний юбилей митрополита Филарета // *Московские ведомости*. М., 1882. № 357. URL: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_stoletniy_ubiley_mitropolita_filareta.html (дата обращения: 15.05.2018).
26. Катков (1884) — Катков М. Н. Церковно-приходские школы // *Московские ведомости*. М., 1884. № 347, 348.
27. Катков (1882b) — Катков М. Н. Церковь и народная школа // *Московские ведомости*. М., 1882. № 290. С. 2.
28. Константинов (1873) — Константинов Н. Панславизм и греки // *Русский вестник*. М., 1873. № 2. С. 904–934.

29. Ленин (1973) — *Ленин В. И.* Карьера // Полн. собр. соч.: в 55 т. М., 1973. Т. 22. С. 43–44.
30. Леруа-Болье (1887) — *Леруа-Болье А. Б.* н. «Journal des Debats». Отзывы французской, бельгийской и итальянской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 200–203.
31. Любимов (2012) — *Любимов. Н. А.* Катков и его историческая заслуга. По документам и личным воспоминаниям // *Катков М. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. СПб., 2012. Т. 6: Михаил Никифорович Катков: pro et contra. С. 281–324.
32. Мельников (1868) — *Мельников П. И.* Счисление раскольников // Русский вестник. М., 1868. № 2. С. 403–442.
33. Некролог (1887a) — [Некролог.] La Republique Française. Отзывы французской, бельгийской и итальянской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 205–206.
34. Некролог (1887b) — [Некролог.] Московские ведомости. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 146–147.
35. Некролог (1887c) — [Некролог.] Московские епархиальные ведомости. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 148–149.
36. Некролог (1887d) — [Некролог.] Московские церковные ведомости. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 146–147.
37. Некролог (1887e) — Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 25.
38. Некролог (1887f) — [Некролог.] Православное обозрение. Отзывы русской печати. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 147–148.
39. Некролог (1887g) — [Некролог.] Сергиев Посад. Письменные заявления. Памяти М. Н. Каткова // Русский вестник, издаваемый С. Катковым. 1887. С. 119–121.
40. Павлов (2012) — *Павлов Н. М.* Полемика Каткова с Герценом: эпизод из шестидесятих годов // *Катков М. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. СПб., 2012. Т. 6: Михаил Никифорович Катков: pro et contra. С. 396–411.
41. Петров (2012) — *Петров К. П.* Публицист-государственник // *Катков М. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6: Михаил Никифорович Катков: pro et contra. С. 585–610.
42. Победоносцев (1993) — *Победоносцев К. П.* Письма к Александру III // *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М., 1993. С. 341–623.
43. Соловьев В. (2012) — *Соловьев В. С.* Несколько личных воспоминаний // *Катков М. Н.* Собрание сочинений: в 6 т. СПб., 2012. Т. 6: Михаил Никифорович Катков: pro et contra. СПб., 2012. С. 554–561.
44. Соловьев С. (1983) — *Соловьев С. М.* Избранные труды. Записки. М., 1983. 438 с.
45. Феоктистов (1991) — *Феоктистов Е. М.* За кулисами политики и литературы (1848–1896). Воспоминания. М., 1991. 464 с.
46. Филиппов (1870) — *Филиппов Т. И.* Решение Болгарского вопроса // Русский вестник. М., 1870. № 6. С. 678–723.

Литература

47. А-в (1897) — *А-в С.* Катков М. Н. // Русский биографический словарь А. А. Половцова: в 25 т. СПб., 1897. Т. 8. С. 548–560.
48. Андреев (2013) — *Андреев М. А.* Редакторская деятельность М. Н. Каткова и проблемы религиозной жизни в российском обществе второй половины XIX в. // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орел, 2013. № 4. С. 135–137.
49. Гаврилов (2017a) — *Гаврилов И. Б.* К вопросу о характеристике философского и научного наследия С. П. Шевырева // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 2017. № 1. С. 122–133.
50. Гаврилов (2017b) — *Гаврилов И. Б.* Константин Аксаков о «русском воззрении» (1830–1840 гг.) // Христианское чтение. СПб., 2017. № 1. С. 238–262.

51. Гаврилов (2016) — *Гаврилов И. Б.* Степан Петрович Шевырев о «русском воззрении» // Христианское чтение. СПб., 2016. № 1. С. 254–258
52. Деревягина (2004) — *Деревягина Е. В.* «Московские ведомости» М. Н. Каткова (1863–1887) в русском литературном процессе. Дисс. ... канд. филол. наук. Великий Новгород, 2004. 250 с.
53. Дмитриев (2009) — *Дмитриев А. П.* Филаретовский юбилей 1867 г. и кончина святителя в оценках «Триумвирата» московских консерваторов (И. С. Аксаков, Н. П. Гиляров-Платонов, М. Н. Катков) // Филаретовский альманах. М., 2009. Вып. 5. С. 165–186.
54. Едошина (2012) — *Едошина И. А.* Катков как мыслитель // Литературоведческий журнал. М., 2012. № 2. С. 74–92.
55. Измestьева (2004) — *Измestьева Г. П.* Михаил Никифорович Катков // Вопросы истории. М., 2004. № 4. С. 71–92.
56. Кирпотин (1927) — *Кирпотин В. Я.* Катков накануне польского восстания // Звезда. Л., 1927. № 7. С. 141–152.
57. Китаев (1972) — *Китаев В. А.* От фронды к охранительству. Из истории русской либеральной мысли 50–60-х годов XIX века. М., 1972. 288 с.
58. Котов (2017) — *Котов А. Э.* Консервативная печать в общественно-политической жизни России 1860–1890-х годов: М. Н. Катков и его окружение. Дисс. ... докт. ист. наук. СПб., 2017. 680 с.
59. Кругликова (2008) — *Кругликова О. С.* Опыт конструктивного сотрудничества журналистики и власти в пореформенной России: публицистика и общественная деятельность М. Н. Каткова. Дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 2008. 218 с.
60. Лебедева (2014) — О значении М. Н. Каткова // Воспоминания о Михаиле Каткове / сост., пред. и комм. Г. Н. Лебедевой. М., 2014. С. 28–40.
61. Лебедева (1996) — *Лебедева Г. Н.* Социально-философская концепция русского консерватизма в творчестве М. Н. Каткова. Дисс. ... канд. филос. наук. СПб., 1996. 163 с.
62. Мамонов (2013) — «К. П. Победоносцев в общественно-политической и духовной жизни России» Александра Полунова / подг. А. В. Мамонов // Российская история. М., 2013. № 1. С. 91–119.
63. Маркелов (1996) — *Маркелов Е. В.* Пути исканий русской интеллигенции: оформленные охранительной концепции М. Н. Каткова // Обозреватель. М., 1996. № 10–12 (81–83). С. 99–105.
64. Пайпс (2008) — *Пайпс Р.* Русский консерватизм и его критики: Исследование политической культуры / пер. с англ. И. Павловой. М., 2008. 252 с.
65. Панаев (1950) — *Панаев И. И.* Литературные воспоминания. М., 1950. 472 с.
66. Перевалова (2010) — *Перевалова Е. В.* Журнал М. Н. Каткова «Русский Вестник» в первые годы издания (1856–1862). М., 2010. 346 с.
67. Перевалова (2016) — *Перевалова Е. В.* Защита Православия в изданиях М. Н. Каткова: журнале «Русский вестник» и газете «Московские ведомости» // Проблемы полиграфии и издательского дела. М., 2016. № 4. С. 71–81.
68. Попов, Велигонова (2014) — *Попов Э. А., Велигонова И. В.* Когда Слово повелевает Империей. Периодические издания М. Н. Каткова и новые технологии общественно-государственной политики реформирующейся России (середина 1850-х — 1880-е гг.). М., 2014. 207 с.
69. Попов, Велигонова (2012) — *Попов Э. А., Велигонова И. В.* М. Н. Катков: социальный портрет в контексте меняющейся эпохи (к постановке проблемы). Вестник Сургутского педагогического университета. Сургут, 2012. № 4. С. 31–36.
70. Санькова (2007) — *Санькова С. М.* Государственный деятель без государственной должности. М. Н. Катков как идеолог государственного национализма: историографический аспект. СПб., 2007. 298 с.
71. Санькова (2009) — *Санькова С. М.* Михаил Никифорович Катков: в поисках места (1818–1856). М., 2009. 223 с.
72. Санькова (2008) — *Санькова С. М.* Обучение М. Н. Каткова в Берлинском университете как переломный момент в становлении его мировоззрения // Вестник РГУ им. И. Канта. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 12. Калининград, 2008. С. 21–26.

73. Санькова (2011) — *Санькова С.М.* Роль Русской Православной Церкви в деле народного образования в представлении М. Н. Каткова // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. Орел, 2011. № 6. С. 304–306.
74. Сементковский (2014) — *Сементковский Р.* Михаил Катков. Его жизнь и литературная деятельность // Воспоминания о Михаиле Каткове. М., 2014. С. 533–598.
75. Степанов (1994) — *Степанов В.* «Зло исчезнет, как только во всем величии выступит Россия». Записка М. Н. Каткова Александру III // Источник. М., 1994. № 5. С. 4–11.
76. Тагер (1931) — *Тагер Е.* Катков // Литературная энциклопедия: в 11 т. М., 1931. Т. 5. С. 162.
77. Твардовская (1978) — *Твардовская В.А.* Идеология пореформенного самодержавия (М. Н. Катков и его издания). М., 1978. 279 с.
78. Фетисенко (2012) — *Фетисенко О.Л.* Гептастилисты: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX — первой четверти XX века). СПб., 2012. 784 с.
79. Фетисенко (2013) — *Фетисенко О.Л.* Константин Леонтьев и Катковский лицей // Литературоведческий журнал. М., 2013. № 32. С. 129–140.
80. Чижевский (2007) — *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб., 2007. 411 с.
81. Шипилов (2009) — *Шипилов С.Н.* Эволюция идеологии русского пореформенного консерватизма: этнокультурные и политические аспекты: по произведениям М. Н. Каткова. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2009. 167 с.
82. Ширинянец (2005) — *Ширинянец А.А.* Катков Михаил Никифорович // Общественная мысль России XVIII — начала XX века: энциклопедия. М., 2005. С. 231–234.

Igor Gavrilov. To the Characterization of the Religious-Philosophical Worldview of M. N. Katkov.

Abstract: The article is dedicated to the outstanding national public figure, thinker, publisher, literary critic, publicist Mikhail Nikiforovich Katkov (1818-1887), the 200th anniversary of his birth is celebrated this year. Katkov had a significant impact on the development of the state policy of the Russian Empire, public life, philosophical thought and classical literature, as well as on the theory and practice of Russian education, acting as one of the main ideologists of the system of classical education as barriers to the spread of nihilism. Particular attention is paid to the apologetics of the Orthodox Church: the publicist “Okhranitel” aspired to cover her life in her publications, invariably speaking from the position of impermissibility of subordination of the Church to the state. The article notes the influence on the outlook of MN Katkov of some church hierarchs, in particular, on Metropolitan Philaret (Drozdov); key publications of Katkov and his staff on church issues are highlighted. The author proposes to abandon the existing stereotypes and superficial views on the religious and philosophical heritage and literary and publishing activities of MN Katkov and objectively assess his contribution to the development of the national religious and philosophical thought and Orthodox education.

Keywords: M. N. Katkov; Orthodoxy; The “Russian European”; Intellectual biography; Conservatism; Russian religious philosophy; Nihilism; Patriotism; Autocracy; Nationality; Protection of Orthodoxy; “The Russian Herald”; “The Moscow Vedomosty”.

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

Sources

1. Leroy-Beaulieu (1991) — Leroy-Beaulieu A. *L'Empire des Tsars et les Russes*. Paris, 1991. 1392 p.
2. Averkiev (1887) — Averkiev D. O znachenii M. N. Katkova. Pamyati M. N. Katkova [About the meaning M. N. Katkov. In Memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, pp. 131–141. (In Russian).
3. Aleksandr III (1887) — Aleksandr III, imperator [Telegram] Pamyati M. N. Katkova [In Memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, p. 3. (In Russian).
4. Belinskiy (2012) — Belinskiy V. G. Akh, brat, chto eto za chelovek! Iz pisem o M. Katkove [Oh, brother, what kind of person this is! From letters about M. Katkov]. Katkov M. N. *Sobraniye sochineniy: v 6 t. T. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collection of works: in 6 vols. Vol. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg, 2012, pp. 7–12. (In Russian).
5. Belinskiy (1956) — Belinskiy V. G. Pis'mo A. I. Gertsenu, 26 yanvarya 1845 goda [Letter for the Gertzen, the 26th January 1845 year]. Belinskiy V. G. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 13 t. T. 12: Pis'ma 1841–1848*. [Complete collection of works: in 13 vols. Vol. 12: Letters 1841–1848]. Moscow, 1956, p. 205. (In Russian).
6. Dostoevskiy (1986) — Dostoevskiy F. M. *Polnoye sobraniye sochineniy: v 30 t. T. 29, kn. 1* [Complete collection of works: in 30 vols. Vol 29. The 1st book]. Leningrad, 1986, p. 573. (In Russian).
7. Katkov (1897) — Katkov M. N. Besporyadki v vysshikh uchebnykh zavedeniyakh [Riots in higher education institutions]. Katkov M. N. *Sobraniye peredovykh statey «Moskovskikh vedomostey». 1869 god*. [Collection of advanced articles «The Moscow vedomosti». 1896 year]. Moscow, 1897. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_besporadki_v_vysshih.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
8. Katkov (1893) — Katkov M. N. Velichiyе vlasti russkogo tsarya [The greatness of the power of Russian Tsar]. *Moskovskiyе vedomosti*, 1883, no. 129. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_velichie_vlasti_russkogo_carya.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
9. Katkov (1868) — Katkov M. N. Glavneyshiyе osnovaniya, na kotorykh predpolagayetsya otkryt' Litsey Tsesarevicha Nikolaya [The main reasons for wich it is proposed to open the The Lyceum of the Tsesarevich Nicholas]. *Sobraniye peredovykh statey «Moskovskikh vedomostey». 1868 god* [Collection of advanced articles «The Moscow vedomosti». 1868 year]. Moscow, 1897, pp. 20–22. (In Russian).
10. Katkov (1867) — Katkov M. N. Gosudarstvennoye znacheniyе mitropolita Filareta [The state significance of Metropolitan Philaretus]. *Moskovskiyе vedomosti*, Moscow, 1867, no. 172. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_gosudarstvennoe_znachenie_mitr_filareta.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
11. Katkov (1867) — Katkov M. N. Konchina mitropolita Filareta [The death of Metropolitan Philaretus]. *Moskovskiyе vedomosti*, Moscow, 1867, no. 255. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_konchina_mitropolita_filareta.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
12. Katkov (2009) — Katkov M. N. Nashe varvarstvo — v nashey inostrannoy intelligentsii [Our barbarity is in our foreign intelligentsia]. Katkov M. N. *Ideologiya okhranitel'stva* [*The ideology of «okhranitelstvo»*]. Moscow, 2009, pp. 300–304. (In Russian).
13. Katkov (1868) — Katkov M. N. Neobkhodimost' unichtozheniya kasty v pravoslavnom dukhovenstve [The need to destroy the caste in the Orthodox clergy]. *Moskovskiyе vedomosti*, Moscow, 1868, no. 40. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_neobkhodimost_unichtozheniya.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
14. Katkov (2009) — Katkov M. N. Nigilizm po broshyure prof. Tsitovicha [Nihilism on the brochure of Professor Tsitovich]. Katkov M. N. *Ideologiya okhranitel'stva* [*The ideology of «okhranitelstvo»*]. Moscow, 2009, pp. 383–388. (In Russian).
15. Katkov (1862) — Katkov M. N. O nashem nigilizme po povodu romana Turgeneva [About our nihilism in the novel by Turgenev]. *Russkiy vestnik*, 1862, no. 7, pp. 402–426. (In Russian).

16. Katkov (2002) — Katkov M. N. O svobode sovesti i religioznoy svobode [About freedom of conscience and religious freedom]. *Imperskoye slovo* [The Imperial word]. Moscow, 2002, pp. 150–156. (In Russian).
17. Katkov (2011) — Katkov M. N. Ocherki drevneyshego perioda grecheskoy filosofii [Essays on the Ancient period of greek philosophy]. Katkov M. N. *Sochineniya: v 6 t. T. 4: Filosofskiyechteniya: Stat'i, traktaty, polemika* [Works: in 6 vols. Vol. 4: The philosophical readings: articles, tracts, controversy]. Saint-Petersburg, 2011, pp. 161–328. (In Russian).
18. Katkov (2009) — Katkov M. N. Pravoslaviye — osnova russkoy narodnosti [Orthodoxy is the basis of Russian nationality]. Katkov M. N. *Ideologiya okhranitel'stva* [Ideology of «okhranitelstvo»]. Moscow, 2009, pp. 411–413. (In Russian).
19. Katkov (1888) — Katkov M. N. Pis'ma M. N. Katkova k A. N. Popovu. 1843–1857 [Letters of M. N. Katkov to A. N. Popov. 1843–1857]. *Russkiy arkhiv*, Moscow, 1888, no. 8, pp. 480–499. (In Russian).
20. Katkov (1915) — Katkov M. N. Pis'mo P. A. Valuyevu, 12 maya 1863 g. [Letter of M. N. Katkov to P. A. Valuev, the 12th of May 1863 year]. *Russkaya starina*, Saint-Petersburg, 1915, no. 8, pp. 296–300. (In Russian).
21. Katkov (1866) — Katkov M. N. Po povodu gnevnykh vykhodok gazety «Vest'» [About the angry tricks of the newspaper «Vest'»]. *Moskovskiyevedomosti*, Moscow, 1866, no. 205. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_gnevnyh.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
22. Katkov (1897b) — Katkov M. N. Po povodu pogrebeniya mitropolita Filareta [About the funeral of metropolitan Philaretus]. Katkov M. N. *Sobraniyepередovykhstatey «Moskovskikhvedomostey»*. [Collection of advanced articles «The Moscow vedomosti»], 1867, no. 262. Moscow, 1897. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_po_povodu_pogrebenia_mitr_filareta.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
23. Katkov (1863) — Katkov M. N. Proyekt pol'skogo vosstaniya, podpisanny Meroslavskim i naydennyy u grafa Andrey Zamoyskogo [Project of Polish Uprising signed by Meroslavsky and found up among papers of Andrey Zamoysky]. *Moskovskiyevedomosti*, Moscow, 1863, no. 247. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_proekt_polskogo_vosstania.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
24. Katkov (1885) — Katkov M. N. Slavyanskiyepervouchiteli [Slavic first teachers]. *Moskovskiyevedomosti*, Moscow, 1885, no. 92–93. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_slavyanskie_perv.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
25. Katkov (1885) — Katkov M. N. Stoletniy yubiley mitropolita Filareta [The centenary jubilee of metropolitan Philaretus]. *Moskovskiyevedomosti*, Moscow, 1882, no. 357. Available at: http://dugward.ru/library/katkov/katkov_stoletniy_ubiley_mitropolita_filareta.html (accessed: 15.05.2018). (In Russian).
26. Katkov (1884) — Katkov M. N. Tserkovno-prikhodskiyeshkoly [Parish schools]. *Moskovskiyevedomosti*, Moscow, 1884, no. 347, p. 348. (In Russian).
27. Katkov (1884) — Katkov M. N. Tserkov' i narodnaya shkola [Church and the people's school]. *Moskovskiyevedomosti*, Moscow, 1882, no. 290, p. 2. (In Russian).
28. Konstantinov (1873) — Konstantinov N. Panslavizm i greki [Panslavizm and the Greeks]. *Russkiy vestnik*, Moscow, 1873, no. 2, pp. 904–934. (In Russian).
29. Lenin (1973) — Lenin V. I. Kar'yera [The career]. *Polnoyehsobraniyehsochineniy: v 55 t. [Complete collection of works: in the 55 vols]*. Moscow, 1973, vol. 22, pp. 43–44. (In Russian).
30. Lerua-Bol'e (1887) — Leroy-Beaulieu A. «Journal des Debats». Otzyvy frantsuzskoy, bel'giyskoy i ital'yanskoy pechati. Pamyati M. N. Katkova [The reviews of French, Belgian, and Italian press. In memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [The Russian herald, published by S. Katkova], 1887, pp. 200–203. (Russian translation).
31. Lubimov (2012) — Lubimov N. A. Katkov i ego istoricheskaya zaslug. Po dokumentam i lichnym vospominaniyam [Katkov and his historical merit. According to documents and personal memories]. Katkov M. N. *Sobraniyehsochineniy: v 6 t. T. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collection of works: in 6 vols. Vol. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg, 2012, pp. 281–324. (In Russian).

32. Melnikov (1868) — Melnikov P. I. Schisleniye raskol'nikov [Calculation of the raskolniks]. *Russkiy vestnik*, Moscow, 1868, no. 2, pp. 403–442. (In Russian).
33. Nekrolog (1887a) — Nekrolog [Obituary]. La Republique Fransaise. Otzyvy frantsuzskoy, bel'giyskoy i ital'yanskoy pechati. Pamyati M. N. Katkova [The reviews of French, Belgian, and Italian press. In memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, pp. 205–206. (In Russian).
34. Nekrolog (1887b) — Nekrolog [Obituary]. Moskovskiye vedomosti. Otzyvy russkoy pechati. Pamyati M. N. Katkova [The Moscow vedomosti. The reviews of Russian press. In memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, pp. 146–147. (In Russian).
35. Nekrolog (1887c) — Nekrolog [Obituary]. Moskovskiye eparkhial'nyye vedomosti. Otzyvy russkoy pechati. Pamyati M. N. Katkova [The Moscow diocesan vedomosti. The Reviews of Russian press. In memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, pp. 148–149. (In Russian).
36. Nekrolog (1887d) — Nekrolog [Obituary]. Moskovskiye tserkovnyye vedomosti. Otzyvy russkoy pechati. Pamyati M. N. Katkova [The Moscow's church vedomosti. The Reviews of Russian press. In the memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, pp. 146–147. In Russia.
37. Nekrolog (1887e) — Nekrolog [Obituary]. Pamyati M. N. Katkova [In memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, p. 25. (In Russian).
38. Nekrolog (1887f) — Nekrolog [Obituary]. Pravoslavnoye obozreniye. Otzyvy russkoy pechati. Pamyati M. N. Katkova [The Orthodox review. The Reviews of Russian press. In memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian vestnik, published by S. Katkova*], 1887, pp. 147–148. (In Russian).
39. Nekrolog (1887g) — Nekrolog [Obituary]. Sergiyev Posad. Pis'mennyye zayavleniya. Pamyati M. N. Katkova [The Sergiev Posad. Written statements. In memory of M. N. Katkov]. *Russkiy vestnik, izdavayemyy S. Katkovoyu* [*The Russian herald, published by S. Katkova*], 1887, pp. 119–121. (In Russian).
40. Pavlov (2012) — Pavlov N. M. Polemika Katkova s Gertsenom: epizod iz shestidesyatykh godov [Katkov's controversy with Gercin: the part from 60-es]. Katkov M. N. *Sobraniye sochineniy: v 6 t. T. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collection of works: in 6 vols. Vol. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg, 2012, pp. 396–411. (In Russian).
41. Petrov (2012) — Petrov K. P. Publitsist-gosudarstvennik [The Publicist-state official]. Katkov M. N. *Sobraniye sochineniy: v 6 t. T. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collection of works: in 6 vols. Vol. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg, 2012, pp. 396–411. (In Russian).
42. Pobedonostsev (1993) — Pobedonostsev K. P. Pis'ma k Aleksandru III [Letters to Aleksandr III]. Pobedonostsev K. P. *Velikaya lozh' nashego vremeni* [*The great lie of our time*]. Moscow, 1993. p. 640. (In Russia).
43. Solovyev V. (2012) — Solovyev V. S. Neskol'ko lichnykh vospominaniy [A few personal memories]. Katkov M. N. *Sobraniye sochineniy: v 6 t. T. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra* [Collection of works: in 6 vols. Vol. 6: Mikhail Nikiforovich Katkov: pro et contra]. Saint-Petersburg, 2012, pp. 554–561. (In Russian).
44. Solovyev S. (1983) — Solovyev S. M. *Izbrannyye trudy. Zapiski* [Selected Works. Memories]. Moscow, 1983, 438 p. (In Russian).
45. Feoktistov (1991) — Feoktistov E. M. *Za kulisami politiki i literatury (1848–1896). Vospominaniya* [Behind the scenes of politics and literature (1848–1896). Memories]. Moscow, 1991, 464 p. (In Russian).
46. Filippov (1870) — Filippov T. I. Resheniye Bolgarskogo voprosa [The Solution of Balkan question]. *Russkiy vestnik*, Moscow, 1870, no. 6, pp. 678–723. (In Russian).

References

47. A-v (1897) — A-v S. Katkov M. N. *Russkiy biograficheskiy slovar' A. A. Polovtsova: v 25 t.* [Russian Bibliographic Dictionary of A. A. Polovtsov: in 25 vols]. Saint-Petersburg, 1897, vol. 8, pp. 548–560. (In Russian).
48. Andreev (2013) — Andreev M. A. Redaktorskaya deyatel'nost' M. N. Katkova i problemy religioznoy zhizni v rossiyskom obshchestve vtoroy poloviny XIX v. [M. N. Katkov's editorial activity and problems of religious life in the Russian society of the second half of the 19th century]. *Uchenyye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnyye i sotsial'nyye nauki* [Academic notes of Orel State University. Series: humanities and social sciences]. Orel, 2013, no. 4, pp. 135–137. (In Russian).
49. Gavrilov (2017a) — Gavrilov I. B. K voprosu o kharakteristike filosofskogo i nauchnogo naslediya S. P. Shevyreva [To the question of the characteristic of the philosophical and scientific Heritage of S. P. Shevyrev]. *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii* [The Works of department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy]. Saint-Petersburg, 2017, no 1, pp. 123–133. (In Russian).
50. Gavrilov (2017b) — Gavrilov I. B. Konstantin Aksakov o «russkom vozzrenii» (1830–1840 gg.) [Konstantin Aksakov about the “Russian opinion” (1830–1840)]. *Khristianskoye Chteniye*, Saint-Petersburg, 2017, no. 1, pp. 238–262. (In Russian).
51. Gavrilov (2016) — Gavrilov I. B. Stepan Petrovich SHevyrev o «russkom vozzrenii» [S. P. Shevyrev about the “Russian opinion”]. *Khristianskoye Chteniye*, Saint-Petersburg, 2016, no. 1, pp. 254–258. (In Russian).
52. Derevyagina (2004) — Derevyagina E. V. «Moskovskiye vedomosti» M. N. Katkova (1863–1887) v russkom literaturnom protsesse [“the Moscow vedomosti” of M. N. Katkov (1863–1887) in Russian literary process]. The dissertation of a Cand. Phil. Sci. Velikiy Novgorod, 2004, 250 p. (In Russian).
53. Dmitriev (2009) — Dmitriev A. P. Filaretovskiy yubiley 1867 g. i konchina svyatitelya v otsenkakh «Triumvirata» moskovskikh konservatorov (I. S. Aksakov, N. P. Gilyarov-Platonov, M. N. Katkov) [Filaretus' jubilee in 1867 and death of the saint in the assessments of the “Triumvirate” Moscow conservatives (I. S. Aksakov, N. P. Gilyarov-Platonov, M. N. Katkov)]. *Filaretovskiy al'manakh*, Moscow, 2009, is. 5, pp. 165–186. (In Russian).
54. Edoshina (2012) — Edoshina I. A. Katkov kak myslitel' [Katkov as a thinker]. *Literaturovedcheskiy zhurnal*, Moscow, 2012, no. 2, pp. 74–92.
55. Izmes't'eva (2004) — Izmes't'eva G. P. Mikhail Nikiforovich Katkov. *Voprosy istorii*, Moscow, 2004, no. 4, pp. 71–92. (In Russian).
56. Kirpotin (1927) — Kirpotin V. Y. Katkov nakanune pol'skogo vosstaniya [Katkov on the eve of the Polish Uprising]. *Zvezda*, Leningrad, 1927, no. 7, pp. 141–152. (In Russian).
57. Kitaev (1972) — Kitaev V. A. *Ot frondy k okhranitel'yetvu. Iz istorii russkoy liberal'noy mysli 50–60-kh godov XIX veka* [From the front to the protection. From the history of Russian liberal thought of the 50–60's of the 19th century]. Moscow, 1972, 288 p. (In Russian).
58. Kotov (2017) — Kotov A. E. *Konservativnaya pechat' v obshchestvenno-politicheskoy zhizni Rossii 1860–1890-kh godov: M. N. Katkov i ego okruzheniye* [Conservative press in the socio-political life of Russia in 1860–1890-ies: M. N. Katkov and his entourage]. The dissertation of the doctor of historical sciences. Saint-Petersburg, 2017, 680 p. (In Russian).
59. Kruglikova (2008) — Kruglikova O. S. *Opyt konstruktivnogo sotrudnichestva zhurnalistiki i vlasti v poreformennoy Rossii: publitsistika i obshchestvennaya deyatel'nost' M. N. Katkova* [Experience of constructive cooperation of journalism and power in post-reform Russia: publicism and public activity of M. N. Katkov]. The dissertation of a Cand. Phil. Sci. Saint-Petersburg, 2008, 218 p. (In Russian).
60. Lebedeva (2014) — O znachenii M. N. Katkova [About significance of M. N. Katkov] *Vospominaniya o Mikhaile Katkove* [Memoirs about M. N. Katkov]. Compl., pref. and comm by G. N. Lebedeva. Moscow, 2014, pp. 28–40. (In Russian).
61. Lebedeva (1996) — Lebedeva G. N. *Sotsial'no-filosofskaya kontseptsiya russkogo konservatizma v tvorchestve M. N. Katkova* [Socio-philosophical concept of Russian conservatism

in work of M.N. Katkov]. The dissertation of the candidate of philosophical sciences. Saint-Petersburg, 1996 year. 163 p. (In Russian).

62. Mamonov (2013) — «K. P. Pobedonostsev v obshchestvenno-politicheskoy i dukhovnoy zhizni Rossii» Aleksandra Polunova [A. Polunov's "K. P. Pobedonostsev in socio-political and spiritual life of Russia"] Prepared by A. V. Mamonov. *Rossiyskaya istoriya*, Moscow, 2013, no. 1, pp. 91–119. (In Russian).

63. Markelov (1996) — Markelov E. V. Puti iskanii russkoy intelligentsii: oformleniye okhranitel'noy kontseptsii M. N. Katkova [Ways of searching for the Russian intelligentsia: design of the conservative concept of M. N. Katkov]. *Obozrevatel'*, Moscow, 1996, no. 10–12 (81–83), pp. 99–105. (In Russian).

64. Payps (2008) — Pipes R. *Russkiy konservatizm i ego kritiki: Issledovaniye politicheskoy kul'tury* [Russian conservatism and its critics: The study of political culture] Transl. by I. Pavlova. Moscow, 2008, 252 p. (Russian translation).

65. Pinaev (1950) — Pinaev I. I. *Literaturnyye vospominaniya* [Literary memories]. Moscow, 1950, 472 p. (In Russian).

66. Perevalova (2010) — Perevalova E. V. *Zhurnal M. N. Katkova «Russkiy Vestnik» v pervyye gody izdaniya (1856–1862)* [M. N. Katkov's journal "Russian Vestnik" in the first years of publication (1856–1862)]. Moscow, 2010, 346 p. (In Russian).

67. Perevalova (2016) — Perevalova E. V. Zashchita pravoslaviya v izdaniyakh M. N. Katkova: zhurnale «Russkiy vestnik» i gazete «Moskovskiy vedomosti» [Protection of Orthodoxy in Katkov's publications: journal "Russian Vestnik" and newspaper "Moscow vedomosti"]. *Problemy poligrafii i izdatel'skogo dela*, Moscow, 2016, no. 4, pp. 71–81. (In Russian).

68. Popov, Veligonova (2014) — Popov E. A., Veligonova I. V. *Kogda Slovo povelevayet Imperiyey. Periodicheskiye izdaniya M. N. Katkova i novyye tekhnologii obshchestvenno-gosudarstvennoy politiki reformiruyushcheyssya Rossii (seredina 1850-kh — 1880-e gg.)* [When the Word commands the Empire. M. N. Katkov's periodicals and new technologies of the public-state policy of the reforming Russia (mid-1850s — 1880s)]. Moscow, 2014, 207 p. (In Russian).

69. Popov, Veligonova (2012) — Popov E. A., Veligonova I. V. M. N. Katkov: sotsial'nyy portret v kontekste menyayushcheyssya epokhi (k postanovke problemy) [M. N. Katkov: social portrait in the context of a changing era (to the problem)]. *Vestnik Surgutskogo pedagogicheskogo universiteta*, Surgut, 2012, no. 4, pp. 31–36. (In Russian).

70. San'kova (2007) — San'kova S. M. *Gosudarstvennyy deyatel' bez gosudarstvennoy dolzhnosti. M. N. Katkov kak ideolog gosudarstvennogo natsionalizma: istoriograficheskii aspekt* [Statesman without a public office. M. N. Katkov as the ideologist of state nationalism: the historiographical aspect]. Saint-Petersburg, 2007, 298 p. (In Russian).

71. San'kova (2009) — San'kova S. M. *Mikhail Nikiforovich Katkov: v poiskakh mesta (1818–1856)* [M. N. Katkov: in search of a place (1818–1856)]. Moscow, 2009, 223 p. (In Russian).

72. San'kova (2008) — San'kova S. M. Obucheniye M. N. Katkova v Berlinskom universitete kak perelomnyy moment v stanovlenii ego mirovozzreniya [M. N. Katkov's studies at the University of Berlin as a turning point in the development of his worldview]. *Vestnik RGU im. I. Kanta. Seriya: Gumanitarnyye nauki*. Kaliningrad, 2008, is. 12, pp. 21–26. (In Russian).

73. San'kova (2011) — San'kova S. M. Rol' Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi v dele narodnogo obrazovaniya v predstavlenii M. N. Katkova [The role of the Russian Orthodox Church in the matter of public education in the view of M. N. Katkov]. *Uchenyye zapiski Orlovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnyye i sotsial'nyye nauki*. Orel, 2011, no. 6, pp. 304–306.

74. Sementkovskiy (2014) — Sementkovskiy R. Mikhail Katkov. Ego zhizn' i literaturnaya deyatel'nost' [M. Katkov. His life and literary activity]. *Vospominaniya o Mikhaile Katkove* [Memories of M. Katkov]. Moscow, 2014, pp. 533–598. (In Russian).

75. Stepanov (1994) — Stepanov V. «Zlo ischeznet, kak tol'ko vo vsem velichii vystupit Rossiya». Zapiska M. N. Katkova Aleksandru III ["Evil will disappear, as soon as in all greatness Russia will come forward"]. Katkov's note to Alexander III]. *Istochnik*. Moscow, 1994, no. 5, pp. 4–11. (In Russian).

76. Tager (1931) — Tager E. Katkov. *Literaturnaya entsiklopediya: v 11 t.* [Literary encyclopedia: in 11 vols]. Moscow, 1931, vol. 5, p. 162. (In Russian).

77. Tvardovskaya (1978) — Tvardovskaya V. A. *Ideologiya poreformennogo samoderzhaviya (M. N. Katkov i ego izdaniya)* [*The ideology of the post-reform autocracy (M. N. Katkov and his publications)*]. Moscow, 1978, 279 p. (In Russian).

78. Fetisenko (2013) — Fetisenko O. L. Konstantin Leont'yev i Katkovskiy litsey [Konstantin Leontiev and Katkovsky Lyceum]. *Literaturovedcheskiy zhurnal*, Moscow, 2013, no. 32, pp. 129–140. (In Russian).

79. Ferisenko (2012) — Fetisenko O. L. *Geptastilisty: Konstantin Leont'yev, ego sobesedniki i ucheniki (Idei russkogo konservatizma v literaturno-khudozhestvennykh i publitsisticheskikh praktikakh vtoroy poloviny XIX — pervoy chetverti XX veka)* [*Heptastilists: Konstantin Leontiev, his interlocutors and students (Ideas of Russian conservatism in literary, artistic and journalistic practices of the second half of the 19th and the first quarter of the 20th century)*]. Saint-Petersburg, 2012, 784 p. (In Russian).

80. Chizhevskiy (2007) — Chizhevskiy D. I. *Gegel' v Rossii* [*Hegel in Russia*]. Saint-Petersburg, 2007, 411 p. (In Russian).

81. Shipilov (2009) — Shipilov S. N. *Evolyutsiya ideologii russkogo poreformennogo konservatizma: etnokul'turnyye i politicheskiye aspekty: po proizvedeniyam M. N. Katkova* [*Evolution of the ideology of Russian post-reform conservatism: ethno-cultural and political aspects: based on the works of M. N. Katkov*]. The dissertation of the candidat of historical sciences. Moscow, 2009, 167 p. (In Russian).

82. Shirin'ants (2005) — Shirin'ants A. A. Katkov Mikhail Nikiforovich. *Obshchestvennaya mysl' Rossii XVIII — nachala XX veka: entsiklopediya* [*Public Thought in Russia of the 18th — early 20th Centuries: Encyclopaedia*]. Moscow, 2005, pp. 231–234. (In Russian).

А. В. Шевцов

К ВОПРОСУ СОПОСТАВЛЕНИЯ КОНЦЕПЦИЙ ЯВЛЕНИЯ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ М. И. КАРИНСКОГО И Г. Г. ШПЕТА

(по работам «Явление и действительность» М. И. Каринского
и «Явление и смысл. Феноменология как основная наука
и ее проблемы» Г. Г. Шпета)

В статье дается сопоставление и историко-философский анализ двух текстов, написанных крупными отечественными учеными, философами и логиками. Первая работа была написана еще в 1878 г. и принадлежала перу Михаила Ивановича Каринского (1840–1917). Его труд «Явление и действительность» вышел в Москве в журнале «Православное обозрение». Опубликованная в 1914 г. работа «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы» Густава Густавовича Шпета (1879–1937) стала поворотным моментом в формировании его как крупного отечественного философа XX в. Оба труда оказали значительное влияние на становление феноменологии в России, ее различные толкования и интерпретации.

Ключевые слова: учение о явлениях, феноменология, М. И. Каринский, классификация выводов, понятие, Санкт-Петербургская духовная академия, Г. Г. Шпет, гносеология, логика, Э. Гуссерль.

В статье рассматривается становление учения о явлениях и дальнейшая рецепция феноменологии в России. Причем если работа Михаила Ивановича Каринского (1840–1917) появилась в конце 80-х гг. XIX в. [Каринский, 1878], когда еще и не возникла собственно феноменология, то работа Густава Густавовича Шпета (1879–1937) оказалась фундаментальной аналитической работой по результатам уже утвердившейся к 1914 г. феноменологии, и поэтому можно говорить, что она писалась как бы «вдогонку» [Шпет, 2010]. К этому времени самим Эдмундом Гуссерлем, признанным основателем этого направления, уже были написаны основополагающие труды по феноменологии. Ко времени написания Шпетом работы «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы» уже вышли «Логические исследования» (1900–1901) и «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) Гуссерля, а также сформировалось и феноменологическое движение в университетах Фрайбурга и Мюнхена. Так, отечественному читателю труд Гуссерля «Идеи к чистой феноменологии...» был известен главным образом именно благодаря обширной работе Густава Шпета «Явление и смысл», опубликованной уже в 1914 г. Работа эта была написана Шпетом после стажировки у Гуссерля в Геттингене с 1912 по 1913 г. Она отвечала широкому запросу на феноменологию, существовавшему в тот период в России [Гуссерль, 2009, 13]. Известно, что Шпет написал Гуссерлю письмо, в котором сообщал, в частности, об интересе к феноменологии в философских кругах в Москве [Гуссерль, 2009, 13].

В связи с этим нам видится, во-первых, что проблема требует широкого изучения. Так, если Каринский в свое время только предвосхищал, только намечал какие-то

Александр Викторович Шевцов — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета) (ashevzov@mail.ru).

интуиции «новейшей» философии, то позднее у Шпета мы видим более развитую теорию. В связи с этим вполне уместно наименование прототипа теории Каринского как некоторой предфеноменологии, как и обозначил ее в своем труде один из современных исследователей этого периода феноменологии в России И. М. Чубаров [Антология, 1998]. Кстати, сам М. И. Каринский нигде не называл учение о явлениях феноменологией. К 1878 г. этот термин еще и не закрепился в научном обороте, хотя у Гегеля, например, понятие «феноменологии», конечно, было — этот термин уже трактовался как некое знание о манифестации явлений. И действительно, у Каринского мы нигде не встречаем «феномен» как термин и как философское понятие, даже в гегелевском смысле. Этой проблеме, аспектам феноменологии у Каринского как учения о явлениях, их восприятию в логико-гносеологическом исследовании М. И. Каринского были посвящены места в отдельных параграфах в нашей монографии и в диссертации [Шевцов, 2017, 190–208; Шевцов, 2014, 138–164]. Учение Каринского о явлениях и их данности нашему сознанию полностью включалось в его логико-гносеологические исследования.

Каковы же были предпосылки и основания у Каринского для написания труда «Явление и действительность»? Каринский решительнее, чем до него Декарт, далее Спиноза, затем Беркли, а за ним Юм, выдвигал вопрос о последних основоположениях философского знания. Так, он обозначал под термином «скептицизм» в философии и понимал под скептицизмом некое общее недоверие к воспринимаемому миру, т. е. недоверие к действительным созерцаемым вещам. В этом смысле скептицизм у Каринского отождествлялся с такими философскими построениями, которые проводили в явления и усматривали в них вполне самостоятельные сущности, которые, будучи самостоятельными и аподиктическими, образовывали как бы излишнюю понятийную прослойку. Каринский сетовал, что «...тысячелетние усилия философского гения оказались недостаточны даже для того, чтобы установить философскую науку на прочном основании и лишить скептицизм права сомневаться в возможности самого ее существования» [Каринский, 1878, 659]. Каринский обнаруживал скептицизм как отношения двух родов. Так, согласно первому роду, человек «...может познавать только явления, а философия хочет знать не явления только, а действительные вещи; значит, предметы философского знания должны считаться безусловно непостижимыми». Согласно скептицизму второго рода, «...кроме явлений ничего нет, да и быть не может, а поэтому задачи философского знания не только неразрешимы, но и бессмысленны» [Каринский, 1878, 661]. Причем наше восприятие внешних предметов объясняется тем, что по обыкновению предполагается, что вне нас существуют действительные вещи, которые независимы от нашей познавательной способности. Эти вещи действуют на наши органы чувств или сами по себе, т. е. непосредственно, или при посредстве других вещей, которые, в свою очередь, возбуждают, активируют деятельность нашей нервной системы, и уже результатом этих, предварительных процессов бывает восприятие предмета [Каринский, 1878, 662]. Каринский считал такой подход некоей иллюзией: все равно, признавать или не признавать существование внешних нам и независимых от нашей чувствительности вещей, так как «всегда будут никак не одно и то же воспринятый предмет и внешняя вещь, независимая от способности восприятия» [Каринский, 1878, 662]. Философ посчитал, что это особенность развития, как он выразился, «позднейшего эмпиризма», в котором много внимания уделяется привычкам видеть, что один из признаваемых фактов следует за другим и что эта их связь неизменна. В этом позднейшем эмпиризме для обоснования следствий этих фактов к выстраиванию теории познания (гносеологии) была присоединена математика (то есть законы отношения и сходства), а «...теперь стали утверждать, что [данное] убеждение также основывается на наблюдении частных случаев, из которого все математические истины должны выводиться или непосредственно, или посредством через ряд других положений. [Отсюда следовало, что] ...и аксиомы математики действительно основываются на простом наблюдении подтверждающих их случаев», — писал Каринский в другой работе [Каринский, 1875, 5].

В учении о самоочевидных истинах [Каринский, 2011] мыслитель развивал принципиально классическую модель восприятия явлений. Согласно этой концепции, мир действительных вещей продуцирует в сознании действительные явления. Отсюда следовало их тождество — предмета своему явлению, что достигается как отношение явления к своему предмету. При этом ряд воспринимаемых явлений в силу их действительности и так уже очевидны, точнее — самоочевидны. Явления действительного мира — действительны: если бы мы рассматривали снимки другой планеты, то еще могли бы полемизировать об объектах на них, но не сомневались бы в самих носителях данной информации [Шевцов, 2017, 195]. Поэтому у Каринского само «ядро» явления оставалось незатронутым: к описанию этого «ядра» ученый мог прилагать, добавлять все новые выведенные им из наблюдений явления, предикаты, то есть наращивать смысловые значения. Как и устроен этот процесс у человека. Поэтому «свойства воспринятых предметов считаются непосредственным сознанием за свойства вещей, находящихся вне нашей чувствительности, тогда как они на самом деле суть только наши ощущения, которые мы невольно и бессознательно, по неизменным законам нашего восприятия, комбинируем в пространстве и затем сознательно воспринимаем в качестве свойств внешних предметов» [Каринский, 1878, 662].

Каринский заметил эффект появления и образования в человеческом восприятии предметов, и которые существуют только в его, человека, «чувствительности», что именно в нашей «чувствительности» и только в ней существует предмет, который мы видим, осязаем как бы вне нас. Но «что с изменением условий восприятия изменяется и самое восприятие и вместе с ним и воспринимаемый предмет и его размеры и расстояние от других предметов... и таким образом, все воспринятые нами расстояния существуют лишь в нашей чувствительности» [Каринский, 1878, 664]. Каринский сделал далее и следующий примечательный вывод: «если воспринятые предметы существуют только для чувствительности, неотделимы от нее, а чувствительность одного человека есть факт особый, отдельный от чувствительности другого человека, то как мог бы быть [существовать] один и тот же предмет в восприятии двух отдельных людей»? А отсюда следует, что «...не могут не быть отдельны и воспринятые ими предметы» [Каринский, 1878, 665]. То есть, поскольку сами внешние вещи не могут «как бы войти» в наше сознание, то воспринятые предметы с необходимостью являются для нашего сознания «как бы заменой» внешнего бытия. Таким образом, наше сознание в плоскости восприятия бытия как бы моделирует его, это бытие, для себя (нас самих) в форме воспринятых предметов, и сразу же переводит их в воспринятые вещи, «с которыми [человек] состоит во взаимодействии» [Каринский, 1878, 665].

Далее в тексте Каринского следовало очень важное рассуждение, которое может свидетельствовать об определенной концепции некоей «предфеноменологии», с одной стороны, а с другой стороны, отсылает к кантианским познавательным мотивам. По Каринскому, в размышлениях о восприятии неминуемо выходит, что восприятия различных людей всегда очень сходны между собой, что человек не понимает, что предмет, находящийся в его собственном восприятии, не может существовать в таком же виде и в восприятии другого человека. Отсюда возникает иллюзия, которую Каринский называл принципиальным раздвоением «...между сознанием непосредственным и сознанием научным и выражается прежде всего в названии воспринимаемого мира миром явлений. Называя предметы нашего внешнего восприятия явлениями, мы высказываем ту совершенно простую и совершенно верную мысль, что они принимаются нашим непосредственным сознанием не за то, что они есть на самом деле, что они служат только заменой бытия, что лишь нашей чувствительностью ставятся они так, как будто бы они были действительные вещи и действительные факты, тогда как сами в себе они никак не суть эта действительность» [Каринский, 1878, 667]. Каринский указывал здесь, что сам термин «явление» очень близок по смыслу к термину «иллюзия» и поэтому «явление» прямо противоположно термину действительности. Данное убеждение Каринского можно распространить и на термин «феномен» — это весьма далеко от подлинной действительности и бытия.

Ведь внешние предметы суть явления, а это значит, что сами по себе они не суть действительность, а за действительность принимаются только сознанием, только «чувствительностью». Поэтому Каринский, чтобы не умножать терминологию для описания уже установленных описаний явлений, упорно обходит называть их «феноменами». Философ заключил, что «поэтому для сознания, если оно не должно остаться совершенно одиноким, совершенно чуждым всему остальному бытию, необходима замена внешней для него действительности, необходимо нечто, что им принималось бы за действительность» [Каринский, 1878, 667].

Здесь возникает одна трудность (и Каринский заметил это): «для того, чтобы были явления, должны существовать состояния чувствительности уже как действительное бытие, а не как явление, не как то, что только кажется чувствительности» [Каринский, 1878, 668]. Так как предмет чувствительности может быть только явлением, то есть он может только заменять для чувствительности действительность, но самые состояния этой чувствительности, испытываемые человеком как состояния восприятия, мысли, — они не могут быть ничем иным, и никакой заменой, как только фактами, как действительностью. Да, воспринимаемый мир есть для нас, скорее всего, явления, то есть иллюзии, но сам процесс этой замены моим сознанием действительности для моего восприятия — это есть процесс уже сам по себе действительный, то есть объективный. Поэтому философские вопросы могут быть здесь такие, как вопросы о закономерности и истинности замещающей действительности именно как действительно такой способности (разума человека).

В этом смысле, если термин «явление» замещал в философском выводе действительность, по Каринскому, то идея развития была мыслью, которой у Гегеля заменилась мысль о выводе. Таким образом, нам представляется несколько поспешным ставить вопрос о некоторой «предфеноменологии» уже у Каринского. Отечественный философ, наоборот, продемонстрировал, что в философский дискурс о явлениях нельзя вводить новые понятийные напластования. Понятия «феномена» или «феноменологии» только отдаляют от логического исследования философских сущностей о достоверности действительности. Поэтому только строго построенная топология вывода или классификация выводов может приблизить ученого к объективному отражению действительности. Подводя итоги, Каринский писал о еще одной радикальной проблеме: «Сомнение в законосообразности бытия действительно лишает твердой почвы [ученого] при исследовании внешней действительности, но оно вместе с тем разрушает всякое знание — не только то, каким мы пользуемся в обыденной жизни, но и то, какого ищет так называемая точная наука» [Каринский, 1878, 704]. Убирая из философии место для «предфеноменологии», Каринский, с другой стороны, провозглашал программу чистой, или научной, философии. Он писал, что «не явление только, но и действительность, не действительность только внутренняя, непосредственно переживаемая нами, но и действительность внешняя, лежащая в основании мира явлений, составляет такую точную истину, какая только доступна науке в ее настоящем положении. Предмет философского знания стоит на почве столь же твердой как и предмет всякой другой науки. Не чуждаться друг друга, а развиваться в самом тесном внутреннем общении, — должно быть задачей философии с одной стороны и так называемой точной науки с другой» [Каринский, 1878, 704].

Под этим углом зрения нам представляется прочтение труда Г. Г. Шпета «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы» (1914) весьма существенным дополнением к проблеме явления, прозвучавшей еще у М. И. Каринского в работе «Явление и действительность» (1878). Требуется все-таки разобраться, почему Шпет рассматривал феноменологию в качестве основной науки? Густав Густавович определял задачу философии главной задачей познания сущего во всех его формах и видах. Шпет подразделял философию на положительную и негативную, причем положительная философия должна избегать не просто открытого отрицания в негативной философии, но и утонченных модификаций, «выступающих в форме ограничения и вообще привативизма, — всякого рода натурализм, психологизм, историзм,

гносеологизм и т. п., где негативизм маскируется в положительную форму...» [Шпет, 2010, 530]. Шпет полагал, что попытки определить пределы разума как провозглашение задач философии есть на самом деле *privatio* и, следовательно, связанное с ним *negatio*. Поэтомu положительная философия, как ее определял Шпет, «должна обладать, и исторически она всегда шла этим путем, — такой основой, в которой путем утверждения и оправдания всего во всех его формах и видах предотвращались бы не только эти софистические попытки подмены общего частным, но и всякая *Μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [Шпет, 2010, 530]». Разновидностью такой положительной философии, которая была бы попыткой поворота «к творческому построению основ философии... дает феноменология, как она понимается Гуссерлем» [Шпет, 2010, 531]. Шпет указывает здесь на основополагающие труды Гуссерля на немецком языке, с которыми он был знаком: *Logische Untersuchungen. Bd. I-II. Halle, 1913: Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos. 1910–1911. Bd. I. H. 3: Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie // Jahrbuch fuer Philosophie u. phaenomenologische Forschung. V. I. 1913.*

Для построения здания нашего знания, как философского, так и научного, как писал Шпет, надо было выбрать и обосновать выбор основания таких построений в самой философии, в ее недрах. По признанию положительной философии, «основной» философской наукой должна быть наука об основах всего существующего, то есть о самом бытии [Шпет, 2010, 534]. В продумывании этого вопроса Г. Шпет опирался на известный тезис П. Д. Юркевича, который гласил: «Для того, чтобы знать, нет нужды иметь знание о самом знании», а также подобные изречения Спинозы и Тейхмюллера, что восходило к развитию мысли Лотце. В примечаниях здесь же Шпет отмечал, что подобные онтолого-познавательные идеи были и у Гегеля, и у Шеллинга. Густав Густавович обратил внимание на своеобразное место в отношении к онтологии, которое занимала у Лотце феноменология [Шпет, 2010, 534].

Философская наука о явлениях — феноменология — изначально представляла собой развитую познавательную онтологическую систему, которая еще у Гегеля с успехом отвечала на вопросы «что»: «что собой представляет этот предмет». Однако постепенно, как бы дополняясь новыми, бывшими прежде «скрытыми» вопросами о конструкции запрашиваемого предмета, например, как у Лотце и у Тейхмюллера, — феноменология «обрастает» обновленной смысловой «бахромой». Шпет говорит здесь, что с самого начала (с Платона) философия (положительная) обращала свое внимание на решение проблемы бытия как на соотношение между действительным и идеальным бытием. Но здесь эта положительная философия не обратила внимания на бытие самого познающего субъекта. По Шпету, этот недостаток увидел Кант, и с этих пор одним из вопросов «первой» философии в развитии положительной философии становится вопрос о познающем субъекте, его бытии, который лежит в основании теории познания. В этом моменте Шпет принимает, что Гуссерль в своей феноменологии идет именно этим путем: он строит феноменологию, которая «должна быть „основной наукой философии“» [Шпет, 2010, 535]. Окружающий человека мир явлений «представляет собой мир опыта и науки, направляющиеся на изучение его имеют дело с бытием, которое мы можем характеризовать, как бытие действительное, реальное, „бытие в мире“» [Шпет, 2010, 536]. Таким образом, фактичность бытия в мире характеризуется случайностью, а в целом мы можем говорить о наличии свыше 7 000 000 000 (миллиардов!) различных типологий восприятий сущностей, или 7 млрд различных типов описаний бытия (на данное время). Но Шпет отметил особое преимущество Гуссерля — «...предмет феноменологии он получает не путем отрицания действительности, а также не путем абстрактного извлечения его из действительности и гипостазирования продукта этой абстракции, — так как абстракция действительности всегда остается все же „частью“ действительности или является просто фикцией, — но также и не путем искусственных умозаключений, построенных на двусмысленных, благодаря своему отрицательному характеру, понятиях „предела“ или „границы“, а путем только перемещения... „установки“» [Шпет, 2010,

537]. Поэтому все науки изучают «явления», «феномены», но что же изучает сама феноменология, спрашивал Шпет? И отвечал так, что и феноменология желает изучить «все», но только в иной установке, чем это делают другие науки. «Феноменология, — писал Шпет, — в нашем истолковании, желает изучать это „все“, но все в его „сущности“ или „идее“, эйдосе» [Шпет, 2010, 538].

В согласии с Гуссерлем, Шпет также различал два вида интуиции, то есть интуицию вообще, как общее понятие, и интуицию индивидуальную, или частной формы, как эмпирическую интуицию. Шпет также настаивал на многообразном и многослойном опыте восприятий. Например, есть прямой опыт, есть опыт по воспоминаниям и есть опыт, конструируемый косвенно, по рассказам других людей, а мы только создаем этот опыт по подобию из других испытанных опытов. Отсюда восприятия могут быть как восприятия явлений, а могут строиться как восприятия по памяти или по пониманию (аппрегенсии, или аналогии, как у Каринского). А вот еще один момент, присущий сознанию, и который согласно тематизировали Гуссерль и Шпет. Речь идет о результате феноменологии, изучающей сознание, и что «сознание дается нам только как непрерывный и многообразный поток, с переходами актуального и потенциального, с переменами общего фона» и далее «Своеобразие сознания вообще, признает Гуссерль, состоит в непрерывном колебании, препятствующем точному фиксированию в понятиях каких-либо эйдетических конкретностей...» [Шпет, 2010, 605–606]. Если бы в нашем уме образ понятия вещи в точности соответствовал тому выражению, которое мы реализуем при, допустим, передаче информации другому человеку или на письме, то в этом случае трудностей бы не было — наше мышление, результаты мышления были бы в точности транспарентны. Но на самом деле здесь есть целый ряд почти непреодолимых трудностей. Например, для того, чтобы передать другому человеку информацию об объекте или предмете, с которым он не был до этого знаком, мы вынуждены выстраивать целое стратегическое поле знаков, отгадывая, с какими из них этот человек хотя бы приблизительно знаком или контактировал ранее. Гуссерль примерно так же продвигался наощупь, внедряя в философию феноменологию. Он нашел, что «...для полной логизации феноменологического познания [необходимо устранить единственное препятствие, которое] заключается в самой сущности предметов феноменологической установки как предметов полной конкретности» [Шпет, 2010, 607]. В этом пункте Шпет увидел серьезное препятствие: оно связано у него с отсутствием реального перехода от логического к эмпирическому, живому. Точнее, нет такого «перехода» от общего к частному, т. е. от дедуктивного представления понятий на уровне феноменологии к эмпирическому уровню. Но от эмпирических опытов мы можем выстраивать различные теории и образы. Гуссерль поэтому рассматривал два типа интуиции — опытная интуиция и интуиция сущности, где опытная интуиция являлась индивидуальной интуицией. Эти два типа интуиции и способствуют построению понятий в человеческом сознании.

В своем труде Шпет говорил еще об одной очень важной проблеме: по вопросу знания в понятиях, что «понятия, как средства познания, выступают *определенными*, т. е. следовательно, ограниченными, — и это не случайность, не временной недостаток, а это есть единственный и необходимый способ сделать понятие „логическим“ понятием» [Шпет, 2010, 609–610]. Это замечание очень важное, ведь для того, чтобы что-то определить в логической форме, нам необходимо ограничить круг значений, ввести оговорки относительно пересчета характеристик предмета понятия, ввести ограничения на, так сказать, время жизни субъектов значений. То есть предложить выборки, при этом оговориться, что мы учитываем, а что нет. Выборкой может быть введение «примеров», например. Из всего ореола понятийных значений предмета сознание динамически подбирает некое оптимальное их сочетание. Здесь уместно для характеристики этого динамического механизма воспользоваться гуссерлевским термином «интенциональности» как коррелятором установки сознания на предметную область.

В шестом параграфе, озаглавленном «Явление и действительность», Шпет поставил вопрос «*Как есть действительность*» и как мы приходим к ответу на этот вопрос.

Требование Гуссерля к феноменологии заключалось в построении как раз не учения о сущности реальных феноменов, но о трансцендентально редуцированных явлениях во внутреннем мире. Для описания с большей точностью выводов об этих трансцендентальных редукциях Гуссерль разработал отдельные, «технологические» методы, которые он назвал «ноэма» и «ноэза», а также их «принципиальную координацию». Шпет так определял путь, по которому шел Гуссерль: вначале как требование системы в исследовании проблемы «чистой» интенциональности, затем только обращение к проблеме действительного [Шпет, 2010, 641]. Напротив, свою проблему Шпет определял как связанную с вопросом об очевидности и мотивации и увязывал ее с проблемой «разума». В этом толковании и заключалась разница между концепцией Шпета и концепцией феноменологии Гуссерля. Здесь же коренится, на наш взгляд, и отличие в понимании действительности между Шпетом и Каринским.

Для Гуссерля, по мысли Шпета, было важно простое утверждение корреляции действительности и разума. Но, по Шпету, как раз важно поставить вопрос: как есть явление, как смысл восприятия, и как мы приходим к нему? Русский мыслитель предполагал, что уже в самом восприятии находится момент усмотрения не только содержания, но и смысла его. Отсюда возникает вопрос, а действительно ли мы имеем здесь дело с «тем же» предметом? Но если понимание конкретных предметов, действительных вещей как будто подтверждает эти рассуждения (и они вместе с тем указывают на уверенность в действительности действительного мира), то понимание абстрактного и идеального, а также содержания идеального уже проблематично. Кроме того, есть еще понимание интуиции сущего. Когда Густав Густавович писал, что «Невзирая на то, что мы понимаем и конкретное, мы едва ли можем отнести богатство его „чувственного“ содержания к существенному моменту, требуемому для понимания» [Шпет, 2010, 643], мы каким-то образом понимаем абстрактное, идеальное и понимаем и интуицию сущности. Но важно здесь то, чтобы, как писал Шпет, мы могли бы «уразуметь не только „смысл“ явления, но и „предмета“» [Шпет, 2010, 646], чтобы мы могли «зацепиться» за него, т. е. понять и это явление, и этот предмет. Шпет исходил из этого вывода и вместе с Гуссерлем сделал и следующий вывод: из того, что феноменология вообще совпадает с полной феноменологией разума, происходит центральная ее проблема — проблема «уразумения» и «действительности». В этом аспекте темы интенциональности или логики оказываются только предварительными занятиями для уяснения главного вопроса о действительном бытии.

Поэтому, как отмечал Шпет, Гуссерль и занимался вопросом перехода от идеи к самой вещи, сближаясь одновременно с Платоном и перенося этот вопрос в область региональных онтологий, и, таким образом, общая феноменология превращается во множество специфических предметных онтологий. Но это реализуется в метафизике, как говорит Шпет, или в натурфилософиях, как говорим мы. Далее в этом параграфе Шпет представил сопоставление концепций Якоби, Канта и Юма и показал, что именно Якоби дал наиболее точный ответ, что такое действительность. Фридрих Якоби полагал, что у реалиста нет ничего, на что могло бы опираться его суждение, кроме самого дела, ничего, кроме факта, что вещи действительно стоят перед ним [Шпет, 2010, 650]. Подводя итог своему исследованию, Густав Шпет заключал, что: «Феноменология начинает с вопроса, как есть явление, и путем описания и различения приходит к утверждению их данности, в конечном счете, первичной данности в интуиции, опытной и идеальной... и наконец, вопрос, как есть в действительности явление, или как действительно явление разрешается утверждением разумной мотивации... — вопрос в том, как есть сама эта действительность, и как мы приходим к источнику разумной мотивации» [Шпет, 2010, 652].

Таким образом, сопоставление некоторых выводов и понятий Гуссерля с концепцией Каринского и Шпета позволило нам проследить образование их систем и указать на определенную их близость. Например, понятия «явленности», «самоочевидных истин», «агрегата» у М. И. Каринского и «феномена», «переживание очевидности» и «региона» у Э. Гуссерля вполне совпадают [Шевцов, 2014, 139].

Источники и литература

1. Антология (1998) — Антология феноменологической философии в России / ред. И. М. Чубаров, М., 1998.
2. Гуссерль (2009) — Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2009.
3. Каринский (1875) — Каринский М.И. К вопросу о позитивизме // Православное обозрение. М., 1875.
4. Каринский (2011) — Каринский М.И. Об истинах самоочевидных. М., 2011.
5. Каринский (1878) — Каринский М.И. Явление и действительность // Православное обозрение. М., 1878. Т. III–IV. С. 659–704.
6. Шевцов (2017) — Шевцов А.В. М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX — начала XX века. М.: Мир философии, 2017.
7. Шевцов (2014) — Шевцов А.В. Философские воззрения М. И. Каринского. Дисс. ... канд. филос. наук. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 2014.
8. Шпет (2010) — Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010.

Aleksandr Shevtsov. On the Question of Comparing the Concepts of Phenomenon and Reality in the Works of Mikhail Karinsky and Gustav Shpet.

Abstract: In this article, the author provides a comparative, historical, and philosophical analysis of two texts written by prominent Russian philosophers and logicians. The first work was written in 1878 and belonged to the pen of Mikhail Ivanovich Karinsky (1840–1917). His work “Yavleniye i deystvitel’nost’” (“Phenomenon and Reality”) was published in Moscow in the journal *Pravoslavnoye obozrenie* (*Orthodox Review*). The work “Yavleniye i smysl. Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problemy” (“Phenomenon and Meaning. Phenomenology as a Basic Science and Its Problems”), authored by Gustav Gustavovich Shpet (1879–1937), another prominent thinker, was published in 1914, and marked a turning point in the formation of Shpet as a major Russian philosopher of the 20th century. Both works had a significant influence on the development of phenomenology in Russia and its various interpretations.

Keywords: teaching about phenomena, phenomenology, Mikhail Karinsky, St. Petersburg Theological Academy, Gustav Shpet, gnoseology, logic, Edmund Husserl.

Aleksandr Viktorovich Shevtsov — Candidate of Philosophy, senior lecturer at the Department of Philosophy at Moscow Aviation Institute (National Research University) (ashevzov@mail.ru).

Sources and References

1. Antology (1998) — *Antologiya fenomenologicheskoy filosofii v Rossii*. [The anthology of phenomenological philosophy in Russia]. Ed. by I. M. Chubarov. Moscow, 1998. (In Russian).
2. Husserl (2009) — Husserl E. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii* [The ideas to pure phenomenology and phenomenological philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2009, 489 p. (In Russian).
3. Karinsky (1875) — Karinsky M. I. K voprosu o pozitivizme [To a question of positivism]. *Pravoslavnoye obozrenie*. Moscow, 1875. (In Russian).
4. Karinsky (2011) — Karinsky M. I. *Ob istinakh samoochevidnykh* [About the axiomatic truths]. Moscow, 2011. 200 p. (In Russian).
5. Karinsky (1878) — Karinsky M. I. *Yavlenie i deystvitel’nost’* [Phenomenon and reality]. *Pravoslavnoye obozrenie*. Moscow, 1878, vol. III–IV, pp. 659–704. (In Russian).

6. Shevtsov (2017) — Shevtsov A. V. *M. I. Karinskiy i russkaya gnoseologiya kontsa XIX — nachala XX veka* [*M. I. Karinsky and the Russian gnoseology of the end of XIX — the beginning of the 20th century*]. Moscow: Mir filosofii, 2017, 303 p. (In Russian).

7. Shevtsov (2014) — Shevtsov A. V. *Filosofskie vozzreniya M. I. Karinskogo* [Philosophical views of M. I. Karinsky]. Thesis of the candidate philosophical sciences. Moscow: Lomonosov Moscow State University, 2014, 189 p. (In Russian).

8. Shpet (2010) — Shpet G. G. *Yavlenie i smysl. Fenomenologiya kak osnovnaya nauka i ee problemy* [*Phenomenon and sense. Phenomenology as main science and its problems*]. Moscow: ROSSPEN, 2010, 856 p. (in Russian).

А. А. Лагунов

ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ МЕТАМОРФОЗАХ

В статье критически анализируется историко-философская схема, в соответствии с которой европейское мировоззрение развивалось от космоцентризма через теоцентризм к антропоцентризму. Утверждается, что в связи с «откровенным» характером христианской религии, вероисповедание которой было «задано» человеческому разуму для последующего раскрытия, имел место «мировоззренческий разрыв», по причине которого представление об эволюционном развитии политеизма в монотеизм является неверным. Преемственное религиозно-мировоззренческое развитие действительно осуществлялось в истории, но шло оно в направлении от политеизма к пантеизму. Обосновывается мысль о том, что когнитивные процессы «новой эры» следует рассматривать в контексте инволюции конкретных религиозных убеждений как «вероопределенностей» от теизма через временно утвердившийся деизм к атеистическому материализму, по своему существу являющемуся новейшей формой пантеизма, и этот мировоззренческий регресс обуславливался, прежде всего, претензиями разума на самодостаточность.

Ключевые слова: христианство, вера, религия, мировоззрение, космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм, политеизм, пантеизм, теизм, деизм, атеизм.

«Если бы каким-либо образом нам было возможно иметь в начале истинное суждение о прекрасном, если бы ум наш тщательно исследовал благо само в себе, то мы не поработились бы, подобно животным, неразумному чувству»¹.

Святитель Григорий Нисский

1. Об одной существенной историко-философской ошибке

Имплицитно наследуя гегельянскому принципу совпадения исторического и логического, многие современные учебники по философии с завидным постоянством некритично воспроизводят следующую формулу мировоззренческого развития представителей евро-атлантической цивилизации: *космоцентризм — теоцентризм — антропоцентризм*. Подобный схематизм стал общим местом и в историко-философских исследованиях. На наш взгляд, причиной такого упрощения социо-психологической реальности является ошибка, допущенная вследствие панлогистических убеждений, основанных на аксиоме о всеохватности человеческого разума, способного не только структурировать природные явления и исторические события, но и определять их ход, а также чрезмерного *доверия* к эволюционной теории, с *уверенностью* (или большой верой) распространяемой на область общественной жизни. Нужно сказать, что такое доверие имеет под собой если не достаточные, то очень веские основания — действительно, и в природе, и в обществе, и в личностях наблюдается процесс становления,

Алексей Александрович Лагунов — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры социальной философии и этнологии Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета (emaillag@mail.ru).

¹ Цит. по: [Несмелов, 2000, 419].

совершенствования, движения к определенным целям, и очень легко впасть в редукционизм и начать рассматривать этот процесс как всецело прогрессивный, постепенно улучшающий качественные проявления личностей и обществ, положительно преобразующих окружающий их мир. Исключения при таком подходе допускаются, но только как подтверждения общего правила.

Логика вышеприведенной схемы раскрывается следующим образом. Античный мировоззренческий космоцентризм был основан на видении космоса как упорядоченной целостности, в которую непременно включалось и человечество с его институциональными построениями, рассматриваемое в качестве части, полностью зависимой от целого и находящейся во взаимных отношениях со всеми другими частями «космического порядка» (последнее выражение тавтологично, поскольку первоначально космос и понимался как порядок, гармония). С наступлением «новой эры» мировоззрение европейского человечества совершенствуется, центрируясь понятием «теоса», из которого и в котором находят свое объяснение и человек, и общество, и природа (в религиозном аспекте при этом предполагается некий «эволюционный переход» от политеизма-многобожия, антропоморфизирующего явления природы, к монотеизму-единобожию). Далее, с ростом наших знаний о мире, экспоненциально увеличивающим возможности практического воздействия на него (вспомним знаменательное «Знание — сила» Френсиса Бэкона), центральное место теоса в мировоззренческих представлениях постепенно занимает антропос, т. е., собственно, сам познающий и преобразующий окружающую действительность человек.

Иногда даже эта логико-историческая цепочка имеет продолжение (в коэволюционной и ноосферной концепциях, например): ожидается дальнейший переход мировоззрения к неокосмоцентризму, понимаемому не как возврат к уже бывшему, не как бег человечества по замкнутому кругу, а как завершение очередного витка исторической спирали, обуславливающее диалектическое выведение наших представлений о мире на новый качественный уровень. При внимательном рассмотрении такой «усовершенствованной» схемы (*космоцентризм — теоцентризм — антропоцентризм — неокосмоцентризм*) напрашивается вывод не только о возможной, но и необходимой дальнейшей направленности когнитивного развития к «*неотеоцентризму*», в котором, скорее всего, снова станут актуальными темы русской религиозной философии рубежа XIX–XX вв. — о «новом религиозном сознании», «новом средневековье» и «третьей эпохе Завета Святого Духа». Собственно, первая тема сегодня уже востребована философской общественностью.

Аргументационная база сторонников подобного схематизма основывается на том, что они рассматривают действительно имевшие место в европейской истории мышления мировоззренческие сдвиги, однако при этом допускается ошибка в характеристике их как закономерных этапов эволюционного процесса. Но был ли детерминирован преемственный переход от космоцентризма к теоцентризму, пусть даже представляемый в качестве диалектического «скачка» к новому качеству? Известно, что для его реализации необходимо длительное количественное накопление явлений и процессов как потенциала будущих изменений. Необходимо формирование среды, социально-исторических предпосылок, детерминирующих формирование христианской религии (о том же, что именно она обусловила европейский теоцентризм, спора, разумеется, нет). Между тем в одном из апостольских посланий о христианах было сказано: «...мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Почему? Потому что новая религия была идеологически неприемлема для той социально-психологической среды, в которой она возникла. В общественном сознании правоверных иудеев закрепилось и живо до сих пор представление о другом «мессии», способном поставить свой народ над другими и ожидаемом в силе и славе, и убежденность в том, что сила эта «совершается в немощи» (2 Кор 12:9) являлась и является, конечно, для такого сознания соблазном. Безумие же христианской веры для эллинистического мира, широко представленного во времена евангельских событий в Палестине, заключалось даже не в исповедании факта

Боговоплощения (ведь языческие боги очень любили принимать различные «обличия» — и человеческие, и животные, не говоря уже о том, что часто показывали себя людям в качестве явлений природы), а прежде всего в дерзостном утверждении о распятии Бога не равными Ему, а ничтожными представителями человечества. «Безумным», никак не укладывающимся в рамки эллинистически-римского общественного сознания, в котором укоренились представления о теле как «темнице души», был и концепт «духовной телесности», навечно привязывающий человеческую душу к месту ее «заключения». Не могли наследники античной философии, усматривавшей даже в «пустоте» атомистов посягательство на аксиому о логической и онтологической невозможности «небытия», смириться и с сотворением мира «из ничего», и со многими другими концептами, вытекавшими из христианского вероисповедания. Значит, все-таки *не было общественно-психологической почвы, которая могла бы взрастить христианское сознание*, не было социально-исторических предпосылок для возникновения новой религии? Честный и старающийся объективно мыслить ученый не может с этим не согласиться. Как очень точно отметил свт. Игнатий (Брянчанинов), «По разуму мира, учреждение христианства чуждо смысла; предположения Учредителя — несбыточная мечта увлеченного воображением и славолубием; средства и орудия исполнения — ничтожны, странны, смешны; в предприятии, во всех отношениях несообразном ни с чем, видна невозможность его, видно разрушение в соединении с начинанием» [Игнатий Брянчанинов, 2011, 147].

Получается, *уместнее вести речь не о «скачке» от космоцентризма к теоцентризму, а о «разрыве», прерывании «закономерного» хода мировоззренческого развития* и о его дальнейшей переориентации? Тогда рушатся наши представления об эволюционном переходе от политеизма к монотеизму и возникает два существенных вопроса: что явилось причиной этого «разрыва»? и какой могла быть «нормальная», эволюционная направленность процесса мировоззренческого «совершенствования»?

2. Пантеизм как результат эволюции политеистического мировоззрения

Любое конкретно-историческое мировоззрение, даже самое фантастическое, имеет религиозное (или квазирелигиозное²) основание, выводит нас за пределы эмпирии в метафизическую область, в которой вера вступает в свои полные права³.

² «Иногда то, что я называю квазирелигиями, — утверждал протестантский богослов П. Тиллих, — называют псевдорелигиями, но это столь же неточно, сколь и несправедливо. „Псевдо“ указывает на предполагаемое, но обманчивое сходство; „квази“ указывает на подлинное сходство — не предполагаемое, а основанное на идентичности некоторых сторон» (См.: [Методология Пауля Тиллиха]). П. Тиллих описывал такие квазирелигии, как фашизм и коммунизм, однако этот список сегодня значительно расширен: сциентизм, либертарианство, психоанализ, саентология и пр.

³ В контексте данного дискурса *вера интерпретируется как специфическое духовное чувство* (символическим «вместилищем» которого является сердце (середина) человека), дающее нам ощущение присутствия неведомого, непознанного, но необходимого для ведения, или познания, для жизни вообще. *Религия понимается как получившая социальную определенность вера*, причем религия имеет как вероисповедный аспект, сохраняющий и раскрывающий в человеческом сознании истины веры, так и функционально-идеологический, осуществляющий в общественной жизни исповедуемое. *Мировоззрение при таком подходе есть уникальное сочетание в разумной личности религиозных и идеологических представлений, возникающее вследствие особенной реализации ее вероятных возможностей и потребностей*, при этом понятие общественного мировоззрения, необходимое для социально-исторических обобщений, являясь абстракцией высокого уровня, тем не менее, выражает вполне объективное влияние зафиксированных в конкретном общественном сознании мировоззренческих стереотипов на множество личностей, обуславливающих и продолжающих во времени мировоззренческое творчество в пределах когнитивно-деятельного пространства, задаваемого религией как вероопределенностью.

Поэтому далеко разводить понятия «мировоззрение» и «религиозное мировоззрение» не совсем правильно, ведь всякое мировоззрение есть, прежде всего, комплекс установок общественного сознания, включающий в себя функционально-идеологические компоненты, обусловленные системными религиозными представлениями, или оформленной в той или иной степени социальной определенности верой, вследствие чего имеет религиозный характер.

«Эволюционного соблазна» не избежало и целенаправленно исследующее исторические и современные проявления религиозной жизни религиоведение, представители которого долго пытались обосновать преемственное развитие монотеизма из политеизма, что аргументировало бы и общецивилизационный мировоззренческий эволюционный переход от космоцентризма к теоцентризму. Но эти попытки не увенчались успехом, и дело здесь в том, что исходные предпосылки политеизма и монотеизма (теизма) никак не совместимы друг с другом: если первый претендует на постижение мира из него самого, являясь в сущности имманентным природе и разуму человека объяснением, то второй апеллирует к трансцендентной и метафизической «беспричинной причине», из мировых реалий и человеческого разума не выводимой. Теизм настаивает на необходимости бытия свободной творческой Личности, создающей мир из ничего и задающей ему законы, принимающей активное участие в его жизни, однако в исторически предшествовавшем ему мировоззрении мы не находим даже намека на креационизм или провиденциализм — языческие боги, хотя и обладают нечеловеческими совершенствами и бессмертием, по сути, подчинены року, природной необходимости и включены как части в космическое целое. Они — антропоморфные слепки, результат перенесения качеств, свойственных человеку, на неведомые ему силы и стихии, угрожающие его существованию. С целью достижения душевного комфорта древние люди очеловечивали явления природы, не будучи в состоянии противодействовать им. Экстраполируя на богов и демонов гипертрофированные, но свои собственные качества, они получали возможность вести диалог (молитву), сопровождавшийся ритуалом задабривания-жертвоприношения по старейшему принципу невраждебного сосуществования «ты — мне, я — тебе», и если все же после заключенного «договора» природные явления причиняли ущерб, объяснение находилось сразу: дали или мало, или не так. Зато достигалось главное — душевный комфорт, пусть и относительный, и чувство контроля над неведомым миром.

По такому пути шло мышление человека, не обладавшего большими знаниями о мире, во всех регионах и в любые исторические сроки, до тех пор, пока сумма знаний не увеличивалась в достаточной степени для проведения «мировоззренческой переоценки», которой предшествовало более или менее ясное понимание законов природы — например, того, что причиной молний и грома является не их «Хозяин», а безличностная разность потенциалов, договариваться с которой, конечно, бесполезно. Вместе с тем проникновение в природные тайны не сопровождалось отказом от космоцентрической целостности, напротив, росла убежденность в целокупности мира, во взаимозависимости его элементов, что инициировало представления о «стяженности» всего сущего в некую точку единства — Абсолют (как отмечал С. С. Аверинцев, в своем изначальном смысле понятие абсолютного — «ab-solutum» — имело значение «отрешенности» от частного, соотносящей с целым [Аверинцев, 1997, 71]). Собственно, примерно таким вот образом, эволюционным путем, и возникло новое мировоззрение — пантеизм, растворяющий Абсолют как эманлирующее начало в сущем (в окружающей человека природе и в нем самом).

Пантеистическое мировоззрение имеет богатейшую палитру внешних форм, которые объединяет то, что все они оперируют имманентными окружающей нас реальности категориями, при этом утверждается обычно, что Абсолют сущностно неотрывен от эмпирического мира. Однако осмелимся заметить, что по крайней мере одна категория в пантеизме — категория Абсолюта — все же является трансцендентной. И это относится к любым пантеистическим системам, в которых Абсолют выражается разными понятиями — Брахмана, Дао, Единого-Блага, Абсолютной

Идеи, точки сингулярности. Все эти понятия имеют собственные дефиниции, однако семантика этих определений одна и та же: внепространственное и вневременное Ничто, эманлирующее из себя все, потом же это «все» опять в себя «втягивающее». То есть везде мы имеем дело с одной и той же категорией — категорией Абсолюта. Но эта категория занесена во все пантеистические системы «контрабандой», поскольку она — трансцендентная.

Ни один пантеист не возьмется за рациональное объяснение Абсолюта, поскольку это объяснение было бы попросту смешно и не менее абсурдно, чем, допустим, следующее (возможно, дальнейшее упрощение и излишне, однако редукция иногда вносит ясность в рассмотрение проблемы): «Вообразите себе, что весь наш мир состоит из одной воды. Много воды, даже чересчур, что позволяет нам употреблять слово (не понятие!) „бесконечность“ (понятие предполагает дефиницию, *о-пределение*, в отношении же бесконечности эта процедура абсурдна). Такая вот „разливающаяся“ бесконечность, в которой — одна вода, ничего кроме воды и ее модификаций. Потому и мыслить мы можем только в „водяных“ понятиях и категориях. Откуда же берется вся эта вода? Из точки, которую мы назовем Абсолютом, но, как водяные человечки, ничего о ней сказать не сможем. „Телесным“ человечкам в этом деле много проще. Они скажут: Абсолют — это водопроводный кран. Но они уже мыслят другими категориями, а для жителей водяного мира кран непонятен и непознаваем, он ведь не из воды, хотя и является ее источником, и мысли о том, откуда появился кран и есть ли мир, выразимый в крановых категориях, им, конечно, иногда приходят в голову, однако они гонят их прочь, поскольку не знают, что такое кран». То есть в этом, так сказать, объяснении налицо трансцендентная сущность Абсолюта, который в теории, вроде бы, должен быть сущностно имманентен нашему миру. В этом смысле, видимо, можно вести речь о некотором «предчувствии» теистического мировоззрения, основанного на представлении о неотмирном Творце нашей жизни, в пантеистическом мировоззрении.

Если мы обратимся к истории мышления, то без особого труда сможем убедиться в том, что европейское мировоззрение первоначально последовательно шло путем эволюционного развития от политеизма к пантеизму, прочно зафиксировавшемуся в неоплатонической концепции как итоговом «венце» античной классики. В других регионах мы также наблюдаем нечто похожее, о чем свидетельствует, например, «двоеверие» индуизма, буддизма, даосизма, немислимое в иудаизме, христианстве или исламе: *для адептов это — строгие пантеистические мировоззренческие системы, для множества непосвященных — лишь разнообразные варианты политеистического идолопоклонства*. Здесь просто напрашивается вывод о том, что естественно-эволюционный ход религиозно-мировоззренческого развития полностью осуществился в неевропейских регионах, и он представим как *когнитивное движение от политеизма к пантеизму, обусловленное совершенствованием человеческого знания об окружающем его мире*. Причем обратим внимание, что мировоззрение при такой эволюции остается в целом в рамках космоцентрических представлений. Почему же в Европе все происходило иначе и мировоззрение трансформировалось в сторону теистических представлений?

3. Откровение, или Разрыв мировоззренческой преемственности

Возвратимся к первому поставленному нами несколько ранее вопросу — о причинах «мировоззренческого разрыва» в Европе, нарушившего преемственно-эволюционное движение мысли. Поскольку *религия в вероисповедном и идеологическом своих аспектах является системообразующим элементом всякого мировоззрения*, обратимся к типологизации конкретно-исторических религий в дореволюционном словаре Брокгауза и Ефрона, которая несколько прояснит нам общую картину. В словаре выделяются *религия естественная, религия разума*, «вытекающая из созерцания мира и человеческой природы», и *религия откровенная*, опирающаяся «на известные исторические элементы», принимающая «сверхъестественное откровение» и обрабатывающая

содержание своего учения «в виде твердо установленных положений (догматов)» [Брокгауз, Ефрон, 2003, 485].

Нетрудно заметить, что, следуя этой логике, естественные (языческие, или «народные») религии нужно отнести к политеистическому типу мировоззрения. Для них характерно то, что они, во-первых, являются плодом деятельности человеческого разума и, во-вторых — что разум этот действует анонимно, т. е. мы никогда не сможем доказать авторство какой-либо естественной религии, поскольку творится она коллективно. Точнее, в роли «авторского коллектива» выступает определенный народ, не весь, конечно, так как народ творить, говорить, мыслить в прямом смысле этих слов не может, за этими актами всегда стоят личности, но они нам неизвестны. Здесь уместна аналогия с народными сказками и песнями, у которых всегда есть авторы-личности, разделенные временем, но не пространством: кому-то приходит в голову идея, кто-то «шлифует» столетиями ее вербализацию. Таким образом, *всякая языческая, естественная религия, в которой выражается политеистическое мировоззрение, есть субъективно-объективный феномен*, как и народные песни, сказки, а в целом — общественное сознание. Или, иначе, все естественные религии являются *религиями разумного коллектива*, в социально-историческом времени придающего определенность априорному чувству веры посредством мифологизации, и для них действителен знаменитый аргумент Л. Фейербаха: «Человек — и в этом заключается тайна религии — отделяет от себя свою сущность... и эта сущность человека есть для него Бог; человек в Боге ищет только самого себя» [Зеньковский, 2008, 393]. Становится понятным, почему логика политеистических религий у греков, скандинавов, славян, американских индейцев, полинезийских народов в общих своих чертах одинакова, несмотря на существенные различия в именовании антропоморфизированных богов.

Сложнее в словарной типологизации обстоит дело с религиями разума. Ясно, что поскольку речь здесь идет о религиозно-философских мировоззрениях, возникающих вследствие «озерцания мира и человеческой природы», то мы снова имеем дело с плодом деятельности человеческого разума, пытающегося собственными силами осмыслить мироздание, и к этому типу религий в равной мере можно отнести как религии разумного коллектива, обогащенного суммой знаний о природе и человеке («высокий» ведический индуизм), так и *религии разумной личности*, имеющие своих конкретных авторов — исторических личностей и их последователей (неоплатонизм, гегельянство, контовский позитивизм, диалектический материализм и пр.), причем иногда авторство таких религий строго не доказуемо и их создатели приобретают ореол легендарных личностей (Гаутама Сиддхартха, Лао Цзы).

Совсем не удивительно, что религии разума выделяются в особый тип в словаре, вышедшем в свет в начале XX в. — именно в это время «прогрессивное человечество», оьяненное успехами естественных наук, вполне серьезно полагало, что в недалеком будущем будут раскрыты все тайны природы, следовательно, необходимо упорядочить и мировоззрение, для чего в соответствии с научными данными обобщить и систематизировать религиозную жизнь, придав вероисповеданию обоснованный общеобязательный характер, рационализировав его (по сути, в этих утопических попытках можно увидеть не только прообраз квазирелигии сциентизма, но и зарождение тоталитарных форм мировоззрения). Для нашего дискурса важно акцентировать внимание на том, что *буквально все религии разума* — и исторические (ведический индуизм, буддизм, даосизм, неоплатонизм), и вновь создаваемые (гегельянство, шеллингианство, марксизм и пр.) *актуализировали пантеистическое мировоззрение*, что является достаточным основанием для того, чтобы утверждать *необходимый характер обусловленной ростом знаний человека о мире мировоззренческой эволюции от политеизма к пантеизму*.

К третьему типу религий, выделяемому в словаре Брокгауза и Ефрона — религиям «откровенным», — фейербахианский аргумент о религии как «отчужденной» сущности человека неприменим по определению, поскольку для того, чтобы они возникли и укоренились в общественном сознании, не существовало не то что социально-исторических причин, но даже поводов: откровенные религии были именно

открыты человеческому разуму, не принимавшему непосредственного участия в создании вероисповедных догматов, а лишь постепенно прояснявшему, осмыслявшему их. Надо полагать, существует только три такие религии — иудаизм, христианство и ислам, и все они относятся к т. н. «авраамическим религиям», имеющим в основании своих вероисповеданий изложенные в Писаниях как общие для них элементы Откровения, так и специфические. Эти религии, также как и пантеистические религии разумной личности, имеют своих исторических основоположников и их последователей, но *принципиальное отличие откровенных религий состоит в том, что их вероисповедание не является итогом философствования человеческих личностей, в нем отражается результат соборного осмысления уже данного, точнее — заданного, а потому оно сохраняет трансцендентный характер, почти не свойственный пантеистическим «вероисповедным аксиомам»* (за исключением, как отмечалось, некоторого «предчувствия трансцендентного» в центральной категории Абсолюта). Откровенные религии — это особого рода определенности веры: в них «*ожидаемое*» *осуществляется по своей собственной воле*⁴, Истина дается во всей полноте (Ин 14:6: «Я есмь путь и истина и жизнь...»), которая для ограниченного человеческого разума *не данность*, а только *заданность* — Истину хотя уже и не нужно искать, поскольку она уже обретаена, однако требуется еще раскрыть ее в сознании, *у-своить*, т. е. понять и принять.

Становится ясно, что разрыв в мировоззренческой преемственности европейского общественного сознания, ранее последовательно и эволюционно двигавшегося от политеизма к пантеизму, наиболее ярко выразившемуся в позднеантичном неоплатонизме, был обусловлен одной из таких откровенных религий — *христианством, привнесшим в это сознание совершенно новые вероисповедание и идеологию как непременные атрибуты всякой вероопределенности.*

4. Этапы мировоззренческой инволюции

О мировоззренческой новизне христианства сказано немало. Оно принесло с собой в европейский когнитивный процесс такие концепты, как креационизм и эсхатология, полностью перереформативировав политеистические циклические представления о времени и вечности, символом которой была змея, кусающая собственный хвост (идея «вечного возвращения» диктовалась самой природой как космосом, порядком, которому человеческий разум не мог не подчиняться, встраивая себя в него как часть в целое). Догматы о грехопадении и парусии определили точки начала и завершения подвластного времени земного бытия человека, и именно благодаря им стала возможной история, осмысливаемая не как многократное повторение уже бывшего в циклах становления/разрушения, а как процесс развития, предполагающего качественные изменения мира и общества. Догмат о вочеловечении Бога задал совершенно иной, внеприродный смысл существованию человека (кстати, будучи искаженным в общественном сознании, он же предопределил и тезис об абсолютном верховенстве человека над природой, открыв широкую перспективу и для научно-преобразовательной деятельности, и для утверждения антропоцентрического мировоззрения, на место Бога поставившего того же человека). Поэтому мы полагаем, что *антропоцентризм (человекобожество) в качестве доминирующей мировоззренческой установки просто не мог возникнуть без установки теоцентрической, антитезисом которой он выступил в европейской истории мышления, обуславливая историю событийную.* Ведь на Востоке, мировоззрение которого без разрывов, эволюционно развивалось в рамках космоцентрической парадигмы от политеизма к пантеизму⁵, антропоцентризм так

⁴ «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр 11:1).

⁵ Исключением здесь является исламский мир, однако в исламе, как и в иудаизме, в отличие от христианства, догмата о вочеловечении Бога никогда не существовало, а потому сохранялась определенная дистанция между Богом и человеком, не позволяющая утвердиться концепту об исключительной значимости и величии человека.

и не сформировался, а если какой-либо властелин там и уподоблялся Богу, то это относилось только лично к нему, по праву «божественного» происхождения.

В. В. Зеньковский справедливо отмечал: «...христианское человечество *дотеперь живет евангельскими благовестиями, но оно ищет их осуществления без Христа, без Его Церкви и ее таинств*» [Зеньковский, 2008, 407]. В христианское мировоззрение, очень трудно усваиваемое народами вследствие исконного доминирования в человеческой личности «внутреннего язычника», «ветхого человека» (что характерно и для наших дней), постоянно привносились искажения, ереси, и если в первые века своего существования Церковь находила в себе силы для борьбы с ними, сохраняя свое единство, то с течением времени это уже стало невозможным, что привело к Великой схизме. Дальнейший расцвет рационалистического богословия в католицизме, рост теократических амбиций Рима на фоне технологизации жизни, развития наук, ремесел, городов обусловили наступление антисхоластических исторических «эпох», тесно связанных друг с другом, — Ренессанса и Реформации, которые ознаменовали собой столетиями подготовившийся «*люциферрианский поворот*» к человекобожеству, *антропоцентризму как искаженному до неузнаваемости теоцентризму*. Поворот этот произошел, конечно, не революционно, не кратковременно, а постепенно, эволюционно, — точнее, учитывая, что мы имеем дело не с «прогрессивным» совершенствованием мировоззренческой традиции, а именно с ее регрессом, деградацией, следует говорить о *мировоззренческой инволюции*. Этапы же этой инволюции можно представить следующим образом: *теизм — деизм — атеизм — пантеизм*.

Важнейшей движущей силой инволюционного когнитивного процесса явилась «освобожденная» из-под «схоластического диктата», по сути — от контроля со стороны христианской вероисповедной догматики, философская мысль. Но такое освобождение с необходимостью привело к возникновению множества новых «определенностей веры», или квазирелигий, что с особенной интенсивностью проявилось уже в протестантизме с его центральной установкой «*Sola Scriptura*», предполагавшей законность личностных прочтений Священного Писания и приведшей к отказу от авторитетности Священного Предания. Разумеется, такая установка на «самостийное» личное творчество в ущерб соборному не могла со временем не повлиять на авторитет и самого Писания, а в несколько отдаленной перспективе — на авторитет всей христианской религии, что вызвало как необходимое следствие устранение из философии, науки и повседневной жизни человека понятия Бога.

Следует заметить, что мысль о неполной свободе философствования как должного состояния, при котором философия не может быть самодостаточной, а является «служанкой» (служительницей) богословия, возникла много раньше аналогичного средневекового понимания философии в рамках теистического мировоззрения⁶. Еще Аристотель писал, что наука о «причинах и началах», о «божественных предметах» есть наиболее ценная, «божественная наука» (теология), «которую скорее всего мог бы владеть бог», и заключал: «...все науки более необходимы, нежели она, но лучше нет никакой» [Аристотель, 2006, 11]. Здесь можно много и долго софистически рассуждать о «первой» и «второй» философиях, но в контексте полного изложения мысль античного философа ясна: философия обобщает выводы прикладных наук, а «первая философия» как «божественная наука», или теология (совсем не метафизика, поскольку сам философ такого слова не знал), — это уже другое, еще более высокое любомудрие о Боге, с которым должно согласовываться любомудрие о природе и человеке.

⁶ Служебный характер предписывается философии уже принципиальной аксиоматичностью наших знаний: если философия берет на себя задачу определения мировоззренческих аксиом, то она узурпирует функцию вероисповедания и, соответственно, актуализируется как квазирелигия. Потому для того, чтобы оставаться в рамках традиции, «любомудры» должны осознавать пределы своего творчества, тем более что и в этих пределах философской «работы» всегда достаточно.

⁷ Оно было использовано Андроником Родосским, в I в до Р. Х. переписывавшим и систематизировавшим тексты Аристотеля, причем использовано в буквальном смысле — «после „Физики“», т. е. свод трудов, следующий непосредственно за сборником работ о природе.

Теология раскрывается человеческому разуму через философию, другого пути у нее просто нет, в противном случае остается только ограничиться апофатическим безмолвием. Для катафатического же богословия, четко определяющего вероисповедные принципы и утверждающего идеологические ориентиры, необходимо любомудрие: «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений видимы...» (Рим 1:20). Но европейское любомудрие о человеке, мире и Боге постепенно вывело из области своих интересов Бога, а после кантовского «коперниканского переворота»⁸, по сути, и мир как целостность. Остались только «факты» позитивизма и релятивизирующий их понимание познающий субъект постмодерна — закономерный итог необоснованных претензий ограниченного человеческого разума на самодостаточность.

Конечно, выведение понятия Бога за «мировоззренческие скобки» как утверждение самодостаточности человека случилось не сразу. Долгое время библейская фраза «Рече безумен в сердце своем: несть Бог...»⁹ (Пс 52:2) понималась буквально, и безумным считалось провозглашение человека единственным носителем разума, способным ко всякой, даже самой фантастической преобразовательной деятельности, а мичуринский тезис «Мы не можем ждать милостей от природы, взять их у нее — наша задача»¹⁰ стал возможен только много позже. В результате *переходной к атеизму мировоззренческой формой стал деизм, не отрицавший высшую личность Бога-творца, но при этом не соглашавшийся с Его деятельным участием в судьбах сотворенного мира*. Подобно часовщику, сделавшему часы, вложившему в их механизм рабочий алгоритм и удалившемуся, Бог создал наш мир и его законы, после чего Его вмешательства стали возможными, но не необходимыми (заметно, что в этой известной аллегории уже не божественное подобие приписывается человеку, а ровно наоборот: Бог антропоморфизируется в соответствии с устойчивым языковым архетипом политейстического мировоззрения). Ясно, что *деизм есть упрощенно-деградированное выражение теизма, без которого его невозможно представить*, к тому же эта мировоззренческая форма играла только переходную роль и не была широко свойственна общественному сознанию, охватывая лишь интеллектуалов из освобождающейся из-под действительного диктата католической схоластики научной среды, а потому он просуществовал недолго по историческим меркам¹¹. С логической необходимостью вскоре на смену ему пришел атеизм.

⁸ И. Кант неоднократно подчеркивал принципиальную новизну своей позиции, в соответствии с которой уже не понятия должны соотноситься со своими предметами, а «наоборот, предметы, т. е., что одно и то же, *опыт*, служащий единственным источником познания предметов (как данных), соотносится с этими понятиями» [Кант, 1999, 21].

⁹ Нельзя не обратить внимание на место рождения «безумия» — сердце, вместилище веры, что свидетельствует о пусть и отрицательном, но при этом духовном характере атеизма.

¹⁰ Есть у этого тезиса и современная фольклорная интерпретация: «Мы не можем ждать милостей от природы после всего того, что мы с ней сделали...».

¹¹ Отметим, что, хотя и достаточно редко, однако встречаются попытки расширения понятия деизма. Так, В. Д. Кудрявцев-Платонов писал: «Характеристическая черта и вместе коренной недостаток деизма... есть ограничение Божества вне его находящимся, самостоятельным и независимым от него по происхождению бытием, — будет ли то самосущая материя древних греческих философов и Д. С. Милля, личное, противоборствующее благому Богу начало гностиков и манихеев или простые реальности Гербарта». На наш взгляд, здесь речь все же идет о существовании ином, дуалистическом мировоззрении (добавим к списку мыслителей, защищающих его, и Н. А. Бердяева с его «бесосновной Свободой»), как и деизм, не характерном в целом для общественного сознания, о мировоззрении, которое, с известными допущениями, можно отнести к разновидности политеизма. В. Д. Кудрявцев-Платонов несколько позже продолжает: «В новой философии под именем деизма большей частью разумеется то представление о Боге, которое было господствующим у английских и французских философов конца XVII и XVIII века... характеристическим признаком его, в отличие от других представлений о Боге, должны будем признать ограничение божественной деятельности одним творением мира и отрицание затем живого отношения его к миру...» [Кудрявцев-Платонов, 2008, 217–218].

Сам по себе атеизм как отрицание Бога не может являться мировоззрением, которое обязательно должно содержать и положительные элементы. Их привносит философская материалистическая система, и потому вернее будет говорить об *атеистическом материализме*, который, зародившись и укрепившись в европейской мысли, стал носить явно выраженный богоборческий характер, что объясняется очень просто — идеологической конкуренцией. Такой характер в условиях торжества сциентизма и веры в скорую победу науки не только над тяготами жизни, но и над ее религиозной составляющей был вполне закономерен. Однако современные атеисты уже не так слепо верят в возможности разума и науки, при этом они понимают принципиальную уязвимость рациональных доказательств не только бытия Бога, но и Его небытия. Продолжая позиционировать себя в качестве строгих рационалистов (к чему подталкивает их вера в незыблемость сциентистских квазирелигиозных «заповедей»), современные «безбожники», чтобы избавиться от непреодолимых затруднений, оставляют подвластной разуму только область существования, объявляя все его претензии на познание сущности сущего нереализуемыми: «...экзистенциальный атеизм не имеет ничего общего с богоборчеством, с антиатеизмом. Несуществование бога недоказуемо: можно *верить*, что бога нет, но эта „философская“ вера мало чем отличалась бы от религиозной веры в бытие бога. Атеист же попросту оставляет вопрос о боге нерешенным, поскольку считает, что он не имеет экзистенциального смысла... экзистенциальный атеизм всего лишь показывает, как можно *обойтись без бога*, и объясняет, почему следует так поступать» [Джохадзе, 2008, 90–91].

В «лице» экзистенциального атеизма, противопоставляемого богоборческому (или «метафизическому антиатеизму»), мы имеем дело с «усовершенствованной» (точнее — деградировавшей) формой деизма. В отличие от более ранней, удовлетворявшей констатацией неучастия Бога в делах сотворенного Им мира, она «вычеркивает» из теистического мировоззрения веру и в акт творения из ничего, и в творческую Личность, вернее, сомневаясь в них, пытается представить дело альтернативным образом — *как если бы творения совсем не было*. При этом теистический взгляд тоже допускается, но наряду с другими возможными. Это говорит о том, что современные атеисты, осознав невозможность рациональной аргументации прямой конфронтации с теизмом, стали пользоваться иной мировоззренческой схемой — постмодернистской, основывающейся на представлении о множественности возможных путей познания мира, по сути, бесконечной множественности, что вначале релятивизирует понятие истины, а затем и вовсе его отрицает.

Важно подчеркнуть, что *атеистический материализм как новейшая мировоззренческая форма не просто родствен, но и тождествен пантеистическим «вероятельным аксиомам»*. Действительно, атеистический материализм стремится разумно объяснить мир, исходя из него самого, а «точка сингулярности» — только другой термин, новое понятие, семантически выражающее старую категорию Абсолюта. Значит, *мы имеем дело с возвратом мировоззрения к своей естественной эволюции, нарушенной когда-то откровенной христианской религией*, и «ветхий человек» одерживает сегодня победу над человеком новым, рожденным в «бане пакибытия»? По факту это так, и о подобном итоге, хотя и неокончательном, немало сказано в Иоанновом Апокалипсисе.

5. Итоги

По мысли св. Григория Нисского, человек в Раю был обманут, введен в заблуждение, т. е. неосознанно усвоил ложь, он «отказался от дарованных ему Богом благ по ошибке, ради других, воображаемых благ, которые казались ему большими сравнительно с теми, какими он владел, но которых в действительности совсем не было». Он мог прельститься злом «в том только единственном случае, когда произвел бы неверную оценку, т. е. когда признал бы его за добро» [Несмелов, 2000, 418]. Судя по всему, ошибка в оценке стоила человеку очень дорого: войдя в его внутреннюю и внешнюю жизнь, вселенский обман не ограничился райскими пределами.

Но у мыслящей личности все еще есть право мировоззренческого выбора, предоставляющего возможности для исправления прежних ошибок.

Возвращаясь к эпиграфу статьи, отметим, что «истинное суждение о прекрасном», основанное на ведении блага в себе самом, не дается человеку в Откровении непосредственно. Выносить суждение — это самостоятельная, творческая работа, которую может выполнить только разумная личность. Для этого она должна его выносить, раскрыть в собственном сознании и, что немаловажно, не поработиться при этом «неразумному чувству». Эта задача — из разряда неизмеримо сложных и в одиночку невыполнимых. Потому *философствование (любомудрствование) — дело общечеловеческое, хотя его последовательные этапы и представляют собой авторские философские системы, своеобразные ступени, по которым всякий желающий может подняться к уже достигнутым другими мысленным свершениям* (которые, конечно, не являются даже приблизительными подходами к сияюще-меняющейся вершине Истины, в этом смысле они скорее подобны протоптанному у подножия горы тропинкам) — подняться, чтобы продолжить восхождение к неведомому. И важно при этом не потерять внутренней интенции к вертикали, не спускаться в по-своему уютную горизонтальную плоскость повседневности, оправдывая отступление необходимостью руководствоваться философией «здорового смысла».

Европейская философия почти утратила метафизическую интенцию, обосновавшись в уютном мире обыденного и здраво-рационального смысла. Однако этот уют только мыслим ею, во внешней реальности мир начинают сотрясать все более сокрушительные катаклизмы и кризисы, а внутренняя жизнь человека «общества потребления», редуцируемая к животному уровню поработченности «неразумному чувству», потеряла всякий смысл. *История европейского мышления «новой эры» представляет собой, по сути, бегство от Откровения* (с множеством исключений, разумеется), сопровождающееся неуклонным «у-своением» высоких идей привычной для человека повседневно-горизонтальной языческой средой. И это как раз тот случай, когда человеческий разум, по собственной горделивой оценке, возвысился над чувствами, подавив иррациональную веру. Однако исключить веру из жизни ограниченного и далеко не абсолютного человечества невозможно, как, впрочем, и религии, и идеологии, к тому же, объективный мир отказывает нам в осуществимости такого «юта». *Но свобода всегда остается с человеком, и у него есть выбор в любой ситуации, в данном случае — продолжать считать себя «богом горизонтали» или все же вспомнить о возвышающей вертикали, о зримо явленных, открывшихся когда-то ему «пути и истине и жизни».* При этом неплохо было бы не забывать об одномерности горизонтали, о ее уравнилельных свойствах, сглаживающих все жизненные проявления и стремления, особенно высокие.

Источники и литература

1. Аверинцев (1997) — *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. 343 с.
2. Аристотель (2006) — *Аристотель С.* Метафизика. М.: Эксмо, 2006. 608 с.
3. Брокгауз, Ефрон (2003) — *Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А.* Энциклопедический словарь. Современная версия. М.: Эксмо, 2003. 672 с.
4. Джохадзе (2008) — *Джохадзе И. Д.* Религиозный материализм — *contradictio in adjecto?* // Логос. 2008. № 4 (67). С. 67–92.
5. Зеньковский (2008) — *Зеньковский В. В.* Собрание сочинений: в 2 т. М.: Русский путь, 2008. Т. 2. 528 с.
6. Кант (1999) — *Кант И.* Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 672 с.
7. Кудрявцев-Платонов (2008) — *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Философия религии. М.: ФондИВ, 2008. 576 с.

8. Методология Пауля Тиллиха — Academic.ru (сервис поиска по базе словарей). URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1805442> (дата обращения: 29.05.2018).
9. Несмелов (2000) — Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: ЗАО «ПиК», 2000. 635 с. (Репринт: Казань, Типография Императорского университета, 1887).
10. Игнатий Брянчанинов (2011) — Игнатий (Брянчанинов), свт.. Аскетическая проповедь. М.: Благовест, 2011. 488 с.

Alexey Lagunov. Philosophical Discourse on Worldview Metamorphoses.

Abstract: The author of this article critically analyzes the historical-philosophical scheme according to which the European worldview developed from cosmocentrism through theocentrism to anthropocentrism. It is alleged that in connection with the “revealed” character of the Christian religion, in which belief was “given” to the human mind for subsequent development, there was a “worldview gap”, which makes the idea of an evolutionary development from polytheism into monotheism incorrect. Successive religious and ideological development really did take place in history, but it went in the direction from polytheism to pantheism. The author substantiates the idea that the cognitive processes of the “new era” should be viewed in the context of the involution of specific religious conceptions as “beliefs” from theism through temporarily affirmed deism to atheistic materialism, which, in its essence, is the newest form of pantheism, and this worldview regression has been conditioned, first of all, by the claims of the mind to self-sufficiency.

Keywords: Christianity, faith, religion, worldview, cosmocentrism, theocentrism, anthropocentrism, polytheism, pantheism, theism, deism, atheism.

Alexey Lagunov — Professor of the Department of Social Philosophy and Ethnology at the Humanitarian Institute of the North Caucasus Federal University (emailag@mail.ru).

Sources and References

1. Averintsev (1997) — Averintsev S. S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [*The Poetics of Early Byzantine Literature*]. Moscow: Coda, 1997, 343 p. (In Russian).
2. Aristotel' (2006) — Aristotel' S. *Metafizika* [*Metaphysics*]. Moscow: Eksmo, 2006, 608 p. (In Russian).
3. Brokgauz, Efron (2003) — Brokgauz F. A., Efron I. A. *Entsiklopedicheskiy slovar'. Sovremennaya versiya* [Encyclopedic Dictionary. Current version]. Moscow: Eksmo, 2003, 672 p. (In Russian).
4. Dzhokhadze (2008) — Dzhokhadze I. D. Religioznyy materializm — contradictio in adjecto? [Religious materialism — contradictio in adjecto?]. *Logos*, 2008, vol. 4 (67), pp. 67-92. (In Russian).
5. Zen'kovskiy (2008) — Zen'kovskiy V. V. *Sobranie sochineniy: v 2 t.* [Collected works in 2 vols]. Moscow: Russkiy put', 2008, vol. 2, 528 p. (In Russian).
6. Kant (1999) — Kant I. *Kritika chistogo razuma* [*Criticism of pure reason*]. Rostov-on-Don: Feniks, 1999, 672 p. (In Russian).
7. Kudryavtsev-Platonov (2008) — Kudryavtsev-Platonov V. D. *Filosofiya religii* [*Philosophy of Religion*]. Moscow: FondIV, 2008, 576 p. (In Russian).
8. Metodologiya Paulya Tiliikha — [Methodology of Paul Tillich] Academic.ru. Available: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1805442> (accessed: 29.05.2018).
9. Nesselov (2000) — Nesselov V. I. *Dogmaticheskaya sistema svyatogo Grigoriya Nisskogo* [*Dogmatic system of St. Gregory of Nyssa*]. Saint-Petersburg: ЗАО «ПиК», 2000, 635 p. (Reprint: Kazan', 1887). (In Russian).
10. Ignat'y Bryanchaninov (2011) — Svyatitel' Ignat'y Bryanchaninov. *Asketicheskaya propoved'* [*Ascetic sermon*]. Moscow: Blagovest, 2011, 488 p. (In Russian).

В. В. Кричфалуший

СУЩНОСТЬ ЯЗЫЧЕСКОЙ РЕЛИГИИ В СОЧИНЕНИИ ПСЕВДО-МЕЛИТОНА

В данной статье рассматривается критика раннесирийского писателя Псевдо-Мелитона в отношении природы языческой религии. Основное внимание уделено критическому анализу двух основных категорий эллино-римского язычества: идолопоклонства и политеизма, представляющих собой «краеугольный камень» в вопросе понимания сущности языческой религии. Раннесирийский писатель становится одним из первых авторов, который говорит об «экономической» подоплеке религиозных культов, разделяя всех язычников-идолопоклонников на две категории: «умных», или «богатых», и «неразумных». Подвергая критике языческие религии, Псевдо-Мелитон развивает точку зрения, характерную для раннехристианской апологетической мысли, говоря об учреждении языческих культов по наущению злых сверхъестественных сил, а также об обожевлении царей и «тиранов». Автор призывает греко-римское общество оставить порочный образ жизни и покончить с «зablуждением» воздавать божеские почести тленному бесчувственному истуканам, а вместо этого стремиться к познанию Существа Безначального, Творца универсума.

Ключевые слова: языческая религия, Псевдо-Мелитон, языческий политеизм и идолопоклонство, персональное корыстолюбие, жертвоприношение, демоническое внушение.

Особое место в раннехристианской апологетической литературной письменности занимает анонимный сирийский манускрипт «Слово Мелитона Философа пред Антонином Кесарем»¹. Рукопись, датируемая началом III в. [Сидоров, 2011, 321–322], была обнаружена английским исследователем Куртоном в 1855 г. [Преображенский, 1864, 24; Елифанович, 2010, 320]. «Родиной» данной реликвии, с большой долей вероятности, является Восточная Сирия, а именно — регион Маббуга и Эдессы (Иераполь) [Афиногенов, 2000, 133–135]. Следует отметить, что данное произведение по стилю и манере написания отличается от сохранившихся отрывков из апологии свт. Мелитона Сардийского († ок. 180–190 гг.), адресованной его современнику императору Луцию Веру, правившему Римской империей в 161–169 гг. [Евсевий, 1993, 132].

В своем труде автор развивает «апологетические идеи» о том, что человеку недостойно почитать вместо Единого Истинного Бога различные изображения ложных богов. Одновременно приводятся доказательства высокого значения новоявленной христианской веры. Свою позицию в отношении понимания природы языческой религии автор данного произведения заключает в критике идолопоклонства и языческого многобожия.

Прежде всего сирийский писатель в своем «Слове» обращает внимание адресата на то, насколько трудно обратиться на истинный путь человеку, находящемуся долгое время в заблуждении, которое подобно страсти или сну. Тем не менее, по мысли

Василий Васильевич Кричфалуший — магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (vasyacri4@gmail.com).

¹ Следует отметить, что в среде ученых вопрос о месте и времени возникновения, об адресате, авторстве, религиозной принадлежности автора и оригинальности языка рассматриваемого манускрипта решался различно. Примером псевдоэпиграфичности данного произведения служит отождествление адресата с царем Осроены Авгарем VIII или с императором Каракаллой, проживавшим в 216–217 гг. в Эдессе, а также неподлинность вводной ремарки «сказал Мелитон» [Ulbrich, 1906, 69–148; Мещерская, 1984, 252; Baumstark, 1922, 27; Сагарда, 2004, 310–311].

автора, это вполне возможно. Поклонение «тому, что поистине не существует (языческим богам. — В.К.)» вместо служения Тому, «что истинно существует и называется Богом... и все держится силой Его», представляется знаком безрассудства и грехом, т. к. человек называет богом «одну из тварей», созданных Истинным Богом (Раннехристианские апологеты, 2000: *Слово Мелитона Философа*, 143).

Автор указывает языческому социуму на коренное заблуждение, на бессмысленность его политеизма и идолопоклонства, а именно: «Если человек огонь называет богом, то это не бог, потому что огонь, и если он называет воду богом, то это — не бог; и если эту землю, небо... солнце, луну, или одну из этих звезд, которые не останавливаясь совершают предписанное им течение и движутся не по собственной воле, и если золото или серебро человек называет богом; то все это не вещи ли, которыми мы пользуемся, как хотим?» (Памятники, 1864: *Речь Мелитона Философа*, 28–29).

Из приведенного отрывка становятся очевидны основания, опираясь на которые, сирийский писатель порицает языческое общество: воздаяние божеских почестей и поклонение творению Божию, обожествление неба и земли, сил природы, в частности, земных стихий — огня и воды, небесных тел — солнца, луны и звезд, а также материальных тленных вещей — золота и серебра. Вместе с тем аналогичные представления о сущности язычества, которыми, вероятно, мог воспользоваться автор для формирования своей критики языческого многобожия, встречаются и в ветхозаветной учительной Книге Премудрости Соломона. Здесь священным автором проводится критический анализ языческого идолопоклонства — говорится о возведении язычниками в ранг «богов» различных сил природы и небесных светил (Прем 13:1–9).

По мысли сирийского автора, все земные вещи предназначены для человеческого употребления и имеют свое определенное назначение в этом мире, а поэтому недопустимо смешивать Бога-Творца с вещами и творением, которые существуют по Божественному «повелению» [Реверсов, 2007, 116]. Одновременно с этим автор считает неприемлемым «оправдание» заблуждения одного человека, следующего «безрассудству» вместе со многими. Равным образом порицанию подвергаются и стыдящиеся следовать истинному пути вследствие заблуждения большинства, так как слово Истины возвещается по всей земле, повсюду слышен «голос возвышающий» о бытии Единого Истинного Бога.

Говоря в своем сочинении о материале для изготовления бесчувственных идолов, церковный писатель указывает «цезарю Антонину» на то, что ложные поиски человечеством Истинного Бога послужили источником отдаления людей от Творца и, как следствие, обожествлению материальных тленных неодушевленных предметов — «камней и деревьев». Некоторые «из них (язычников. — В.К.), кто богат, преткнулись о золото и серебро» (Памятники, 1864: *Речь Мелитона Философа*, 30). Однако другие фрагменты данного произведения наглядно демонстрируют, что порицание автора устремлено гораздо дальше, а его высказывания обладают более глубоким смыслом: «они (язычники. — В.К.) дают золото художникам, чтобы те сделали им богов, и дают им деньги на украшение и убранство их. И они переносят богатство свое с места на место и поклоняются ему. А какая может быть большая мерзость, чем когда человек поклоняется своему богатству и оставляет Того (Бога. — В.К.), Кто дал ему богатство? Посему ты любишь золото, а не Бога» (Раннехристианские апологеты, 2000: *Слово Мелитона Философа*, 146–147).

Данный отрывок показывает, что Псевдо-Мелитон, обвиняя язычников в воздаянии божеских почестей богатству, в поклонении делу рук человеческих, разоблачает лицемерие определенной категории людей, для которых на первом месте находится личная выгода и деньги. Именно этот порок рассматривается как один из факторов возникновения языческих культов. По мнению автора, корыстолюбие и деньги являются тем самым предметом поклонения «для тех, кто богат». Псевдо-Мелитон становится одним из первых авторов, который говорит об «экономической» подоплеке

религиозных культов. Тем не менее, он не утверждает, что язычество в своем внешнем облике — это культ денег и богатства, потому как язычники «не поклоняются веществу» серебра и золота, но лишь до тех пор, «пока художник не изваяет» идолов — изображения ложных языческих богов (Памятники, 1864: *Речь Мелитона Философа*, 35).

Вместе с тем сирийский писатель, порицая идолопоклонство языческого общества, продолжает мысль о заблуждениях язычников, движимых алчностью и корыстолюбием и стремящихся к власти и славе; о тех, «кто умен, или ради выгоды, или ради суетной славы, или ради власти над многими, также поклоняются и побуждают неразумных поклоняться бесчувственным (истуканам. — В. К.)» (Раннехристианские апологеты, 2000: *Слово Мелитона Философа*, 144).

Таким образом, Псевдо-Мелитон разделяет всех идолопоклонников на две категории:

1) «умных» или «богатых» — стремящихся извлечь из языческого политеизма личную выгоду, прибыль. Но для достижения этой цели им следует обладать властью («власть над многими» или же «суетная слава»);

2) «неразумных» — воздающих божеские чествования бездушным тленным идолам, делу рук человеческих, «искусству». Именно «умными» или «богатыми» они побуждаемы к совершению такого рода нечестивых поступков.

Кроме этого, в рассматриваемом сирийском манускрипте можно обнаружить критику Псевдо-Мелитона по отношению к тем, кто склонен обожествлять умерших царей, а также почитать их изображения. Точкой опоры для автора в данном случае служат пророчества Сивиллы: «Потому что теперь они (языческое общество. — В. К.) поклоняются изображениям цезарей и почитают их больше, нежели богов древнейших. Ибо от этих древнейших богов идут подати и разные сборы цезарю, потому и умерщвляются те, которые презирают идолов и через то уменьшают доход цезаря» (Памятники, 1864: *Речь Мелитона Философа*, 31).

Приведенный фрагмент раннесирийской рукописи достаточно ярко характеризует языческий социум со свойственными ему «заблуждениями»: обожествлением цезарей и почитанием последних больше, чем самих «древнейших» языческих богов, и позволяет сделать вывод, что все вышесказанное об «умных» и «богатых» в первую очередь относится к самому адресату «Слова» — «цезарю Антонину», поскольку «подати» и «сборы царю» имеются именно от воздаяния языческим богам соответствующих чествований. Избегающих идолопоклонства и пренебрегающих им, как правило, казнили. Следует отметить, что тождественные представления о почитании язычниками царей, их изображений, а также совершении жертвоприношений встречаются еще в библейской учительной Книге Премудрости Соломона, в которой священный писатель подвергает резкой критике возведение в ранг «богов» языческих царей или умерших (Прем 14:15–17). Вместе с тем автор обращает внимание адресата на главные черты образа Божия в человеке — его «свободу» и «разум», которые следует направлять на познание истины бытия «Существа Безначального и Несозданного, Содержащего всё в Своей силе» [Реверсов, 2007, 120], поскольку именно с их помощью человек становится способным выбрать «благое».

Сирийский писатель излагает причины, вследствие которых происходит обожествление царей, «тиранов» и почитание их изображений. К примеру, язычники изготовили истуканов Геракла, который отличался храбростью, убивая вредных животных, но в то же время «аргосцы боялись его, ибо он насильничал и похищал у многих жен; он был похотлив» (Раннехристианские апологеты, 2000: *Слово Мелитона Философа*, 145); т. о., Псевдо-Мелитон рассматривает мифологию, связанную с Гераклом, как историческое описание.

Также автор подвергает критике и некоторые произведения искусства, например языческие статуи, которые своим изображением подают людям нечестивый пример для ведения безнравственной, греховной жизни. По его мнению, языческая скульптура возвышает распутство и порочный образ жизни эллино-римского общества.

Данное сочинение Псевдо-Мелитона раскрывает еще одну точку зрения, свойственную раннехристианской апологетической мысли в отношении критики языческой религии, а именно — об учреждении языческих культов по наущению злых сверхъестественных сил: «Посему ты пресмыкаешься пред демонами и привидениями на земле, и устремляешь напрасные просьбы к тем, которые ничего не могут дать» (Памятники, 1864: *Речь Мелитона Философа*, 37).

Таким образом, автор пытается сбросить с языческих лиц «облако заблуждения», чтобы через приобретение «свободы» стало возможным познать «Отца и Бога истины». Писатель призывает возвыситься над идолопоклонниками, почитающими бесчувственных истуканов. Также он указывает языческому социуму на его ложное поклонение и бессмысленные ходатайства к демонам и «привидениям» — падшим злым духам, которым повинуются жрецы языческих культов, совершающие посредством магии различные «волхования» [Реверсов, 2007, 117].

В своем произведении Псевдо-Мелитон рассматривает и критикует нелепость языческих мотивов, оправдывающих идолопоклонство. Во-первых, для автора представляется бессмысленностью и «заслуживает смеха» исполнение царем «воли большинства». Он считает, что властителю, наоборот, следует освобождать народ от заблуждений, из которых «проистекают всякие бедствия». Во-вторых, абсурдным является следование язычников «завещанию отцов» в вопросе воздаяния божеских почестей языческим богам. Сирийский писатель советует эллино-римскому социуму избегать подобного безнравственного образа жизни их предков, поклонявшихся бездушным тленным истуканам (Памятники, 1864: *Речь Мелитона Философа*, 38–40).

Для автора «Слова» языческие боги — это бездушные тленные идолы. Существенной чертой языческой религии, по его мнению, является магия. Что же касается языческих верований, то они, согласно «Слову», возникают по двум причинам: демоническое внушение и гносеологическая ограниченность, вызванная непросвещенностью греко-римского социума. Вместе с тем Псевдо-Мелитон приводит объяснения-толкования, почерпнутые им у языческих «вольнодумцев» и просветителей:

– прагматическое объяснение: обожествляется все полезное человеку (теория, выдвинутая философом Продином в V в. до Р. X.);

– эвгемерическое объяснение: языческие боги — это бывшие правители, обожествленные язычниками за их героические подвиги или, наоборот, за аморальные поступки (теория провозглашена Эвгемером в середине III в. до Р. X.);

– аллегорическое объяснение-толкование: под языческими богами подразумеваются природные стихии, небесные светила и материальные элементы.

Таким образом, Псевдо-Мелитон, опираясь на уже имеющуюся традицию рефлексии над природой религиозной веры, представленную античными мыслителями [Светлов, 2015, 382–396; Светлов, 2016, 206–216], серьезно перерабатывает ее, встраивая в раннехристианский критический дискурс.

Источники и литература

Источники

1. Памятники (1864): *Речь Мелитона Философа* — Речь Мелитона Философа, которую держал он пред императором Антонином, чтобы научить его познанию Бога и показать ему путь истины // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 5: Сочинения древних христианских апологетов. М.: Университетская типография (Катков и К.), 1864. С. 28–41. (Приложение к «Православному обозрению».)

2. Раннехристианские апологеты (2000): *Слово Мелитона Философа* — Слово Мелитона Философа пред Антонином Кесарем // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 143–149.

Литература

3. Афиногенов (2000) — *Афиногенов Д. Е.* Псевдо-Мелитон: проблемы веры и власти в одном раннесирийском тексте // Раннехристианские апологеты II–IV веков: Переводы и исследования. М.: Ладомир, 2000. С. 133–142.

4. Евсевий (1993) — *Евсевий Памфил.* Церковная история / комм. и прим. С. Л. Кравца. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.

5. Епифанович (2010) — *Епифанович С. Л., проф.* Лекции по патрологии (Церковная письменность I–III веков). СПб.: Воскресение, 2010.

6. Мещерская (1984) — *Мещерская Е. Н.* Легенда об Авгаре — раннесирийский литературный памятник. М.: Наука, 1984.

7. Преображенский (1864) — *Преображенский П., свящ.* О Мелитоне Сардийском и его сочинениях // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 5: Сочинения древних христианских апологетов. М.: Университетская типография (Катков и К.), 1864. С. 19–27. (Приложение к «Православному обозрению».)

8. Реверсов (2007) — *Реверсов И. П., проф.* Апологеты. Защитники христианства. СПб.: Сатис, 2007.

9. Сагарда (2004) — *Сагарда Н. И., проф.* Лекции по патрологии I–IV века / под общ. и науч. ред. диак. А. Глуценко и А. Г. Дунаева. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2004.

10. Светлов (2015) — *Светлов Р. В.* Платон и Эвгемер: «египетский логос» и «священная запись» // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2015. № 3 (33). С. 382–396.

11. Светлов (2016) — *Светлов Р. В.* Платон и «вольнодумцы» // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 206–216.

12. Сидоров (2011) — *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. II: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М.: Сибирская Благовонница, 2011.

13. Baumstark (1922) — *Baumstark A.* Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischer Texte. Bonn, 1922.

14. Ulbrich (1906) — *Ulbrich T.* Die pseudomelitonische Apologie // Kirchengeschichtliche Abhandlungen 4. Breslau, 1906. S. 67–148.

Vasily Krychfalushy. The Essence of Pagan Religion in the Work of Pseudo-Melito.

Abstract: This article reviews the criticisms of the nature of pagan religion made by the early Syrian writer Pseudo-Melito. The main focus is on a critical analysis of the two main categories of Hellenic-Roman paganism: idolatry and polytheism, which form the “cornerstone” in the matter of understanding the essence of pagan religion. This early Syrian writer became one of the first authors to write of the “economic” reason underlying religious cults, dividing all pagan idolaters into two categories: “smart” or “rich”, and “unreasonable”. Criticizing pagan religions, Pseudo-Melito develops a point of view characteristic of early Christian apologetic thought, referring to the establishment of pagan cults at the instigation of evil supernatural forces, as well as to the worship of kings and “tyrants”. The author calls on Greco-Roman society to abandon the vicious way of life and end the “delusion” to render divine honors to corrupt, unconscious idols, and instead to seek knowledge of the Beginningless Being, the Creator of the universe.

Keywords: pagan religion, Pseudo-Melito, pagan polytheism and idolatry, personal greed, sacrifice, demonic suggestion.

Sources and References

Sources

1. Pamyatniki (1864): Rech' Melitona Filosoфа — Rech' Melitona Filosoфа, kotoruyu derzhal on pred imperatorom Antoninom, chtoby nauchit' ego poznaniyu Boga i pokazat' emu put' istiny [The Speech of Melito the Philosopher, which He Gave before Emperor Antoninus in order to Teach Him the Knowledge of God and to Show Him the Way of the Truth]. *Pamyatniki drevney khristianskoy pis'mennosti v russkom perevode. T. 5: Sochineniya drevnikh khristianskikh apologetov* [Monuments of Early Christian Literature in Russian Translation. Vol. 5: The Writings of Early Christian Apologists]. Moscow: Universitetskaya tipografiya (Katkov i K.), 1864, pp. 28–41. (Russian translation).
2. Rannekhristianskie apologety (2000): Slovo Melitona Filosoфа — Slovo Melitona Filosoфа pred Antoninom Kesarem [The Speech of Melito the Philosopher before Caesar Antoninus]. *Rannekhristianskie apologety II–IV vekov: Perevody i issledovaniya* [Early Christian Apologists of the 2nd–4th Centuries: Translations and Studies]. Moscow: Lodomir, 2000, pp. 143–149. (Russian translation).

References

3. Afinogenov (2000) — Afinogenov D. E. Psevdo-Meliton: problemy very i vlasti v odnom rannesiriyskom tekste [Pseudo-Melito: Problems of Faith and Authority in One Ancient Syrian Text]. *Rannekhristianskie apologety II–IV vekov: Perevody i issledovaniya* [Early Christian Apologists of the 2nd–4th Centuries: Translations and Studies]. Moscow: Lodomir, 2000, pp. 133–142. (In Russian).
4. Evseviy (1993) — Evseviy Pamfil. *Tserkovnaya istoriya* [Church History]. Comm. and not. by S. L. Kravets. Moscow: Spaso-Preobrazhenskij Valaamskij monastyr' Publ., 1993. (Russian translation).
5. Epifanovich (2010) — Epifanovich S. L., prof. *Lektsii po patrologii (Tserkovnaya pis'mennost' I–III vekov)* [Lectures in Patristics (Church Writings of the 1st–3rd Centuries)]. Saint-Petersburg: Voskresenie, 2010. (In Russian).
6. Meshcherskaya (1984) — Meshcherskaya E. N. *Legenda ob Avgare — rannesiriyskiy literaturnyy pamyatnik* [The Legend of Abgar: an Early Syrian Literary Monument]. Moscow: Nauka, 1984. (In Russian).
7. Preobrazhenskii (1864) — Preobrazhenskii P., svyashch. O Melitone Sardiyskom i ego sochineniyakh [On Melito of Sardis and His Writings]. *Pamyatniki drevney khristianskoy pis'mennosti v russkom perevode. T. 5: Sochineniya drevnikh khristianskikh apologetov* [Monuments of Early Christian Literature in Russian Translation. Vol. 5: The Writings of Early Christian Apologists]. Moscow: Universitetskaya tipografiya (Katkov i K.), 1864, pp. 19–27. (In Russian).
8. Reversov (2007) — Reversov I. P., prof. *Apologety. Zashchitniki khristianstva* [The Apologists: Defenders of Christianity]. Saint-Petersburg: Satis, 2007. (In Russian).
9. Sagarda (2004) — Sagarda N. I., prof. *Lektsii po patrologii I–IV veka* [Lectures in Patristics of the 1st–4th Centuries]. Ed. by deac. A. Glushchenko and A. G. Dunaev. M.: Izdatel'skiy Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2004. (In Russian).
10. Svetlov (2015) — Svetlov R. V. Platon i Evgemer: «egipetskiy logos» i «svyashchennaya zapis'» [?????]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 2015, no. 3 (33), pp. 382–396. (In Russian).
11. Svetlov (2016) — Svetlov R. V. Platon i «vol'nodumtsy» [Plato and the 'Free-Thinkers']. *Khristianskoe chtenie*. 2016, no. 3, pp. 206–216. (In Russian).

12. Sidorov (2011) — Sidorov A. I., prof. *Svyatootecheskoe nasledie i tserkovnye drevnosti. T. II: Donikeyskie ottsy Tserkvi i tserkovnye pisateli* [*The Patristic Heritage and Church Antiquities. Vol. II: Pre-Nicean Fathers of the Church and Church Writers*]. Moscow: Sibirskaya Blagozvonnitsa, 2011. (In Russian).

13. Baumstark (1922) — Baumstark A. *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischer Texte*. Bonn, 1922.

14. Ulbrich (1906) — Ulbrich T. Die pseudomelitonische Apologie. *Kirchengeschichtliche Abhandlungen 4*. Breslau, 1906, ss. 67–148.

М. В. Шкаровский

СКАНДИНАВСКОЕ ВЛИЯНИЕ НА РЕЛИГИОЗНУЮ ЖИЗНЬ СЕВЕРО-ЗАПАДА РОССИИ В XVII–XX ВЕКАХ

Статья посвящена четырехвековой истории Евангелическо-Лютеранской Церкви на Северо-Западе России. Первый лютеранский приход на этих землях был основан в 1590 г. В XVII в. — в период шведского владычества — Ингерманландия была покрыта сетью лютеранских приходов. После возвращения ее Россией в XVIII в. и начала переселения в окрестности Санкт-Петербурга немцев-колонистов Евангелическо-Лютеранская Церковь получила дальнейшее развитие. В 1917 г. Петроградский церковный округ включал 119 приходов, 167 церквей, 683 молитвенных дома, около 120 пасторов и 703000 прихожан, из которых более половины проживало в северо-западных губерниях. Именно в Северной столице находились центральные органы Евангелическо-Лютеранской Церкви России: Генеральная и Петроградская консистории. После революции 1917 г. начались гонения на лютеран, в конце 1930-х гг. были закрыты их последние храмы, а вскоре немцы и финны оказались депортированы. В 1990-е гг. началось возрождение Евангелическо-Лютеранской Церкви в России, и Петербург, как и ранее, является ее центром.

Ключевые слова: Евангелическо-Лютеранская Церковь, скандинавское влияние, Северо-Запад, Россия, Санкт-Петербург.

Евангелическо-Лютеранская Церковь на Северо-Западе России имеет четырехвековую историю, что в значительной степени объясняется скандинавским влиянием. Принято считать, что первый лютеранский приход на этих землях был основан в 1590 г. в старинном городе-крепости Копорье. Широкое же распространение нового вероучения началось после заключения в 1617 г. Столбовского мирного договора, по которому Россия отдала Швеции южное побережье Финского залива, Карельский перешеек и Северное Приладожье. Вся эта территория в договоре была названа Ингерманландией, что терминологически соответствовало финскому «Инкери» и русским «Ингрия», «Ижорская земля». Вскоре после этого Швеция, стремясь закрепить на новых землях, опустошенных войной и сильно обезлюдивших, начинает поощрять переселение туда финских крестьян, в первую очередь освобождением их от военной службы и налогов. Для лютеран на завоеванной территории сначала действовали лишь армейские пасторы, находившиеся при гарнизонах и в городах. Но с ростом числа переселенцев-крестьян появилась необходимость организации сельских приходов. В 1623 г. шведский король Густав II Адольф приказал разделить территорию Ингрии на приходы, направить туда священников и построить церкви. Рост числа лютеранских церквей и приходов шел быстро. В 1630 г. в Ингрии было всего 8 церквей (в которых служили 6 пасторов), а к 1655 г. насчитывалось уже 58 приходов, 36 церквей и 42 пастора (позже число приходов сократилось за счет их укрупнения). Приходы объединялись в два пропства: западное (Ивангородское) и восточное (Неванлинское). В 1642 г. их выделили в отдельную епархию, которую возглавил суперинтендент Х. Стахель (Стахелиус), занимавший до этого пост ассессора Нарвской консистории. Для успешной деятельности Лютеранской Церкви в Ингерманландии была создана

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

прочная экономическая база: треть всех податей, которые взимала на этой территории шведская казна, шла на нужды церкви [Казьмина, Шлыгина, 1999, 107–116].

В самом начале XVIII в. Ингрия была освобождена русскими войсками, в 1708 г. ее территория стала самостоятельной Ингерманландской губернией, а с 1710 г. вошла в состав Санкт-Петербургской. Когда заключенный в 1721 г. Ништадтский мирный договор закрепил права России на эти земли, на них осталось проживать многотысячное финское население. Причем местная Лютеранская Церковь практически не пострадала. О сохранении ее прав Петр I заявил еще в 1702 г., а затем это было подтверждено в мирном договоре.

Новая столица Российского государства, Санкт-Петербург, был основан в мае 1703 г., но уже с 1640 г. на будущей территории города существовал лютеранский приход в шведской крепости Ниеншанц. И после взятия и разрушения этой крепости приход не прекратил своего существования, еще несколько лет его продолжал возглавлять все тот же шведский пастор Якоб Мейделин. Согласно же другим данным, первый лютеранский шведско-финский приход появился в Петербурге в 1703 г., через несколько месяцев после основания города. Петр I активно привлекал на русскую службу военных, моряков, инженеров, архитекторов из различных стран Европы. Иностранцам даровалось право публично проводить богослужения со всеми таинствами и обрядами, а также строить собственные церкви. Первая такая деревянная лютеранская церковь была построена в Петропавловской крепости — сердце нового города — в 1703 г., а на следующий год была образована община Св. Петра. К концу же правления императора в Петербурге существовало уже пять евангелических общин [Таценко, 1999, 245–280].

В управлении Ингерманландской Церковью произошли существенные изменения. Нарвская консистория, в ведении которой при шведах находились лютеранские приходы Ингрии, в 1704 г. прекратила свое существование. После этого Ингерманландская Церковь некоторое время подчинялась непосредственно российскому Сенату, а затем, с 1718 г. — Юридической коллегии. В 1721 г. все дела Ингерманландской Церкви (как и других религиозных объединений) перешли в ведение основанного Петром I Святейшего Синода. В 1727 г. при нем был образован консисториальный отдел Юридической коллегии по делам иноверцев. Стоявший во главе отдела прокуратор следил за тем, чтобы решения религиозных объединений не противоречили российским законам. В этом отделе главенствующую роль играли немецкие пасторы, и основным официальным языком был немецкий. Такое положение объяснялось тем, что среди помещиков лютеранского вероисповедания в Петербургской губернии преобладали остзейские немцы. При императрице Елизавете Петровне было основано Санкт-Петербургское консисториальное заседание, а лютеранам в 1758 г. официально разрешили иметь при кирхах кладбища.

Новый существенный импульс для своего развития Лютеранская Церковь получила при императрице Екатерине II, урожденной принцессе Анхальт-Цербской. Вскоре после восшествия на престол она издала ставший широко известным манифест от 22 июля 1763 г.: «Всем иностранцам дозволяем в империю Нашу въезжать и селиться, где кто пожелает, во всех Наших губерниях». В результате за несколько десятилетий в стране возникло более 300 немецких поселений. В 1766 г. императрица учредила и первый Ново-Саратовский приход под Петербургом для трех созданных в том же году колоний: Ново-Саратовской, Колпинской и Средней Рогатки. К началу XX в. в столичной губернии насчитывалась уже 31 немецкая колония. Они были объединены в 6 лютеранских приходов, имевших 10 церквей, 9 молитвенных домов и помещений, а также 18 церковных школ [Вернер, 1999, 321].

При Александре I в 1804 г. было создано высшее интендантство Петербургской губернии, которое с 1810 г. стало носить название Управление духовных дел иностранных исповеданий. Вхождение в 1809 г. Финляндии в состав России на правах автономного великого княжества упростило контакты Ингерманландской Церкви с финской и значительно облегчило ее деятельность. В 1820 г. по распоряжению

Александра I в Петербургской консистории была создана должность руководителя Ингерманландской Церковью. Им стал энергичный и образованный епископ из Порвоо (Финляндия) Сакари Сюгнеус. По его инициативе и под его руководством началась реорганизация работы Церкви. Были установлены новые границы приходов. Для удобства управления приходы объединили в три пропства: Северную, Восточную и Западную Ингрию. Повсеместно провели ремонт церквей. Священнослужителей, пренебрегавших своими обязанностями, а также плохо знавших финский язык, сместили. Продолжалось в 1804–1819 гг. и активное создание новых немецких колоний под Петербургом и в других местах империи [Казьмина, Шлыгина, 1999, 110].

Крупнейшая реорганизация Лютеранской Церкви как на Северо-Западе России, так и во всей империи произошла в царствование Николая I. 28 декабря 1832 г. император подписал Устав Евангелическо-Лютеранской Церкви. Юридическая коллегия была упразднена и заменена Генеральной консисторией, а Управление церковных дел иностранных исповеданий перешло из Министерства народного просвещения в ведение Министерства внутренних дел, при котором был учрежден особый Департамент духовных дел иностранных исповеданий. С введением Устава организационное строение Евангелическо-Лютеранской Церкви России приняло упорядоченный вид. Во главе ее находилась Генеральная консистория в Петербурге под руководством духовного суперинтендента — епископа и светского президента. Консистория руководила всей деятельностью Церкви: назначала и увольняла пасторов и пропстов, рассматривала судебные дела, наблюдала за правильностью отправления богослужения в общинах и т. д. Генералсуперинтендантами и вице-президентами Генеральной консистории являлись И. Фольборт (1832–1840), Ф. Пауффлер (1840–1856), К. Ульманн (1856–1868), Ю. Рихтер (1868–1892), К. Фрейфельд (1892–1918). Отдельные общины объединялись в приходы, приходы — в пропства, пропства — в консисториальные округа, которых на территории России (не считая Прибалтики) было два — Петербургский и Московский. Высшим органом церковного управления формально являлся Генеральный Синод. Санкт-Петербургский округ состоял из северных и западных русских, украинских губерний, а также Бессарабии, Таврии, области войска Донского и части Кубани. В 1856 г. в нем проживало 224095 прихожан, имелось 80 духовных лиц и 164 церкви, около трети из которых находились в северо-западном регионе [Лиценбергер, 1999, 45–46].

Уже в XVII в. Лютеранская Церковь начала выполнять в Ингерманландии образовательную и культурную функции. Новое вероучение предполагало освоение его всем народом, в том числе и крестьянами, которым в идеале следовало уметь читать духовную литературу. В тот период преподавание в возникших приходских школах велось преимущественно на латыни, реже на шведском языке. Особенно большое внимание культурно-просветительной деятельности Ингерманландская Церковь стала уделять в XIX в., стремясь к тому, чтобы все местное финское население получило начальные знания. Приходы являлись центрами финских колоний. В каждом из них был человек, отвечавший за народное образование, чаще всего церковный кантор, который нередко выступал в роли учителя. С 1870-х гг. широкое развитие получили финские воскресные школы, в 1910-е гг. их действовало свыше 570 с 16 тыс. учащихся. Помимо организации сельских школ пасторы создавали библиотеки, занимались распространением духовной литературы, календарей, газет. В губернии возникла целая сеть финских библиотек (в конце XIX в. их насчитывалось 22) — частью при церквях, частью при школах. В 1863 г. в Колпанах была открыта семинария для подготовки учителей, канторов и организаторов. В это время культурная жизнь сельского населения Ингерманландии сильно оживилась под влиянием бурного развития национального движения в Финляндии. Возникли просветительское общество «Сойхту», общество трезвости, певческие хоры и т. п. Особой популярностью пользовалась церковная музыка. В частности, широкую известность имел хор при петербургской церкви Св. Марии. Главный пастор этого прихода основал и специальную церковную газету. Следует упомянуть также, что пасторы Ингерманландской Церкви проявляли немалый

интерес к традиционному быту и обычаям малых финноязычных народов — води и ижорцев. Им принадлежит заметный вклад в изучение культуры этих этносов [Казьмина, Шлыгина, 1999, 110–111].

Колонии немцев в России, в том числе находившиеся под Петербургом, были объединены в округа, в основу организации которых оказался положен вероисповедный принцип. Духовным лицам был полностью передан контроль над церквями и школами. Наряду с проведением богослужений пастор или проповедник занимал первое место в преподавательском составе учебных заведений колоний. Немецкая школа сохраняла черты, данные ей реформационным движением, и считалась средством сообщения народу основ веры. Если в селе не было церкви, то школьное здание становилось и местом молитвенных собраний. Почти каждое немецкое село имело свою церковно-приходскую школу, а каждый приход — несколько школ и училище, вплоть до 1891 г. преподавание велось только на немецком языке. Выпускники, закончившие среднее учебное заведение при лютеранской церкви, получали такие же права, как и выпускники всех российских гимназий. В Петербурге особой популярностью пользовались немецкие училища Петершуле и Анненшуле. Многие пасторы учреждали также просветительские кружки и осуществляли издание специальной литературы. К началу I Мировой войны в ряде городов и немецких колоний Российской империи издавалось несколько десятков периодических немецкоязычных изданий, из которых свыше 20% редактировалось духовными лицами [Курило, 1996, 47–48].

В XIX в. в Петербургскую губернию переселилось значительное количество эстонцев, и столица империи становится эпицентром их национального движения. Здесь в 1869–1870-х гг. создается кружок патриотически настроенной эстонской интеллигенции, с 1870 г. проходят первые в истории театральные представления на эстонском языке, в 1885 г. открывается эстонская театральная школа, выходит эстонская газета — «Петербургский вестник» и т. д. И этому развитию национальной культуры активно способствовала Лютеранская Церковь. В 1787 г. в столице была образована эстонская община, а в 1844 г. при ней открыта 4-классная школа. Еще через 15 лет — в 1860 г., в Петербурге состоялось освящение большой каменной церкви Св. Иоанна. В дальнейшем этот храм стал средоточием всей эстонской культурной и общественной жизни в городе. Так, в церковном здании с 1860-х гг. устраивались большие концерты духовного содержания на эстонском языке. Например, в 1866 г. была впервые исполнена сложная концертная программа из 20 произведений классической музыки. Организация самостоятельной церковной жизни в городе проходила в контексте национального возрождения эстонской культуры. Сходная ситуация существовала у латышей. Принятие лютеранства способствовало развитию национального языка и повышению народной грамотности, поскольку вводилось богослужение на родном языке, а обычай конфирмации требовал грамотности верующих. Пасторами было положено начало латышской письменности и организации народного обучения. И построенная в Петербурге в 1849 г. церковь Иисуса стала средоточием культурной жизни латышского населения города, в ней собиралось на воскресные богослужения большинство латышей столицы. Наименьшей по численности была шведская лютеранская община, но и она в XIX в. превратилась в своеобразный культурный скандинавский центр в Петербурге. Пасторы сообщали прихожанам новости из Швеции и Финляндии, привозили оттуда газеты. При церкви Св. Екатерины действовало три школы: для мальчиков, девочек, и воскресная. В них уделялось значительное внимание пению и музыке, а в 1911 г. при церкви был образован певческий союз. В число прихожан входило много известных деятелей культуры и искусства: архитектор Ф. Лидваль, балетный танцовщик П. Юхансон, поэтесса Э. Седерген, ювелиры А. Тилландер, Э. Будлин и др. [Таценко, 1999, 272–275].

Вся эта культурная деятельность не была обособленной по национальному признаку. Многие приходы являлись смешанными. Например, в Кронштадте имелось две церкви — эстонско-финско-шведская Св. Николая и немецко-латышская Св. Елизаветы, в Гатчине и Шлиссельбурге кирки являлись немецко-финско-эстонскими.

Смешанные по национальному составу приходы существовали и в селах. Так, приход Молосковицы в Ингерманландии включал 2300 финнов и 2000 эстонцев. Контакты облегчались родственностью финского и эстонского языков, а также тем, что значительная часть латышей и эстонцев знали немецкий, и пасторами в их приходах нередко были немцы. Не случайно немец Фрейфельдт, служивший пастором в петербургской церкви Св. Иоанна, явился одним из инициаторов оформления эстонского отделения немецкого культурного общества «Паммс» и стал его председателем. В 1902 г. пастор шведского столичного прихода Г. Каянус образовал два молодежных союза (для мальчиков и девочек), вначале как филиалы соответствующих немецких, самостоятельными они стали позднее — в 1905 г. и т. д. [Курило, 1996, 109, 143].

Во второй половине XIX в. завершился процесс формирования единой Евангелическо-Лютеранской Церкви России. Она пользовалась особым расположением правительства, и число лютеран в стране быстро росло. Повсеместно строились новые храмы, открывались церковные школы и училища. В 1914 г. в существовавших пяти евангелическо-лютеранских консисториях числилось 526 приходов: в Лифляндской — 146, Курляндской — 124, Петербургской — 118, Московской — 81 и Эстляндской — 57. Кроме того, в Варшавской евангелическо-аугсбургской консистории насчитывалось 67 приходов, имелась в империи и 31 реформатская община. Таким образом, общее количество протестантских приходов, не считая существующих в Финляндии, достигло 624 (ЦГА СПб. Ф. 9620. Оп. 1. Д. 33. Л. 12). Число же пасторов в 1917 г. только в двух российских округах, по разным оценкам, колебалось от 191 до 230 (ВА, R4902/11244, Вл. 3).

Особенно быстро число лютеран росло в северо-западном регионе. Именно во второй половине XIX — начале XX вв. сюда переселилось несколько десятков тысяч эстонских и латышских крестьян, образовавших большое количество колоний, прежде всего в Псковской и Новгородской губерниях. Согласно переписи 1897 г., только в Петербургской губернии насчитывалось 264 тыс. лютеран, из которых 69% составляли финны, 21% немцы, 3% латыши. А в 1917 г. в Петроградском консисториальном округе проживало 145 тыс. финнов, 96 тыс. эстонцев, 40 тыс. латышей и 6 тыс. шведов. Почти все они жили в трех северо-западных губерниях. Относительно же 415 тыс. немцев округа такой вывод сделать нельзя, большинство их проживало на Украине. Однако именно Петербург являлся самым «немецким» городом России: по некоторым данным, в 1917 г. число немцев в нем достигало 100 тыс. Количество столичных жителей — выходцев из прибалтийских губерний, росло очень быстро. Их привлекали возможности заработка в крупнейшем промышленном центре империи. Так, например, численность эстонцев в Петербурге за 1890–1917 гг. выросла в 5 раз — с 10 до 50 тыс., латышей в 1910 г. проживало в городе 18,5 тыс., финнов — 18 тыс., а шведов — 3 тыс. [Курило, 1996, 51, 68–69, 107, 130, 153].

В целом в 1917 г. Петроградский консисториальный округ включал 119 приходов, 167 церквей, 683 молитвенных дома, около 120 пасторов и 703 тыс. прихожан, из которых более половины проживало в северо-западных губерниях. Именно в Северной столице находились центральные органы Евангелическо-Лютеранской Церкви России: Генеральная и Петроградская консистории. Евангелие в городе проповедовалось на 9 языках: немецком, шведском, финском, эстонском, латышском, голландском, французском, английском и русском. В этом смысле Петроград был совершенно особым городом во всей Российской империи. Из 14 лютеранских приходов столицы крупнейшими являлись немецкие: в 1917 г. община Св. Петра включала 18 тыс. прихожан, Св. Анны — 12 тыс., Св. Екатерины — 11 тыс. и т. д. И Евангелическо-Лютеранская Церковь России в целом по своим теологическим, культурно-историческим традициям, особенностям организации и практики церковной работы находилась в глубоком родстве с немецким лютеранством. Официальным языком структур управления этой Церковью до конца XIX в. был почти исключительно немецкий.

Многочисленная Ингерманландская Церковь подчинялась Санкт-Петербургскому епископству, в руководстве которого ведущую роль играло местное немецкое духовенство, и лишь с 1883 г. в Домском капитуле (церковном совете при епископе)

одно из мест ассессоров стало выделяться для ингерманландцев. С 1880 г. параллельно с собраниями Синода финские пасторы начали проводить собственные собрания, на которых рассматривались дела финских общин. Архиепископы Финляндии интересовались деятельностью Ингерманландской Церкви и оказывали ей помощь. Перед I Мировой войной в Ингрии действовало 29 сельских и 4 городских прихода. Крупнейшими из них были: петербургский Св. Марии — 16,5 тыс. прихожан-финнов, Славянка — 12 тыс., Токсово — 10,8 тыс. и Скворицы-Ропша — 9,7 тыс. [Лиценбергер, 1999, 54].

Привилегированное положение Лютеранской Церкви Российской империи изменилось в 1914 г. Сразу после начала I Мировой войны на волне антинемецких настроений начались преследования пасторов. Всего так или иначе пострадали 84 лютеранских священника: 30 из них были сосланы в Сибирь, трое — преданы военному суду, двое осуждены, остальные были выселены принудительно или вынуждены покинуть места своего проживания. Подавляющее большинство из этих священников проживало в Прибалтике, но в число пострадавших входили и два представителя Петроградской губернии. Так, в августе 1915 г. в Иркутскую губернию «под гласный надзор полиции» и на «все время военного положения» были высланы пастор церкви Св. Петра в Петергофе Фердинанд Бодунген и многие члены церковных советов церквей Петрограда, а затем выслан из столичной губернии пастор Ново-Саратовского прихода Вильгельм Юкум. Запрещение богослужений и произнесения проповедей на немецком языке фактически лишало многих верующих возможности слушать их. В ноябре 1914 г. вышло постановление министра внутренних дел о закрытии евангелических обществ молодых людей и союза этих обществ в России. Приходы стали испытывать недостаток в информации, снабжении духовной литературой. Перестали выходить немецкоязычные периодические издания общин, в частности «Санкт-Петербургская евангелическая воскресная газета». Некоторые местные власти характеризовали Лютеранскую Церковь как особо опасную организацию, преследующую узконациональные интересы (ЦГА СПб. Ф. 892. Оп. 65. Д. 179. Л. 1–22).

Февральская революция вызвала у лютеран надежды на отмену всех ограничений и прекращение существовавших в последние годы преследований пасторов. И действительно, уже 11 марта было приостановлено действие законов, направленных на ограничение личных и гражданских прав лиц немецкой национальности. Появилась возможность возобновления немецкоязычных церковных изданий. Образованное после революции Временное правительство своими постановлениями «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» (20 марта 1917 г.) и «О свободе совести» (14 июля 1917 г.) много сделало для утверждения подлинной свободы всех вероисповеданий в стране. В результате уже весной начался заметный всплеск активности руководства Лютеранской Церкви, принесшего присягу на верность новому правительству. По стране прокатилась волна конгрессов, синодов, конференций и съездов на центральном и региональном уровне. При этом были заметны две различные тенденции, особенно сильно проявлявшиеся уже в последующие годы. С одной стороны, в связи с ростом национального самосознания и возникновением проектов создания культурной автономии различных народов появились требования самоуправления национальных Церквей, предоставления свободы действий на местах, с другой, была заметна тенденция к сплочению, объединению лютеран в смутное переходное время [Kahle, 1974, 100–102].

30 мая 1917 г. Генеральная консистория довела до сведения всех пасторов и прихожан, что с разрешения Временного правительства во второй половине года в Петрограде решено созвать Генеральный Синод, которому необходимо разработать новую конституцию Евангелическо-Лютеранской Церкви России и решить следующие вопросы: отношения с государством, соотношения различных национальностей в Церкви; устройство отдельных приходов и пропств, установление новой общецерковной организации. Организационные вопросы по подготовке не проводившегося ни разу со времени официального признания Лютеранской Церкви в России в 1832 г.

Генерального Синода были в основном решены на двух конференциях — в Москве (27–29 июня 1917 г.) и в Северной столице. Петроградская конференция состоялась в конце июля 1917 г. под председательством светского президента Генеральной консистории барона Иксюля. Ее проведениею предшествовал созыв епископом Ф. Фрейфельдом генералсуперинтендантов всех консисторий и совместная выработка ими программного документа «Задачи часа». Конференция одобрила «Задачи часа», разработала свой проект церковной конституции и решила провести Синод не в конце 1917 г., как планировалось ранее, а в начале следующего года. В заседаниях конференции участвовали представители латышских, эстонских, финских и шведских приходов Петроградской губернии [Лиценбергер, 1999, 62–63]. Но зародившиеся надежды и намеченные планы уже вскоре начали рушиться. Надвигалась Октябрьская революция.

Победа социалистической революции коренным образом изменила положение всех религиозных организаций и в том числе Лютеранской Церкви. В соответствии с постановлениями новой государственной власти были национализированы все церковные учреждения: приюты, школы, больницы, издательства, типографии и т. д., конфискованы банковские вклады религиозных обществ. В дальнейшем значительная часть из 1300 лютеранских церковно-приходских школ страны оказалась закрыта. Только в Петрограде такая участь постигла 39 немецких школ. Опубликованный 23 января 1918 г. декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» заложил основы будущего, почти бесправного положения религиозных организаций, хотя содержал и целый ряд демократических положений, в том числе о свободном исповедании любой религии. Отмена государственной религии — православия — теоретически давала возможность развиваться протестантским конфессиям. Однако в декрете были пункты, серьезно ущемлявшие права верующих: запрещение религиозным общинам владеть собственностью, лишение их прав юридического лица и национализация всего церковного имущества (СУ. 1918. № 18. Ст. 263). Эти ограничения не вытекали из принципа, что религия есть частное дело граждан (частные общества имели соответствующие права), и были вызваны прежде всего политическими и идеологическими соображениями. Именно указанные запреты наиболее тяжело отразились на деятельности Церкви.

Произошедшее в 1918 г. образование ряда независимых стран — Финляндии, Эстонии и Латвии — и установление новых государственных границ сильно затруднило связи соответствующих Лютеранских Церквей с оставшимися на территории России соплеменниками. Так, невозможность учебы на теологических факультетах университетов Хельсинки и Тарту означала потерю единственных мест подготовки пасторов. В обстановке резкого падения жизненного уровня и начинавшейся гражданской войны десятки тысяч немцев, латышей, эстонцев и финнов, в том числе многие священники, покидали Россию и переселялись в прибалтийские государства. Крайне неблагоприятно на деятельность церковных учреждений влияло и общее ухудшение экономической ситуации в стране. Например, еще 30 ноября 1917 г. приходской совет Анненкирхе постановил «с наступлением будущего года (к 1 августа 1918 г.) закрыть из-за отсутствия средств» знаменитое петроградское училище Св. Анны, включавшее гимназии для девочек и мальчиков, а также реальную и начальную школы (ЦГА СПб. Ф. 2809. Оп. 1. Д. 1. Л. 1).

Но наибольшую тревогу у руководителя Генеральной и Петроградской консисторий, которые, как и до революции, продолжали возглавлять соответственно епископ Конрад Фрейфельд и генералсуперинтендант Артур Мальмгрен, вызывали антирелигиозные акции властей. В условиях общей демократизации приходской жизни руководители консисторий пытались оказать определенное противодействие, опираясь на широкие массы верующих. 22 января 1918 г. на конференции петроградских пасторов было решено создать школьные союзы, «которые должны стать опорой существования школ вместо церковных общин». А 26 января на общем собрании представителей прихожан городских храмов был образован «Комитет объединенных

советов евангелических приходов г. С.-Петербурга», в который вошли 13 человек, представлявших 12 лютеранских и 2 реформатские общины. Они попытались хотя бы частично сохранить церковную и защитить права приходских школ. 15 февраля 1918 г. комитет принял обращение к общинам, в котором говорилось: «Тяжелый удар затронул все христианские Церкви Российской империи. Совет Народных Комиссаров в свете отделения Церкви от государства постановил национализировать церковную и приходскую собственность... Можно сказать, что еще никогда со времени появления первых евангелических общин в России наша Церковь не знала такого тяжелого и бедственного положения... Главная задача комитета состоит в том, чтобы защитить жизненные интересы евангелических общин при возможном осуществлении декрета, особенно не имеющими законных прав лицами». Прихожан призывали информировать обо всех инцидентах в целях проведения совместных ответных мероприятий [Kahle, 1974, 474].

18 февраля комитет направил письмо в Совнарком, сообщая, что он стремится «предупреждать и регулировать нежелательные конфликты и столкновения, которые возможны при осуществлении декрета самочинными исполнителями», и прося «не отказать в своевременном уведомлении комитета о предполагаемых практических мероприятиях по осуществлению декрета» (ЦГА СПб. Ф. 143. Оп. 1. Д. 82. Л. 1). Однако власти с этим новым церковным органом считаться не стали, и его деятельность постепенно затухла.

Большой эффект приносило заступничество иностранных государств, прежде всего Германии, которая после заключения Брестского мирного договора получила определенные рычаги воздействия на советское правительство. В июне 1918 г. в германский МИД от одного из церковных активистов Петрограда поступило письмо с просьбой взять под защиту Лютеранскую Церковь России, при этом говорилось о необходимости возвращения национализированных капиталов и запрещения всякого вмешательства советских властей в жизнь евангелических общин. В письме сообщалось, что некоторые церковные и медицинские учебные заведения удалось временно спасти от реквизиции или закрытия благодаря защите Шведской миссии, которая предоставила их помещения для использования немецкими военнопленными, а именно: Александровские мужской и женский госпитали, Евангелическую больницу, помещения училища Св. Анны и Евангелической школы для детей других конфессий. Но «длительная борьба» без содействия Германии казалась автору невозможной, а «гибель неизбежной» [Kahle, 1974, 475–479].

Нельзя сказать, что подобные обращения остались без ответа. После нескольких лет изоляции уже к лету 1918 г. возобновились контакты с немецкими церковными организациями. В Берлине было образовано «Общество Евангелизации России» во главе с Д. Шрейбером, с целью установления связей пославшее в 1918 г. в советскую республику двух пасторов. Часто эти контакты осуществлялись через открытые дипломатические представительства Германии — посольство в Москве и генеральное консульство в Петрограде. Занимавшиеся вопросами возвращения военнопленных и интернированных гражданских лиц комиссии Красного Креста также оказывали определенное содействие церковным общинам. В правовом плане подобные мероприятия базировались на некоторых пунктах Брестского мирного договора, согласно которому Германии предоставлялось право защиты интересов своих граждан в России. А в крупных городах, прежде всего в Петрограде, лица, имевшие немецкое гражданство, составляли значительную часть прихожан. Церковное руководство пыталось использовать этот фактор, и Генеральная консистория даже провела 2 июля в Петрограде учредительное заседание Комитета иностранных членов евангелическо-лютеранских общин России «с целью представительства интересов этих общин» (ВА, R 901/69455, Вл. 36).

В первой половине 1918 г. многим прихожанам и пасторам еще казалось, что ситуация может вскоре измениться к лучшему. 24–26 января в Петрограде состоялась конференция делегатов общин из различных районов страны, на которой обсуждались вопросы подготовки церковной конституции. В своем письме от 28 февраля Генеральная

консистерия сообщала пасторам, что конференция «исходила из возможности проведения выборов участников Генерального Синода уже весной этого года». Еще с середины 1917 г. возобновился выход газет и еженедельников на немецком языке, в которых публиковались церковные известия. Затем пастор Винклер выпустил в Петрограде «Календарь для немецких колонистов в России на 1918 г. », а в начале 1918 г. появилось первое чисто церковное издание — книга Т. Мейера «Наследие Лютера в России», поводом к выходу которой стал юбилей Реформации. Свои обращения к верующим стала печатать Генеральная консистория и т. д. [Kahle, 1974, 32].

Но осенью 1918 г. стало очевидным, что надежды на существование особого статуса Лютеранской Церкви не оправдались. Опубликованное 30 августа постановление Наркомата юстиции «О порядке проведения в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви (Инструкция)» определило окончательно, что все религиозные организации независимо от конфессии лишаются прав юридического лица, а их имущество переходит в «непосредственное заведение местных Советов рабочих и крестьян». «Инструкция» устанавливала также, что храмы и церковная собственность по описи передается этими советами в бесплатное пользование «местным жителям числом не менее 20 человек» (так называемым «двадцаткам»), которые подписывают специальное типовое соглашение-договор и в дальнейшем полностью отвечают за сохранность имущества (СУ. 1918. № 62. Ст. 685).

Домовые же церкви при учебных, медицинских, воспитательных и др. заведениях подлежали безусловному закрытию. Для сохранения храмов была предпринята попытка заручиться поддержкой зарубежных государств. Осенью 1918 г. многие петроградские церкви получили охранные грамоты от германских представительств и Датского Красного Креста, выражавшего интересы стран Антанты. Но в условиях международной изоляции и пренебрежения советского правительства к нормам права такая попытка не принесла результатов. К тому же вскоре Германия потерпела поражение в I Мировой войне, и после аннулирования Брестского договора руководство РСФСР перестало с ней считаться. Еще в конце октября в Комиссариате юстиции Союза коммун Северной области состоялись совещания, в ходе которых было решено оставить иноверческие храмы в ведении комиссариата и принять меры для безусловного выполнения «Инструкции». 6 декабря в газетах опубликовали соответствующее обязательное постановление.

Считаясь с требованием властей, Петроградская консистория 9 октября 1918 г. сообщила в своем послании об официальном запрещении религиозного преподавания в школах, отметив, что занятия «вне учебных планов в помещениях школ больше проводиться не могут» и поэтому необходимо обеспечивать религиозное воспитание молодежи иными, чем прежде, способами. 10 ноября Генеральная консистория обратилась к «пасторам и общинам Петербургского и Московского консисториальных округов» с просьбой оказать финансовую помощь еще существующему центральному церковному управлению. В этом послании также говорилось, что созыв Генерального Синода вновь должен быть отсрочен. Потеряв в силу различных обстоятельств большую часть своих членов, и Генеральная и Петроградская консистории постепенно свертывали свою деятельность и теряли влияние. Кроме того, их позиции подрывало стремление к самостоятельности общин национальных меньшинств — финнов, латышей и эстонцев, стремившихся создать свои самостоятельные консистории. Таким образом, 1918 г. характеризовался прогрессирующим разрушением церковной и консисториальной организации.

Следующий год в условиях двух походов белой Северо-Западной армии на Петроград был еще более тяжелым. Многие церкви Петроградской и Псковской губерний оказались в зоне боевых действий и пострадали от обстрелов, пожаров и разграблений. Более 10 финских и эстонских пасторов ушли вместе с отступавшими частями белогвардейцев за пределы Советской России, продолжался и легальный выезд прихожан. В 1919 г. А. Мальмгрен уже один управлял Петроградской консисторией, так как остальные 7 служащих эмигрировали (ЦГА СПб. Ф. 143. Оп. 1. Д. 82. Л. 50).

В конце 1918 — 1920 гг. в «доход казны» были перечислены все хранившиеся в банках капиталы храмов, а также различных церковных заведений, власти изъяли и метрические книги. Тогда же в Петрограде было национализировано около 30 евангелических учреждений: 4 приюта, госпиталь, лазарет, Евангелическая больница, Дом призрения, Вдовый дом, 4 кассы взаимопомощи, ночлежка, Общество защиты женщин, Общество молодых людей и т. д. При этом нередко закрывались и ликвидировались домовые церкви при соответствующих учреждениях — например кирха Св. Марии при Вдовьем доме в Петрограде или находившийся в ведении детского приюта молитвенный дом в 3-м Парголово (ЦГА СПб. Ф. 7608. Оп. 11. Д. 16. Л. 55–56, 62–65).

В то же время после революции усилились межнациональные связи лютеран. С одной стороны, в связи с ростом национального самосознания и появлением проектов создания культурной автономии различных народов в 1917–1922 гг. были образованы эстонская, финская и латышская генеральные консистории, позднее переименованные в Высшие церковные советы (ЦГА СПб. Ф. 1001. Оп. 7. Д. 40. Л. 4). С другой, начавшиеся антицерковные акции советского руководства требовали сплочения верующих, и в июне 1924 г. состоялся Генеральный Синод Евангелическо-Лютеранской Церкви СССР. Он провозгласил создание единой, объединявшей все народы страны, Церкви. Ее руководящие органы находились в Ленинграде.

Несмотря на запреты новых властей, во многих школах религиозное обучение продолжалось до конца 1920-х гг., а в лютеранских общинах Ленинграда — до 1938 г. В Ленинграде с 1925 г. почти 10 лет — до июня 1934 г. — функционировала единственная в СССР лютеранская семинария. Некоторое время после революции сохранялась и возможность религиозной издательской деятельности, например, в 1927–1930 гг. выходили церковный календарь и журнал «Наша Церковь» на немецком языке.

Однако с рубежа 1920–1930-х гг. развернулся широкомасштабный процесс закрытия лютеранских церквей. Уже в начале 1930 г. была предпринята попытка ликвидировать такие значительные ленинградские храмы, как латышская, финская и эстонская кирки, причем с последней это сделать удалось. 14 июня 1930 г. административный отдел Леноблсполкома сообщил Президиуму ВЦИК, что в городе осталось 9 лютеранских церквей, а в Ленинградском округе 33 (из более чем ста существовавших до революции) (ЦГА СПб. Ф. 7383. Оп. 1. Д. 54. Л. 7, 118). В 1935 г. дело дошло до закрытия и некоторых крупнейших немецких храмов — Св. Екатерины, Св. Михаила и Св. Анны.

Параллельно по нарастающей разворачивались и репрессии священнослужителей. В апреле 1931 г. по требованию МИД Германии нарком иностранных дел СССР М. М. Литвинов передал список 32 пасторов, арестованных и находящихся в лагерях и ссылках, пообещав оказать влияние на ГПУ для облегчения их участи. Переданный список был сверен с имевшимися у немецкой стороны сведениями и дополнен еще 25 фамилиями. Известно, что в конце 1931 г. 27 пасторов получили посылки от Международного Красного Креста через германское посольство. Репрессии лютеран в СССР активно освещались в немецкой прессе, хотя сведения, сообщаемые в них, далеко не всегда были достоверными (ВА, R 4902/11244, Вл. 5). Они были явным преувеличением, но тенденция нарастания репрессий оказалась отражена верно.

Осенью 1932 г. Мальмгрен и его зять — главный пастор Петрикирхе Генрих Берендтс, были вовлечены в уголовный процесс, связанный с незаконной продажей руководством Мурманской железной дороги ворованных дров для отопления. Со склада исчезло 160 тыс. кубометров дров, из которых церковь Св. Петра и семинария купили только 12–15. Епископу удалось избежать суда благодаря содействию полпреда СССР в Германии Л. М. Хинчука. Берендтс же был приговорен 5 октября 1932 г. Линейным судом Мурманской железной дороги к 3 годам лагерей с конфискацией имущества. После подачи кассационной жалобы, в которой пастор указал, что не знал о хищении приобретенных им дров, приговор был заменен тремя годами ссылки. 31 декабря пастор выехал в Узбекистан и до сентября 1937 г. служил в Ташкенте, оставив о себе добрую память. После ареста и осуждения в 1937 г. Берендтс погиб в лагере [Kahle, 1974, 133].

И в 1930-е гг. Церковь продолжала получать финансовую помощь из-за границы. Так, 6 апреля 1933 г. германское генеральное консульство передало Мальмгрёну 1 тыс. марок для поддержки пасторов; в 1934 г. Всемирный Лютеранский Конвент выделил ЕЛЦ СССР почти 16 тыс. долларов, а в 1937 г. его помощь составила 8 тыс. долларов. Но это не могло спасти положения, у Церкви оставалось все меньше сил для продолжения своей деятельности. 28 апреля 1934 г. умер президент Московского ВЦС Теофил Мейер. На траурном богослужении было решено, что руководство обеими (Ленинградской и Московской) консисториями возьмет на себя Мальмгрён. Он остался единственной руководящей фигурой в Церкви и, хотя еще в феврале 1933 г. принял решение в ближайшее время покинуть СССР, вынужден был продолжить свою полную скорби и испытаний деятельность, постоянно откладывая дату отъезда. 31 июля 1934 г. немецкое генеральное консульство сообщило в МИД, что Мальмгрён надеется вскоре уехать в Германию, а 27 июля его принял полпред Хинчук, который вновь обещал свою полную поддержку, просил в случае трудностей непосредственно обращаться к нему, но отговорил епископа от намерения вернуть пастора Берендтса в Ленинград в качестве священника церкви Св. Анны (ВА, Р 901/69454, Вл. 18, 80). После прихода нацистов к власти в 1933 г. отношения СССР и Германии стали напряженными, что сказалось и на положении Лютеранской Церкви. Все большее число пасторов и верующих совершенно голословно обвинялись в создании фашистских группировок (ГАРФ. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 988. Л. 22).

Даже неприкосновенный ранее Мальмгрён находился на грани ареста. В письме генеральному секретарю правления Густав-Адольф-Союза Гейслеру от 20 марта 1935 г. епископ сообщал о тяжелейшем положении Церкви и просил отозвать его. В январе 1936 г. Мальмгрён был вызван в органы ОГПУ и допрошен о его связях с границей и происхождении средств, на которые он живет. Епископу угрожали не только арестом, но и ссылкой. Летом 1936 г. тяжело больной престарелый пастырь уехал в Германию и скончался 3 февраля 1947 г. в Лейпциге (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-30561. Л. 244).

В сообщении Германского информационного агентства от 5 ноября 1936 г. говорилось, что из 230 имевшихся в России в 1917 г. пасторов осталось только 3–4. В работах же современных историков — В. Кале и О. Лиценбергер, указывалось, что в это время в СССР еще продолжали служить 11 священников: Г. Берендтс в Ташкенте, Э. Ройш в Закавказье и девять в Ленинградской области — немцы Ф. Бодунген, Пауль и Бруно Рейхерты, Л. Шульц, латыши Александр и Ян Мигле и финны С.-Я. Лауриккала, А. Ятинен и А. Корпелайнен (ВА, Р 4902/11244, Вл. 3). Эти сведения нуждаются в некотором уточнении, финских пасторов оставалось значительно больше, в дополнение к названным: П. Бракс, И. Вирронен, Т. Кело, С. Пеннонен, П. Пуомалайнен и Н. Тигонен. Таким образом, осенью 1936 г. 15 из 17 лютеранских пасторов огромной страны — почти 90%, служили в северо-западном регионе. Но через год-полтора они также оказались репрессированы.

В период большого террора 1937–1938 гг. были арестованы практически все оставшиеся пасторы и закрыты последние действовавшие лютеранские храмы. В меморандуме германского МИД «Методы борьбы с Церковью в СССР» от 22 декабря 1937 г. говорилось: «О евангелических церковных кругах, особенно о немецких евангелических священниках в СССР, которых в последние годы особенно жестоко преследовало ГПУ, нет упоминаний, что, возможно, указывает на то, что ГПУ удалось достигнуть их полного истребления, после того как два последних немецких священника в Ленинграде были арестованы 18 числа этого месяца» (ВА, Р 901/69455, Вл. 129).

Речь здесь шла о сыне и отце Рейхертах, которых арестовали 17 ноября и 3 января 1938 г. расстреляли, в это же время, 15 января, был расстрелян и Ф. Бодунген, еще раньше Л. Шульц, латышские пасторы и некоторые финские. Лауриккалу и Кело, как граждан Финляндии, выслали из страны (второго из них — 17 апреля 1938 г.). Последний открыто служивший пастор, П. Уннукайнен, был арестован 20 декабря 1938 г. в Гатчинской кирке сразу после окончания службы. Нелегально же окормлявший верующих Ленинградской области финский священник

П. Бистер был схвачен и помещен в тюрьму 26 июня 1941 г., и практически одновременно — 28 июня, органы НКГБ арестовали проживавшего с 1933 г. в пос. Малая Вишера Новгородского округа пропта Ф. Ваккера, расстрелянного 10 июля 1941 г. (АУФСБ СПб ЛО. Д. П-44525).

Параллельно власти закрывали лютеранские церкви. В Ленинграде последней формально находившейся в пользовании верующих до мая 1938 г. киркой был латышский храм Христа Спасителя, а в области — закрытая в октябре 1939 г. церковь прихода Хаапангас близ пос. Юкки. В конце 1930-х гг. Евангелическо-Лютеранская Церковь в СССР перестала существовать как структурное объединение, но верующие остались. Десятки тысяч финнов, немцев и эстонцев в 1930-е — начале 1940-х гг. были депортированы из мест своего постоянного проживания в европейской части СССР в отдельные восточные районы страны. Полностью планировалось выслать эти народы и из северо-западного региона, но до начала оккупации значительной части Ленинградской области германскими войсками завершить депортацию не успели. Поэтому в 1941–1944 гг. на оккупированной территории были возобновлены богослужения в эстонской церкви Пскова, а также в некоторых финских кирках (в Скворицах и др.). Служили в этих храмах, вероятно, приехавшие из Финляндии и Эстонии пасторы, которые эвакуировались в начале 1944 г. вместе с отступавшими частями вермахта. С приходом советских войск все кирки были вновь закрыты, а немцам и финнам запретили проживать в Ленинградской области.

В условиях лагерей и ссылок вера продолжала жить в людских сердцах и душах. Во второй половине 1950-х гг. на Северо-Западе России уже вновь проживало несколько десятков тысяч лютеран, в основном финнов. Их религиозная жизнь велась нелегально. Тайные богослужения в Ленинградской области совершали приезжавшие из Петрозаводска чудом выжившие в лагерях пасторы Юхана Ваассели и Паава Хайми. Первое же после долгого перерыва открытие лютеранской церкви произошло 11 декабря 1977 г. в г. Пушкине, и более 20 лет она оставалась единственной в регионе.

Массовое возрождение Евангелическо-Лютеранской Церкви произошло в 1990-е гг. Правда, в первое время не удалось избежать раскола. К январю 1995 г. существовавшие тогда три религиозных объединения официально насчитывали: Евангелическо-Лютеранская Церковь в России и других государствах (ЕЛЦ) — 58 общин, Единая Евангелическо-Лютеранская Церковь России (ЕЕЛЦ) — 32 общины и Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии — 25 общин. В июне 1996 г. возглавляемая пастором И. Баронасом ЕЕЛЦ преодолела раскол и вступила в состав преемницы исторической Церкви — ЕЛЦ. Официальной главой последней с 1988 г. был епископ Харальд Калнинь. 26–29 сентября 1994 г. в Петербурге состоялся I Генеральный Синод ЕЛЦ, который утвердил переработанный устав Церкви, принял отставку Калниня и провел выборы нового епископа. Им стал германский профессор теологии Георг Кречмар, в 2000 г. удостоенный титула архиепископа и управлявший ЕЛЦ до 2009 г. Канцелярия главы Церкви и в настоящее время размещается в петербургской Петрикирхе. С 1992 г. в Северной столице выходит двуязычный (русско-немецкий) печатный орган ЕЛЦ *Der Vote*, а в апреле 1997 г. в пос. Новосаратовка на Неве начала свою работу Теологическая семинария. Как и в прошлом, Петербург и северо-западный регион в целом стали центром возрожденной Евангелическо-Лютеранской Церкви России.

Источники и литература

Источники

1. АУФСБ СПб ЛО — Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по Санкт-Петербургу и Ленинградской области. Д. П-30561; Д. П-44525.
2. ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации. Ф. 5263. Оп. 1. Д. 988. Л. 22.
3. СУ — Собрание узаконений и распоряжений Рабочего и крестьянского правительства РСФСР. 1918. № 18. Ст. 263; № 62. Ст. 685.
4. ЦГА СПб — Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 143. Оп. 1. Д. 82; Ф. 892. Оп. 65. Д. 179; Ф. 1001. Оп. 7. Д. 40; Ф. 2809. Оп. 1. Д. 1; Ф. 7383. Оп. 1. Д. 54; Ф. 7608. Оп. 11. Д. 16, Ф. 9620. Оп. 1. Д. 33.
5. BA — Bundesarchiv Berlin, R 901/69454; R 901/69455; R 4902/11244.

Литература

6. Вернер (1999) — *Вернер А. В.* Из истории лютеранских приходов Санкт-Петербургской губернии // Немцы в России. Петербургские немцы. СПб., 1999. С. 315–321.
7. Казьмина, Шлыгина (1999) — *Казьмина О. Е., Шлыгина Н. В.* Евангелическо-лютеранская церковь Ингрии и ее роль в жизни финнов-ингерманландцев // Этнографическое обозрение. 1999. № 4. С. 107–116.
8. Курило (1996) — *Курило О. В.* Очерки по истории лютеран в России (XVI–XX вв.). М., 1996.
9. Лиценбергер (1999) — *Лиценбергер О. А.* Евангелическо-Лютеранская Церковь и советское государство (1917–1938). М., 1999.
10. Таценко (1999) — *Таценко Т. С.* Немецкие евангелическо-лютеранские общины в Санкт-Петербурге в XVIII–XX вв. // Немцы в России. Петербургские немцы. СПб., 1999. С. 245–280.
11. Kahle (1974) — *Kahle W.* Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion, 1917–1938. Leiden, 1974.

Mikhail Shkarovsky. Scandinavian Influence on the Religious Life of North-West Russia in the 17th–20th Centuries.

Abstract: The article is devoted to the four-century history of the Evangelical-Lutheran Church in the north-west of Russia. The first Lutheran parish in these lands was founded in 1590. In the 17th century, under Swedish rule, Ingermanlandia was covered with a network of Lutheran parishes. After its return to Russia in the 18th century and beginning with the resettlement in the vicinity of St. Petersburg of German colonists, the presence of the Evangelical-Lutheran Church developed further. In 1917, the Petrogradsky Church District included 119 parishes, 167 churches, 683 prayer houses, about 120 pastors, and 703 000 parishioners, of whom more than half lived in the northwestern provinces. It was in the “northern capital” that the central organs of the Evangelical Lutheran Church of Russia were located: the General and Petrograd Consistories. After the revolution of 1917, the persecution of Lutherans began. In the late 1930’s, their last houses of worship were closed, and soon the Germans and Finns were deported. In the 1990’s, the revival of the Evangelical Lutheran Church in Russia began, and St. Petersburg, as before, has become its center.

Keywords: Evangelical Lutheran Church, Scandinavian influence, North-West, Russia, St. Petersburg.

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. AUFS SPb LO — Arkhiv Upravleniya Federal'noy sluzhby bezopasnosti Rossiyskoy Federatsii po Sankt-Peterburgu i Leningradskoy oblasti [Archive Department of the Federal security service of the Russian Federation across St.-Petersburg and Leningrad region]. D. P-30561; D. P-44525. (In Russian).
2. BA — Bundesarchiv Berlin, R 901/69454, R 901/69455, R 4902/11244.
3. GARF — Gosudarstvennyy arkhiv Rossiyskoy Federatsii [State archive of the Russian Federation]. F. 5263. Op. 1. D. 988. L. 22. (In Russian).
4. SU — Sobranie uzakoneniy i rasporyazheniy Rabochego i krest'yanskogo pravitel'stva RSFSR [The Meeting of legalizations and orders of the workers' and peasants government of the RSFSR]. 1918, no. 18, st. 263; no. 62, st. 685. (In Russian).
5. TSGA SPb — Tsentral'nyy gosudarstvennyy arkhiv Sankt-Peterburga [Central state archive of St. Petersburg]. F. 143. Op. 1. D. 82; F. 892. Op. 65. D. 179; F. 1001. Op. 7. No. 40; F. 2809. Op. 1. D. 1; F. 7383. Op. 1. D. 54; F. 7608. Op. 11. D. 16; F. 9620. Op. 1. D. 33. (In Russian).

References

6. Kahle (1974) — Kahle W. *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion, 1917–1938*. Leiden, 1974.
7. Kazmina, Shlygina (1999) — Kazmina O. E., Shlygina N. V. *Evangelicheskoye lyuteranskoye tserkov' Ingrii i ee rol' v zhizni finnov-ingermanlandtsev* [Evangelical Lutheran Church of Ingria and its role in the life of the Finnish-Ingrian]. *Etnographicheskoye obozrenie*. 1999, no. 4, pp. 107–116. (In Russian).
8. Kurilo (1996) — Kurilo O. V. *Ocherki po istorii lyuteran v Rossii (XVI–XX vv.)* [Essays on the history of Lutherans in Russia (XVI–XX centuries)]. Moscow, 1996. (In Russian).
9. Litsenberger (1999) — Litsenberger O. A. *Evangelicheskoye Lyuteranskoye Tserkov' i sovetskoye gosudarstvo (1917–1938)* [Evangelical Lutheran Church and the Soviet state (1917–1938)]. Moscow, 1999. (In Russian).
10. Tatsenko (1999) — Tatsenko T. S. *Nemetskie evangelicheskoye lyuteranskoye obshchiny v Sankt-Peterburge v XVIII–XX vv.* [The German Evangelical Lutheran community in St. Petersburg in the XVIII–XX centuries]. *Nemtsy v Rossii. Peterburgskie nemtsy* [The Germans in Russia. The St. Petersburg Germans]. Saint-Petersburg, 1999, pp. 245–280. (In Russian).
11. Werner (1999) — Werner A. V. *Iz istorii lyuteranskikh prikhodov Sankt-Peterburgskoy gubernii* [From the history of the Lutheran parishes in the Saint Petersburg province]. *Nemtsy v Rossii. Peterburgskie nemtsy* [The Germans in Russia. The St. Petersburg Germans]. Saint-Petersburg, 1999, pp. 315–321. (In Russian).

Иеромонах Силуан (Никитин)

СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ НОВО-ВАЛААМСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ГОДЫ УПРАВЛЕНИЯ ФИНЛЯНДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ АРХИЕПИСКОПОМ ПАВЛОМ (ОЛМАРИ)

В статье дается обзор малоисследованных аспектов внутренней жизни Спасо-Преображенского Ново-Валаамского монастыря во второй половине XX века. Ново-Валаамский монастырь был основан в 1939 г. монахами Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, вынужденными покинуть остров Валаам в связи с его передачей Финляндией Советскому Союзу по итогам советско-финской войны 1939–1940 гг. Особую роль в жизни монастыря в новых условиях и сохранении в нем монашеской жизни оказал второй предстоятель Финляндской Православной Церкви архиепископ Павел (Олмари), пострижник еще старого Валаама. Привлечение молодых финноязычных насельников, нормализация финансовой и хозяйственной жизни, строительство Спасо-Преображенского собора, изменение монастырского устава, превращение обители в крупнейший в Скандинавии православный духовно-просветительский центр — все это стало возможным благодаря трудам и заботам владыки Павла. Основными источниками в рассмотрении данного вопроса являются неизученные доселе материалы из Государственного архива Российской Федерации и Архива Ново-Валаамского монастыря.

Ключевые слова: Финляндская Православная Церковь, Ново-Валаамский Спасо-Преображенский монастырь, монастыри Финляндии, Паппиниемми, митрополит Амвросий (Яскелайнен), иеродиакон Антоний (Лопонен), архиепископ Герман (Аав), митрополит Григорий (Чуков), игумен Нестор (Киселенков), архиепископ Павел (Олмари), иеромонах Пантелеимон (Сархо), архимандрит Симфориан (Матвеев).

По причине Зимней войны в 1939 г. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь был эвакуирован с острова Валаам вглубь Финляндии и размещен в 150 км от города Куопио в глухой местности в Паппиниемми (муниципалитет Хейнявеси), в бывшем имении министра Юрье Германа Саастамойнена, и до сих пор носит название Ново-Валаамского. Финляндское правительство предоставило монастырю 350 гектаров земли, из них 50 гектаров пахотной и 300 гектаров под лесом. Средний возраст насельников составлял 60–70 лет. Имелось 30 коров и 5 лошадей, братия обрабатывала землю собственными силами (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 272).

С 1925 г. Валаамский монастырь входил в состав Карельской епархии Финляндской Православной Церкви, пока в ноябре 1944 г. братия обители не направила в Москву прошение с просьбой «о восстановлении канонической юрисдикции и возвращении в Карелию» [Шевченко, 2010, 156]. Просьба была удовлетворена, и в 1945 г. во время приезда митрополита Ленинградского Григория (Чукова) монастырь воссоединился с Московской Патриархией (VLA. 1917–1979. Ма: 1).

Находясь в молитвенном общении с Русской Православной Церковью, монахи за богослужением поминали как патриарха Московского и всея Руси Алексия I, так и архиепископа Карельского и всей Финляндии Германа (Аава), с которым Московская Патриархия на то время в молитвенном общении не состояла (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6.

Иеромонах Силуан (Сергей Сергеевич Никитин) — кандидат богословия, преподаватель Сретенской духовной семинарии (serge_nikitin_@mail.ru).

Д. 4236. Л. 272). В административных и хозяйственных делах монастырь подчинялся Церковному Управлению Финляндской Православной Церкви, перед которым должен был отчитываться в своих финансовых вопросах, вносить определенный взнос в содержание Церковного Управления, которое взяло на учет все имущество монастыря (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 273).

По мнению побывавшей в августе 1953 г. в Финляндии делегации Московской Патриархии, юридических возможностей для перехода Валаамского монастыря в административное ведение Ленинградской митрополии при существующих условиях не было, и всякая попытка, сделанная в этом направлении, рассматривалась бы как новое вторжение во внутренние дела официальной Церкви и нарушение соответствующих законов (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 272). В «Постановлении о Финляндской Православной Церкви», принятом по докладу министра просвещения 15 мая 1953 г., о монастырях говорилось вскользь. В пункте 16 этого Постановления читаем: «О духовенстве, монахах и монахинях, а также о внутреннем распорядке и управлении принадлежащих Финляндской Православной Церкви монастырей будет сказано в особом, принятом Церковным Собором и утвержденном Министерством просвещения уставе» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 273). Как считается, этот пункт был принят с целью не создавать особых трений с монашествующими.

На конец 1956 г. Ново-Валаамский монастырь насчитывал 55 престарелых насельников (вместо 300 человек, числившихся при эвакуации монастыря с о. Валаам в 1940 г.) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 79). В 1942 г. в Ново-Валаамский монастырь также переехали последние шесть обитателей Трифоно-Печенгского монастыря, а в 1956 г. с братией Ново-Валаамского монастыря была соединена братия Коневской обители (9 человек)¹ (VLA. Ea: 119: Kirkkollishallituksen), принесшая в обитель чудотворный образ Коневской Божией Матери. В 1957 г. часть валаамских иноков переехала на жительство в Советский Союз (иеросхимонах Михаил (Питкевич), схиигумен Лука (Земсков), игумен Геннадий (?), монах Сергей (Пробкин), монах Борис (Монахов), иеромонах Исавр (Андреев) и монах Гурий (Крылов)) (VLA. Ea: 119: Veljesto).

Настоятелем с 26 июля 1952 г. был игумен Нестор (Киселенков), 1896 г. рожд., помимо других послушаний исполнявший и обязанности регента. В октябре 1953 г. после утверждения архиепископом Германом (Аавом) в новом звании митрополит Григорий (Чуков) возвел его в Ленинграде в сан игумена с правом ношения митры [Вечная память, 1968, 16]. Канцелярией с 1957 г. заведовал иеродиакон Мефодий (Лехмонен), он же и переводил для игумена всю документацию с финского на русский язык.

К 1958 г. по причине старения и уменьшения братии обитель прекратила заниматься земледелием, рыбной ловлей и свиноводством, но по-прежнему велось молочное хозяйство (20 коров) и держалось 4 лошади. Известно, что летом 1957 г. в последний раз был обработан монастырский огород (VLA. 1961–1962. Ea: 121).

Поначалу с руководством Финляндской Православной Церкви у монастыря были очень сложные отношения. Так, в 1950 г. братия отказалась участвовать в очередном Церковном Соборе по тем соображениям, что она состоит в юрисдикции Московской Патриархии. Однако были факты и положительного влияния Церковного Управления на жизнь обители (в основном это касалось ее финансового положения). Например, архиепископ Герман советовал правлению монастыря «помещать деньги на индексные счета или на индексные ценные бумаги во избежание убытков вследствие инфляции» (VLA. Ea: 119: Liikekirjeenvaihto).

В июне 1957 г. игумену Нестору Церковным Управлением было сообщено, что Валаамский и Коневский монастыри возвращены в молитвенное общение с Финляндской Православной Церковью, и поэтому отныне при богослужениях следовало бы поминать Вселенского Патриарха Афинагора, архиепископа Германа (Аава)

¹ Иеромонахи Дорофей, Максим, Иоанн; иеродиакон Иона; монахи Иосиф и Димитрий; инок Петр (Тихонюк); трудники Андрей Пешков и Василий Гладзин.

и «Преосвященного епископа Павла (Олмари) при пребывании Его Преосвященства в монастыре» (VLA. Ea: 119: Kirkkollishallituksen). Тогда же Церковным Управлением официально были аннулированы прещения насельников-старостильников (VLA. Ea: 119: Veljesto). Так, например, было возвращено монашество Димитрию (Лукину) (VLA. Ea: 119: Veljesto).

На август 1957 г. братия собственно Валаамского монастыря насчитывала: 3 иеросхимонаха, 16 иеромонахов, 8 иеродиаконов (один из них, Виктор (Антонюк), имел сан архидиакона), 12 монахов, 1 послушника, 2 монахов, постриженных келейно, и 7 богомольцев-послушников. Братия Печенгского монастыря состояла из 1 иеродиакона, 2 монахов и 1 рясофорного инока (и. о. настоятеля иеромонах Варсонофий утонул 16 августа 1957 г.). Коневский монастырь насчитывал 2 иеромонахов, 1 иеродиакона, 2 монахов, 1 рясофорного инока и 2 богомольцев (VLA. Ea: 119: Veljesto).

Известно, что в мае того же года (уже после восстановления общения между Церквами) священноначалием Русской Православной Церкви некоторые насельники были награждены богослужебно-иерархическими наградами: иеросхимонах Михаил (Питкевич) и иеромонах Симфориан (Матвеев) — палицами, иеромонах Савва (Шиханов) — золотым наперсным крестом (VLA. Ea: 119: Veljesto).

Что касается календарного вопроса, то после восстановления молитвенно-евхаристического общения между Русской и Финляндской Православными Церквами в 1957 г. викарный епископ Павел (Олмари) сразу же после Пасхи направил игумену Нестору письмо, в котором сообщал, что «братия сама может решить, по какому стилю она хочет праздновать Святую Пасху и праздники, и что никакого принуждения из-за стилей не будет предъявлено» (VLA. Nestorin. Ma: 1). Только в 1970-е гг. богослужение в монастыре стало совершаться по новому стилю [Жилкина, 2006, 82].

Пострижник Валаамского монастыря епископ Павел (Олмари) 29 августа 1960 г. был избран предстоятелем Финляндской Православной Церкви. В период с 14 по 18 июня 1961 г. совместно с протоиереем Александром Касанко и протодиаконом Лео Касанко им была проведена ревизия Валаамского монастыря (VLA. 1961–1962. Ea: 121).

Известно, что на 31 мая 1961 г. на счетах монастыря хранилось 19 587 234 финских марки, из них:

- наличными в монастырской кассе 166 509 ф. м.;
- на депозитных счетах в банках 14 256 838 ф. м.;
- на чековых счетах 197 387 ф. м.;
- акциями 179 000 ф. м.;
- банковскими акциями 900 000 ф. м.;
- облигациями 3 887 500 ф. м. (VLA. 1961–1962. Ea: 121).

Долгов у монастыря не имелось, годовой же прирост средств оценивался в 1 957 628 марок. Расходы в год на одного насельника составляли 32 987 ф. м. (на 1960 г.) (VLA. 1961–1962. Ea: 121). Интересно, что братия Коневского и Печенгского монастырей получала содержание от Церковного Управления, которое взяло на себя заботу об их денежных фондах.

По неизвестной для нас причине владыка Павел с 1964 г. три года не служил в монастыре. Вероятнее всего, это было связано с его неприятием перехода братии монастыря в 1944 г. в юрисдикцию Московской Патриархии. Только 3 августа 1967 г., принимая в обители членов Общества преподобных Сергия и Албания², он совместно с иеромонахами Симфорианом (Матвеевым) и Иоанном (Ринне), протоиереями Ниило Карьянаа и Евгением Амбарцумовым, священником Георгием Тельписом отслужил в обители литургию на финском языке (VLA. 1961–1962. Ea: 121).

В 1963 г. братия Ново-Валаамского монастыря насчитывала 31 престарелого насельника, а в середине 1960-х гг. в обители уже было чуть больше 20 иноков.

² Содружество (братство) святого Албания и святого Сергия (англ. Fellowship of Saint Alban and Saint Sergius) — английская организация, созданная с целью сближения Англиканской и Православной Церквей.

Из них служить мог только один благочинный иеромонах Симфориан (Матвеев), а петь — игумен Нестор. «Несколько человек еле стоят вдоль стенок, большинство пребывают в келиях или даже лежат на одре, почти смертном. Однако служба исключительно проникновенна, горит высоким духом пламенной молитвы» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599. Л. 45), — писал благочинный Патриарших приходов в Финляндии протоиерей Евгений Амбарцумов, посетив обитель в мае 1965 г.

Довольно часто прихожане Патриарших приходов и Финляндской Православной Церкви заказывали в обители сорокоусты и вечное поминовение (обычно пожертвование составляло от 1000 до 5000 финских марок) (см. VLA. Ea: 119; Kuitit ikusista; VLA. 1958–1960. Ea: 120; VLA. 1961–1962. Ea: 121). После денежной реформы в 1965 г. размеры пожертвований стали составлять 200–1000 финских марок (VLA. 1965–1966. Ea: 123). Кроме того, было очень много заказных Литургий, панихид и молебнов (VLA. 1961–1962. Ea: 121). Известно, что в это время валаамские иеромонахи приглашались настоятелем Хельсинкского прихода протоиереем Михаилом Касанко для совершения богослужений Страстной и Светлой недель по старому стилю в доме престарелых «Ауринко» в г. Порвоо (VLA. Ea: 119; Kirkkollishallituksen).

Из статьи «Сегодня в Куопио разбираются планы-проекты улучшения Паппиниевского монастыря», опубликованной в газете «Савон Саномат» 10 марта 1964 г., мы узнаём, что по поручению Церковного Управления Финляндской Православной Церкви специальной комиссией из трех членов был составлен план улучшения сельского и лесного хозяйств Валаамской обители и ремонта ее построек. Правление же монастыря проигнорировало данное решение и, несмотря на приглашение от архиепископа Павла, не направило своего представителя на соответствующие совещания. В итоге решением Церковного Управления от 13 мая того же года было принято, что «настоятель и члены правления всецело освобождаются от ведения монастырского хозяйства» (VLA. 1962–1964. Ea: 122). Для ведения хозяйства был нанят управляющий, в помощь которому назначался совещательный комитет в составе агронома Ивана Волкова (Лаппеенранта) и земледельца Лаури Лескинена (Хейнявеси). Также Церковным Управлением был назначен и управляющий монастырскими финансами (VLA. 1962–1964. Ea: 122).

О трениях между братией и Церковным Управлением по данному вопросу мы узнаём и из отчета протоиерея Евгения Амбарцумова: в июне 1964 г. на квартире настоятеля Покровской общины в Хельсинки протоиерея Бориса Павинского ему удалось встретиться с иеромонахом Памвой (Игнатьевым), рассказавшим «о тех притеснениях, которые приходится испытывать насельникам Валаамского монастыря от Церковного Управления» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 24). В июле 1967 г. отец Евгений, беседуя с игуменом Нестором, слушал его жалобы на притеснения со стороны Церковного Управления. Он отметил, что «игумен не сдается», и добавил: «Я слышал через открытое окно громкую и решительную речь к владыке Павлу» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 95).

Очередная ревизия монастырского хозяйства состоялась 24–25 августа 1965 г. Из отчета ревизионной комиссии мы узнаём, что братию обители составляли 11 человек (в том числе и сам архиепископ Павел), Коневский и Печенгский монастырь имели по одному насельнику (VLA. 1965–1966. Ea: 123).

По итогам проверки финансовой жизни монастыря священноначалием было решено взять курс на максимальное сокращение расходов. Эконом и казначей продолжали исполнять свои обязанности в отношении собственности монастырского хозяйства, а счетоводство и контроль за финансами были поручены иеродиакону Мефодию (Лехмонену). Последний получил право подписывать от имени Валаамского монастыря кассовые ордера и чеки, а также «получать и квитиовать в банках и сберегательных кассах денежные средства и ценные бумаги монастыря» (VLA. 1967–1973. Ea: 124).

Братство преподобных Сергия и Германа Валаамских летом 1966 г. в пустой келии монастырского «гостиного корпуса» организовало продажу духовной литературы,

иконок, крестиков, фотографий для приезжающих паломников и туристов. Все расходы на себя брало Братство, а 50% прибыли от продаж поступало в монастырскую казну (VLA. 1963–1964. Еа: 122).

В праздник Сретения Господня 1967 г. обитель посетили епископы Зарайский Ювеналий (Поярков) и Тихвинский Михаил (Мудьюгин) [Kaksi piispa, 1967, 111]. Владыка Ювеналий писал: «Монахов меньше двадцати человек. Картина такая же, как и на Афоне в Пантелеимоновском монастыре, финские законы практически не допускают пополнения монашествующих» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 72). Также упоминается, что активное участие в жизни монастыря в эти годы принимал некий иеродиакон-датчанин, принадлежавший к РПЦЗ.

Причиной того, что Валаамский монастырь стал угасать и не пополнялся братией, многие считают принятый Правительством Финляндии закон, позволявший вступать в монастырь лицам только финского подданства (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 277). Кроме того, в монастыре существовало особое молитвенное правило, требовавшее от будущих монахов знания славянского языка. Есть свидетельства, что старцы не хотели принимать в братию финских послушников, единственным насельником-финном был иеромонах Савва (Шаханов), и ввиду сложившейся ситуации архиепископ Павел (Олмари) хотел создать новый скит, в котором «можно было бы воспитать новую смену для братии монастыря» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521. Л. 60).

Богослужбная жизнь монастыря в 1960-е гг. в будние дни строилась следующим образом: в 3:30 часа утра — полунощница с утренними молитвами; затем утренняя, заупокойная лития и молебен перед Коневским образом Божией Матери; в 7:00 — чай; в 8:00 — часы, изобразительны и вечерня; в 10:00 — обед; в 14:00 — чай; в 16:00 — ужин; в 17:00 — великое повечерие с чтением трехканонников и акафиста (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 11).

В 1967 г. 14 сентября на 80-м году жизни умер игумен Нестор (Киселенков), и архиепископ Павел, как официальный член братии, взял на себя настоятельство монастырем (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 2). Церковное Управление, «принимая во внимание малочисленность братства монастыря и также то, что, согласно инструкции монастырей, епархиальный архиерей наблюдает внутреннюю жизнь и порядок монастырей» (VLA. 1967–1973. Еа: 124), постановило нового игумена пока что не избирать, а выбрать заместителя. Братия проголосовала за иеромонаха Симфориана (Матвеева), который был единственным более или менее трудоспособным и способным к служению иеромонахом (VLA. 1967–1973. Еа: 124). На нем же лежала вся нагрузка по управлению монастырем и одновременно им исполнялись обязанности благочинного. Неизвестно почему, но в сан игумена отец Симфориан был возведен лишь 10 июня 1969 г. (VLA. 1967–1973. Еа: 124).

По финансовым вопросам перед Церковным Управлением ежемесячно отчитывался иеродиакон Мефодий (Лехмонен), с 1 января 1968 г. назначенный монастырским казначеем, а 17 марта того же года посвященный в куопиоском Никольском соборе в сан иеромонаха (VLA. 1967–1973. Еа: 124). Ризничим с начала 1968 г. был определен иеромонах Савва (Шиханов). Помимо них в братии Валаамского монастыря еще числились иеромонахи Филагрий (Микшиев) и Евлогий, архидиакон Виктор (Антонюк) и иеродиакон Иона (всего 7 человек).

Владыка Павел предпринимал разного рода попытки для пополнения братии. В 1968 г. он предложил Юрию Талыпину (впоследствии архиепископ Клинский Лонгин) место монастырского секретаря (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 2). Последний отказался, а благочинный Патриарших приходов в Финляндии протоиерей Игорь Ранне в дальнейшем объяснял это тем, что «ему предложенное занять неудобно, поскольку он ушел из официальной Церкви и теперь является членом нашей Покровской общины» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 3).

В конце 60-х гг. активно распространялись слухи о закрытии монастыря. Есть упоминание, что протоиерей Ерки Пииройнен накануне Церковного Собора в 1969 г. предполагал, что братия Валаамского монастыря будет вывезена из Паппиниемми

в Хельсинки и соединена с Покровской общиной, и советовал благочинному Патриарших приходов Игорю Ранне начать об этом переговоры с Московской Патриархией (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 9). Также известно, что Церковным Управлением «иметь по данному вопросу сношение с Московской Патриархией» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 34) было поручено архимандриту Иоанну (Ринне)³. Однако в феврале 1969 г. архим. Иоанн (Ринне) писал игумену Симфориану: «Так как нынче ходит много неправильных слухов, касающихся проектов о будущности монастыря, то хочу здесь подчеркнуть, что монастырская комиссия не имеет намерения предложить что-либо такое, что нарушило бы мирную жизнь братии или посягнуло бы на ее законные права. Мы все того мнения, что наружные условия для жизни в Паппиниемми нужно улучшить и в особенности обеспечить жизнь тех монахов, которые хотят остаться в Паппиниемми. Никакая опасность вам не угрожает» (VLA. Simforian. Ma: 1). Несмотря на это и то, что Церковный Собор принял решение монастырь не трогать, все же и игумен Симфориан, и братия были очень встревожены подобными разговорами (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 53).

Архиепископ Павел очередную ревизию монастыря провел 27 августа 1969 г. Из ее протокола мы узнаём, что в то время в обители появился новый послушник — норвежец Рольф Йогансен⁴, получивший послушание пономаря (в 1978 г. он уже находился в ведении Стефана (Тимченко), епископа Патарского, vicария Западноевропейского экзархата русских приходов) (VLA. Simforian. Ma: 1). Иеродиакон Иона (из братии Коневского монастыря) самочинно оставил обитель и проживал в деревне Сурахо в 8 км от Паппиниемми. Для улучшения же быта престарелых и больных насельников было поручено жене дворника дважды в месяц проводить уборку в их келиях (жалованье ей за новые обязанности было увеличено на 50 финских марок) (VLA. 1967–1973. Ea: 124). Также в помощь монастырю в регистрации прибывающих была определена насельница Линтульской обители сестра Санни. Известно, что в этом же году 28 января из монастыря с отпустительной грамотой от архиепископа Павла выбыл иеромонах Мефодий (Лехмонен) (VLA. Simforian. Ma: 1).

Интересным видится более подробно рассмотреть личность насельника Ново-Валаамского монастыря иеромонаха Антония (Лопонена). В начале 1965 г. к благочинному Патриарших приходов в Финляндии протоиерею Евгению Амбарцумову с ходатайством о пострижении в монашество обратился староста Успенского собора в Хельсинки Вейкко Лопонен. Отец Евгений писал: «Его мечта окончить жизнь, скажем, в Троице-Сергиевой лавре, но он вполне отсекает свою волю в этом вопросе и согласен послужить и потрудиться в любом нашем заграничном представительстве, где есть монахи» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 8). Обратиться с такой просьбой именно в Московский Патриархат Лопонену посоветовал его духовник протоиерей Аарре Суракка, а архиепископ Павел (Олмари) предоставил полную свободу действий. Протоиерей Евгений Амбарцумов в рапорте митрополиту Ленинградскому Никодиму (Ротову) отмечал: «В будущем можно было бы сделать его иеродиаконом хотя бы. Со своей стороны, считаю вполне возможным благоприятно отнестись к просьбе г-на Лопонена. Мне кажется, что он сможет быть полезен РПЦ для использования его за границей. Ценно в нем то, что он финн, ему 45 лет, он здоров и сможет еще лет 20 послужить Православию» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 8).

Из автобиографии Вейкко Лопонена мы узнаём, что он родился в 1919 г. в лютеранской семье на Карельском перешейке. В 1933 г. семья переехала в Выборг, где юноша познакомился с «православным христианством и Православной Церковью в их русской форме» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 9). В 1937 г. он перешел в православие, много времени проводил на Валааме, в 1945 г. женился на русской. В браке

³ Впоследствии епископ Лапландский (1969), митрополит Гельсингфорский (1970–1987), предстоятель Финляндской Православной Церкви (1987–2001).

⁴ Иоанн (Йохансен) (род. 1950), архимандрит, настоятель Никольского прихода в Осло, игумен Хурдальского Трифонового скита, благочинный Скандинавских приходов Западноевропейской архиепископии русских церквей Константинопольского Патриархата.

у него была дочь Елена, в 1963 г. овдовел. Долгое время трудился старшим служащим морской таможни в г. Турку, но проживал в Хельсинки. Устраивал многократно поездки в Советский Союз и вообще был одним из самых ревностных сторонников сближения с Московским Патриархатом. Так, в 1965 г. Лопонен писал митрополиту Никодиму (Ротову): «Вы, вероятно, зададите мне вопрос, почему я не смогу служить Церкви у себя на Родине. Почему я люблю Русскую Православную Церковь? Так же, как я люблю свою мать, родившую меня, я не могу не любить мою Духовную Мать. Я не могу ничего поделать с тем, что я духовно рожден от православия в его русской форме. Паломнические поездки, которые я предпринимал в Вашу страну, укрепили мою веру, надежду и любовь. Парадоксально, но факт, что я чувствую себя чужестранцем среди своих» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 10).

В 1966 г. Вейкко Лопонен поступил на заочный сектор Ленинградской духовной академии. Протоиерей Е. Амбарцумов сообщал, что он «занимается очень энергично, успешно преодолевая трудности русского языка. Специально перешел на ночную работу, чтобы, проделав вечер и ночь, быть затем свободным три дня. Он старательно и подробно конспектирует на русской машинке полученные им пособия, при этом делая самые неожиданные ошибки в правописании, что, впрочем, не мешает ему понимать смысл написанного» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 24). Однако уже в октябре 1970 г. Вейкко хотел оставить обучение, ссылаясь на возраст и плохое знание русского языка (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 74).

В марте 1972 г. Ново-Валаамский монастырь посетил благочинный Патриарших приходов в Финляндии протоиерей Игорь Ранне. К тому времени Вейкко Лопонен уже состоял в братии и был пострижен в монашество с именем Антоний. На вступление в братию Ново-Валаамской обители его благословил духовник протоиерей Аарре Суракка (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 74). Переезд на постоянное жительство в монастырь занял у отца Антония примерно два года (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 452. Л. 16). Ему было очень тяжело расставаться с дочерью, к тому же, переселяясь на постоянное жительство в монастырь, он должен был разменять и свою двухкомнатную квартиру на однокомнатную (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 452. Л. 38).

Антоний (Лопонен) в монастыре нес послушание эконома, что, по-видимому, очень раздражало уволенного архиепископом прежнего заведующего хозяйством монастыря Юхани Хяркина, который «почувствовал себя обиженным и начал вести всевозможные интриги против о. Антония» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 10). Вместе с Хяркином против Лопонена были настроены члены Церковного Управления протоиереи Ерки Пииройнен и Виктор Риисанен. С их стороны были даже угрозы, что если архиепископ Павел даст Лопонену священный сан, то они будут стараться, чтобы в монастырь больше никто не ездил, в связи с чем владыка, который собирался посвятить монаха Антония в сан иеродиакона, был вынужден отложить свое намерение.

Вместе с Лопоненом в монастырь приехали еще два молодых человека, которые тоже собирались остаться в монастыре, но, не выдержав трудностей, через месяц уехали. Это тоже было поставлено отцу Антонию в вину, он «якобы заставлял их слишком много работать» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 10). В основном же претензии к Лопонену были основаны на том, что он слишком часто и много ездил в Советский Союз. Так, с 14 по 30 июля 1972 г. им была запланирована поездка группы паломников из сорока человек по маршруту Хельсинки – Ленинград – Москва – Иркутск – Новосибирск (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 16).

У нового эконома было много планов по улучшению экономического состояния обители. Еще до 1971 г. монастырь жил на проценты от капитала, но в последние годы их перестало хватать и приходилось добавлять по 10 000 ф. м. Для экономии средств предполагалось улучшить монастырское хозяйство: завести кур и гусей, разработать участок земли для посадки картофеля и овощей, приобрести пчел, заняться рыбной ловлей и делать на зиму запасы продуктов (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 452. Л. 44). Предполагалось отказаться от наемного повара, который обходился в 6000 марок в год: зимой братия вполне могла обслуживать себя сама, а летом, в туристический сезон,

можно было бы поискать волонтеров. Также отец Антоний отказался от заработной платы, которая полагалась ему как эконому. Была идея обеспечить дополнительный доход за счет свечной мастерской, дающей в год 10 000 ф. м., которую нужно было перевести из Линтульского монастыря (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 452. Л. 44).

Игумен Симфориан (Матвеев) возражал против таких поездок и не очень одобрял первые начинания нового монастырского эконома. Так, отец Антоний по вступлении в должность просил Церковное Управление сделать инвентаризацию монастырского имущества, по результатам которой оказалось, что значительное количество облачений, церковной утвари, богослужебных книг отсутствует. Благочинный протоиерей Александр Касанко 14 марта 1972 г. прибыл в монастырь и провел следствие по пропаже имущества (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 10).

О трениях между экономом и братией свидетельствует упоминание в беседе отца Антония с протоиереем Игорем Ранне того, что «когда он приезжал в монастырь в выходные дни для работы, его здесь встречали очень радушно. Когда же он приехал сюда насовсем, то почувствовал совсем иное к себе отношение» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 10). К тому же отец Антоний очень скучал по дочери, с которой по причине отсутствия доходов даже не мог общаться по телефону. «В монастыре ему не с кем поделиться, и поэтому он особенно ждал встречи со мной. Он также полон надежды, что в трудную минуту он может обратиться к митрополиту Никодиму за помощью и советом» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 11), — писал протоиерей Игорь Ранне. Также отмечалось, что Лопонен «по натуре очень восторженный человек, но, как и большинство финнов, чрезвычайно обидчив и злопамятен» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 57).

Уже в 1973 г. Антоний (Лопонен) не смог продолжать совершение столь любимых им путешествий в Советский Союз, так как не получил на это разрешение от владыки Павла, хотя последний, принимая его в братию, дал обещание ежегодно отпускать его в такие поездки (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 13). В январе того же года Лопонен заболел: у него оказалось сильное переутомление и, как следствие, нарушение ритма сердца. Прописанного врачами постельного режима больной не соблюдал, но ограничил себя в работе и перестал посещать полунощницы и утрени. «С игуменом Симфорианом у него отношения обострены до крайности», — писал посетивший монастырь в феврале 1973 г. протоиерей Игорь Ранне. Отец Антоний даже задумывался о поиске другого монастыря, если после смерти игумена Симфориана в монастыре ничего не изменится. Как о варианте он думал о послушании в Русской миссии в Иерусалиме (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 13).

В 1973 г. митрополит Гельсингфорский Иоанн (Ринне), воспользовавшись болезнью и отсутствием архиепископа Павла, рукоположил отца Антония во иеродиакона (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 13). Позже владыка Иоанн просил протоиерея Игоря Ранне ходатайствовать перед митрополитом Никодимом, чтобы «иеродиакон Антоний (Лопонен), который, возможно, будет к тому времени иеромонахом, во время пребывания в Советском Союзе смог бы некоторое время провести в одном из монастырей, где его могли бы научить служить, так как в Новом Валааме учить его будет некому» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 63). В иеромонахи Лопонен был посвящен уже выздоровевшим архиепископом Павлом 7 октября 1973 г. в Успенском соборе г. Хельсинки, причем владыка произнес в его честь очень теплое слово (VLA. Simforian. Ma: 1).

Из очередного отчета отца Игоря Ранне мы узнаём, что уже в августе 1974 г. отца Антония (Лопонена) не стало. За несколько дней перед кончиной он вернулся из очередной поездки в СССР, поездка прошла удачно, но за время отсутствия эконома в монастырском хозяйстве накопились какие-то проблемы. Что это за проблемы, можно узнать, ознакомившись с архивом Ново-Валаамского монастыря, где отдельным фондом хранится вся деловая переписка Лопонена (VLA. 1973. Ea: 124a).

Усталый и больной, отец Антоний «по возвращении имел крупный разговор с архиепископом Павлом и после этого разговора ночью повесился в монастырской келье архиепископа» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 85). Впоследствии владыка Павел при беседе с протоиереем Игорем Ранне отмечал психическое нездоровье покойного;

возможно, поэтому отец Антоний все же был погребен по церковному чину. В журнале Aamun Koitto был опубликован некролог почившему, где причина смерти не указывалась [Isa Antoni, 1974, 227].

Несмотря на это печальное событие, Ново-Валаамский монастырь с 1970-х гг. начинает приобретать известность. Помимо архиепископа Павла, поставившего себе задачу не допустить вымирания монастыря, настоятель прихода Йозансуу протоиерей Ерки Пииройнен через печатные издания пытался привлечь к монастырю внимание финского общества. Так, в 1970 г. целый номер Aamun Koitto был посвящен Старому и Новому Валааму и содержал призыв посещать монастырь [Aamun Koitto, 1970, 25, 326–431].

Этому способствовали строительные и реставрационные работы в обители. Так, в 1970 г. часть монастырских зданий была капитально отремонтирована, был создан небольшой музей, в котором выставили вывезенные со Старого Валаама предметы монастырского хозяйства, был открыт и магазин, где продавались иконы, печочки, крестики, журналы и пр. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 23). Однако ни игумен Симфориан и никто из братии так и не смогли освоить прикладную бухгалтерию и даже не знали, сколько у монастыря в месяц выходит доходов и сколько расходов (VLA. 1967–1973. Еа: 124).

Из статьи Пирко Кеттунен «Умрет ли Валаамский монастырь вместе с монахами?» мы узнаём, что в 1971 г. обитель посетили 25 000 паломников и туристов, к услугам которых было «выстроено кафе и дом для приезжих, и даже киоск с сувенирами» [VLA. 1967–1973. Еа: 124]. Можно было ознакомиться с храмом и музеем, но в братские келии вход был воспрещен. Запрещалось также курить на территории обители и ходить в «купальном костюме» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 62).

В монастырь приезжали православные из Финляндии для говения, там проходили катехизические курсы и «лагеря матерей» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 62). Последние устраивались за счет Братства преподобных Сергия и Германа «для бедных и усталых православных матерей» (VLA. 1963–1964. Еа: 122) с 1966 г.

Благочинным Патриарших приходов в Хельсинки протоиереем Игорем Ранне отмечалось, что населенкам в их трудах активно помогала православная молодежь, а также на летнее время нанимались гиды, подавальщицы (официантки), повара. В марте 1972 г. игумен Симфориан (Матвеев) обратился к православным Финляндии с просьбой, отметив возрастание числа паломников в обитель и возникающие у братии в связи с этим сложности по их приему: «Братство количественно маленькое, и мы почти все старики. Наши экономические ресурсы также в настоящее время ограничены, и поэтому мы не можем пользоваться наемными помощниками. Имея в виду все это, обращаюсь ко всем нашим друзьям с надеждой, что вы проведете большую или меньшую часть вашего летнего отпуска текущего года в нашей обители, исполняя разные работы. Монастырь в свою очередь предлагает вам скромное содержание» (VLA. Simforian. Ма: 1).

Самым положительным было то, что в братии стали появляться молодые послушники. Так, клиросное послушание в 1972 г. несли 21-летние Сергей Коллиандер (сын известного финского православного писателя Тито Коллиандера) и брат Харитон. Сергей заочно обучался в университете в Хельсинки и экстерном в духовной семинарии в Куопио, у него было плохо со зрением, и врачи беспокоились, что он может совсем ослепнуть (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 9). В архиве Ново-Валаамского монастыря хранится собственноручное письмо игумена Симфориана архиепископу Павлу от 5 февраля 1972 г., в котором он просит «совершить чин одевания рясы и камилавки над послушником сего монастыря Сергием Коллиандером в наступающем Великом посту» (VLA. Simforian. Ма: 1). Все послушники принимались теперь в братию с разрешения архиепископа, а постригались в рясофор только после прохождения военной службы (VLA. 1967–1973. Еа: 124).

Протоиереем И. Ранне отмечалось, что в монастыре «богослужения совершаются строго по уставу» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 9). В обители по-прежнему служит

только один игумен Симфориан, которому в 1972 г. исполнилось 80 лет. «У него болят и сильно пухнут ноги, стоит он с трудом, а когда кладет поклоны, то кажется, что он больше не встанет» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 9), — писал отец Игорь. Финским языком владели лишь «совершенно потерявший память» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 13) иеромонах Филагрий и послушник Олави (сейчас архимандрит Герман (Левинен)). Самому старшему насельнику — монаху Акакию — в 1972 г. было 97 лет, самому младшему, послушнику Олави, — 17.

Из очередного отчета протоиерея Игоря Ранне мы узнаём, что в том же году значительно изменился распорядок монастырского дня: в 3 часа утра — служба, которая продолжается до 7:00; в 10:00 — завтрак; в 16:30 — обед; вечерняя служба начинается сразу после обеда, продолжается она до 19:00–19:30 (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 63).

8 апреля 1973 г. рано утром в Преображенском храме архиепископ Павел совершил монашеский постриг Сергия Коллиандера с наречением ему имени Серафим. Отец Игорь отмечал: «Чувствуется, что это будущий игумен Валаамского монастыря» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 25). При изучении архива Ново-Валаамского монастыря мы можем понять, что послушник Серий вел всю официальную переписку монастыря от имени игумена Симфориана (VLA. 1967–1973. Еа: 124). Однако 2 января 1975 г. иеромонах Серафим (Коллиандер) направил архиепископу Павлу письмо, в котором сообщал, что «удалюсь окончательно с Валаамского монастыря 5 января 1975 г., отказываясь в то же время от монашества и последовательно также от священства» (VLA. Simforian. Ма: 1). (Но известно, что на 1976 г. отец Серафим все еще числился в списках насельников.)

Во время болезни архиепископа Павла в сентябре-октябре 1973 г. его обязанности по наблюдению за монастырем взял на себя митрополит Гельсингфорский Иоанн (Ринне). Он благословил некоторые изменения в монастырском распорядке «для того, чтобы монастырь мог бы лучше служить удовлетворению нужд всех там живущих, а также с других местностей туда приезжающих паломников и Поместной Церкви в целом» (VLA. 1967–1973. Еа: 124). Полунощница по будням была перенесена с 3:00 часов на 5:00 утра, по воскресеньям и праздникам утреннее богослужение начиналось в 8:30.

Нужно отметить, что с 1970-х гг. питание в монастыре значительно улучшилось (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 10V). Светских туристов особенно удивляло отсутствие мяса в рационе насельников, а также то, что «монахи постятся девять с половиной месяцев в году» [Кеттунен, 1971]. В 1973 г. был введен новый распорядок трапезования братии.

Послушания по будням длились с 9:00 до 18:00 с перерывом на обед, по субботам — с 9:00 до 13:00. В субботу с 14:00 до 17:00 предполагалась баня, которой разрешалось пользоваться только братии. Относительно этого митрополит Иоанн писал 29 мая 1973 г. игумену Симфориану следующее: «Со стороны монастыря надо оказывать понимание оправданным нуждам там служащим и помогающим, и для пользования баней нельзя им делать ограничений на основании монастырских порядков Старого Валаама» (VLA. 1967–1973. Еа: 124).

Раз в неделю молодые насельники, послушники и трудники должны были собираться у игумена и «просить у него совета в вопросах, касающихся духовной жизни и монастырского подвизничества» (VLA. 1967–1973. Еа: 124).

В октябре 1973 г. архиепископ Павел на обеде у ректора Ленинградской духовной академии епископа Мелитона (Соловьева), отвечая на приветствие и благодаря за преподнесенные сувениры, «коснулся Старо-Валаамского монастыря, в котором он в свое время был послушником», сказал, что от Старо-Валаамского в Финляндии осталось только несколько очень пожилых монахов, но что Ново-Валаамский монастырь существует, и на его территории в недалеком будущем будет осуществлена постройка нового храма, на строительство которого будет проведен сбор, как некогда проводился сбор на постройку храма в женском Линтуловском монастыре, на что поступали

пожертвования в том числе от Русской Православной Церкви (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 80).

В мае 1974 г. обитель посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен. Перед образом Коневской Божией Матери он отслужил молебен, преподал братии и богомольцам свое благословение [Patriarkan Pimenin, 1974, 208–218]. Монастырю были подарены богослужебные сосуды, напрестольный крест и икона, а игумену Симфориану вручен крест с украшениями [Ранне, 1974, 18].

В 1976 г. братия Валаамского монастыря насчитывала 6 человек: игумен Симфориан (Матвеев), иеромонах Филагрий (Микшиев), иеродиакон Серафим (Коллиандер), рясофорный монах Георгий, послушник Петри Лейму, послушник Петри Сархо, а Печенгского — одного монаха Акакия (Кузнецова) [Хроника, 1976, 50]. На начало 1977 г. из братии выбыл иеродиакон Иона (в приход Тайпале) (VLA. 1977–1978. Еа: 125). В братии осталось всего три насельника: игумен Симфориан (1892 г. рожд.), иеромонах Савва (1909 г. рожд.) и монах Герман (1951 г. рожд.). К 1977 г. практически полностью прекращается традиция заказа в монастыре поминовений и сорокоустов (VLA. 1977–1978. Еа: 125).

Полное непонимание вызвал уклад монастырской жизни у протопресвитера Александра Шмемана, в сентябре 1975 г. посетившего обитель и оставившего в своем дневнике следующие записи: «На Валааме, как я уже писал, правит и царствует игумен Симфориан, восемьдесят шесть лет, в монастыре с тринадцатилетнего возраста. Ревностно, почти фанатически и уж во всяком случае героически „хранит предание“. Что же это за предание: общий стиль — та мешанина благочестивых, но и безвкусных олеографий, плохих и хороших икон, что присуща русскому православию второй половины XIX в. Семь часов богослужения подряд, начиная в три часа утра с молебна (!). Убежденный „мужицкий стиль“. Разговаривая с о. Симфорианом, чувствуешь, что этот стиль для него (как и для десятков тысяч валаамских монахов до него) — органичен, спасителен, что он действительно давал святых. Но столь же очевидно, что продолжать его невозможно, что с исчезновением „последних могилок“ он делается искусственным, „реставраторским“, какой-то надрывной игрой, — и именно эту трагедию я особенно ясно ощущал на Валааме... То, что было органическим стилем, становится стилизацией, духовно бессильной, калечащей людей (самоубийство молодого монаха на Валааме, брак другого...)» [Шмеман, 2009, 212].

Как известно, отец Александр был другом владыки Павла; возможно, что их взгляды в отношении изменений в монастырском уставе были тоже очень близки. Попытки архиепископа увлечь молодых насельников оборачивались провалом, причиной же виделся тяжелый распорядок дня и отсутствие должного внимания и руководства послушниками со стороны старшей братии.

Весной 1977 г. архиепископ Павел в целях «уравновешения времени, потребного на молитву, труд и отдых, с таким расчетом, чтобы вся братия могла участвовать во всех богослужениях, ежели болезнь или иное какое-либо неотложное дело этому не препятствует» (VLA. Simforian. Ma: 1), ввел в монастыре новый порядок богослужений. Год теперь разделялся на зимний (с начала октября и до конца апреля) и летний (с начала мая до конца сентября) периоды. Данное разделение было обусловлено с учетом туристического сезона, который требовал от братии многочисленных трудов и занятий. Данные труды по приему гостей, по мнению владыки, могли быть расценены как молитва, «если они будут совершаться в молитвенном духе и с любовью» (VLA. Simforian. Ma: 1).

Архиепископ Павел придавал очень большое значение нормализации богослужебной жизни монастыря. В письме игумену Симфориану от 17 марта 1977 г. он призывал его «следовать этому порядку, ничего к нему не прибавляя и ничего от него не убавляя» (VLA. Simforian. Ma: 1). Только точное следование данному богослужебному уставу должно было обеспечить возможность всей братии посещать все монастырские богослужения, однако насельники могли «в своих келиях прибавить к этим обязательным богослужениям то, в чем они будут чувствовать потребность» (VLA. Simforian. Ma: 1).

Летом 1977 г. в братию обители вступил 28-летний Петри Сархо (впоследствии митрополит Оулуский Пантелеимон, с 2013 г. на покое). Он родился в 1949 г., по окончании лицея поступил в духовную семинарию в Куопио, которую окончил в 1972 г. После армейской службы был направлен в Ленинградскую духовную академию, в 1977 г. закончил ее со степенью кандидата богословия и весной того же года по просьбе архиепископа Павла был пострижен в монашество с именем Пантелеимон митрополитом Никодимом (Ротовым).

По возвращении в Финляндию 27 февраля 1977 г. Пантелеимон (Сархо) был рукоположен во иеродиакона, а 3 апреля во иеромонаха. В связи с этим владыка Павел в июне 1978 г. предписывал игумену Симфориану предоставить право служения дневного молебна молодым иеромонахам, знающим финский язык. Это делалось по той причине, что «в летнее время в Валаамском монастыре особенно много посетителей бывает около полудня, когда для них часто единственной возможностью соприкоснуться с православным богослужением» (VLA. Simforian. Ma: 1) является этот молебен, который доселе неопустительно совершал отец Симфориан на церковнославянском языке. «Однако, зная, что служение молебна является дорогим делом именно для Вас, Отец Игумен, нахожу, что ничто не мешает Вам опрывать его также и по утрам, как это и делалось у Вас в свое время, перед началом утрени» (VLA. Simforian. Ma: 1), — писал архиепископ Павел 7 июля 1977 г.

К этому времени старая монастырская церковь, переделанная из сараев, уже не вмещала в праздничные дни насельников и приезжающих паломников, что послужило причиной строительства нового храма, «который бы достойно представлял в Финляндии валаамские монастырские традиции» [Антонов, Кобак, 2005, 243].

В связи с этим в церковных кругах началась длительная дискуссия. Противники строительства считали данную идею нереальной: монастырь на острове Валаам, окормляя огромную братию и множество паломников, был хорошо материально обеспечен. В Финляндии, где православных было около 50 000 человек, думать о возрождении монастыря и продолжении монашеской жизни вовсе не стоит. Противоположное мнение было таково: «у „нового“ Валаама иная роль, чем у „старого“: это создание православно-духовного центра для поддержки недавно возникшей Финляндской Православной Церкви... В обители можно было бы наладить просветительскую деятельность, организовать занятия с молодежью, проводить конференции и т. д.» [Антонов, Кобак, 2005, 243].

В итоге сторонники строительства нового храма, которых возглавил архиепископ Павел, победили. В июне 1977 г. в Ново-Валаамском монастыре был освящен новый каменный Спасо-Преображенский собор, построенный в новгородском стиле по проекту архитектора И. Н. Кудрявцева. Средства на храм были частично собраны Обществом друзей Нового Валаама, а также выделены из государственного бюджета [Жилкина, 2006, 83].

Число молодой братии со временем стало увеличиваться, на начало 1979 г. их было уже четверо: иеромонахи Пантелеимон (Сархо) и Сергей (Лейму), иеродиакон Герман (Левинен) и рясофорный инок Христофор (Яскелайнен)⁵. Старцев осталось всего двое: игумен Симфориан и монах Акакий (VLA. 1977–1978. Ea: 125).

На Благовещение 1979 г. игумен Симфориан (Матвеев) был возведен владыкой Павлом в сан архимандрита и в связи с преклонным возрастом (87 лет) получил благословение на покой [Архим. Симфориан, 1981, 54]. В тот же день был возведен в сан игумена обители иеромонах Пантелеимон с назначением «ведать делами монастыря» (VLA. Simforian. Ma: 1). Стоит отметить, что при возведении ему было дано право ношения митры во время богослужений в монастыре (есть упоминания, что «по традиции Валаамского монастыря его настоятелями всегда были игумены, а не архимандриты» [Хроника, 1979, 51]). Тогда же иеродиакон Герман был возведен в сан архидиакона.

⁵ С 2002 г. по 31.12.2017 г. митрополит Гельсингфорский.

В ноябре 1979 г. в автомобильной катастрофе трагически погиб иеромонах Сергей (Лейму) [Никитин, 1980, 44], которого архиепископ Павел рассматривал как преемника игумена Симфориана в должности настоятеля монастыря. Он ехал на машине в Йозенсу и на скользкой дороге не справился с управлением, машина перевернулась и вылетела через преграду в озеро. О нем нам известно следующее. Родился он 1949 г., перешел в православие в 1965 г. и вместе с Е. Б. Павинской руководил воскресной школой Хельсинкского прихода; в 1967 г. уехал во Францию обучаться медицине. Стал врачом, в 1976 г. поступил в Валаамский монастырь, где с 19 марта 1979 г. занимал должность эконома (VLA. Simforian. Ma: 1), и одновременно ездил в Хейнявеси, где работал в больнице. Елена Борисовна Павинская в письме автору настоящей статьи также сообщила, что «владыка Павел считал его серьезным монахом и иеромонахом и не публично готовил о. Сергия к епископству».

В 1979 г. были построены келии для насельников, а затем здание гостиницы и паломнический центр [Антонов, Кобак, 2005, 244]. В Валаамском монастыре располагалась православная богословская библиотека (более 20 000 книг) [Жилкина, 2006, 85], имелись планы по строительству нового здания библиотеки. Также было намерение построить первый в Финляндии центр реставрации, предназначенный как для икон, так и для другой церковной утвари [Valamossa rakoonnetaan, 1983, 19–20]. Это предложение было поддержано правительством Финляндии, и в 1984 г. по проекту архитектора Антеро Туркки в обители выстроили культурный центр, объединивший монастырскую библиотеку, архив, конференц-зал и центр по реставрации икон и произведений живописи.

Валаамский монастырь при архиепископе Павле стал организовывать различные виды открытых собраний и конференций по вопросам духовной жизни. Также в обители было проведено несколько международных конференций, в том числе собрание ВСЦ в 1977 г. и Всемирной ассамблеи Синдесмоса в 1980 г. [Purmonen, 1984, 42].

В 1986 г. по инициативе иеромонаха Амвросия (Яскеляйнена) в монастыре было открыто действующее и поныне народное училище, основанное с целью «продолжения и развития традиционного аспекта монастырской культуры — проведения просветительской работы среди населения» [Юдина, 2011, 82]. В данном училище можно было пройти курсы по изучению православной веры и культуры, церковного искусства. Продолжительность обучения составляла от 3 дней до 14 недель. Большинство слушателей — инославные, многие из которых собираются перейти в православие либо им интересуются.

В 1980-е гг. в Ново-Валаамский монастырь по просьбе архиепископа Павла и по благословению патриарха Пимена для несения иноческих послушаний командировались русские иеромонахи:

1. Иеромонах Симон (Ишунин)⁶ — 1981–1982 гг.
2. Иеромонах Алексей (Макринов)⁷ — 1984–1986 гг.
3. Иеромонах Викентий (Кузьмин)⁸ — 24 октября 1986 — 1990 гг.

Довольно часто они привлекались к несению разного рода пастырских послушаний в храмах Патриарших общин. Содержание иеромонахов брал на себя сам монастырь. Он же оплачивал и все их транспортные расходы, что у некоторых вызывало желание совершать «короткие поездки в Швецию и Норвегию за счет Ново-Валаамского монастыря для знакомства с религиозной жизнью этих стран и участия в религиозных собраниях» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 44).

Известно, что командированные иеромонахи получали небольшое пособие в валюте и от Патриархии, которого не всегда хватало для «нормально-минимального уровня жизни на месте послушания» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 30). Из прошения отца Викентия в ОВЦС от 16 января 1989 г. об увеличении ему пособия до 3000 ф. м. мы узнаём, что «братья монастыря получает ежемесячную государственную пенсию

⁶ Ныне архиепископ Брюссельский и Бельгийский Русской Православной Церкви.

⁷ На 2007 г. клирик РПЦЗ юрисдикции Антония (Рудея).

⁸ Ныне архимандрит, настоятель храма Казанской иконы Божией Матери в г. Зеленогорске.

3–6 тысяч марок; 50 человек, работающих в монастыре, получают зарплату 3–10 тыс. м.» (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 31).

Заканчивая обзор жизни Ново-Валаамского монастыря в рассматриваемый нами период, хотелось бы отметить, что в августе 1988 г. он стал для православных жителей Финляндии центром празднования тысячелетия Крещения Руси. На торжества прибыли новый глава Финляндской Православной Церкви архиепископ Иоанн (Ринне), новоизбранный митрополит Гельсингфорский Тихон (Тайякка), духовенство и миряне из различных приходов, а также паломники из Швеции, США, Канады и Франции. РПЦ представляли благочинный Патриарших приходов протоиерей Богдан Сойко, священник Виктор Лютик и иеромонах Викентий (Кузьмин). Архиепископ Иоанн в своей приветственной речи отметил, что «праздник тысячелетия Крещения Руси пришел на древнюю землю Суоми, как некогда пришло христианство из Византии через Русь» [Кузьмин, 1989, 52]. Архиепископ Павел (Олмари) скончался 2 декабря 1988 г., а 8 декабря был погребен на кладбище родного ему Ново-Валаамского монастыря [Huttunen, 1988, 456].

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации.
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 14 января 1963 — 24 декабря 1963).
ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 27 января 1964 — 28 октября 1964).
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. 141 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, декабрь 1967).
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. 452 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, 15 февраля 1971 — 9 ноября 1971).
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. 4236 (Документы о состоянии Патриарших приходов в Финляндии (отчёты, справки, информации), 13 апреля 1954 — 22 августа 1989).
2. VLA — Valamon luostarin arkisto (Архив Валаамского монастыря)
VLA. 1917–1979. Ma: 1 — VLA. Valamon Moskovan patriakaattin liittymista koskevaa kirjeenvaihtoa Pappiniemen kaupunkikirjat 1917–1979 [Обмен письмами между Валаамским монастырем и Московским Патриархатом 1917–1979 гг.]. Ma: 1. (На финском).
VLA. Ea: 119: Kirkkollishallituksen — VLA. Ea: 119, Kirkkollishallituksen ja piispojien kansaa kaytu jeenvaihto [Переписка по текущим делам с Церковным Управлением и епископом]. (На финском).

VLA. Ea: 119: Kuitit ikusista — VLA. Ea: 119, Kuitit ikusista muisteluista ja muut muistelija seka tilattuja palveluksia koskevat asiat [Исходящие письма частного характера и деловая переписка]. (На финском).

VLA. Ea: 119: Liikekirjeenvaihto — VLA. Ea: 119, Liikekirjeenvaihto kauppojen ja pankkien yms. kanssa [Деловая переписка с магазинами и банками и другими подобными]. (На финском).

VLA. Ea: 119: Veljesto — VLA. Ea: 119, Valamon luostarin veljesto [Братия Валаамского монастыря]. (На финском).

VLA. 1958–1960. Ea: 120 — VLA. Aktit v. 1958–1960 [Документы за 1958–1960 гг.]. Ea: 120. (На финском).

VLA. 1961–1962. Ea: 121 — VLA. Aktit v. 1961–1962 [Документы за 1961–1962 гг.]. Ea: 121. (На финском).

VLA. 1962–1964. Ea: 122 — VLA. Aktit v. 1962–1964 [Документы за 1962–1964 гг.]. Ea: 122. (На финском).

VLA. 1965–1966. Ea: 123 — VLA. Aktit v. 1965–1966 [Документы за 1965–1966 гг.]. Ea: 123. (На финском).

VLA. 1967–1973. Ea: 124 — VLA. Aktit v. 1967–1973 [Документы за 1967–1973 гг.]. Ea: 124. (На финском).

VLA. 1973. Ea: 124a — VLA. Aktitiv. 1973 [Документы за 1973 г.]. Ea: 124a. (На финском).

VLA. 1977–1978. Ea: 125 — VLA. Aktitiv. 1977–1978 [Документы за 1977–1978 гг.]. Ea: 125. (На финском).

VLA. Nestorin. Ma: 1— VLA. Igumeni Nestorin arkisto [Архив игумена Нестора]. Ma: 1. (На финском).

VLA. Simforian. Ma: 1 — VLA. Igumeni Simforian arkisto [Архив игумена Симфориана]. Ma: 1. (На финском).

Литература

3. Антонов, Кобак (2005) — Русские храмы и обители в Европе / авт.-сост. В. В. Антонов, А. В. Кобак. СПб.: Лики России, 2005. 399 с.

4. Архим. Симфориан (1981) — Архимандрит Симфориан // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 6. С. 54.

5. Вечная память (1968) — Вечная память почившим! // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 3. С. 16.

6. Жилкина (2006) — Жилкина М. Новый Валаам в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 2006. № 8.

7. Кузьмин (1989) — Викентий (Кузьмин), иером. Празднование 1000-летия Крещения Руси на земле Суоми // Журнал Московской Патриархии. 1989. № 2. С. 52–53.

8. Никитин (1980) — Августин (Никитин), архим. Встреча членов Синдесмоса в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1980. № 6. С. 43–47.

9. Ранне (1974) — Ранне Игорь, прот. Братский визит Предстоятеля Русской Православной Церкви в Финляндию // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 10. С. 10–22.

10. Хроника (1976) — Хроника Православных Церквей // Журнал Московской Патриархии. 1976. № 2. С. 50.

11. Хроника (1979) — Хроника Православных Церквей // Журнал Московской Патриархии. 1979. № 9. С. 51.

12. Шевченко (2010) — Шевченко Т. И. Каноническое признание Московским Патриархатом Финляндской Православной Церкви в 1957 г. // Новая и новейшая история. 2010. № 1. С. 156–166.

13. 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.

14. Юдина (2011) — Юдина Н. Ю. Культуробразующая роль Православной Церкви Финляндии. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2011. 143 с.

15. Huttunen (1988) — Huttunen H. Igumeni Panteleimonn paatossanat arkkipiispa Raavalin muistotilaisuudessa Uudessa Valamossa 8.12.1988 [Хуттунен Х. Слово игумена Пантелеимона на отпевании архиепископа Павла в Ново-Валаамском монастыре 8.12.1988] // Аамун Коитто [Утренняя заря]. 1988. № 23. S. 456. (На финском).
16. Isa Antoni (1974) — Isa Antoni kuollut [Отец Антоний умер] // Аамун Коитто [Утренняя заря]. 1974. № 16. S. 227. (На финском).
17. Kaksi piispa (1967) — Kaksi venalaista piispa maassamme [Два русских епископа в нашей стране] // Аамун Коитто [Утренняя заря]. 1967. № 12. S. 111. (На финском).
18. Patriarkan Pimenin vierailu Suomessa (1974) — Moskovan ja koko Venajan Patriarkan Pimenin vierailu Suomessa [Визит Патриарха Московского и всея Руси Пимена в Финляндию] // Аамун Коитто [Утренняя заря] 1974. № 14–15. S. 208–218. (На финском).
19. Purmonen (1984) — Orthodoxy in Finland: Past and Present / ed. by Veikko Purmonen., Kuopio, Finland: Orthodox Clergy Association, 1984. 110 p.
20. Valamossa rakennetaan (1983) — Valamossa rakennetaan [На Валааме строят] // Аамун Коитто [Утренняя заря]. 1983. № 2. S. 19–20. (На финском).

Hieromonk Silouan (Nikitin). Holy Transfiguration New Valamo Monastery During the Administration of the Finnish Orthodox Church by Archbishop Paul (Olmari).

Abstract: The article provides an overview of little-studied aspects of the inner life of the Holy Transfiguration New Valamo Monastery in the second half of the 20th century. The New Valamo Monastery was founded in 1939 by the monks of Holy Transfiguration Valaam Monastery, who were forced to leave the island of Valaam in connection with its transfer from Finland to the Soviet Union following the Soviet-Finnish War of 1939–1940. The second primate of the Finnish Orthodox Church, Archbishop Paul (Olmari), who received his monastic formation on Old Valaam, had a special role in the life of the monastery in the new conditions and the preservation of monastic life there. The involvement of young Finnish-speaking residents, the normalization of financial and economic life, the construction of the Holy Transfiguration Cathedral, the modification of the monastic charter, the transformation of the monastery into the largest Orthodox spiritual and educational center in Scandinavia — all of this became possible thanks to the efforts of Archbishop Paul. The main sources for this article are unexplored materials from the State Archives of the Russian Federation and the Archive of the New Valamo Monastery.

Keywords: Finnish Orthodox Church, New Valamo Holy Transfiguration Monastery, monasteries in Finland, Pappiniemi, metropolitan Ambrose (Jaaskelainen), hierodeacon Anthony (Loponen), archbishop Herman (Aav), metropolitan Gregory (Chukhov), hegumen Nestor (Kiselenkov), archbishop Paul (Olmari), hieromonk Panteleimon (Sarho), archimandrite Symphorian (Matveev).

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 Archive of the Russian Federation]
- GARF. F. 6991. Op. 2. D. 521 (Materialy po pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, Danii, Norvegii i Shvetsii, 14 yanvaryä 1963 — 24 dekabryä 1963) [Materials on the Orthodox Church in Finland, Denmark, Norway and Sweden, January 14, 1963 — December 24, 1963].

GARF. F. 6991. Op. 2. D. 559 (Materialy po pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, Danii, Norvegii i Shvetsii, 27 yanvarya 1964 – 28 oktyabrya 1964) [Materials on the Orthodox Church in Finland, Denmark, Norway and Sweden, January 27, 1964 – October 28, 1964].

GARF. F. 6991. Op. 2. D. 599 (Materialy po pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, Danii, Norvegii i Shvetsii, 30 yanvarya 1965 – 20 noyabrya 1965) [Materials on the Orthodox Church in Finland, Denmark, Norway and Sweden, January 30, 1965 – November 20, 1965].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 141 (Materialy po avtonomnoy pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, dekabr' 1967) [Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, December 1967].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 277 (Materialy po avtonomnoy pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii 9 marta 1969 – 4 noyabrya 1969) [Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland March 9, 1969 – November 4, 1969].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 353 (Materialy po pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, dekabr' 1969 – 23 noyabrya 1970) [Materials on the Orthodox Church in Finland, December 1969 – November 23, 1970].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 452 (Materialy po avtonomnoy pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, 15 fevralya 1971 – 9 noyabrya 1971) [Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, February 15, 1971 – November 9, 1971].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 530 (Materialy po avtonomnoy pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, 6 marta 1972 – 27 noyabrya 1972) [Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, March 6, 1972 – November 27, 1972].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 615 (Materialy po avtonomnoy pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, 12 fevralya 1973 – 11 dekabrya 1973) [Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, February 12, 1973 – December 11, 1973].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 708 (Materialy po avtonomnoy pravoslavnoy tserkvi v Finlyandii, 15 fevralya 1974 – 25 noyabrya 1974) [Materials on the autonomous Orthodox Church in Finland, February 15, 1974 – November 25, 1974].

GARF. F. 6991. Op. 6. D. 4236 (Dokumenty o sostoyanii Patriarshikh prikhodov v Finlyandii (otchety, spravki, informatsii), 13 aprelya 1954 – 22 avgusta 1989) [Documents on the formation of the Patriarchal Parishes in Finland (reports, inquiries, information), April 13, 1954 – August 22, 1989].

2. VLA – Valamon luostarin arkisto [Valamo monastery archive]

VLA. 1917–1979. Ma: 1 – VLA. Valamon Moskovan patriakaattin liittymista koskevaa kirjeenvaihtoa Pappiniemen kauppakirjat 1917–1979. Ma: 1. [Correspondence between the Valamo Monastery (Pappiniemi) and the Moscow Patriarchate 1917–1979]. (In Finnish).

VLA. Ea: 119: Kirkkollishallituksen – VLA. Ea: 119, Kirkkollishallituksen ja piispojen kansaa kayty jeenvaihto [Correspondence about current affairs with the Church Administration and the bishop]. (In Finnish).

VLA. Ea: 119: Kuitit ikusista – VLA. Ea: 119, Kuitit ikusista muisteluista ja muut muisteluja seka tilattuja palveluksia koskevat asiat [Receipts about eternal memories and other cases, related to ordered services]. (In Finnish).

VLA. Ea: 119: Liikekirjeenvaihto – VLA. Ea: 119, Liikekirjeenvaihto kauppojen ja pankkien yms.kanssa [Business correspondence with shops, banks and others of this nature.]. (In Finnish).

VLA. Ea: 119: Veljesto – VLA. Ea: 119, Valamon luostarin veljesto [Brotherhood of the Valamo Monastery.]. (In Finnish).

VLA. 1958–1960. Ea: 120 – VLA. Aktit v. 1958–1960. Ea: 120. [Documents for 1958–1960]. (In Finnish).

VLA. 1961–1962. Ea: 121 – VLA. Aktit v. 1961–1962. Ea: 121. [Documents for 1961–1962]. (In Finnish).

VLA. 1962–1964. Ea: 122 – VLA. Aktit v. 1962–1964. Ea: 122. [Documents for 1962–1964]. (In Finnish).

VLA. 1965–1966. Ea: 123 – VLA. Aktit v. 1965–1966. Ea: 123. [Documents for 1965–1966].

VLA. 1967–1973. Ea: 124 – VLA. Aktit v. 1967–1973. Ea: 124. [Documents for 1967–1973]. (In Finnish).

- VLA. 1973. Ea: 124a — VLA. Aktiv. 1973. Ea: 124a. [Documents for 1973]. (In Finnish).
 VLA. 1977–1978. Ea: 125 — VLA. Aktiv. 1977–1978. Ea: 125. [Documents for 1977–1978]. (In Finnish).
 VLA. Nestorin. Ma: 1— VLA. Igumeni Nestorin arkisto. Ma: 1. [Hegumen Nestor's archive]. (In Finnish).
 VLA. Simforian. Ma: 1 — VLA. Igumeni Simforian arkisto. Ma: 1. [Hegumen Symforian's archive]. (In Finnish).

References

3. Antonov, Kobak (2005) — Russian Temples and Monasteries in Europe. Comp. by V. V. Antonov, A. V. Kobak. Saint-Petersburg: Liki Rossii, 2005. 399 p. (In Russian).
4. Archim. Symphorian (1981) — Archimandrite Symphorian. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1981, no. 6, p. 54. (In Russian).
5. Eternal memory (1968) — Eternal Memory to the Dead! *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1968, no. 3, p. 16. (In Russian).
6. Zhilkina (2006) — Zhilkina M. New Valaam in Finland. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 2006, no. 8. (In Russian).
7. Kuzmin (1989) — Vikenty (Kuzmin), hieromonk. Celebration of the 1000th Anniversary of the Baptism of Rus' in the Land of Suomi. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1989, no. 2, pp. 52–53. (In Russian).
8. Nikitin (1980) — Augustine (Nikitin), archimandrite. Meeting of Syndesmos Members in Finland. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1980, no. 6, pp. 43–47. (In Russian).
9. Early (1974) — Ranne Igor, prot. Fraternal Visit of the Primate of the Russian Orthodox Church to Finland. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1974, no. 10, pp. 10–22. (In Russian).
10. Chronicle (1976) — Chronicle of the Orthodox Churches *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1976, no. 2, p. 50. (In Russian).
11. Chronicle (1979) — Chronicle of the Orthodox Churches. *Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii*, 1979, no. 9, pp. 51. (In Russian).
12. Shevchenko (2010) — Shevchenko T. I. Canonical recognition of the Finnish Orthodox Church by the Moscow Patriarchate in 1957. *Novaya i noveyshaya istoriya*, 2010, no. 1, pp. 156–166. (In Russian).
13. Schmemann (2009) — 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).
14. Yudina (2011) — Yudina N. Y. *Finland's Orthodox Church cultural role*. Thesis. ... candidate of historical sciences. M., 2011. 143 p. (In Russian).
15. Huttunen (1988) — Huttunen H. Igumeni Panteleimonn paatossanat arkkipiispa Paavalin muistotilaisuudessa Uudessa Valamosssa 8.12.1988 [Word of Hegumen Panteleimon at the Burial Service of Archbishop Paul in New-Valamo Monastery 8.12.1988]. *Aamun Koitto* [Morning dawn], 1988, no. 23, p. 456. (In Finnish).
16. Isa Antoni (1974) — Isa Antoni kuollut [Father Antony Died]. *Aamun Koitto* [Morning dawn], 1974, no. 16, p. 227. (In Finnish).
17. Kaksi piispa (1967) — Kaksi venalaista piispa maassamme [Two Russian Bishops in Our Country]. *Aamun Koitto* [Morning dawn], 1967, no. 12, p. 111. (In Finnish).
18. Patriarkan Pimenin vierailu Suomessa (1974) — Moskovan ja koko Venajan Patriarkan Pimenin vierailu Suomessa [Visit of the Patriarch of Moscow and All Russia Pimen to Finland]. *Aamun Koitto* [Morning dawn], 1974, no. 14–15, pp. 208–218. (In Finnish).
19. Purmonen (1984) — Orthodoxy in Finland: past and present. Ed. by Purmonen Veikko. Kuopio: Orthodox Clergy Association, 1984, 110 p. (In English).
20. Valamossa rakoennetaan (1983) — Valamossa rakoennetaan [They Build on Valamo]. *Aamun Koitto* [Morning dawn], 1983, no. 2, pp. 19–20. (In Finnish).

Священник Александр Мазырин

СВЯТОЙ ПАТРИАРХ ТИХОН И ОБНОВЛЕНЧЕСКИЙ РАСКОЛ: СОВМЕСТИМОСТЬ НЕСОВМЕСТИМОГО¹

В статье рассматривается вопрос, каким образом правление выдающегося святого предстоятеля Русской Церкви, каковым был патриарх Тихон, оказалось ознаменовано наиболее тяжелым за ее тысячелетнюю историю иерархическим расколом — обновленческим. Рассматривается природа раскола, механизм его распространения, основное содержание деятельности раскольников. Показывается отношение к обновленцам православного народа в России, и делается вывод о полном единодушии патриарха Тихона и его паствы в этом вопросе. На основании описанных в статье фактов автор приходит к заключению, что широкое распространение обновленческого раскола и было вызвано тем, что во главе Русской Церкви стоял великий святой. Для борьбы с ним и его единомышленниками атеистической власти и потребовалось прилагать чрезвычайные усилия по насаждению церковного раскола. Эти усилия имели успех, однако в конечном итоге единство святого патриарха и церковного народа («тихоновцев») предрешило провал обновленчества, несмотря на то, что для поддержки раскола большевиками был использован такой ресурс, как Константинопольская Патриархия.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, патриарх Тихон, «тихоновцы», святость, гонения на Церковь, церковные расколы, обновленчество, «Живая Церковь», Константинопольская Патриархия, апостасия.

В истории Русской Православной Церкви патриарх Тихон предстает как один из самых великих святых. В то же время на его патриаршество приходится возникновение самого масштабного в российской церковной истории раскола — обновленческого. Чтобы оценить масштаб церковной разрухи, достаточно принять во внимание, что на пике своего распространения (во второй половине 1922-го — первой половине 1923 г.) обновленческий раскол увлек большую часть российского епископата и белого духовенства. («Достижения» старообрядческого раскола XVII в. в этом плане были куда более скромными.) Как могло сочетаться явление такого предстоятеля, святость которого была очевидна уже его современникам, и такого церковного нестроения? Как сам святитель Тихон воспринимал поразившее Русскую Церковь обновленческое бедствие? В какой мере в своем восприятии обновленчества патриарх был един со своей всероссийской паствой? Попытка разобраться в этих вопросах и будет принята в предлагаемой статье.

В первую очередь необходимо кратко охарактеризовать сущность обновленческого раскола и причины его возникновения. Казалось бы, ответ кроется в самом слове «обновленчество», которое указывает на стремление обновить Церковь в соответствии с изменившимися жизненными реалиями. Действительно, программы обновленцев (например, возникшей в мае 1922 г. «Живой Церкви») содержали планы самых разнообразных церковных реформ, вплоть до реформы догматики (Живая

Священник Александр Владимирович Мазырин — доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (am@pstbi.ru).

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Высшее управление в Русской Православной Церкви в 1920–1930-е годы: проблемы канонического и практического преемства» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

Церковь. 1922. 1 окт. № 10. С. 17). Однако те реформы, в которых Православная Российская Церковь действительно нуждалась, уже были осуществлены Поместным Собором 1917–1918 гг.: возобновление самого института регулярно созываемых Соборов как высшей церковной власти, восстановление патриаршества и избрание патриарха, председательствующего в соборно избираемых Синоде и Высшем Церковном Совете, утверждение принципа выборности епископата, активное привлечение к участию в церковном управлении рядового духовенства и мирян, повышение роли женщин в жизни Церкви. Эти реформы смогли объединить Русскую Церковь перед лицом разворачивавшихся гонений, повысить ответственность широких кругов верующих за состояние церковных дел.

Обновленцы же, как показало развитие событий, ни к каким церковным реформам особо и не стремились, за исключением тех, которые открывали белому духовенству путь к епископским кафедрам и облегчали налагаемые на него канонами брачные ограничения (запрет жениться повторно и после хиротонии). Главным для них было не желание внутренние реформировать Церковь, а стремление приспособиться к богоборческой власти, пойти на сотрудничество с ней, чтобы обезопасить себя от репрессий с ее стороны. Уже в апреле 1918 г. Поместному Собору пришлось принять определение «О мероприятиях к прекращению нестроений в церковной жизни», в котором шла речь о «некоторых епископах, клириках, монашествующих и мирянах, не покоряющихся и противящихся церковной власти и обращающихся в делах церковных к враждебному Церкви гражданскому начальству». Собор предусмотрел для таковых «церковных большевиков» наказания вплоть до отлучения от Церкви (Собрание определений, 1994, вып. 3, 58–60).

Однако соборные прещения не смогли остановить процесс «большевизации» части духовенства, тем более что он стал активно поощряться самой большевистской властью. В марте же 1922 г. решение сделать ставку на «красных попов» было принято на уровне высшего партийного руководства. Л. Д. Троцкий предложил Политбюро опереться на «сменовеховское духовенство» и «повалить контрреволюционную часть церковников, в руках коих фактическое управление церковью». По его мнению, следовало заставить «сменовеховских попов» довести «кампанию внутри церкви до полного организационного разрыва с черносотенной иерархией, до собственного нового собора и новых выборов иерархии» (Покровский, Петров, 1997, кн. 1, 162–163). В дальнейшем, по замыслу Троцкого, после разгрома «церковных черносотенцев», должен был последовать удар уже по самим «сменовеховцам». Политбюро этот циничный план одобрило и предписало губкомам и губисполкомам на местах поддержать лояльное духовенство. Практическая работа по организации раскола в Церкви возлагалась на органы ГПУ, которые опирались на сформированный ими «осведомительный аппарат» в церковных кругах.

В мае 1922 г. патриарх Тихон был взят под домашний арест, после чего в его прежней резиденции водворилось самозванное «Высшее Церковное Управление» (ВЦУ). При этом, согласно заявлениям раскольников и разъяснениям советской печати, патриарх якобы сам отказался от церковной власти и передал ее группе «прогрессивного духовенства». Так, петроградская «Красная газета» в заметке «Передача власти патриархом Тихоном» сообщала читателям: «18 мая было достигнуто соглашение с патриархом Тихоном и священниками Калиновским и другими о том, что церковная власть впредь до окончательного формирования церковного управления переходит временно высшему церковному управлению в составе епископа Антонина (Грановского. — *свящ. А. М.*), епископа Леонида (Скобеева. — *свящ. А. М.*), протоиерея Введенского, священников: Красницкого, Калиновского и Белкова...» (Красная газета. 1922. 20 мая). Глава раскольнической «Живой Церкви» Красницкий со страниц одноименного журнала возмущался, что митрополит Петроградский Вениамин «единолично отлучил от Церкви трех членов Высшего Церковного Управления, принявших из рук самого патриарха Высшее Управление Церковью» (Живая Церковь. 1922. 1–15 июля. № 4–5. С. 9).

На «соглашении» патриарха с Калиновским, Красницким, Введенским и др. и «принятии ими из его рук управления Церковью» следует остановиться особо. Действительно, представители «инициативной группы», в которую входили перчисленные священники, 12–18 мая 1922 г. трижды посещали изолированного чекистами патриарха Тихона и указывали ему на затруднения в функционировании церковного управления в связи с привлечением его к гражданскому суду. Патриарх согласился на временную (до созыва Собора) передачу своих полномочий, но, разумеется, не им и не близкому им заштатному епископу Антонину (Грановскому), а старейшему иерарху Русской Церкви митрополиту Ярославскому Агафангелу (Преображенскому). Также он уполномочил Введенского и компанию принять у ГПУ, опечатавшего патриаршую канцелярию, и передать митрополиту Агафангелу по приезду его в Москву «синодские дела» (Губонин, 1994, 214–218). Под этими делами очевидным образом имелись в виду *канцелярские бумаги*, обновленцы же интерпретировали патриаршую резолюцию так, будто бы им поручено *ведение самих дел*, то есть передана собственно высшая церковная власть, что было явным подлогом [Иванов, 2011, 17–35].

После этого раскольники, действуя, с одной стороны, обманом, а с другой – угрозами, подкрепляемыми репрессиями ГПУ, стали давить на российский епископат и рядовое духовенство, принуждая признать свое ВЦУ. В августе 1922 г., фактически за сопротивление обновленцам, был расстрелян митрополит Вениамин (Казанский), предварительно «лишенный» раскольниками сана и монашества. Такая же участь готовилась и самому патриарху Тихону. Казалось, что на его возвращение на свободу, а тем более – к управлению Церковью, надежд уже нет никаких. Видя это, многие иерархи, даже такие заслуженные, как митрополит Сергей (Страгородский), предпочли встать на оппортунистический путь и перейти в раскольнический лагерь. За изменниками-архиереями шло и большинство конформистски настроенных священников. Отказ признавать ВЦУ почти неминуемо обозначал арест.

Можно проиллюстрировать то, как насаждался обновленческий раскол, выдержкой из секретного циркуляра ЦК Компартии Украины своим местным губкомам, разосланного летом 1922 г.: «Собрания и съезды разрешать беспрепятственно только обновленческому духовенству и только обновленческим мирянам. Сторонникам патриарха Тихона не разрешать ни собраний, ни съездов. Арестовывать и предавать суду. Необходимо сбросить со всех командных постов всех сторонников Тихона, противников обновленческого движения» [Тригуб, 2009, 271]. Отсюда и объяснение широкого распространения раскола: если бы не чрезвычайные усилия богоборческой власти, он бы не вышел за рамки небольших маргинальных групп.

Главным же содержанием деятельности обновленцев (это было прямо прописано в уставе «Живой Церкви») была «борьба с контрреволюционными элементами в церкви» (Живая Церковь. 1922. 1–15 сент. № 8–9. С. 20). Эта борьба осуществлялась путем непрерывного доносительства. Сотрудники ГПУ на местах инструктировались о том, что от «живоцерковников» «необходимо ультимативно требовать сведения и материалы об активных контрреволюционерах из духовенства». Добытые материалы должны были «широко использоваться для постановки гласных процессов, имеющих целью дискредитировать духовенство в глазах масс и, с другой стороны, – физически уничтожить и изолировать черносотенные элементы» (Мазырин, 2011, 121).

В мае 1923 г. обновленческий лжесобор в Москве принял в отношении ожидавшего расправы от богоборцев первосвященителя громкое постановление: «Так как патр[иарх] Тихон, вместо подлинного служителя Христу, служил контрреволюции... Собор считает Тихона отступником от подлинных заветов Христа и предателем Церкви... [и] объявляет его лишенным сана и монашества и возвращенным в первобытное мирское положение... Осуждая б[ывшего] патриарха Тихона как вождя не церковного, а контрреволюционного, Собор признает, что и самое восстановление патриаршества было актом определенно политическим, контрреволюционным» (Вестник Священного Синода Православных Церквей в СССР. 1928. № 7 (30). С. 7–8).

Заключенный святитель Тихон, однако, категорически отказался подчиняться решению раскольников, сказав членам допущенной к нему обновленческой делегации, что «ему за них, духовство, стыдно, за их постановление» (Следственное дело, 2000, 355). Этим отказом обновленцы были несколько озадачены, но главные проблемы у них начались двумя месяцами позже, когда, к полной для них неожиданности, святитель Тихон, вместо того чтобы сесть на скамью подсудимых, а затем пойти на расстрел, вышел на свободу и был с любовью встречен своей паствой и сохранившим ему верность духовством («тихоновцами») именно как патриарх (а не как «гражданин Белавин»). Отдельный вопрос: почему большевики его освободили. Останавливаться на нем здесь нет возможности, тем более что он уже довольно обстоятельно исследован историками [Кривова, 1997; Лобанов, 2008; Сафонов, 2013].

Выйдя на свободу, святитель Тихон обличил неправду обновленцев и однозначно определил их как безблагодатных раскольников. В июле 1923 г. в своем послании к Церкви он писал: «Ныне же торжественно и во всеуслышание с сего священного амвона свидетельствуем, что все... заявления о соглашении с Нами и о передаче Нами прав и обязанностей Патриарха Российской Церкви ВЦУ, составленному священниками Введенским, Красницким, Калиновским и Белковым, есть ложь и обман! И что перечисленные лица овладели церковной властью путем захвата, самовольно, без всяких установленных правилами нашей Церкви законных полномочий... Всем этим они отделили себя от единства тела Вселенской Церкви и лишились благодати Божией, пребывающей только в Церкви Христовой. А в силу этого все распоряжения не имеющей канонического преемства незаконной власти, правившей Церковью в Наше отсутствие, недействительны и ничтожны! А все действия и таинства, совершенные отпавшими от Церкви епископами и священниками, безблагодатны, а верующие, участвующие с ними в молитве и таинствах, не только не получают освящения, но подвергаются осуждению за участие в их грехе» (Губонин, 1994, 290–291).

Таким образом, патриарх Тихон, не спеша облекать свое решение в форму административно-канонического прещения, вынес общую духовно-нравственную оценку обновленчеству как явлению *внецерковному и безблагодатному*. И это не было его личным мнением. Как тогда отмечал осведомленный современник (петроградский протоиерей Николай Чуков — будущий митрополит Ленинградский и Новгородский Григорий), процитированное выше послание было написано *по представлению епископов*, патриарх его всецело одобрил и от себя дописал лишь несколько слов, касавшихся его лично (Чуков, 1923–1924). Формальное же предание каноническому суду и запрещение в священнослужении вождей обновленческого раскола в ответ на продолжение их клевет были объявлены святителем Тихоном лишь 15 апреля 1924 г. (Губонин, 1994, 316).

Далекий от формальностей церковный народ в массе своей также отвращался от обновленцев, что еще летом 1922 г. вынуждены были отмечать в своих сводках органы ГПУ. «Надо сказать, — признавались чекисты, — что контингент вербованных состоит из большого количества пьяниц, обиженных и недовольных князьями церкви... Более степенные, истинные ревнители православия к ним не идут, среди них последний сброд, не имеющий авторитета среди верующей массы» («Совершенно секретно», 2001, 217). Чувствуя такое отношение народа и понимая каноническую неправоту раскола, наиболее совестливые обновленцы с лета 1923 г. стали массово приносить покаяние перед патриархом Тихоном (в числе первых оказался митрополит Сергей). Святитель Тихон таковых с любовью принимал.

Менее разборчивой, чем православные люди в России, и канонически нетвердой оказалась Константинопольская Патриархия, которая из собственных конъюнктурных соображений стала поддерживать обновленческих раскольников. Через эту поддержку Фанар, с одной стороны, рассчитывал расположить к себе большевиков, что было важно в условиях притеснений его турками. С другой — ослабление Русской Церкви изнутри облегчало развернутую тогда греками всемирную экспансию. Наконец, сами обновленцы всячески льстили фанариотам, что вселяло в последних надежду,

что Русская Церковь, как некогда в древности, снова окажется покорной Константинополю. Вдобавок ко всему, у греков был и банальный материальный интерес: официальный представитель Константинопольской Патриархии в Москве прямым текстом просил у советского правительства денег [Мазырин, 2017].

В мае 1924 г. Константинопольский патриарх Григорий VII на заседании своего Синода заявил, что «по приглашению со стороны церковных кругов российского населения» (обновленческих, разумеется) он принял предложенное ему «дело умиротворения происшедших в последнее время в тамошней братской Церкви смут и разногласий, назначив для этого особую патриаршую комиссию». Комиссия должна была «отправиться туда, чтобы содействовать... восстановлению согласия и единения в братской Церкви ко благу всех православных». Далее особо оговаривалось, что «отправляющаяся комиссия в своих работах должна опираться на те тамошние церковные течения, которые верны существующему в России правительству», то есть на обновленцев. И как апофеоз канонической беспринципности Фанара звучала следующая мысль Григория VII: «Ввиду возникших церковных разногласий, мы полагаем необходимым, чтобы святейший патриарх Тихон ради единения расколовшихся и ради паствы пожертвовал собой, немедленно удалившись от управления Церковью... и чтобы одновременно упразднилось, хотя бы временно, патриаршество (Московское. — *свящ. А. М.*), как родившееся во всецело ненормальных обстоятельствах в начале гражданской войны и как считающееся значительным препятствием к восстановлению мира и единения» (Церковная жизнь. 1924. Сент. № 2. С. 1–2).

На этот грубый выпад патриарх Тихон ответил Григорию VII сдержанно и с достоинством, указав ему, что за епископом Константинопольским Священные Соборы «признавали и признают первенство перед другими автокефальными Церквями чести, но не власти»: «А потому всякая посылка какой-либо комиссии без сношения со Мною, как единственно законным и православным Первоиерархом Русской Православной Церкви, без Моего ведома незаконна, не будет принята русским православным народом и внесет не успокоение, а еще большую смуту и раскол в жизнь и без того многострадальной Русской Православной Церкви... Весь русский православный народ давно сказал свое правдивое слово как о нечестивом сборище, дерзновенно именуящим себя Собором 1923 года, так и о несчастных вождях обновленческого раскола. Народ не со схизматиками, а со своим законным и православным патриархом» (Губонин, 1994, 322–324).

Апелляция святителя Тихона к позиции православного народа России чрезвычайно важна. Обновленцев же она приводила в страшное негодование, которым они не преминули поделиться со своим стамбульским покровителем (который, к слову сказать, не нашел, что ответить Московскому патриарху). «Свидетельствуем Вам, — писали раскольники Григорию VII в сентябре 1924 г., — что наша Русская Православная Церковь переживает ныне давно небывалую внутреннюю смуту: она потеряла мир и благополучие исключительно по неразумному властолюбию бывшего патриарха Тихона, который, чтобы удержаться у власти, отдал своих пастырей на суд народа и судьбы самой Церкви вверил толпе. Такое положение Церкви нетерпимо» (Церковная жизнь. 1924. Сент. № 2. С. 3).

Стоит сопоставить крайнее презрение раскольников к народной «толпе» с позицией святителя Тихона, с одной стороны, а с другой — со словами знаменитого Окружного послания 1848 г. восточных иерархов: «У нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верой отцов его» (Догматические послания, 1859, 233). Нетрудно понять, на чьей стороне была истина: на стороне «тихоновцев» или обновленцев (и поддерживавших их фанариотов).

Если патриарх Тихон опирался на поддержку народа, то раскольники искали другой опоры. В октябре 1924 г. их лжесинод обратился к советскому руководству с пространным доносом о том, как «тихоновщина» их «бьет политически»: «В народе

зреет надежда, что уйдет Советская Власть, а „святейший“ Тихон сохранит Россию новым, лучшим хозяевам, при которых, в первую голову, лучше будет жить церковникам... С политической пропагандой тихоновцев нам бороться трудно, ибо наши религиозные мотивы для контрреволюционеров ничего не стоят. Здесь одна лишь государственная власть может с корнем вырвать политическую заразу. Мы уверены, что при ликвидации тихоновской головки постепенно места успокоятся... Лишение Тихона возможности управлять базирующейся на нем контрреволюцией внесло бы мир в Церковь и предотвратило бы возможность целого ряда, сейчас не исключенных, эксцессов государственного порядка против власти рабочих и крестьян» (Покровский, Петров, 1998, кн. 2, 434–435).

Большевики и сами были не прочь устранить неугодного патриарха, но не решались это сделать. Не решались, поскольку видели, с какой любовью к святейшему Тихону относился православный российский народ. Почву для нового ареста патриарха, однако, богоборцы готовили, а до той поры всячески его травили, как через средства своей пропаганды, так и через своих обновленческих и фанариотских пособников.

Вывод, который можно сделать из всего вышеизложенного, парадоксален. Именно то, что во главе Русской Церкви стоял выдающийся святой, и обусловило размах обновленческого раскола. Если попытаться представить, что патриархом в 1917 г. стал бы не святитель Тихон, а какой-нибудь порочный деятель, вроде архиепископа Евдокима (Мещерского), то, вероятнее всего, так раскалывать Церковь, как это было сделано в 1922 г., богоборческой властью бы и не пришлось. Евдоким (Мещерский), ставший в августе 1923 г. председателем обновленческого лжесинода, и без усилий большевиков (скорее, вопреки им) сам собой вносил разложение в церковную среду, отталкивая от себя даже других раскольников. Можно проиллюстрировать это донесением украинского ГПУ, отправленным в центр в октябре 1923 г.: «За время короткого пребывания своего в Одессе митрополит Евдоким вызвал к себе враждебные отношения со стороны широких масс верующих. Это отношение вызвано его интимной связью с одной монашкой, привезенной им из Нижнего Новгорода. Даже самое прогрессивное духовенство относится к нему отрицательно. Ввиду сложившихся обстоятельств пребывание Евдокима в Одессе является невозможным и может еще более ослабить обновленческое движение» (ЦА ФСБ РФ. Ф. 2. Оп. 5. Д. 307. Л. 291–292).

Напротив, патриарх Тихон объединял вокруг себя и иерархию, и клир, и, что особенно важно, народ церковный. Это заставляло богоборцев действовать более изобретательно и изощренно, хотя бы и с опорой, по их собственной оценке, на «последний сброд» в церковных кругах. Церковь же, внешне умаялась и терпя урон, внутренне очищалась и укреплялась, а пущенное ее врагами как презрительная кличка наименование «тихоновцы» стало синонимом слова «православные».

Противопоставление святителя Тихона как символа православия отпавшим от Церкви обновленцам, как может показаться, противоречит фактам попыток его объединения с ними, имевшим место в 1923–1924 гг. Особенно непоследовательным в своем отвержении обновленчества патриарх выглядел в мае-июле 1924 г., когда им велись переговоры о создании совместного Высшего Церковного Совета с главой «Живой Церкви» Красницким, причем последний почтительно именовался в патриарших документах «протопресвитером» (Губонин, 1994, 317), хотя до своего отпадения в раскол в мае 1922 г. не был еще и протоиереем.

Церковное предание сохранило объяснение самим патриархом такой своей странной уступчивости. Когда вызванный в Москву из ссылки митрополит Кирилл (Смирнов) прямо спросил его, зачем он это делает, святитель Тихон ответил: «Я болею сердцем, что столько архипастырей в тюрьмах, а мне обещают освободить их, если я приму Красницкого» (на что получил ответ: «Ваше Святейшество, о нас, архиереях, не думайте. Мы теперь только и годны на тюрьмы...») (Косик, 2000, 43).

История с «живоцерковником» Красницким закончилась в июле 1924 г. патриаршей резолюцией на обращении очередной смущенной делегации духовенства: «Благодарю за выраженные чувства верности. Прошу верить, что Я не пойду на соглашения

и уступки, которые могли бы угрожать целости Православия. Если же переговоры с о. Красницким... вместо радости возбуждают тревогу и опасения, о чем свидетельствуют многочисленные заявления архипастырей, пастырей и мирян, то нахожу благоприятным совершенно прекратить переговоры с о. Красницким о примирении и подписи на журнале от 8 (21) мая 1924 г. об учреждении при Мне ВЦУ считать действительными» (Губонин, 1994, 325).

Таким образом, заявленное было противоестественное согласие святителя Тихона объединиться с «живоцерковниками» стало тем исключением, о которых говорят, что они лишь подтверждают правило. Правило же состояло в том, что в своем отношении к обновленческому расколу святой патриарх руководствовался не собственными соображениями, а был един с Церковью.

Из описанных событий можно извлечь и важный практический урок: когда во главе Русской Церкви стоит святой предстоятель, пребывающий в единодушии со своей многомиллионной православной паствой, злоба и интриги ее недругов, как внутренних, так и заморских, оказываются бессильными.

Источники и литература

Источники

1. Губонин (1994) — Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994.

2. Догматические послания (1859) — Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1995. (Репр. воспр. изд.: СПб., 1859).

3. Косик (2000) — Молитва всех вас спасет: Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / Сост., пред. и прим. О. В. Косик. М., 2000.

4. Мазырин (2011) — «Требование заполнения анкеты сексота необязательно». Инструкция ГПУ Украины по организации групп «Живой Церкви» / Вступ. ст., публ. и прим. свящ. А. Мазырина // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 5 (42). С. 111–123.

5. Покровский, Петров (1997–1998) — Архивы Кремля. Политбюро и Церковь: 1922–1925 гг. В 2 кн. / Подг. изд. Н. Н. Покровского и С. Г. Петрова. Новосибирск; М., 1997–1998.

6. Следственное дело (2000) — Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. документов по материалам ЦА ФСБ РФ. М., 2000.

7. Собрание определений (1994) — Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. М., 1994.

8. «Совершенно секретно» (2001) — «Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.) Т. 1: 1922–1923 гг. М., 2001.

9. Чуков (1923–1924) — *Григорий (Чуков), митр.* О необходимости ликвидации обновленческого раскола и легализации Патриаршей Церкви: Документы и дневник 1923–1924 гг. / Публ., вступ. ст. и комм. Л. К. Александровой-Чуковой. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/4350772.html> (дата обращения: 31.10.2017).

Литература

10. Иванов (2011) — *Иванов С. Н.* О причинах передачи св. патриархом Тихоном канцелярских дел группе священников в мае 1922 г. // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 3 (40). С. 17–35.

11. 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.

12. Лобанов (2008) — Лобанов В. В. Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925 гг.). М., 2008.
13. Мазырин (2017) — Мазырин А., свящ., Фанар и обновленчество против Русской Православной Церкви // Мазырин А. В., свящ., Кострюков А. А. Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М., 2017. С. 9–246.
14. Сафонов (2013) — Сафонов Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М., 2013.
15. Тригуб (2009) — Тригуб О. Розгром Української церковної опозиції в Російській православній церкві (1922–1939 рр.). Миколаїв, 2009.

Priest Aleksandr Mazyrin. Holy Patriarch Tikhon and the Renovatianist Schism: the Compatibility of the Incompatible.

Abstract: In this article, the author examines the question of how the reign of such an outstanding holy Primate of the Russian Church as Patriarch Tikhon turned out to be marked by the Renovatianist Schism, the most difficult hierarchical schism during the Russian Church's millennial history. The nature of the schism, the mechanism of its spread, and the main content of the activities of the schismatics are considered. The attitude towards the Renovatianists of the Orthodox people in Russia is shown, and a conclusion is drawn about the complete agreement of Patriarch Tikhon and his flock on this matter. On the basis of the facts described in the article, the author comes to the conclusion that the wide spread of the Renovatianist Schism was due to the fact that the head of the Russian Church was a great saint. In the struggle against him and his supporters, the atheist authorities needed to make extraordinary efforts to plant a church schism. These efforts were successful, but, in the end, the agreement of the Holy Patriarch and the church people (the "Tikhonovtsy") predetermined the failure of Renovatianism, in spite of the fact that the Bolsheviks appealed to the Patriarchate of Constantinople to support the schism.

Keywords: Russian Orthodox Church, Patriarch Tikhon, holiness, persecution of the Church, Church schisms, Renovatianism, "Living Church", Ecumenical Patriarchate, apostasy.

Priest Alexander Vladimirovich Mazyrin — Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences, Professor at St. Tikhon Orthodox University of Humanities (am@pstbi.ru).

Sources and References

Sources

1. Chukhov (1923–1924) — Gregory (Chukov), Metropolitan. *O neobkhodimosti likvidatsii obnovencheskogo raskola i legalizatsii Patriarshey Tserkvi: Dokumenty i dnevnik 1923–1924 gg.* [About the need to eliminate the Renovatianist schism and the legalization of the Patriarchal Church: Documents and diary 1923–1924]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/4350772.html> (accessed: 31.10.2017). (In Russian).
2. Dogmaticheskie poslaniya (1859) — *Dogmaticheskie poslaniya pravoslavnykh ierarkhov XVII–XIX vekov o pravoslavnoy vere* [Dogmatic Messages of the Orthodox Hierarchs XVII–XIX Centuries about the Orthodox Faith]. Holy Trinity-St. Sergius Lavra, 1995. (Reprint: Saint-Petersburg, 1859). (In Russian).
3. Gubonin (1994) — Gubonin M. E. *Akty Svyateyshego Tikhona, Patriarkha Moskovskogo i vseya Rossii, pozdneyshie dokumenty i perepiska o kanonicheskom preemstve vysshey tserkovnoy vlasti, 1917–1943* [Acts of his Holiness Tikhon, Patriarch of Moscow and all Russia, latest documents and correspondence on the canonical succession of the Supreme ecclesiastical authority, 1917–1943]. Moscow, 1994. (In Russian).

4. Kosik (2000) — Kosik O. V. *Molitva vseh vas spaset: Materialy k zhizneopisaniyu svyatitelya Afanasiya, episkopa Kovrovskogo* [The prayer will save all of you: materials for the biography of Saint Athanasius, Bishop of Kovrov]. Moscow, 2000. (In Russian).
5. Mazyrin (2011) — Mazyrin A. V. «Trebovanie zapolneniya anketi seksota neobyazatel'no». Instruktsiya GPU Ukrainy po organizatsii grupp «Zhivoy Tserkvi» [“The requirement of filling out the questionnaire the informer necessarily”. Manual of the GPU of Ukraine on the organization of the group “Living Church”]. *Vestnik PSTGU*. II. 2011, 5 (42), pp. 111–123. (In Russian).
6. Pokrovskiy N. N., Petrov S. G. (1997–1998) — *Arkhivy Kremlya. Politbyuro i Tserkov': 1922–1925 gg.* [The Archives of the Kremlin. Politburo and Church: 1922–1925]. In 2 vols. Novosibirsk, Moscow, 1997–1998. (In Russian).
7. *Sledstvennoe delo* (2000) — *Sledstvennoe delo Patriarkha Tikhona: Sb. dokumentov po materialam TsA FSB RF* [Investigation case of Patriarch Tikhon: Coll. documents on materials of CA FSB]. Moscow, 2000. (In Russian).
8. *Sobranie opredeleniy* (1994) — *Sobranie opredeleniy i postanovleniy Svyashchennogo Sobora Pravoslavnoy Rossiyskoy Tserkvi 1917–1918 gg.* [A Collection of rulings and resolutions of the Holy Council of the Orthodox Russian Church of 1917–1918]. Moscow, 1994. (In Russian).
9. «Sovershenno sekretno» (2001) — «Sovershenno sekretno»: *Lubyanka — Stalinu o polozhenii v strane (1922–1934 gg.) T. 1: 1922–1923 gg.* [«Top secret»: Lubianka to Stalin on the situation in the country (1922–1934), vol. 1: 1922–1923]. Moscow, 2001. (In Russian).

References

10. Ivanov (2011) — Ivanov S. N. O prichinakh peredachi sv. Patriarkhom Tikhonom kantselyarskikh del grupe svyashchennikov v mae 1922 g. [About the reasons for the transfer of St. Patriarch Tikhon of office affairs group of priests in May 1922]. *Vestnik PSTGU*. II. 2011, 3 (40), pp. 17–35. (In Russian).
11. Krivova (1997) — Krivova N. A. *Vlast' i Tserkov' v 1922–1925 gg.: Politbyuro i GPU v bor'be za tserkovnye tsennosti i politicheskoe podchinenie dukhovenstva* [Authority and Church in 1922–1925: Politburo and GPU in the fight for Church values and political submission of the clergy]. Moscow, 1997. (In Russian).
12. Lobanov (2008) — Lobanov V. V. *Patriarkh Tikhon i sovetskaya vlast' (1917–1925 gg.)* [Patriarch Tikhon and Soviet power (1917–1925)]. Moscow, 2008. (In Russian).
13. Mazyrin (2017) — Mazyrin A. *Fanar i obnovlenchestvo protiv Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi* [Fanar and Renovationism against Russian Orthodox Church]. Moscow, 2017. (In Russian).
14. Safonov (2013) — Safonov D. *Svyatitel' Tikhon, Patriarkh Moskovskiy i vseya Rossii, i ego vremya* [St. Tikhon, Patriarch of Moscow and all Russia, and his time]. Moscow, 2013. (In Russian).
15. Trigub (2009) — Trigub A. *Rozgrom Ukrai'ns'koi' cerkovnoi' opozycji' v Rosijs'kij pravoslavnij cerkvi (1922–1939 rr.)* [The defeat of the Ukrainian Church opposition in the Russian Orthodox Church (1922–1939)]. Nikolaev, 2009. (In Ukrainian).

К. М. Товбин, А. В. Семичаевский, В. В. Соколов

ОЧЕРК ЭКСПЕДИЦИИ К РУССКИМ СТАРОВЕРАМ АЛЯСКИ¹

Русское старообрядчество является одним из ярчайших явлений русской традиционной культуры и потому стало объектом многочисленных исследований. Однако достаточно мало русскоязычных исследований посвящено феномену эмигрантского староверия — уникального примера адаптации исконно русской культуры к условиям совершенно чуждого культурного пространства. Сегодняшние старообрядцы Аляски являют собой пример приспособления традиционных духовных принципов, в хранении которых и заключается сущность старообрядчества, к условиям пребывания в центре мировой глобализации, вестернизации, научно-технического прогресса и постиндустриализма. Старообрядческий опыт неагрессивного сопротивления миропорядку, затирающему любые этнические, культурные и конфессиональные разграничения, чрезвычайно важен при очерчивании русского цивилизационного пути в современных условиях. Задачей данного исследования является комплексное исследование мировоззрения, менталитета, образа жизни старообрядцев Аляски.

Ключевые слова: старообрядчество, староверы, православие, древлеправославие, эмиграция, диаспора, Россия, США, Аляска, традиционализм, секуляризация, контрсекулярный, община, идентичность, глобализация, адаптация, ассимиляция.

Сохранность этноконфессионального своеобразия является одним из ключевых вопросов современной социологии малых групп, религиоведения, когнитивной лингвистики, структурной антропологии, культурологии. И одним из главных объектов этой темы являются русские православные старообрядцы-эмигранты. Имея опыт проживания после 1917 г. в Китае, Японии, Австралии, Уругвае, Боливии, Парагвае, Бразилии, Венесуэле, старообрядцы сумели приспособить патриархальный и сакрализованный традиционный уклад своих общин к светским условиям жизни в США и Канаде. Сегодняшняя гальванизация религий и форм традиционной духовности создает уникальные условия для возрождения традиционных для России форматов духовности, в первую очередь — православия. Однако секулярные условия могут заставить процесс духовного пробуждения пойти по искривленному руслу. Это деформирует проявления традиционной духовности и может привести к травматичным социальным и политическим последствиям, предпосылки чего сегодня уже имеются. Для вскрытия внутренних закономерностей процессов традиционализма

Кирилл Михайлович Товбин — кандидат философских наук, доцент Южно-Сахалинского института Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова, член Российского философского общества, лектор общества «Знание», религиовед, культуролог (kimito@yandex.ru).

Артёмий Викторович Семичаевский — исследователь-культуролог, религиовед, искусствовед; специалист по традиционным и новаторским формам искусства и литературы; исследователь традиционной ментальности и структур повседневности (arsem-86@yandex.ru).

Валентин Валентинович Соколов — исследователь-культуролог, переводчик, специалист по межкультурным коммуникациям и сравнительному языкознанию (falcon8282@mail.ru).

¹ Исследование выполнено при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-03-18037-е «Русские старообрядцы в Северной Америке: национальная идентичность в эпоху глобализации»; при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 17-03-00010-а «Православное старообрядчество как один из ликов российской цивилизации».

и ресекуляризма исследовательское внимание неизбежно должно обратиться к таким сообществам, как русское старообрядчество, сумевшее отстоять элементы духовной суверенности в эпохи зрелого модерна и постмодерна.

Современное изучение адаптационных процессов русских старообрядческих общин Северной Америки находится в стадии становления. Отдельные полевые исследования выполнялись экономистами, историками, социологами и не находятся в связи друг с другом. Комплексных, междисциплинарных исследований эмигрантского староверия, в частности североамериканского, не проводилось. Кроме того, исследования старообрядческой ментальности, повседневности и семиотики либо тяготеют к культурологическим изысканиям и описательным обобщениям [Кожурин, 2014], либо располагаются в области наукообразной мифологии, никак не связанной с эмпирической реальностью и оперирующей лишь недостоверными фактами и банальными суждениями [Мудрик, 2015].

Поэтому основной задачей видится комплексное изучение старообрядческого мировоззрения, менталитета, материальной и духовной культуры, образа жизни. Это позволило бы вычленивать ядро традиционалистического существования в секулярной среде, каковой для старообрядцев являются реалии США. Также важен опыт этнокультурного выживания, полученный предками современных староверов в Китае, Австралии, Латинской Америке. Умение сохранять этнокультурное своеобразие как самодостаточную духовную доминанту особо актуально сегодня, при выработке Россией собственного пути развития, основанного на мирном сосуществовании с цивилизациями, не признающими особенностей традиционной русской духовности.

Одной из рабочих гипотез, на которые опиралось наше исследование, было представление о старообрядческом изоляционизме, который в условиях чужеземного американского мультикультурализма должен был получить идеальные условия для построения своей версии «Святой Руси» [Шемякин, 2015]. Эти условия: географическая отдаленность, инокультурное окружение (языческие племена и протестантское англо-саксонское меньшинство), государственная политика благоприятствования и покровительственного невмешательства.

В рамках грантов РГНФ и РФФИ «Русские старообрядцы в Северной Америке: национальная идентичность в эпоху глобализации» и «Православное старообрядчество как один из ликов российской цивилизации» наш исследовательский коллектив проводил изучение культуры, ментальности и повседневности старообрядцев штата Аляска, США. Первым пунктом экспедиции в октябре 2015 г. было поселение Николаевск-на-Аляске в центральной части полуострова Кенай. Николаевск был первым старообрядческим поселением на Аляске с 1968 г. [Калугина, 2009, 680] [Фефелов, Гашкова, 1999]. История заселения Аляски староверами вполне подробно отражена Ю. В. Аргудяевой и А. А. Хисамутдиновым [Аргудяева, Хисамутдинов, 2013; Аргудяева, 2014а; Аргудяева, 2014б; Хисамутдинов, 2011], несколькими иными исследователями [Гортер, 2015; Моррис, 2009], потому наша исследовательская группа обратилась к культурологической и этнопсихологической сторонам исследования. Однако исторический контекст в нашей работе продолжал присутствовать, и в его рамках нами было сделано определенное открытие. В отличие от общепринятой точки зрения, опирающейся как на исторические описания, так и на свидетельства многих староверов [Фефелов, Гашкова, 1999], инициатива заселения Аляски принадлежала именно староверам. Но документы, просмотренные и скопированные нами в архиве университета «Аляска Анкоридж», утверждают первичность инициативы совершенно других участников — Толстовского фонда и муниципальных властей боро Кенай Пеннисула, не только пригласивших староверов на занимаемые ими земли, но и всемерно участвовавших в их переезде и устройстве на новом месте. Об этом факте упоминает Аргудяева [Аргудяева, 2014а, 56; Аргудяева, 2012б, 15], наша исследовательская группа подтвердила его, работая с архивными материалами.

В остальном наши исследования носили культурологический и религиоведческий характер; мы анализировали повседневность старообрядцев, их нахождение меж нескольких культурных линий: традиционной (древлеправославной), русской и американской. В этом ключе мы начали исследования с первого старообрядческого местообитания — поселка Николаевск-на-Аляске.

Николаевск-на-Аляске

Следует отметить, что аляскинские староверы — единственные старообрядцы США, проживающие в деревнях, что в некоторой мере обуславливает их пафос и особое место в старообрядческой среде Северной Америки. Переселились староверы в основном из Орегона, в стремлении отдалиться от угрозы ассимиляции со светской американской действительностью [Хисамутдинов, 2015, 41]. Николаевск заселялся с 1968 г., первыми насельниками были четыре семьи: Калугины и три ветви рода Мартюшевых. Основным событием в истории старообрядчества Аляски было принятие священства белокрыницкой иерархии в 1983 г. До этого момента все староверы — выходцы из Бразилии (впоследствии — Орегона), принадлежали к специфическому согласно часовенных, «вынужденно» принадлежавшему к беспоповскому толку [Злобин, 2005; Софроний, 1999]. Их принадлежность к беспоповцам обуславливалась не догматической стороной, а психологической. Часовенные не разделяли особенностей беспоповской догматики («духовный антихрист», «замирщение», «мирское священство», двойственность в отношении к институту брака) и придерживались традиционной старообрядческой линии, в целом свойственной поповцам, за исключением наличия собственного духовенства. За неимением епископата священство у часовенных иссякло, но, в отличие от поморцев или федосеевцев, они не провозглашали наступления антихриста и отсутствия самой возможности духовенства, продолжая искать «неповрежденных попов» в разных православных юрисдикциях, старо- и даже новообрядческих. Таким образом, тема эта в согласии часовенных (до 1917 года — самого большого в России) продолжала быть актуальной всегда и всегда решалась по-разному. В американской политической изоляции они были вынуждены искать духовенство за пределами СССР и нашли для себя вариант в виде Румынской (Браильской) митрополии Русской православной старообрядческой Церкви (белокрыницкая иерархия). Выбор обуславливался наличием родственников-поповцев в Румынии; эта же причина повлияла на выбор первого аляскинского священника — отца Конрада Фелелова [Фелелов, Гашкова, 1999].

Но специфика старообрядческого и, в частности, поповского отношения к таинству Крещения привела к серьезному и усиливающемуся со временем расколу в среде николаевских староверов. Как следствие, только 20 % процентов старообрядцев присоединилось к поповству, остальные остались беспоповцами. Раскол прошел через семьи, затрагивая личные, имущественные, земельные и ментальные интересы. Обычный для староверов догматический склад мышления и унаследованные из России неприимимость и максимализм привели к возникновению криминогенной обстановки в Николаевске и вынужденному переселению принципиальных беспоповцев на иные территории Аляски — в первую очередь на юг полуострова Кенай, где возник особый беспоповский социокультурный анклав.

Поскольку для косных часовенных нововозникшие поповцы однозначно были еретиками, вопрос о семейной связи с ними стоять не мог. Соответственно, поповское меньшинство не смогло брать женихов и невест в среде староверов не только Аляски, но и Орегона и даже почти всей Латинской Америки, заселенной почти исключительно беспоповцами². Вследствие этого начались (и продолжают по сей день) смешанные браки с этническими американцами, мексиканцами, индейцами и коренным населением Аляски. Эти супружества привели к полному уничтожению русского языка

² Описание межкультурных коммуникаций в среде латиноамериканских староверов см. в: [Аргудяева, 2014б; Теплоухова, 2013].

в среде старообрядческой молодежи Николаевска, к отходу от традиционного русского семейного уклада и бытоустройства к почти повсеместной «американке» как образу жизни. В среде поповцев стали часты такие социальные аномии, как запойное пьянство, наркомания, разводы и домашнее насилие. Это можно считать «издержками» травматичного перехода из русско-старообрядческого культурного пространства в современное американское. Сегодня посещаемость Никольского храма чрезвычайно мала, богослужения проводятся на церковнославянском языке, который понимает только старшее поколение, поэтому священник вынужден читать проповедь по-английски. Все браки с иноверцами заключаются только в церкви и только после их крещения и воцерковления; однако почти 80 % современных браков оканчиваются разводами, по свидетельству священника Николы Пименовича Якунина и его брата, старосты села Виктора Пименовича Якунина.

В трудовом отношении староверы Николаевска повсеместно отказались от изначального сельского хозяйства и перешли на рыболовство, вовлекшее их в разноплановые экономические связи с иноверцами и с муниципальными властями. Эти связи со временем всё более крепнут, а традиционная старообрядческая артель всё более расплывается. Это — второй по важности фактор потери староверами традиционной идентичности.

Семейный уклад староверов претерпел существеннейшие метаморфозы. Почти все женщины работают (правда, большая часть — на дому), выстраивая собственные карьеры и формируя собственный вклад в общий семейный бюджет — это прямой путь к равноправию и эмансипации, к уничтожению традиционной домостроевской семейной этики. Почти каждая женщина имеет свой «бизнес», в который не вмешивается супруг, свой автомобиль, круг общения и мировидение. Семья, таким образом, строится как современное нуклеарное партнерство, прямым следствием которого является (помимо вышеупомянутых разводов) малодетность, отличающая молодые семьи от старших поколений.

Все дети Николаевска обучаются в средней муниципальной школе по светской программе, в которую родители, как правило, не вникают. Изучение русского языка, сокращаясь в объеме с каждым десятилетием, пришло ныне к минимальному уровню; в следующем учебном году предполагается полная отмена обучения русскому языку. Дети Николаевска не знают русского языка; даже храмовые чтецы-юноши не имеют представления о значении церковнославянских текстов, которые они научились произносить во время богослужения. На словах это беспокоит стариков-староверов, но на деле проблема никак не решается.

Огромное значение для детей и их родителей имеет ювенальная практика в школе Николаевска. Ныне редкие инциденты выяснения отношений родителей с детьми, за которыми последовал отъем детей органами опеки, стали негативными примерами для всех жителей бывшей столицы старообрядцев Аляски.

Староверы Николаевска полностью копируют у американцев дизайн жилищ, планировку территорий, домашнюю обстановку (включая телевизоры со спутниковыми антеннами, игровые приставки и компьютеры с подключением к интернету), марки автомобилей и отношение к ним. В Николаевске присутствуют, помимо школы, и иные атрибуты американской сельской действительности: почта, водоканал, пожарный участок; регулярные объезды совершает полицейский.

Эти особенности не мешают староверам и даже их детям одеваться в русские рубахи и сарафаны. Замужние женщины непременно носят отличительный головной убор — кичку (сильно стилизованную и оставляющую часть волос открытой). Все мужчины, начиная с юношества, непременно носят бороды. Это вполне укладывается в американскую мультикультуралистскую логику, приветствующую внешнее своеобразие, которым маскируется тотальная вовлеченность в кредитно-финансовую и хозяйственную системы.

Таким образом, Николаевск не имеет ничего общего с русской деревней, тем паче со старообрядческим селом, описаниями которых прославились некоторые

русские писатели. Это типичное американское county, имеющее большое сходство с предместьем или пригородом. Это также укладывается в нынешнюю американскую социальную стратегию рурализации, опирающуюся на высочайшее качество североамериканских дорог, автомобилей, оптоволоконных линий и систем спутниковой и мобильной связи.

Несомненно, эти черты, во многом бывшие последствиями вынужденного либерализма поповцев, повлекли за собой фундаменталистский отклик со стороны более традиционно ориентированных беспоповцев. Беспоповцы, в силу своей численности, не испытывали проблем ни с семейными, ни с трудовыми связями, поэтому имели возможности для построения собственных местообитаний на более традиционалистических основаниях. После принятия священства некоторыми населенниками Николаевска и последующего усиления криминогенной обстановки многие староверы выехали на юг, в окрестности г. Хомер [Моррис, 2009]. Наша исследовательская группа повторила их маршрут.

Юг полуострова Кенай

Следующими пунктами, в которых мы проводили исследования, были город Хомер и близлежащие деревни Вознесенка, Качемак и Раздольна. Образ жизни, социальный уклад и ментальность этих поселений резко отличаются от Николаевска и между собой. Хомер представляет трудовые возможности для почти всего населения вышеупомянутых деревень, в самом же городе проживает весьма небольшое число староверов. Основы старообрядческого труда и заработка — рыболовство и строительные работы. Вторая отрасль выкристаллизовалась в последние два года, в связи с ограничением старообрядческих квот на вылов рыбы и кризисом рыбопромышленной отрасли в целом. Следует заметить, что, несмотря на современные ущемления в квотах, старообрядцы Аляски в силу не выявленных причин приравнены к коренному населению (эскимосы, алеуты, юпки и пр.), в связи с чем имеют увеличенные в несколько раз возможности вылова рыбы относительно возможностей обычного американца. Это, в целом, обеспечивает очень высокий уровень дохода «русских» (как на Кенае именуют староверов), выражающийся в их быту в излишней дороговизне и количестве автотранспорта, наличии большого числа личной строительной техники, фешенебельности жилья и домашней обстановки.

Качемак и Раздольна в меньшей степени напоминают пригороды; Вознесенка вполне может быть воспринята в этом формате: в будние дни село безлюдно, все жители работают в Хомере. Отличного качества дороги содействуют быстрой и легкой коммуникации; даже текущие продукты питания староверы Вознесенки покупают в супермаркетах Хомера.

Беспоповские поселения южного Кенай имеют сложные отношения со школьной системой своего бора. Школа опознана ими как инструмент секуляризации, что, однако, не мешает их прочному намерению дать своим детям современное качественное светское образование. Данный кентавризм выражается в интеграции собственных, старообрядческих учителей в школы, в родительском контроле над учебными программами и особенностями их реализации. В принципе, такое отношение актуально для большинства религиозных сообществ США. Также нужно отметить «школьную конкуренцию» близлежащих поселков, что позволяет переводить детей из школы в школу в зависимости от претензий. Некоторые выпускники школы Вознесенки обучаются в Университете Аляска Анкоридж и его филиале в Хомере.

Следствием охранительной политики беспоповцев Вознесенки, Качемака и Хомера является использование детьми русского языка в повседневной речи. Иным следствием является практика телесных наказаний, в разумных масштабах имеющая место у этих староверов. Это еще одно сильное отличие от поповцев Николаевска, фактически не имеющих ни педагогического, ни родительского контроля за своими детьми.

По сей день старшее поколение участвует в решении судебных молодежи, хотя зачастую это профанируется в условное родительское благословение на брак самостоятельного сговорившихся жениха и невесты. Однако, по свидетельству представителей молодежи, категорический родительский отказ в благословении может стать причиной отказа от предполагаемого брачного партнера.

В Вознесенке, Качемаке и Раздольне более строгое отношение к секулярным «благам цивилизации»: интернету, телевидению, мобильной связи, массовой культуре, светской музыке. В этом отношении Вознесенка более либеральна; в Качемаке доступ к интернету есть только у старосты — «по работе надо». Телевидение находится под запретом повсеместно, но присутствие мирских фильмов, музыки и игр в последнее время никак не контролируется староверами более старшего поколения. Однако именно старшее поколение несколько десятилетий назад налаживало связи с русскими учителями в Анкоридже, получая для чтения произведения русских классиков.

Остатки русской культуры прослеживаются в Качемаке больше, чем где-либо на Аляске: планировка поселения, внешний вид домов, организация детских игр, особенности декора и, прежде всего, русская речь. Несомненно, важным фактором культурной «пристыковки» к старообрядческой топики является наличие моленных. Более того, в настоящее время беспоповцы Аляски и Орегона переживают «двукрестнический» раскол [Моррис, 2009, 119], сопровождающийся непременным анафематствованием оппонентов, отделением от совместной молитвы с ними и строительством собственных молелен. Почти всё взрослое и юношеское население все праздники, вторую половину субботы и первую часть воскресенья проводит в моленных на службах. Но после богослужений все незамедлительно разъезжаются по домам, не проводится никаких совместных встреч и бесед.

Старейшины и наставники до сих пор имеют важный социальный и духовный авторитет, пытаются воздействовать на «распущенные нравы» молодежи. Видимо, по этой причине в поселках почти не наблюдается мусор, состоящий из алкогольной тары; по мере удаления от сел такого рода мусор встречается всё чаще и во всё больших количествах.

Семейно-родовые связи в трудовой деятельности представлены по-прежнему, но, по свидетельствам самих староверов, имеют тенденции к умалению и даже исчезновению. Выгода и трезвый расчет стали более значимы в организации совместного производства или промысла, чем семейственность и круговая порука. Многие старообрядческие рыбаки заключают партнерства с местными коренными народами, с американцами или трудятся в одиночку. Возможно, резкое уменьшение количества членов семей нынешних староверческих поколений также является причиной этого ряда.

Почти все женщины трудятся на дому (в собственном бизнесе) или работают няньками и ухаживают за стариками в Хомере. Женщин, занимающихся исключительно собственным домашним хозяйством, почти не осталось — равно как и самих домашних хозяйств. Отсутствуют скотоводство, птицеводство, огородничество. Почти единственными сферами занятости являются рыболовство и строительные подряды.

На вопросы о причинах современного переструктурирования труда ответы были получены только из области прагматики. Староверы стремительно усваивают американский образ жизни, образ потребления. Для удовлетворения растущих потребностей нужен более подвижный и не прикрепленный к земле вид деятельности, нужна занятость обоих членов семьи, необходим контроль за рождаемостью, нужно современное американское образование детей для их успешной интеграции в американское общество [Аргудяева, 2012а]. Старообрядческий мир Аляски перестал быть закрытым — некоторое исключение представляет только Качемак, соединенный недавно построенной дорогой с прочими поселками.

Своеобразным консервационным механизмом являются и старообрядческие «двойные стандарты» в культурном отношении: приветливость в общении с американцами, толерантное и восприимчивое отношение к американскому образу жизни

легко меняются на подозрительность и конкуренцию в собственной среде и неприязнность по отношению к прочим русским. Это важная деталь старообрядческой идентичности: они называют себя русскими, но в большинстве своем дистанцируются от современной русской истории и культуры, от эмигрантской русскоязычной диаспоры Аляски. Староверам достаточно услышать русскую речь, чтобы мгновенно выстроить барьер отчужденности, тогда как их общение с американцами находится вполне в рамках американского этоса дружелюбности.

Важным пунктом является обучение нескольких староверов в университетах Аляски. При интеграции в студенческую среду они продолжают сохранять особенности в одежде, хотя весьма быстро теряют русский язык. Древлеправославная инаковость воспринимается американцами в русле мультикультурализма, поощряющего всякую оригинальность и старающегося перевести ее в пространство социальной и экономической выгоды.

Острова Кадьяк и Афогнак

В поисках более фундаменталистски ориентированных староверов наша группа отправилась на острова Кадьяк и Афогнак, так как там проживает, по слухам, наиболее традиционалистская община. В действительности, на Кадьяке староверов почти нет — только немного сезонных работников из Вознесенки. Тем не менее, именно в этой среде мы впервые встретили фундаменталистские настроения, сожаления насчет утраты молодежью «русского духа», традиционного облика и православного благочестия. Встречаются индивиды, патриархально воспитывающие своих детей и соблюдающие традиционное положение семьи.

Село Аленёва на острове Афогнак является своеобразным старообрядческим «домом престарелых» и «образцом благочестия». Там можно найти стариков, не знающих английского языка и обходящихся без него в повседневной жизни. Некоторые фундаменталистски ориентированные старообрядцы Кеная намерены, окончив с возрастом заработки, переселиться на Афогнак как в своеобразный Китеж.

Однако этот пафос видится несостоятельным и не способным к выживанию. Молодое население Афогнака переезжает в более «либеральные» поселения, а старшее поколение рассматривает перспективу только собственной старости в этих «благодатных местах». Таким образом, Афогнак вовлечен в старообрядческое культурное пространство лишь на знаково-ориентировочном уровне, но не на социальном или экономическом.

Заключение

Комплексное исследование старообрядческой идентичности испытало ряд трудностей, к числу которых относится нехватка денежных средств, вынудившая значительно сократить географию, объем и продолжительность исследований. Второй трудностью является не вполне верная культурологическая картина древлеправославной бытности на Аляске, нарисованная предыдущими исследователями. Таким образом, поставленная задача создания комплексной картины старообрядческой ментальности выполнена лишь частично. Исследование необходимо продолжить, углубив и расширив его географию.

Адаптационные механизмы, продемонстрированные старообрядческой субкультурой внутри американского культурного пространства, выявлены и рассмотрены. К сожалению, полученные данные не подтверждают изначальной рабочей гипотезы сохранения малой традиционалистически ориентированной группой своей идентичности в светском пространстве. Старообрядческая адаптация в США имеет почти все черты ассимиляции³, торможимые только архаикой социального уклада

³ О некоторых аспектах старообрядческой ассимиляции см. в: [Попова, 2015].

и собственно американской мультикультуралистской политикой и ценностями толерантности. За исключением частично сохраненного старшим поколением русского языка, архаики социальных взаимоотношений и отголосков традиционного облика (одежда, бороды и т. п.), старообрядцы вполне усвоили американский стиль поведения, труда и бытоустройства. Более того, староверы в хозяйственной жизни Аляски имеют одни из самых прочных позиций, высокий доход и, как следствие, солидный социальный статус.

Роль религии в жизни староверов, за отсутствием напряженного сопротивления «никонианскому» государству, свелась к минимальному уровню — общеамериканскому. По этому параметру староверов почти не отличить от благочестивых баптистов или пятидесятников — даже католическое благочестие по ряду параметров опережает старообрядческое (например, планирование семьи, судя по всему, имеющее место в староверческой среде). Участие в богослужениях, домашняя молитва, повседневные ритуалы, наличие религиозной атрибутики имеют место в старообрядческой повседневности в весьма либеральном формате. Традиционное старообрядческое дистанцирование от «неверных», воздержание от общепита, наличие особой посуды, отмаливание «замирщенных» продуктов и пр. не известны или не практикуются аляскинскими староверами. Между тем в древлеправославной ойкумене Северной Америки именно аляскинцы имеют славу наиболее последовательных, самодостаточных, деревенских. В старообрядческую повседневность впаяны такие атрибуты современности, какие обычно отрицаются даже менее фундаменталистскими религиозными сообществами: всеобщее светское образование детей, трудовая занятость женщин, телевидение, мобильная связь, интернет, компьютерные игры, светская культура.

Итак, старообрядческую идентичность на Аляске можно характеризовать как обмирщенную и лишь инерционно привязанную к древлеправославной культурной топике. Рычагами светской социализации являются трудовая деятельность, образовательные учреждения, социальные связи и контакты, масс-медиа. Безусловно, старообрядческие сообщества Аляски различаются степенью обмирщенности, но данная тенденция свойственна всем. Наиболее секуляризованы поповцы (Николаевск), больше элементов фрагментарной сакральности сохранилось у беспоповцев (юг Кеная) в силу специфики беспоповской ментальности.

Национальные, этнографические и религиозные пережитки никак не стесняют секуляризацию старообрядческой среды. Напротив, американская светскость характеризуется подчеркиванием и использованием внешнего своеобразия общностей, вовлекаемых на единую социально-экономическую платформу. Так что наше исследование скорее позволило открыть секулярные механизмы американской культуры, чем консервационные и адаптационные механизмы староверов. Напрашивающийся вывод весьма негативен в своем отношении к рабочей гипотезе исследования: современная западная секуляризация (американского формата), ныне зачастую подающая себя в видах пост- или ресекуляризации, на деле достигла предельной эффективности, переводя традиционную и (или) религиозную идентичность на уровень стиля и игры. Соприкосновение с современной духовностью, утратившей яркие антирелигиозные и антитрадиционные черты, губительно для основ традиционного самоопределения и менталитета.

Среда экономического изобилия и сравнительно легко достижимого достатка, вседозволенности, ценностного плюрализма и официального мультикультурализма привела к перемещению религиозного напряжения, собственного традиционно-религиозным сообществам, из экзистенциального ядра на феноменологический пласт, а с него — на стилистическую, имиджевую и поведенческую оболочку. Представляется, что нынешнее сохранение старообрядческой стилистики — своеобразная имиджевая игра, дающая определенную социальную (и даже экономическую!) выгоду игрокам [Товбин, 2014, 201–231].

Тем не менее, важна сама траектория этой скрытой секуляризации менталитета, ее причины, закономерности и противовесы. Для их обнаружения и кристаллизации

необходимо провести дальнейшее сравнение ментальности и семиотической среды аляскинских старообрядцев с одноверцами Орегона и Бразилии, а также с иными согласиями — поморцами, федосеевцами и «единоверцами» Пенсильвании и Миннесоты, Бразилии, Венесуэлы, Парагвая, Уругвая, Боливии, Колумбии. Кросс-культурный анализ этих сообществ позволит получить более четкое представление о секуляризационных особенностях разных местностей и стран в отношении к различным староверческим анклавам.

Источники и литература

1. Аргудяева (2012a) — *Аргудяева Ю. В.* Семья и семейный быт русских старообрядцев в Америке // Вестник ДВО РАН. 2012. № 1. С. 114–125.
2. Аргудяева (2012b) — *Аргудяева Ю. В.* Эмиграция русских старообрядцев-дальневосточников в Китай и Северную Америку // Религиоведение. 2012. № 2. С. 9–20.
3. Аргудяева (2014a) — *Аргудяева Ю. В.* Потомки русских казаков-старообрядцев в Турции и Северной Америке // Религиоведение. 2014. № 3. С. 46–61.
4. Аргудяева (2014b) — *Аргудяева Ю. В.* Русские старообрядцы в Южной Америке // Религиоведение. 2014. № 1. С. 76–93.
5. Аргудяева, Хисамутдинов (2013) — *Аргудяева Ю. В., Хисамутдинов А. А.* Из России через Азию в Америку. Владивосток: ДВО РАН, 2013. 365 с.
6. Гортер (2015) — *Гортер В. Т.* До Бога высоко, до царя далеко! Заметки по итогам путешествия на Аляску // Наследие святителя Иннокентия (Вениаминова) и православная миссионерская деятельность в Сибири, на Дальнем Востоке и сопредельных территориях: Материалы II научно-практической конференции / Ред. С. Г. Ступин, С. В. Мельникова. Иркутск: Изд-во Иркутской обл. гос. универс. науч. библ. им. И. И. Молчанова-Сибирского, 2015. С. 152–171.
7. Злобин (2005) — *Злобин А.* Русские барбудос: Старообрядцы часовенного согласия в Уругвае // Старообрядецъ. 2005. № 33. С. 23.
8. Калугина (2009) — *Калугина С. Г.* Николаевск // *Зеньковский С. А.* Русское старообрядчество: в 2 т. / Ред. Нехотин В. В. М.: Институт ДИ-ДИК; Квадрига, 2009. С. 680–684.
9. Кожурин (2014) — *Кожурин К. Я.* Повседневная жизнь старообрядцев. М.: Молодая гвардия, 2014. 555 с.
10. Моррис (2009) — *Моррис Р. А., Моррис (Юмсунова) Т. Б.* Русские староверы на Аляске // Вестник Бурятского государственного университета. 2009. № 10. С. 115–122.
11. Мудрик (2015) — *Мудрик А. В.* Социализация у старообрядцев: механизмы и средства // Сибирский педагогический журнал. 2015. № 3. С. 8–14.
12. Попова (2015) — *Попова О. В.* Трансформация этнокультурных систем старообрядческих общин в зарубежных странах // Вестник Оренбургского государственного университета. 2015. № 7 (182). С. 173–181.
13. Софроний (1999) — *Софроний (Липолит), архиеп.* Орегон. Соединённые Штаты Америки // Русь православная: Издание Совета съезда мирян древлеправославных общин Приморского края РПСЦ / Ред. Беляева Н. П. 1999. № 2. С. 6.
14. Теплоухова (2013) — *Теплоухова М. В.* Восстановление беспоповской старообрядческой общины Приморья: предварительные итоги // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение». 2013. № 2 (11). Ч. 2. С. 258–269.
15. Товбин (2014) — *Товбин К. М.* Пострелигия и её становление в русском старообрядчестве. М.: Этносоциум, 2014. 486 с.
16. Фефелов, Гашкова (1999) — *Фефелов К. С., свящ., Гашкова Н.* Николаевск на Аляске // Русь православная: Издание Совета съезда мирян древлеправославных общин Приморского края РПСЦ / Ред. Беляева Н. П. 1999. № 2. С. 5.
17. Хисамутдинов (2011) — *Хисамутдинов А. А.* Старообрядцы: из России в Америку через Китай // Вопросы истории. 2011. № 7. С. 90–102.

18. Хисамутдинов (2015) — *Хисамутдинов А. А.* Русская Аляска и православие. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2015. 55 с.

19. Шемякин (2012) — *Шемякин Я. Г., Шемякина О. Д.* Конфессия-изолят как цивилизационная альтернатива // *Общественные науки и современность*. 2012. № 2. С. 110–125.

Kirill Tovbin, Artemy Semichayevsky, Valentin Sokolov. Essay on an Expedition to the Russian Old Believers of Alaska.

Abstract: Russian Old Belief is one of the most striking phenomena of Russian traditional culture, and in this regard is the object of numerous studies. However, only a few Russian-language studies are devoted to the phenomenon of immigrant Old Believers — a unique example of the adaptation of truly Russian culture to the conditions of an entirely alien cultural space. Today's Old Believers of Alaska are an example of the adaptation of traditional spiritual principles, the preservation of which is essential to the Old Believers' culture, to the conditions of being at the center of globalization, Westernization, scientific and technological progress and post-industrialism. The Old Believers' experience of non-aggressive resistance to the world order, wiping out any ethnic, cultural and confessional distinctions, is extremely important when drawing the Russian civilizational path in modern conditions. The task of this research is a comprehensive study of the worldview, mentality, and lifestyle of Alaskan Old Believers.

Keywords: Old Belief, Old Believers, Orthodoxy, pre-Nikonian Orthodoxy, emigration, diaspora, Russia, United States, Alaska, traditionalism, secularization, counter-secular, community, identity, globalization, adaptation, assimilation.

Kirill Mikhailovich Tovbin — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the G. Plekhanov Yuzhno-Sakhalin Russian Economic University, member of the Russian Philosophical Society (kimito@yandex.ru).

Artemy Viktorovich Semichayevsky — Researcher and Culturologist, specialist in traditional and novel forms of art and literature (arsem-86@yandex.ru).

Valentin Valentinovich Sokolov — Researcher and Culturologist, translator, specialist in cross-cultural communications and comparative philology (falcon8282@mail.ru).

Sources and References

1. Argudyayeva (2012a) — Argudyayeva Yu. V. Sem'ya i semeynny byt russkikh staroobryadtsev v Amerike [Family and family life of Russian Old Believers in America]. *Vestnik DVO RAN*, 2012, no. 1, pp. 114–125. (In Russian).

2. Argudyayeva (2012b) — Argudyayeva Yu. V. Emigratsiya russkikh staroobryadtsev dal'nevostochnikov v Kitay i Severnuyu Ameriku [Emigration of Russian Old Believers (Far-easterners) to China and North America]. *Religiovedenie*, 2012, no. 2, pp. 9–20. (In Russian).

3. Argudyayeva (2014a) — Argudyayeva Yu. V. Potomki russkikh kazakov-staroobryadtsev v Turtsii i Severnoy Amerike [Descendants of Russian Cossacks-Old Believers in Turkey and North America]. *Religiovedenie*, 2014, no. 3, pp. 46–61. (In Russian).

4. Argudyayeva (2014b) — Argudyayeva Yu. V. Russkie staroobryadtsy v Yuzhnoy Amerike [Russian Old Believers in South America]. *Religiovedenie*, 2014, no. 1, pp. 76–93. (In Russian).

5. Argudyayeva, Hisamutdinov (2013) — Argudyayeva Yu. V., Hisamutdinov A. A. *Iz Rossii cherez Aziyu v Ameriku [From Russia through Asia to America]*. Vladivostok: DVO RAN, 2013, 365 p. (In Russian).

6. Fefelov, Gashkova (1999) — Fefelov K. S., priest., Gashkova N. Nikolaevsk na Alyaske [Nikolaevsk-on-Alaska]. *Rus' pravoslavnaya: Izdanie Soveta s'ezda miryan drevlepravoslavnykh obshchin Primorskogo kraja RPSTS*. Ed. by N. P. Belyaeva. 1999, no. 2, p. 5. (In Russian).

7. Gorter (2015) — Gorter V.T. Do Boga vysoko, do tsarya daleko! Zametki po itogam puteshestviya na Alyasku [God is high up, far from the king! Notes on the results of the trip to Alaska]. *Nasledie svyatitelya Innokentiya (Veniaminova) i pravoslavnyaya missionerskaya deyatel'nost' v Sibiri, na Dal'nem Vostoke i sopredel'nykh territoriyakh: Materialy II nauchno-prakticheskoy konferentsii* [The Legacy of St. Innocent (Veniaminov) and Orthodox Missionary Activities in Siberia, the Far East and Adjacent Territories: Proceedings of the II Scientific and Practical Conference]. Ed. by S. G. Stupin, S. V. Mel'nikova. Irkutsk, 2015, pp. 152–171. (In Russian).
8. Hisamutdinov (2011) — Hisamutdinov A. A. Staroobryadtsy: iz Rossii v Ameriku cherez Kitay [Old Believers: from Russia to America through China]. *Voprosy istorii*, 2011, no. 7, pp. 90–102. (In Russian).
9. Hisamutdinov (2015) — Hisamutdinov A. A. *Russkaya Alyaska i pravoslavie* [Russian Alaska and Orthodoxy]. Vladivostok: Dal'nevostochnyy universitet Publ., 2015, 55 p. (In Russian).
10. Kalugina (2009) — Kalugina S. G. Nikolaevsk [Nikolaevsk] // Zen'kovskiy S. A. *Russkoe staroobryadchestvo: v 2 t.* [Russian Old Believers. In 2 vols]. Ed. by Nekhotin V. V. Moscow: Institut DI-DIK, Kvadriga, 2009, pp. 680–684. (In Russian).
11. Kozhurin (2014) — Kozhurin K. Ya. *Povsednevnyaya zhizn' staroobryadtssev* [The daily life of the Old Believers]. Moscow: Molodaya gvardiya, 2014, 555 p. (In Russian).
12. Morris (2009) — Morris R. A., Morris (Yumsunova) T. B. Russkie starovery na Alyaske [Russian Old Believers in Alaska]. *Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2009, no. 10, pp. 115–122. (In Russian).
13. Mudrik (2015) — Mudrik A. V. Sotsializatsiya u staroobryadtssev: mekhanizmy i sredstva [Socialization of the Old Believers: mechanisms and tools]. *Sibirskiy pedagogicheskiy zhurnal*, 2015, no. 3, pp. 8–14. (In Russian).
14. Popova (2015) — Popova O. V. Transformatsiya etnokul'turnykh sistem staroobryadcheskikh obshchin v zarubezhnykh stranakh [Transformation of ethno-cultural systems of Old Believers communities in foreign countries]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2015, no. 7 (182), pp. 173–181. (In Russian).
15. Shemyakin (2012) — Shemyakin Ya. G., Shemyakina O. D. Konfessiya-izolyat kak tsivilizatsionnaya al'ternativa [Confessional isolation as a civilizational alternative]. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'*, 2012, no. 2, pp. 110–125. (In Russian).
16. Sofroniy (1999) — Sofroniy (Lipolit), archbishop. Oregon. Soediniennyye Shtaty Ameriki [Oregon, USA]. *Rus' pravoslavnyaya: Izdanie Soveta s'ezda miryan drevlepravoslavnykh obshchin Primorskogo kraya RPSTS*. Ed. by N. P. Belyaeva. 1999, no. 2, p. 6. (In Russian).
17. Teploukhova (2013) — Teploukhova M. V. Vosstanovlenie bespopovskoy staroobryadcheskoy obshchiny Primor'ya: predvaritel'nye itogi [Restoration of the Old Believer community of Bespopovtsy in Primorye: preliminary results]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya "Politologiya. Religiovedenie"*, 2013, no. 2 (11), pt. 2, pp. 258–269. (In Russian).
18. Tovbin (2014) — Tovbin K. M. *Postreligiya i eio stanovlenie v russkom staroobryadchestve* [Post-religion and its formation in the Russian Old Believers]. Moscow: Etnosotsium, 2014, 486 p. (In Russian).
19. Zlobin (2005) — Zlobin A. Russkie barbudos: Staroobryadtsy chasovennogo soglasiya v Urugvae [Russian Barbudos: Old Believers of Chasovennie Consent in Uruguay]. *Staroobryadets*, 2005, no. 33, p. 23. (In Russian).

П. В. Востриков

ПОЛОЖЕНИЕ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ В КОЛОНИАЛЬНОЙ ВИРГИНИИ

В данной статье представлены основные черты состояния Англиканской церкви в колониальной Виргинии (1607–1776). Виргиния была первой постоянной английской колонией в Северной Америке, и в ней была предпринята попытка переноса многих английских традиционных институтов в Новый Свет. Но при этом Англиканская церковь приобрела особые черты, отличавшие ее от состояния церкви в метрополии: при формальном подчинении Лондонскому епископу приходы управлялись светскими лицами — членами приходского совета (вестри), которые также занимали должности в политических и судебных органах колонии; к концу XVIII в. появилась должность церковного уполномоченного (комиссара), подотчетного епископу Лондона, он же являлся членом ассамблеи. Церковная организация, таким образом, являлась частью истеблишмента, играла заметную роль в политической жизни колонии и поддерживала общественную иерархию. Здания церквей обычно находились далеко от редких поселений и не имели колоколен, а дни воскресных служб были также временем оживления общественной жизни: возле церкви колонисты, испытывающие недостаток общения, делились новостями и торговали. Некоторая профанация воскресного дня могла вызывать недоумение у представителей других протестантских толков, прибывших из северных провинций, но, тем не менее, сохранившиеся свидетельства позволяют судить об искреннем стремлении многих колонистов к благочестивой жизни.

Ключевые слова: колониальная Виргиния, Англиканская церковь, протестантизм, вестри, Литургия, книга общей молитвы, общественная иерархия, Джеймс Блэр, Хью Джонс, богословие латитудинариев, практическое благочестие, общественная жизнь.

Англиканская церковь в колониальной Виргинии являлась в значительной мере не только одним из вариантов протестантизма как религиозного учения, но и символом утверждения роялизма и некоторых других английских традиций на американском континенте. В отличие от пуритан, квакеров, пресвитериан, англикане не занимались столь усердно разработкой своего теологического учения, которое, скорее, комбинировало некоторые положения католицизма с лютеранскими и кальвинистскими веяниями. Виргиния не была основана сектантами, претерпевшими гонения за веру, ее вероучение не имело утопических ожиданий [Бурстин, 1993, 154; Bond, 2005, 9–10].

Англиканская церковь, возникшая в результате известных семейных неурядиц короля Генриха VIII, при имеющихся исторических предпосылках разрыва с Римом (ранние переводы Библии на английский язык, деятельность Джона Уиклифа и лоллардов еще в XIV столетии), сохраняла многие черты «старой церкви», то есть католической. Отпадение от Рима не было связано с идейным противостоянием, в Англии не было фигуры масштаба Лютера или Кальвина. Реформация в ней началась схизмой — кроме признания монарха главой церкви, догматы и обряды продолжали оставаться католическими. Генрих VIII внутренне оставался таким же католиком, как и до разрыва с Климентом VII, он так же продолжал ненавидеть протестантов, как и в 1521 г., когда издал сочинение против Лютера. Только под влиянием своих советников, архиепископа Томаса Крамнера и министра Томаса

Павел Вячеславович Востриков — соискатель кафедры всеобщей истории исторического факультета, Курский государственный университет (sortavala2015@inbox.ru).

Кромвеля, симпатизирующих протестантизму, король издал от лица парламента документ из 10 статей, содержащих нечто вроде нового вероучения. При этом монархе определенное влияние оказало лютеранство, в правление Эдуарда VI и Елизаветы I изменения в церкви были проведены в кальвинистском духе, а в целом характер Англиканской церкви состоял в компромиссе между католицизмом и протестантизмом. Например, сохранялся литургический календарь, за исключением праздников, посвященных Богородице и некоторым святым, сохранялся и институт епископов, хотя, с другой стороны, англикане ввели народный язык в богослужении и следовали общей иконоборческой традиции протестантизма [Кареев, 2015, 184–188; Смирнов, 2007, 709–710].

В ходе Реформации в Англии стали появляться группы ревнителей, считавших, что церковь недостаточно освободилась от признаков папизма. Англиканская церковь, будучи результатом компромисса, была полной противоположностью кальвинизму вообще, в особенности уже утвержденного Джоном Ноксом в Шотландии Пресвитерианской церкви [Кареев, 2015, 206].

Пресвитериане считали излишним фиксированный календарь служб и молитв, использование особых облачений, крестное знамение, коленопреклонение при причастии. Еще более радикальные критики традиционного канонического устройства стали известны под общим названием пуритан. Подвергаясь гонениям, они стали связывать свои чаяния с иммиграцией в Америку. Среди них выделялись сепаратисты, ставшие основателями колонии Новый Плимут в 1620 г., а еще через десять лет представители другого радикального направления — конгрегационалисты основали колонию Массачусетского залива [Johnson, 1999, 31–33].

Англиканство фактически, но не канонически, было разделено на «высокую церковь», с тяготением к традициям англо-саксонского дореформенного христианства, и «низкую церковь», которая стремилась к внутреннему дальнейшему реформированию, но последователи последнего направления не выходили, подобно пуританам, из церкви, действовали внутри ее и продолжали воспринимать английского монарха как ее главу [Дугин, 2015, 93].

Во время правления Елизаветы I Англия вела активную политику по поддержке протестантских государств и одновременно активного противодействия католической Испании. Успешные действия английских пиратов и английского флота против испанцев и гибель Непобедимой армады в 1588 г. воспринимались современными публицистами как знак Божий, и Реформация, значит, была богоугодным делом [Дугин, 2015, 91]. Реформация, проведенная сверху, способствовала укреплению англосаксонской идентичности. Английский язык, бывший ранее бытовым, становится государственным [Дугин, 2015, 95]. Для дальнейшего укрепления протестантизма большое значение имел новый перевод Библии, выполненный по распоряжению короля Якова I в период с 1604 по 1611 гг. группой переводчиков, наиболее влиятельным из которых был Джон Бойз. Библия короля Якова до сих пор остается самой известной в англоязычном мире [McCrum, Cran, MacNeil, 1986, 110–116].

Церковь в Виргинии появилась с первыми поселенцами в 1607 г. Вскоре после высадки на берегу реки, названной Джеймс, колонисты соорудили подобие церкви под навесом из изношенного паруса и установили крест. «Это и была наша церковь до той поры, пока мы не выстроили что-нибудь получше, что-то вроде навеса». В настоящее время эта первая церковь реконструирована в рамках музейного проекта [Smith, 1910, 957]; [Howe, 2003, 81].

Джон Смит писал об этом не только желая проиллюстрировать трудности, с которыми сталкивались колонисты, но и с целью показать признаки присутствия англичан в далеком негостеприимном окружении. Как утверждал один английский клирик, «Господь — это англичанин», следовательно, многие колонисты могли быть проникнуты этой идеей и воспринимали свою экспедицию как особую миссию [Horn, 2005, 140]. Среди прибывших поселенцев был Роберт Хант, капеллан, который первым совершил Вечерю Господню 21 июня 1607 г.

Необходимость утверждения церковного фундамента признавалась наряду с присутствием других институтов общества граждан той поры: политической власти и кодекса законов. С роспуском Виргинской компании в 1624 г. для колониальной церкви наступили трудные времена. Потрясения в самой Англии, прежде всего гражданская война, также сказывались на управлении делами колонии в разных сферах жизни. Правительство было заинтересовано скорее в получении прибыли от торговли табаком, чем в религиозном воспитании, просвещении и образовании. Не было достаточно священников, приходских школ и церквей. Губернаторы сетовали на необузданный, бунтарский нрав колонистов [Bond, 2000, 180–197; Bonomi, 1986, 15–16].

Англиканская церковь в Виргинии была своеобразным институтом, получившим развитие при адаптации английских форм к местным условиям. Удаленность от метрополии немало способствовала этому [Nelson, 2001, 33–42; Бурстин, 1993, 158].

Статус Англиканской церкви не был одинаковым в разных колониях, это было связано с преобладающим тем или иным направлением протестантизма. Церковь в Виргинии не являлась митрополией, но находилась под формальной юрисдикцией Лондонского епископа, руководствовалась законами, принятыми Генеральной ассамблеей и управлялась вестри (представительством влиятельных прихожан). Вестри в Виргинии приобрели такие властные полномочия, которые делали их влияние равнозначным силе епископов в Англии. Приходские советы являлись важными центрами местного самоуправления, будучи как светским, так и церковным органом, и принимали самое активное участие в повседневной жизни колонистов. Поэтому церковь стала сразу играть важную роль во внутренней колониальной политике. Выборы в приходской совет проходили только с образованием новых приходов, а покойные члены заменялись по рекомендации действующих членов [Bridenbaugh, 1950, 10–11; Nelson, 2001, 32–34].

Вестри обладали правом призывать на служение приходских священников, планировать и следить за строительством церквей, распределять средства на поддержку бедных прихожан и обучение сирот, платить жалование священнику, следить за состоянием нравственности, устанавливать уровень налогов в приходе, а также фиксировать случаи отсутствия на церковных службах [Upton, 1997, 5].

От англиканских священников Виргинии осталось немало исторических документов: мемуаров, писем, проповедей. Среди них были выдающиеся личности и просветители народа, миссионеры в среде индейцев и негров, примечательные не только своим церковным служением [Jones, 1961, 12–33; Anescko, 1985, 241–248]. Большинство священников имели хорошее образование — это были выпускники Оксфорда, Кембриджа, шотландских университетов, позднее — Колледжа Уильяма и Мэри. Например, это Хью Джонс, летописец Виргинии и преподаватель математики в Колледже Уильяма и Мэри, историк и тоже преподаватель колледжа Уильям Стит, изобретательный хозяйственник Роберт Роуз. В 1749 г. Роберт Роуз создал сдвоенное каноэ, которое позволяло переправлять по рекам Виргинии в восемь-девять раз больше табака, чем прежде [Abbot, 1957, 51]. Упомянем также организаторов школ и учителей Джонатана Бухера и Джеймса Маури. Незаурядной личностью был Джеймс Мэдисон, кузен и тезка четвертого президента США. Мэдисон был ректором Колледжа Уильяма и Мэри, он интересовался естествознанием и был членом философского общества. Он стал первым епископом Виргинской епархии, образованной на месте прежнего истребленного Епископальной церкви. С его рукоположением восстановилась каноническая связь между церковью Англии и англиканами Виргинии [Исаев, 2006, 22]. Оставили след в истории и скандальные личности вроде валлийца Горонви Оуэна, который часто бывал обличен в пристрастии к бутылке, но был известен также как утонченный поэт [Nelson, 2001, 90–91]. В социальном отношении священники, скорее, принадлежали к среднему классу, но среди них было немало представителей джентри, такого положения можно было достичь, главным образом, благодаря удачной женитьбе. Многие пасторы имели близкие контакты с самыми влиятельными плантаторами, участвовали в семейных обедах и праздничных торжествах, вследствие

чего порой возникала определенная дистанция между ними и простыми прихожанами, которые не торопись открывать им свои внутренние переживания. Независимо от уровня образования и степени освоения культурного кода джентльмена материальное благосостояние виргинского священника определялось качеством табака и ценой на него в том графстве (приходе), где он служил [Middleton, 1969, 425–426].

При изучении сохранившихся свидетельств можно согласиться с английским путешественником и священником Эндрю Бэрнеби (имевшим, впрочем, скептически-снихождительное отношение к жителям колоний), который писал в своих заметках, что большинство пасторов в Виргинии — «это люди воздержного и примерного нрава» (Burnaby, 1904, 48).

В течение первых нескольких десятилетий колонизации иммигранты в Виргинию придерживались различных протестантских взглядов, здесь находили приют как пуритане, так и квакеры. Пуритане играли заметную роль в первые годы колонизации. В 1619 г. Кристофер Лоун основал в южной части колонии несколько пуританских поселений. Джон Уинтроп, губернатор Массачусетса, прислал священников и дружеское послание губернатору У. Беркли [Слезкин, 1986, 26–27].

К середине XVII столетия в Виргинии было значительное число нонконформистов в графствах Айл-ов-Уайт, Нансемонд и Нижний Норфолк [Horn, 1994, 56; Davis, 1978, 643–644]. Но постепенно первоначальная ситуация с веротерпимостью начала меняться. Еще в 1632 г. Ассамблея приняла законы, утверждающие религиозное единство: все должны были принадлежать к англиканскому вероисповеданию (Hening, 1823, Vol. 3, 180–187).

Впоследствии были приняты дополнительные законодательные меры по ограничению религиозной свободы различных сектантских групп. А в 1642–1643 гг. губернатор Уильям Беркли изгнал наиболее ревностных пуритан из Виргинии [Слезкин, 1986, 19].

Квакеры впервые появились в Виргинии в 1656 г., а уже в 1658-м были изгнаны наиболее активные из них. В 1661 г. были даже приняты законы, предусматривающие наказание в виде штрафа в 100 фунтов, накладываемое на капитана любого корабля, привозящего квакеров в Виргинию. Но квакеры сумели выстоять и основали свою первую церковь в колонии в 1662 г., а затем возникли и другие общины, хотя из-за их малой численности их влияние в колонии было незначительным [Hardgrave, 1939, 12–13]. Были приняты и другие постановления по ограничению религиозной свободы (Hening, 1823, vol. 3, 47–48), которые, впрочем, не распространялись на лютеран и гугенотов, так как они не считались сектантами-диссидентами. Очевидно, что ситуация в религиозной сфере была тесным образом связана с политическим брожением в метрополии. Следует заметить, что на практике джентри не проявляли инквизиторского рвения до той степени, в которой об этом можно судить по принятым законам. Давление на инакомыслящих не было вызвано доктринальными разногласиями, скорее, квакеры и пуритане не вписывались в политический порядок, установленный элитой, поэтому вызывали неясное подозрение [Бурстин, 1993, 173–174].

В Виргинии местное своеобразие определялось так называемой табачной культурой. Выращивание табака создавало особый тип расселения, не способствовавший появлению и развитию городов. Колонисты селились возле плантаций, разбросанных по всей территории колонии. Часто они стремились занять место на берегу реки, по мере того как границы территорий отодвигались далее от океанского побережья. Поэтому приходы в сравнении с традиционными приходами в Англии были намного больше территориально и имели тенденцию становиться тем больше, чем более были удалены от прибрежной зоны. Расстояния делали посещение церквей затруднительным для тех прихожан, что жили далеко от них. Поэтому приходы старались строить и поддерживать небольшие часовни в разных более удобных местах: при пересечении дорог или у берегов рек.

Самая старая сохранившаяся колониальная церковь — это церковь Св. Луки в Смитфилде в графстве Айл-ов-Уайт (не считая руин церкви в Джеймстауне).

По своему архитектурному типу это позднеготическая английская приходская церковь [Howe, 2005, 14, 85; Upton, 1997, 58–61]. Но это совсем нетипичный образец колониальной церковной архитектуры. Нетипичной была и церковь Брутон parish, главная церковь в колонии. Она была выполнена в традициях Кристофера Рена, и в ней имелся орган, самый первый церковный орган в Америке [Tyler, 1895, 11; Howe, 2005, 112–114]. Колониальные церкви в Виргинии имели своеобразный стиль. В начале XVIII в. церкви имели продолговатую, Т-образную или крестообразную форму, покатыю крышу. До 1720 г. эти строения были преимущественно деревянными, но после кирпич стал основным материалом. Манера кладки была такой же, как при строительстве других «лучших домов» — Губернаторского дворца, Капитолия, зданий колледжа и судов. Очень редко они имели колокольню, так что чаще всего они и не были внешне похожи на церкви, скорее, были выполнены в той же манере, что и здания суда. Внутри можно было видеть ряды скамеек, расставленных часто крестообразно, с указанием имен прихожан, возвышающуюся кафедру для произнесения проповедей, в центре — крест и «скрижали»: тщательно выписанные Десять заповедей и Символ веры [Upton, 1997, 94–98].

Идеалом была небольшая церковь крестообразной формы на солидном фундаменте, с алтарем и крестом на восточной стороне и кафедрой в стороне. Церковь обязательно была окружена церковным двором, в котором находилось кладбище. Известный образец подобной архитектуры — церковь Христа в графстве Ланкастер. Этому строению повезло пережить все потрясения двух войн, а ведь сражения проходили неподалеку [Upton, 1997, 29–30]. Инициатором строительства и главным его спонсором был собственник тех поместий рабовладелец Роберт Картер I, известный как «Король» Картер. В упомянутой церкви в течение колониального периода сохраняется отнюдь не христианская традиция не входить в храм, пока сам Картер не придет и не соизволит войти [Sale, 1909, 19–20].

Весьма известным среди историков колониального периода является скандальный случай, когда священник, служивший в упомянутой церкви, выступил с речью, осуждающей гордыню, что вызвало неудовольствие Картера, хотя его имя и не было произнесено. Дело закончилось ожидаемой опалой — пастор Уильям Кей был лишен своего прихода. Этот случай наглядно иллюстрирует тот довод, что хотя в колониальной Виргинии священники и пользовались некоторыми льготами и могли формально принадлежать к правящей прослойке, но их социальное и имущественное положение было весьма хрупким и зависело от произвола местных помещиков [Isaac, 1982, 143–145].

Историк Джордж Брайдон насчитал 250 церквей в пределах границ современной Виргинии к 1776 г., многие из них часто перестраивались или были вторыми или третьими строениями, воздвигнутыми на одном и том же месте [Brydon, 1937, 241]. К настоящему времени в Виргинии удалось сохранить 49 церквей, построенных в дореволюционный период, и 43 из них были созданы англичанами [Upton, 1997, vii].

Церковная архитектура в Виргинии отражала положение англиканства о том, что главное, что происходит в церкви — это Литургия. Проповедь была вторична, точнее, она являлась неотъемлемой частью Литургии, но именно это и отличало религиозную жизнь виргинцев от собраний в молитвенных домах пуритан, напоминавших многочасовые университетские лекции [Fischer, 1989, 336].

«Благодатные слова, которые мы впервые слышим только раз или два, могут хорошо восприниматься нашим умом, но этого недостаточно для того, чтобы они глубоко проникли в наше сердце и могли влиять на наши чувства и поступки; тогда как установленный порядок богослужений позволяет нам постоянно держать в уме все для нас полезное, и одни те же слова и изречения, произносимые постоянно, могут быть твердо усвоены нами», — писал один английский епископ в конце XVII столетия, полемизируя со сторонниками творческого индивидуализма и молитвенной импровизации [Isaac, 1982, 63–64]. Проповеди были короче, чем у пуритан и пресвитериан, «редко более или менее двадцати минут, но всегда исполнены твердой

нравственности и глубоко изученной метафизики» (Fithian, 1900, 296). Проповедь виргинских пасторов имела строгую риторическую структуру, она была наполнена фразеологизмами и впечатляющими образами [Fischer, 1989, 338].

Порядок служб, молитв, псалмопений был строго зафиксирован к Книге общей молитвы с ее ритмикой, пропорциями и утонченной сдержанностью. Церковные службы часто проходили в удаленных церквях и часовнях на ротационной основе. Иногда проповедники выступали перед разными собраниями с одной и той же проповедью несколько воскресений подряд, так что прихожане могли видеть своего священника только раз в месяц. В приходских советах нашли выход из такого положения, назначая различных клерков для чтения молитв, служб и проповедей [Bond, 2000, 241]. Это вызывало неудовольствие среди клириков в Англии. Один из них, Морган Гудвин, по прибытии в Виргинию для изучения положения дел в 1665 г., узнав об этом, назвал их «плебейским сборищем и голодными пасторами», которые предпочитали нанимать светских чтецов, чем находить священника (что было более накладно) [Bond, 2005, 23].

Церкви были важными центрами общественной жизни, а не только домами для молитвы. Границы прихода часто совпадали с границами графств [Bond, 2000, 6–20].

Все колонисты, кроме тех немногих, кто принадлежал к иным протестантским сектам, считались принадлежащими к «Церкви Англии» и по закону были обязаны посещать церковь хотя бы один раз в четыре недели. Штраф за отсутствие на церковной службе в колониальный период составлял от пяти шиллингов или пяти (за первое нарушение) до пятидесяти фунтов табака. Предусматривались наказания и за другие проступки. Сохранилось немало свидетельств о применении подобных мер. Например, ухе в 1624 г. некий Томас Сэлли нарушил воскресный день, «отправившись на охоту», и должен был заплатить «пять фунтов стерлингов хорошим табаком» на поддержание церкви и, кроме того, он должен был признать свою вину перед всем собранием. В 1628 г. Томас Фарли, джентльмен, заплатил штраф в сто фунтов табака «за то, что не приходил в церковь в воскресный день в течение трех месяцев». В 1704 г. присяжные графства Миддлсекс осудили Томаса Симса за «езду по дороге с груженым скотом» и Уильяма Монтана и Гэррет Майнор «за то, что принесли устриц на берег в воскресный день для торговли» [Stanard, 1917, 328].

Впрочем, со временем соблюдение всех норм воскресного дня стало не столь строгим. Перед началом службы в воскресенье обстановка рядом с церковью во второй половине XVIII в., очевидно, походила на атмосферу деревенской ярмарки, главным событием которой была, казалось, торговля лошадьми. Фермеры и плантаторы средней руки прибывали верхом, более зажиточные джентри — в карете, вместе с другими членами семьи и конным эскортом старших сыновей. До начала службы всем было о чем поговорить. У оказавшегося в этой среде пресвитерианина из Нью-Джерси Филиппа Фифиана, ставшего частным учителем детей плантатора Роберта Картера, нашелся, конечно, повод для выражения неодобрения. Он отметил, что у церкви «получали и отправляли деловые письма, читали объявления, консультировались по поводу цен на табак, зерно и т. д., обсуждали происхождение, возраст, качества своих любимых лошадей... После службы около сорока пяти минут проходит в прогулках вокруг церкви среди толпы... когда кто-нибудь из джентльменов пригласит другого джентльмена к себе домой на обед» (Fithian, 1900, 296–297). На взгляд Фифиана, атмосфера и среди низших слоев была весьма живой и непринужденной на протяжении всего дня: «В воскресенье в Виргинии люди не носят ту же одежду, что и в рабочие дни, как у нас на севере. К пяти часам все лица (особенно у негров) выглядят жизнерадостными и праздничными. Все низшие классы народа, слуги и рабы считают этот день временем удовольствий и забав» (Fithian, 1900, 202). В тот воскресный день, когда семейство Картеров отправилось в церковь на лодке, он отметил в дневнике: «Река Номини наполнена лодками и каноэ, некоторые направляются в церковь, а кто-то собирается рыбачить и заниматься спортом» (Fithian, 1900, 255–256).

Многие влиятельные колонисты мыслили о себе как об англичанах вдали от Англии. Англия, а точнее, ее южные и западные регионы, откуда направлялись основные потоки поселенцев в Вирджинию, была идеалом, который они стремились перенести в колонию. Представители правящего слоя становились к началу XVIII в. весьма консервативны в своих взглядах и придерживались жестких принципов иерархичности. Классическим примером выражения подобных идей является старая англиканская проповедь о покорности 1562 г.: «Всемогущий Бог создал и установил все вещи на небе, на земле и в глубинах вод в совершенном порядке... Солнце, луна, звезды, радуги, громы, молнии, облака и все птицы имеют свой порядок. Земля, деревья, семена, растения, травы, все животные также поддерживают порядок... И сам человек имеет все части своего тела в совершенной гармонии и порядке. Представители человечества состоят в общественных сословиях и имеют соответствующие своему положению призвание и деятельность, предназначенные им. Некоторые занимают высокие места, некоторые — низкие, но все сословия нуждаются друг в друге» [Fischer, 1989, 398].

Иерархия общественных классов воспринималась как система, находящаяся в гармонии с природой и всем творением, а потому и считалась противоположностью безначалию, хаосу. Принцип иерархичности наглядно проявлялся даже в том, какие места выделялись для прихожан разных социальных групп при богослужении. Например, в церкви Брутон пэриш у губернатора было особое кресло, покрытое балдахинном. Джентри имели скамьи в первых рядах. Задняя галерея предназначалась для студентов колледжа [Коррер, 1986, 68], а для черных рабов имелись также места в северной галерее, или они садились в задней части церкви [Olmert, 2007, 101]. Во второй половине XVIII столетия в церквях Виргинии появлялись дополнительные частные скамьи в виде балконов, для которых даже порой сооружались отдельные лестницы и особые двери со стороны улицы [Upton, 1997, 220–226].

Как полагает Ричард Браун, «так как церкви в Вирджинии менее были озабочены обращением и спасением, чем в Новой Англии... прихожане отчасти рассматривали посещение церкви как проявление своей социальной активности. Участие помещиков в богослужении... было не только примером для нижестоящих, но и подчеркивало в их восприятии образ подлинной английской аристократичности» [Brown, 1989, 40].

В повседневной жизни показателем статуса джентльмена в течение многих десятилетий являлся парик. Деверо Джарратт, видный проповедник революционного периода, вспоминая свое детство, приводил пример того, как простые люди могли воспринимать человека в парике: «Мы привыкли смотреть на джентльменов как на представителей высшего класса. Лично я довольно стеснялся их и держался на расстоянии. Парик в то время был отличительным признаком джентльмена. Когда я видел человека в парике, проезжающего верхом мимо нашего дома, я исполнялся таким тяжелым чувством, таким страхом, что сразу убегал прочь, как бы опасаясь за свою жизнь» (Jarratt, 1806, 14). Как некая противоположность парика признаком принадлежности к социальным низам могла служить нашивка с указанием буквенного обозначения прихода, которую по закону 1755 г. были обязаны, под страхом наказания в 40 ударов плетью, носить бедняки «ради предотвращения различных беспорядков, опасность которых возникала при появлении большого количества безработных» [Upton, 1997, 221].

К концу XVII в. имело место важное нововведение — Лондонский епископ Генри Комптон создал новую должность церковного представителя (комиссара). Данный церковный чиновник являлся некоей заменой епископа в колонии и действовал от его имени. Однако комиссар не обладал властью рукополагать священников и дьяконов и утверждать последних в должности. Комптон сумел убедить многих представителей священства отправиться в колонию, он ввел обязательные сертификаты, подтверждающие достаточный уровень образования и моральных качеств кандидатов, желающих получить приход в Виргинии. Уроженцы колонии, если они имели намерение быть

рукоположенными, должны были совершить обязательный вояж в Англию и затем совершить столь же длительное и опасное путешествие обратно в Виргинию [Davis, 1978, 663–664; Bond, 2005, 171–172]. Первым комиссаром стал выходец из Шотландии Джеймс Блэр, он приобрел большое влияние в политической и церковной жизни колонии. Он служил в этой должности со времени своего назначения в 1689 г. до самой смерти в 1743 г., прожив 88 лет. Он был главным инициатором создания Колледжа Уильяма и Мэри, призванного стать кузницей кадров для церкви в Виргинии, первым его ректором и настоятелем приходской церкви в Уильямсбурге. Также Блэр сумел убедить Генеральную ассамблею поднять жалование священников до 16 000 фунтов табака в год и провести акт, обязывающий все приходы приобрести землю и дом для поддержания приходского священника и его семьи. В результате совместной деятельности Блэра и Комптона 80% приходов колонии к 1703 г. имели священников [Bond, 2005, 27].

Роберт Беверли в 1705 г. отмечал в своей «Истории и современном состоянии Виргинии»: «Они имеют в каждом приходе удобную церковь, построенную либо из бревен, либо из камня или кирпича и украшенную всем необходимым для совершения Божественной службы» (Beverley, 1885, 210).

В Виргинии, где смерть была частым явлением повседневности, особенно в период формирования колониальных институтов, религиозные настроения занимали в мировосприятии жителей важное место. В большинстве сохранившихся завещаний на первом месте упомянуты заботы о спасении, а лишь затем их авторы переходят к земным делам. Хотя порой заботы о духовном благополучии близких выражаются не в увещании вести благочестивую жизнь, а в требовании служб и проповедей в память почивших как об условии передачи наследства.

Губернатор Уильям Беркли начал свое завещание со слов: «Во-первых, я выражаю желание и надежду, что Бог, давший мне жизнь, примет мою душу в благодати... Свое тело я отдаю земле, откуда оно и было взято» (Hening, 1823, vol. 1, 559). Многие виргинцы заботились о религиозном образовании своих детей, если те вдруг останутся сиротами, и часто это требовало значительных средств [Bruce, 1910, 293–315]. Некоторые виргинские джентльмены вели особые дневники, где излагали свои религиозные впечатления. Особый акцент в их замечаниях делался на время молитвы, Литургии и примеры образцового благочестия [Bond, 2005, 70]. Для религиозной жизни Виргинии было характерно тихое, практическое благочестие, здесь не приветствовались внешние эмоции и экзальтированное рвение, характерные для представителей евангелических сект [Bond, 1996, 316–333]. Семейные библиотеки плантаторов включали большое количество Библий, молитвенников и проповедей. В библиотеке Ральфа Уормли 123 книги из 391 были религиозного содержания. Среди наиболее популярных трактатов были работы Ричарда Алестри, Джереми Тейлора, Эдварда Синджа и Льюиса Бейли [Wright, 1940, 383–392]. Приверженность англиканству, «религии джентльменов», составляла предмет гордости и была признаком принадлежности к обществу «настоящих англичан». Такие настроения в 1724 г. замечательно выразил Хью Джонс: «Если Новая Англия стала обителью для раскольников-пуритан и Амстердамом религии, Пенсильвания – пристанищем квакеров, Мэриленд – домом католиков, Северная Каролина – убежищем для беглых преступников, а Южная Каролина превратилась в вертеп разбойников и пиратов, Виргиния с полным основанием может считаться благодатным местом для истинных британцев и подлинных любителей благочестия (англикан), ибо Виргиния не взлетает слишком высоко и не падает низко, следовательно, достойна большого уважения и поощрения» (Jones, 1865, 48). Исследование религиозного состояния колониальной Виргинии 1724 г. по сохранившимся приходским книгам показывает, что Англиканская церковь как часть истеблишмента занимала прочные позиции во всех частях колонии. Многие представители клира отмечали, что воскресные службы исправно посещались большинством белых прихожан, большая часть из них приступала к Причастию [Nelson, 2001, 188–199].

Разного рода духовные искания вне англиканства были среди представителей правящей верхушки немногочисленны. Здесь представляет интерес случай крупного плантатора Филиппа Ладвела III, члена колониального совета, который, находясь в Лондоне в 1738 г., принял православие в церкви русского посольства [Hunter, Charman; Tsarina].

Но с середины XVIII в. в приграничных районах Виргинии, вдали от сравнительно давно обжитых мест стали распространяться другие направления протестантизма, затем они стали возмутителями спокойствия во всей колонии. Три волны Великого пробуждения, связанных с активным прозелитизмом сначала пресвитериан, затем баптистов и методистов, бросили вызов устоявшимся традициям — англикан обвиняли в религиозном равнодушии и потворстве некоторым популярным развлечениям [Kidd]. Но влияние англиканства на формирование особого типа культуры Старого Доминиона сохранялось до 1784 г., когда Англиканская церковь Виргинии утратила статус государственной [Fischer, 1989, 235–236].

Собственные структуры самоуправления виргинцы создали за фасадом иерархически возведенного здания Англиканской церкви [Бурстин, 1993, 68]. Самоуправление в Виргинии XVIII в. объединяло как гражданскую, так и церковную сферы и осуществлялось влиятельными плантаторами. Основой управленческих структур был приход, границы которого часто совпадали с границами графства, а церковные обязанности были неотделимы от гражданских. Мировые судьи графств также являлись членами приходских советов. Ведущие общественные и политические деятели были и известными прихожанами Англиканской церкви. Дж. Вашингтон, Дж. Мэдисон, П. Генри и многие другие лидеры Виргинии принадлежали к их числу. Из более чем ста членов конституционного конвента Виргинии 1776 г. только трое не являлись членами приходских советов. В ходе Войны за независимость приходские советы были и штабами. Хотя следует отметить, что религиозные убеждения многих этих лиц не отличались последовательностью, ведь собственно церковные собрания в Виргинии не проводились, и авторитет догматического учения был незначителен. Очевидно, что взгляды латитудинариев были близки и виргинским священникам, не вдававшимся в богословские дискуссии [Бурстин, 1993, 158–165]. Для многих отцов-основателей быть верующим означало быть ответственным и исполнительным прихожанином, хотя на практике они могли придерживаться популярного в те годы учения деизма [Holms, 2006, 49–52].

Англиканская церковь в колониальной Виргинии наряду с другими общественными и политическими структурами, такими как плантационное рабство, двухпалатная Генеральная ассамблея, институт губернаторства, являлась основой общественного мироустройства и необходимой частью политического истеблишмента. Когда в колониях началось революционное брожение, то она, также как и все прочие институты, претерпела определенную трансформацию. Разрыв политических связей с метрополией и образование нового государства — США, означал также и кризис церковных связей: если в Виргинии большинство англиканских священников поддерживали движение за независимость, то в Нью-Йорке, например, среди клира было немало лоялистов. События Войны за независимость привели к трансформации Церкви Англии и к появлению Англиканской Епископальной церкви на ее основе. Первым епископом в США стал Сэмюэл Сибери, рукоположенный 14 ноября 1784 г. в Абердине епископами Шотландской Епископальной церкви [Samuel Seabury]. Епископальная церковь США, в отличие от Церкви Англии, не признает своей главой монарха Великобритании, но это положение отражает только разный статус церквей в этих государствах в соответствии с законодательством и не затрагивает вопросов вероучения, которое продолжает оставаться единым.

Источники и литература

Источники

1. Beverley (1885) — *Beverley R.* History and the Present State of Virginia. Richmond, 1885.
2. Burnaby (1904) — *Burnaby A.* Burnaby's Travels through North America. New York, 1904.
3. Fithian (1900) — *Fithian P. V.* Journal and Letters of Philip Fithian. Princeton, 1900.
4. Hening (1823) — *Hening W. W.* Statutes at Large. Being a Collection of All the Laws of Virginia from the first session of the Legislature, in the Year 1619. Richmond, 1823.
5. Jarratt (1806) — *Jarratt D.* The Life of Devereax Jarratt. Baltimore, 1806.
6. Jones (1865) — *Jones H.* The Present State of Virginia. New York, 1865.
7. Smith (1910) — *Smith J.* Travels and Works of John Smith / ed. by E. Amber and A. G. Bradley. Edinburgh, 1910.

Литература

8. Бурстин (1993) — *Бурстин Д.* Американцы. Колониальный опыт. М., 1993.
9. Дугин (2015) — *Дугин А. Г.* Ноомахия: войны ума. Англия или Британия? Морская миссия и позитивный субъект. М., 2015.
10. Исаев (2006) — *Исаев С. А.* Джеймс Мэдисон. Политическая биография. СПб., 2006.
11. Кареев (2015) — *Кареев Н. И.* История Западной Европы в Новое Время. Том II: Реформация и политическая жизнь в XVI и XVII вв. М., 2015.
12. Слезкин (1986) — *Слезкин Л. Ю.* У истоков американской истории. Виргиния и Мэриленд в годы Английской буржуазной революции (1642–1660). М., 1986.
13. Смирнов (2007) — *Смирнов Е. И.* История Христианской Церкви. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2007.
14. Abbot (1957) — *Abbot W. W.* A Virginia Chronology, 1585–1783: "To Pass Away the Time". Williamsburg, 1957.
15. Anesco (1985) — *Anesco M.* So Discreet a Zeal: Slavery and the Anglican Church in Virginia, 1680–1730 // *The Virginia Magazine of History and Biography.* 1985. Vol. 93. № 3. P. 241–248.
16. Bond (1996) — *Bond E. L.* Anglican Theology and Devotion in James Blair's Virginia, 1685–1743: Private Piety in the Public Church // *The Virginia Magazine of History and Biography.* 1996. Vol. 104. № 3. P. 316–333.
17. Bond (2005) — *Bond E. L.* Spreading the Gospel in Colonial Virginia. Preaching Religion and Community, with Selected Sermons and Other Primary Documents. New York, 2005.
18. Bond (2000) — *Bond E. L.* Damned Souls in Tobacco Colony. Religion in the Seventeenth Century Virginia. Macon, 2000.
19. Bonomi (1986) — *Bonomi P. U.* Under the Cope of Heaven. Religion, Society, and Politics in Colonial America. New York; Oxford, 1986.
20. Bridenbaugh (1950) — *Bridenbaugh C.* The Seat of Empire. The Political Role of the Eighteenth Century Williamsburg. Williamsburg, 1950.
21. Brown (1989) — *Brown R.* Knowledge is Power. The Diffusion of Information in Early America, 1700–1865. Oxford, 1989.
22. Bruce (1910) — *Bruce P. A.* Institutional History of Virginia. Richmond, 1910.
23. Brydon (1937) — *Brydon G. M.* The Colonial Churches of Virginia. Richmond, 1937.
24. Davis (1978) — *Davis R. B.* The Intellectual Life in the Colonial South, 1545–1763. Knoxville, 1978.
25. Fischer (1989) — *Fischer D. H.* Albion Seed. The Four British Folkways in America. New York; Oxford, 1989.
26. Hardgrave (1939) — *Hardgrave H. S.* A Brief History of the Quakers in England and Virginia and the Hardgrave Family, 1634–1939. Los Angeles, 1939.
27. Holms (2006) — *Holms D.* The Faiths of the Founding Fathers. Oxford, 2006.

28. Horn (1994) — *Horn J.* Adapting to the New World. English Society in the Seventeenth-Century Chesapeake. Chapel Hill, 1994.
29. Horn (2005) — *Horn J.* A Land as God Made it. Jamestown and the Birth of America. New York, 2005. P. 140.
30. Howe (2003) — *Howe J.* Houses of Worship. An Identification Guide to the History and Styles of American Religious Architecture. San Diego, 2003.
31. Hunter — *Hunter R., Chapman N.* Colonel Philip Ludwell III: The Forerunner of Orthodoxy in North America. Available at: www.pravoslavie.ru/english/print/88120/html (accessed: 06.12.2016).
32. Isaac (1982) — *Isaac R.* Transformation of Virginia, 1740–1790. Chapel Hill, 1982.
33. Jones (1961) — *Jones J.* The Established Virginia Church and the Conversion of Negroes and Indians, 1620–1760 // *The Journal of Negro History.* 1961. Vol. 46. № 1. P. 12–33.
34. Johnson (1999) — *Johnson P.* A History of the American People. New York, 1999.
35. Kidd — *Kidd T.S.* Great Awakening in Virginia. Available at: https://www.encyclopediaofvirginia.org/Great_Awakening_in_Virginia_The (accessed: 05.11.2017).
36. Kopper (1986) — *Kopper P.* Colonial Williamsburg. New York, 1986.
37. McCrum, Cran, MacNeil (1986) — *McCrum R., Cran W., MacNeil R.* The Story of English. London, 1986.
38. Middleton (1969) — *Middleton A.P.* Colonial Virginia Parson // *The William and Mary Quarterly.* 1969. Vol. 26. № 3. P. 425–426.
39. Nelson (2001) — *Nelson J.* A Blessed Company. Parishes, Parsons, and Parishioners in Anglican Virginia, 1690–1776. Chapel Hill, 2001.
40. Olmert (2007) — *Olmert M.* Official Guide to the Colonial Williamsburg. Williamsburg, 2007.
41. Samuel Seabury. Available at: https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Seabury (accessed: 11.12.2017).
42. Sale (1909) — *Sale E.T.* Manors in Virginia in Colonial Times. Philadelphia; London, 1909.
43. Stanard (1917) — *Stanard M.* Colonial Virginia, Its People and Customs. Philadelphia, 1917.
44. Tsapina — *Tsapina O.* The Strange Case of Philip Ludwell III: Anglican Enlightenment and Eastern Orthodoxy in Colonial Virginia. Available at: www.ludwell.org/strange-case-of-philip-ludwell (accessed: 16.12.2016).
45. Tyler (1895) — *Tyler L.G.* Bruton Parish Church. Richmond, 1895.
46. Upton (1997) — *Upton D.* Holy Things and Profane. Anglican Parish Churches in Colonial Virginia. New Haven, 1997.
47. Wright (1940) — *Wright L.B.* Pious Reading in Colonial Virginia // *The Journal of Southern History.* 1940. Vol. 6. № 3. P. 383–392.

Pavel Vostrikov. The State of the Anglican Church in Colonial Virginia.

Abstract: This article presents the main features of the state of the Anglican Church in colonial Virginia (1607-1776). Virginia was the first permanent English colony in North America, and it attempted to transfer many English traditional institutions to the New World. However, at the same time, the Church of England acquired special features that distinguished it from the church in the metropolis: with formal submission to the London bishop, the parishes were administered by secular persons — members of the parish council (“vestries”) — who also held positions in political and judicial bodies of the colony. By the end of the 18th century, the post of church commissioner, reporting to the Bishop of London, had appeared, and he was also a member of the assembly. The church organization, thus, was part of the establishment, played a prominent role in the political life of the colony, and supported the social hierarchy. Church buildings were usually far from rare settlements and did not have bell towers, and Sunday service days were also a time of revitalization of public life: near the church, colonists, who normally lacked communication, exchanged news and traded. This “profanation” of the Sunday could be perplexing for representatives of other Protestant

denominations coming from the northern colonies, but, nevertheless, the surviving evidence allows one to judge the sincere aspiration of many colonists for a pious life.

Keywords: colonial Virginia, Anglican Church, Protestantism, vestry, liturgy, Book of Common Prayer, social hierarchy, James Blair, Hugh Jones, latitudinarian theology, practical piety, public life.

Pavel Vyacheslavovich Vostrikov – Graduate Student at the Department of History, Kursk State University (sortavala2015@inbox.ru).

Sources and References

Sources

1. Beverley (1885) – Beverley R. *History and the Present State of Virginia*. Richmond, 1885.
2. Burnaby (1904) – Burnaby A. *Burnaby's Travels through North America*. New York, 1904.
3. Fithian (1900) – Fithian P. V. *Journal and Letters of Philip Fithian*. Princeton, 1900.
4. Hening (1823) – Hening W. W. *Statutes at Large. Being a Collection of All the Laws of Virginia from the first session of the Legislature, in the Year 1619*. Richmond, 1823.
5. Jarratt (1806) – Jarratt D. *The Life of Devereax Jarratt*. Baltimore, 1806.
6. Jones (1865) – Jones H. *The Present State of Virginia*. New York, 1865.
7. Smith (1910) – Smith J. *Travels and Works of John Smith*. Ed. by E. Amber and A. G. Bradley. Edinburgh, 1910.

References

8. Abbot (1957) – Abbot W. W. *A Virginia Chronology, 1585–1783: "To Pass Away the Time"*. Williamsburg, 1957.
9. Anesco (1985) – Anesco M. So Discreet a Zeal: Slavery and the Anglican Church in Virginia, 1680–1730 // *The Virginia Magazine of History and Biography*, vol. 93, no. 3 (July, 1985), pp. 241–248.
10. Bond (1996) – Bond E. L. Anglican Theology and Devotion in James Blair's Virginia, 1685–1743: Private Piety in the Public Church // *The Virginia Magazine of History and Biography*, vol. 104, no. 3 (Summer, 1996), pp. 316–333.
11. Bond (2005) – Bond E. L. *Spreading the Gospel in Colonial Virginia. Preaching Religion and Community, with Selected Sermons and Other Primary Documents*. New York, 2005.
12. Bond (2000) – Bond E. L. *Damned Souls in Tobacco Colony. Religion in the Seventeenth Century Virginia*. Macon, 2000.
13. Bonomi (1986) – Bonomi P. U. *Under the Cope of Heaven. Religion, Society, and Politics in Colonial America*. New York; Oxford, 1986.
14. Boorstin (1993) – Boorstin D. *Americantsy. Kolonial'nyy opyt*. [Americans. *The Colonial Experience*]. Moscow, 1993. (Russian translation).
15. Bridenbaugh (1950) – Bridenbaugh C. *The Seat of Empire. The Political Role of the Eighteenth Century Williamsburg*. Williamsburg, 1950.
16. Brown (1989) – Brown R. *Knowledge is Power. The Diffusion of Information in Early America, 1700–1865*. Oxford, 1989.
17. Bruce (1910) – Bruce P. A. *Institutional History of Virginia*. Richmond, 1910.
18. Brydon (1937) – Brydon G. M. *The Colonial Churches of Virginia*. Richmond, 1937.
19. Davis (1978) – Davis R. B. *The Intellectual Life in the Colonial South, 1545–1763*. Knoxville, 1978.
20. Dugin (2015) – Dugin A. *Noomahia: Voiny uma. Angliya ili Britaniya? Morskaya missiya ili pozitivnyy Sub'ekt* [Noomachia: Wars of Mind. England or Britain? Maritime Mission and Positive Actor]. Moscow, 2015. (In Russian).

21. Fischer (1989) — Fischer D. H. *Albion Seed. The Four British Folkways in America*. New York; Oxford, 1989.
22. Hardgrave (1939) — Hardgrave H. S. *A Brief History of the Quakers in England and Virginia and the Hardgrave Family, 1634–1939*. Los Angeles, 1939.
23. Holms (2006) — Holms D. *The Faiths of the Founding Fathers*. Oxford, 2006.
24. Horn (1994) — Horn J. *Adapting to the New World. English Society in the Seventeenth-Century Chesapeake*. Chapel Hill, 1994.
25. Horn (2005) — Horn J. *A Land as God Made it. Jamestown and the Birth of America*. New York, 2005. P. 140.
26. Howe (2003) — Howe J. *Houses of Worship. An Identification Guide to the History and Styles of American Religious Architecture*. San Diego, 2003.
27. Hunter — Hunter R., Chapman N. *Colonel Philip Ludwell III: The Forerunner of Orthodoxy in North America*. Available at: www.pravoslavie.ru/english/print/88120/html (accessed: 06.12.2016).
28. Isaac (1982) — Isaac R. *Transformation of Virginia, 1740–1790*. Chapel Hill, 1982.
29. Isaev (2006) — Isaev S. A. *Dzheyms Medison. Politicheskaya biografiya*. [James Madison. A Political Biography]. Saint-Petersburg, 2006. (In Russian).
30. Jones (1961) — Jones J. The Established Virginia Church and the Conversion of Negroes and Indians, 1620–1760. *The Journal of Negro History*, vol. 46, no. 1 (January 1961), pp. 12–33.
31. Johnson (1999) — Johnson P. *A History of the American People*. New York, 1999.
32. Kareev (2015) — Kareev N. I. *Istoriya Zapadnoy Evropy v Novoe vremya. Reformatsiya i politicheskaya zhizn' v 16 i 17 vekah* [A History of Western Europe in the Modern Age. Vol. II. The Reformation and Political Life in the 16th and the 17th Centuries]. Moscow, 2015. (In Russian).
33. Kidd — Kidd T. S. *Great Awakening in Virginia*. Available at: https://www.encyclopediavirginia.org/Great_Awakening_in_Virginia_The (accessed: 05.11.2017).
34. Kopper (1986) — Kopper P. *Colonial Williamsburg*. New York, 1986.
35. McCrum, Cran, MacNeil (1986) — McCrum R., Cran W., MacNeil R. *The Story of English*. London, 1986.
36. Middleton (1969) — Middleton A. P. Colonial Virginia Parson. *The William and Mary Quarterly*, vol. 26, no. 3 (July 1969), pp. 425–426.
37. Nelson (2001) — Nelson J. *A Blessed Company. Parishes, Parsons, and Parishioners in Anglican Virginia, 1690–1776*. Chapel Hill, 2001.
38. Olmert (2007) — Olmert M. *Official Guide to the Colonial Williamsburg*. Williamsburg, 2007.
39. Samuel Seabury — *Samuel Seabury*. Available at: https://en.wikipedia.org/wiki/Samuel_Seabury (accessed: 11.12.2017).
40. Sale (1909) — Sale E. T. *Manors in Virginia in Colonial Times*. Philadelphia & London, 1909.
41. Slezkin (1986) — Slezkin L. Y. *U istokov amerikanskoy istorii. Virginiya i Merilend v gody Angliyskoy burzhuaznoy revolyutsii* [The Beginnings of the American History. Virginia and Maryland in the Times of the English Bourgeois Revolution]. Moscow, 1986. (In Russian).
42. Smirnov (2007) — Smirnov E. I. *Istoriya hristianskoy tserkvi* [A History of the Christian Church]. Holy Trinity and St. Sergius's Lavra, 2007. (In Russian).
43. Stanard (1917) — Stanard M. *Colonial Virginia, Its People and Customs*. Philadelphia, 1917.
44. Tsapina — Tsapina O. *The Strange Case of Philip Ludwell III: Anglican Enlightenment and Eastern Orthodoxy in Colonial Virginia*. Available at: www.ludwell.org/strange-case-of-philip-ludwell (accessed: 16.12.2016).
45. Tyler (1895) — Tyler L. G. *Bruton Parish Church*. Richmond, 1895.
46. Upton (1997) — Upton D. *Holy Things and Profane. Anglican Parish Churches in Colonial Virginia*. New Haven, 1997.
47. Wright (1940) — Wright L. B. Pious Reading in Colonial Virginia. *The Journal of Southern History*, vol. 6, no. 3 (August 1940), pp. 383–392.

А. А. Михеева

БОГОСЛУЖЕБНО-ПЕВЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ БЕСПОПОВЦЕВ ВЯТКИ В УСЛОВИЯХ ПРЕСЛЕДОВАНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ¹

В статье рассматриваются методы и последствия царских (начиная с правления Николая I) и советских преследований старообрядцев. Цель исследования — определить влияние политических гонений на сохранение и бытование богослужечно-певческой традиции староверов на примере одного из наиболее плотно заселенных староверами Вятского региона. Работа основывается на комплексном анализе разнообразных опубликованных и неопубликованных источников: статей законодательства, следственных дел, отчетов епархиальных миссионеров, певческих рукописей вятских беспоповцев, дневников археографических экспедиций и других. Делается вывод, что в дореволюционной России богослужечно-певческое искусство вятских беспоповцев процветало, в то время как в советскую эпоху традиция была почти уничтожена. Автор приходит к заключению, что, в отличие от царских властей, большевики пытались уничтожить религию как таковую: в результате их политика привела к разрыву связей между поколениями, что нанесло сокрушительный удар по традиции.

Ключевые слова: история старообрядчества, богослужebное пение старообрядцев, вятское староверие, беспоповцы, царские гонения, советские гонения, конфессиональная политика, репрессии, русская культура, традиция.

Староверы сохранили древнерусскую традицию одноголосого богослужebного пения по крюкам. В наиболее архаичном виде ее донесли до нас беспоповцы [Казанцева, Коняхина, 1999, 12–14]. Особенно пестра певческая традиция беспоповцев Вятки — одного из плотно заселенных староверами регионов [Починская, 2000, 43], для которого характерно отсутствие единого авторитетного центра беспоповщины.

От самого возникновения раскола до 1905 г. старообрядцы подвергались преследованиям, а с приходом к власти большевиков гонения возобновились. Как и в какой мере удавалось староверам сохранять богослужebно-певческую традицию в условиях государственных преследований? Интересна ситуация со времен Николая I, когда окончательно оформилась система управления делами, связанными со старообрядчеством [Ершова, 1999, 138]. Любопытно сравнить методы и последствия царских и советских гонений на богатом вятском материале.

Богослужebно-певческая традиция староверов в дореволюционной России

Существует обширная историография о сложных и противоречивых мерах, принимаемых властями в отношении старообрядчества в царской России [напр.: Ершова, 1999; Старухин, 2015]. Говоря о преследованиях староверов, стоит отметить

Анна Антоновна Михеева — аспирант, младший научный сотрудник Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета (aniutamihееva@gmail.com).

¹ Статья подготовлена в рамках проекта № 33.2182.2017/4.6 («Формирование русской культурно-религиозной идентичности: памятники традиционной письменности как символические коды культурной памяти») госадаания МО РФ научным коллективам исследовательских центров и/или научных лабораторий образовательных организаций высшего образования на 2017–2019 гг.

следующие их проявления. Господствующая Церковь охранялась законами, в которых отпадение от нее расценивалось как государственное преступление (Уложение, 1845, Гл. 2). Судебное разбирательство над староверами учинялось по таким поводам, как сожительство без церковного брака, непредоставление младенца ко крещению в официальной Церкви, погребение по раскольничьему обряду, поношение синодальной Церкви и т. п. Устраивались разбирательства, если становилось известно о «сборище раскольников» на моление. Подобные дела, как правило, заканчивались изъятием икон и книг (в том числе певческих) в духовную консисторию.

Власти препятствовали действию моленных, которых числилось крайне мало. Так, ведомость по Вятской губернии о моленных, поданная губернатором императору в 1854 г., насчитывает всего 8 часовен, 5 из которых запечатаны властями (ГАКО. Ф. 582. Оп. 86а. Д. 13. Л. 48 об. — 49).

Отслеживалось передвижение старообрядцев. Грамотные староверы приглашались разными общинами как учителя. Но необходимые для сохранения и развития певческой традиции приезды могли обернуться судебным разбирательством. Примером может служить дело о «распространении будто бы раскола крестьянскими девками Нижегородской губернии», которые были арестованы в 1852 г. в починке Маркеловском Жайгильской волости Малмыжского уезда. Женщинам удалось доказать свою невиновность, но имевшиеся при них «раскольничьи книги» и иконы были отняты, а сами они 4 месяца провели под арестом, истратив все имевшиеся при них сбережения (ГАКО. Ф. 582. Оп. 85. Д. 70. Л. 8–26 об.).

Для просвещения синодальной паствы, борьбы с расколом и отслеживания деятельности староверов существовали противораскольничья епархиальная миссия и (с 1882 г.) Вятское братство святителя и чудотворца Николая. В обязанности членов этих организаций входило подавать рапорты о «состоянии раскола» на вверенной территории: о количестве староверов, какие согласия и толки представлены, сколько детей у местных старообрядцев родилось, сколько раскольников умерло, сколько женилось, о состоянии моленных (напр.: ГАКО. Ф. 582. Оп. 86 а. Д. 13. 49 л.). Учителями миссионерских школ и священниками устраивались с представителями старообрядчества публичные диспуты, в ходе которых проповедники пытались показать несостоятельность оппонентов в вопросах веры. Так, нолинский уездный миссионер о. Николай (Ергин) в отчете за 1898 г. утверждает, что в «главном центре беспоповщинского раскола в уезде» д. Зубаринской миссионер Маракулин поставил начетчика Хрисанфа Цепелева на место: «Не будучи в силах защитить себя и опровергнуть Маракулина, Цепелев начал уклоняться от бесед с ним и даже избегал встречи с ним при людях, боясь его изобличений» (ГАКО. Ф. 270. Оп. 1. Д. 197. Л. 4–5).

И все же богослужебно-певческая традиция беспоповцев Вятки в это время процветала. Большинство собранных археографами певческих книг относится именно ко второй четверти XIX — началу XX вв. Вятские певческие рукописи продавались в другие регионы (так, в Курганском собрании ЛАИ УрФУ хранятся написанные Фадеем Булдаковым на Вятке певческая Азбука V.210p/425 (1810) и Сборник крюковой V.29p/649 (1813)). Исходя из состава книг, для певческой традиции беспоповцев Вятки характерна многораспевность, в том числе на уровне музыкальных микроформул. Помимо общеупотребительных распевов и северных переводов (соловецкого, тихвинского и т. п.), встречается собственно вятский распев, интересный пример которого — песнопение «Вечная память» в Чине погребения Вятск.242 из Библиотеки Академии наук. Его мелодия уникальна и не основывается на каком-либо из канонических гласов. Однако, как и в гласах, в ней повторяются однообразные строки. Обращает на себя внимание, что отдельные слоги содержат более десятка звуков, причем такие музыкальные обороты идут подряд друг за другом. Подобное построение мелодии относит распев к мелизматическому стилю, наиболее торжественному и сложному. Это свидетельствует о высокой музыкальной грамотности вятских распевщиков.

Такая ситуация довольно удивительна в условиях отсутствия авторитетного центра беспоповщины на Вятке. С другой стороны, будь такой центр, власти обрушились

бы на него, нанеся удар по традиции, как это случилось, например, с керженскими скитами. К началу XX в. все же в качестве наиболее авторитетной общины в среде федосеевцев выделяется с. Старая Тушка, где создается старообрядческая типография. Ее основатель Лука Арефьевич Гребнев организовал также школу, в которой преподавалось пение, и даже работал над собственной редакцией богослужебных песнопений [Материалы, 2016, 10–11, 15, 192–199].

Советские гонения на староверов и их последствия

С приходом советской власти религия стала считаться вредной для построения нового общества. Большевики старались безжалостно избавиться не только от господствующей Церкви, но и от остальных конфессий. Тем не менее, поначалу некоторые староверы пытались сотрудничать с новой властью. Исследователь В. К. Семибратов приводит цитату из донесения, посланного в 1919 г. из действовавшей в районе с. Камбарка (Удмуртия) красноармейской части: «Дер[евня] Балаки... Население — старообрядцы. [Для] белой мобилизации не дали ни одного человека. Насильно увезенные два-три [на] второй день вернулись обратно. [Для] революционного движения балакинцы дали добровольно молодежь [в] красные ряды. Народ богомольный, просит преподавать [в] школах закон божий и о социализме»².

Все же такие попытки не спасли староверов от преследований. Гребнева раскулачили как владельца типографии, хотя он не сопротивлялся властям и подарил организуемому в с. Новая Тушка музею сохранившиеся у него артефакты: шрифты, клише заставок, инструменты, книги, документы [Починская, 2000, 58]. В 1928 г. его семью лишили избирательных прав за использование наемного труда и «вредный» религиозный характер издаваемой ранее в типографии литературы. Клеймо лишенца многое значило тогда, т. к. при устройстве на работу или службу руководство посылало запросы на места, чтобы уточнить, не состоял ли соискатель или его родственники в белом движении, не был ли кулаком, лишенцем и т. п. Дело Гребневых тянулось до 1934 г., несмотря на смерть самого Луки Арефьевича в 1932 г. в лагерях. Его сын так и не смог восстановиться в правах, хотя был ударником и официально разорвал связи с отцом, объявив об этом в газете «Новая деревня» № 29 за 1 мая 1930 г. В статье «Порывают связи» перечислен список граждан, разорвавших отношения с родственниками-лишенцами. В том числе указан мужчина, порвавший связь с отцом — старообрядческим священником (ГАКО. Ф. Р-1304. Оп. 1. Д. 267. Л. 9).

Именно раскол внутри семей, разрыв связей между поколениями стал ударом для культурных традиций вообще и для богослужебного пения беспоповцев в частности. Советские власти репрессировали самых грамотных начетчиков, наставников, в том числе певчих. Так, в 1952 г. были арестованы 8 грамотнейших начетчиков филипповцев-шихалей (один из толков внутри согласия филипповцев на Южной Вятке). Их приговорили к 25 годам лишения свободы с поражением в правах на 5 лет и полной конфискацией имущества за якобы контрреволюционную агитацию и пропаганду [Богданов, Исэров, 2012, 28].

Великая Отечественная война также забрала часть мужчин. Надо отметить, что и преследования властей обрушивались в основном на мужскую половину староверия. Женщины большевиками воспринимались как жертвы несправедливой социально-экономической системы. Примером может служить отношение большевиков к «бабьим бунтам» против коллективизации в 1929–1930 гг., которые были расценены как «спонтанные всплески массовой истерии, сопровождаемые насилием, беспорядками и какофонией визжащих женщин» [Коровушкина-Пярт, 2003, 291].

Результатом такой политики стало увеличение роли женщины в староверии. Церковное пение в Древней Руси, а затем у старообрядцев было мужским занятием [Денисов, 2010, 11]. Но постепенно, в условиях преследований, на клирос стали

² Цит. по: [Семибратов, 2005, 54].

допускаться и женщины³. На Вятке запрет на женское пение, тем не менее, сохранился у филипповцев-шихалей. Но остальные общины приняли женское пение. Женщины становились уставщицами, головщицами, обучали пению других.

С приходом большевистской власти отдельному удару подверглись зарождающиеся специальные старообрядческие школы типа гребневской, а также была запрещена деятельность молелен. Староверы вновь вынуждены были перейти на домашнее обучение [Гитова, 2016, 73–88]. В то же время дети и молодежь воспитывались в духе атеизма, и не все родители решались противостоять этому, желая им безбедной жизни в новом обществе. Характерен рассказ головщика филипповцев-шихалей из пос. Пиляндыш Уржумского района Кировской области о том, как учительница в классе публично 5 раз снимала с него крестик, повторяя: «Что, опять тебе ошейник надели?» (Дневник. Л. 16). Многие старообрядцы вспоминали, как на богослужения приходили милиционеры проследить, чтобы верующие не приводили детей (Дневник. Л. 20).

Другим фактором разрыва традиции стала миграция населения. Молодежь уезжала на учебу и работу в города, леспромхозы, на социалистические стройки. Исследовательница Л. Р. Фаттахова пишет о переселении части филипповцев в Сибирь: «В Алтайский же край все они попали в конце 20-х — начале 30-х гг. с Вятки (Кировская область, Удмуртия). Неслучайно одним из их самоназваний было „староверы вятской веры“. В послевоенные годы алтайские селения пришли в упадок (некоторые из них ныне не существуют), и часть филипповцев переселилась в соседнюю область, где можно было найти работу на заводах и шахтах. На Кузнецкой земле филипповцы также старались быть поближе друг к другу, в Гурьевске, например, они поселились в одном районе города, который местные жители называют теперь „вятский край“» [Фаттахова, 2002, 19].

Значительный урон причинил в послевоенные десятилетия снос «неперспективных деревень» (причем порой в эту категорию попадали большие и развитые села типа Шихалей, для ликвидации которых, видимо, причиной стала именно концентрация старообрядческого населения [Богданов, Исэров, 2012, 29]). Любой переезд часто означал отрыв от корней, питавших традицию.

Результат советской антирелигиозной политики оказался плачевнее, чем преследования царских властей. Сегодня беспоповцы Вятки утратили крюковую грамотность, большинство из них даже не владеет в полной мере осмогласием, а грамотный певчий в общине на вес золота, т. к. в отсутствие хорошего головщика верующие не могут нормально помолиться — в богослужении происходит нестроение или служба вообще отменяется.

Заключение

Несмотря на преследование староверов в царской России, богослужебно-певческая традиция беспоповцев процветала. Царским властям не нужно было уничтожить религию как таковую, но важно было переманить староверов в лоно официальной Церкви или хотя бы оградить остальную паству от воздействия раскольников. Советская власть ударила по самому главному — по семьям, по межпоколенным связям, через которые передается традиция. Это и стало решающим фактором в ее разрушении.

³ Впрочем, этот процесс был растянут во времени. Возможность женщинам петь на клиросе обсуждалась, например, в 1909 г. на Первом всероссийском соборе поморцев в Москве (Деяния, 2012, 38–39).

Источники и литература

Источники

1. ГАКО — Государственный архив Кировской области. Ф. 270. Оп. 1. Д. 2. 11 л.; Ф. 270. Оп. 1. Д. 197. 8 л.; Ф. 582. Оп. 85. Д. 70. 27 л.; Ф. 582. Оп. 86а. Д. 13. 49 л.; Ф. Р-1304. Оп. 1. Д. 267. 22 л.
2. ЛАИ УрФУ — Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета
3. Азбука V.210p/425 — ЛАИ УрФУ. V.210p/425: Азбука певческая. 42 л.
4. Сборник V.29p/649 — ЛАИ УрФУ. V.29p/649: Сборник крюковой. 87 л.
5. Вятск.242 — БАН. Ф. 74. Вятск.242: Чин погребения. 26 л.
6. Деяния (2012) — Деяния Первого Всероссийского собора христиан-поморцев, приемлющих брак. М.: Книга по требованию, 2012. 468 с.
7. Дневник — Дневник А. А. Михеевой. Личный архив А. А. Михеевой. Экспедиции 2015–2016 гг. на Вятку. 76 л.
8. Уложение (1845) — Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, 1845 г. Глава 2. URL: <http://theologian.msk.ru/history/194-что-polagalos-za-otstuplenie-ot-pravoslaviya-v.html> (дата обращения: 02.04.2017).

Литература

9. Богданов, Исэров (2012) — *Богданов В. П., Исэров А. А.* Введение // *Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки*. М.: МАКС Пресс, 2012. С. 8–43.
10. Денисов (2010) — *Денисов Н. Г.* Старообрядческая богослужебно-певческая культура (к проблеме типологии): автореф. дисс. ... докт. искусствоведения: 17.00.02. СПб., Российский институт истории искусств, 2010. 45 с.
11. Ершова (1999) — *Ершова О. П.* Старообрядчество и власть. М.: Уникум-Центр, 1999. 204 с.
12. Казанцева, Коняхина (1999) — *Казанцева М. Г., Коняхина Е. В.* Музыкальная культура старообрядчества. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. 156 с.
13. Коровушкина-Пярт (2003) — *Коровушкина-Пярт И. П.* «Бес коммунистов не любит...»: народное паломничество, кликуши и советская власть на Урале (К вопросу о народном благочестии) // *Уральский сборник: История. Культура. Религия*. Екатеринбург, 2003. Вып. 5. С. 281–293.
14. *Материалы* (2016) — *Материалы к истории старообрядчества: документы из архива Л. А. Гребнева*. М.: Перо, 2016. 236 с.
15. *Починская* (2000) — *Починская И. В.* Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII — начало XX вв.) // *Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий*. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000. С. 43–84.
16. *Семибратов* (2005) — *Семибратов В. К.* Духовная культура старообрядчества в конце XIX — первой трети XX в.: на материалах Вятского края: дис. ... кандидата культурологии: 24.00.01. Вятский государственный гуманитарный университет, Киров, 2005. 228 с.
17. *Старухин* (2015) — *Старухин Н. А.* Сибирские общества белокриницких староверов во второй половине XIX — начале XX в. Новосибирск: Ин-т истории СО РАН, 2015. 206 с.
18. *Титова* (2016) — *Титова Е. И.* Система образования у старообрядцев в Вятском регионе в XIX–XX веках. М., Киров: Археодоксия, 2016. 200 с.
19. *Фаттахова* (2002) — *Фаттахова Л. Р.* Традиции духовного пения старообрядцев Кузбасса: дисс. ... канд. искусствоведения: 17.00.02. Новосибирск: Новосибирская государственная консерватория им. М. И. Глинки, 2002. 331 с.

Anna Mikheyeva. The Liturgical Singing Tradition of the Vyatka Priestless Old Believers During the Persecution of Old Believers.

Abstract: The author of this article examines the methods and consequences of the tsarist (beginning with the reign of Nicholas I) and Soviet persecution of Old Believers. The purpose of the study is to determine the impact of political persecution on the preservation and existence of the traditions of liturgical singing among the Old Believers, using, as an example, the Vyatka Region, one with the most dense population of Old Believers. The work is based on a comprehensive analysis of various published and unpublished sources: articles of legislation, investigative cases, reports of diocesan missionaries, musical manuscripts of the Vyatka Priestless communities, diaries of archaeological expeditions and other documents. The author finds that in pre-revolutionary Russia the liturgical singing of the Vyatka Priestless Old Believers flourished, while in the Soviet era the tradition was almost destroyed. The author comes to the conclusion that, unlike the tsarist authorities, the Bolsheviks tried to destroy religion as such: as a result, their policies led to the breaking of ties between generations, which dealt a crushing blow to tradition.

Keywords: history of the Old Believers, Old Believer liturgical singing, Vyatka Old Believers, Priestless Old Believers, tsarist persecution, Soviet persecution, confessional policy, repression, Russian culture, tradition.

Anna Antonovna Mikheeva – Graduate Student, Junior Research Fellow at the Laboratory for Archeographical Research at Urals Federal University (aniutamiheeva@gmail.com).

Sources and References

Sources

1. GAKO – Gosudarstvennyj arkhiv Kirovskoj oblasti [State Archive of the Kirov Region]. F. 270. Op. 1. D. 2. 11 f.; F. 270. Op. 1. D. 197. 8 f.; F. 582. Op. 85. D. 70. 27 f.; F. 582. Op. 86a. D. 13. 49 f.; F. R-1304. Op. 1. D. 267. 22 f.
2. LAI UrFU – Laboratoriya arkheograficheskikh issledovaniy Ural'skogo federal'nogo universiteta [Laboratory of Archeographical Studies of the Ural Federal University]
3. Azbuka V.210r/425 – LAI UrFU. V. 210r/425. Azbuka pevcheskaya [*Singing hornbook*]. 42 f.
4. Sbornik V.29r/649 – LAI UrFU. V.29r/649: Sbornik kryukovoy [*Collection notated by kryuki*]. 87 f.
5. Deyaniya (2012) – *Deyaniya Pervogo Vserossiyskogo sobora khristian-pomortsev, priimlyushchikh brak [Acts of the First All-Russian Council of Christian Pomortsy Accepting Marriage]*. Moscow: Kniga po Trebovaniyu, 2012. 468 p.
6. Dnevnik – Dnevnik A. A. Mikheevoy. Lichnyy arkhiv A. A. Mikheevoy. Ekspeditsii 2015–2016 gg. na Vyatku. [*Diary of A. A. Mikheeva. Personal archive of A. A. Mikheeva. Expeditions of 2015–2016. to Vyatka*]. 76 f.
7. Ulozhenie (1845) – *Ulozhenie o nakazaniyakh ugovolnykh i ispravitel'nykh, 1845 g. Glava 2. [The Code of Criminal and Correctional Penalties, 1845. Ch. 2]*. Available at: <http://theologian.msk.ru/history/194-cto-polagalos-za-otstuplenie-ot-pravoslaviya-v.html> (accessed: 02.04.2017).
8. Vyatsk.242 – BAN [Library of the Academy of Sciences]. F. 74. Vyatsk.242: Chin pogrebeniya [*Burial service*]. 26 f.

References

9. Bogdanov, Iserov (2012) – Bogdanov V. P., Iserov A. A. Vvedenie [Introduction]. *Materialy k istorii starobryadchestva Yuzhnoy Vyatki [Materials for the History of the Old Believers in Yuzhnaya Vyatka]*. Moscow, 2012, pp. 8–43. (In Russian).
10. Denisov (2010) – Denisov N. G. *Starobryadcheskaya bogoslužebno-pevcheskaya kul'tura (k probleme tipologii): avtoref. dis. ... dokt. iskusstvovedeniya: 17.00.02 [Old Believers liturgical-singing*

culture (on the problem of typology): the dissertation author's abstract on competition of a degree of the doctor of art criticism]. Saint-Petersburg, Rossiyskiy institut istorii iskusstv, 2010, 45 p. (In Russian).

11. Ershova (1999) — Ershova O. P. *Staroobryadchestvo i vlast'* [*Old Believers and power*]. Moscow: Unikum-Tsentr, 1999, 204 p. (In Russian).

12. Kazantseva, Konyakhina (1999) — Kazantseva M. G., Konyakhina E. V. *Muzykal'naya kul'tura staroobryadchestva* [*Musical culture of the Old Believers*]. Ekaterinburg: UrGU Publ., 1999, 156 p. (In Russian).

13. Korovushkina-Pyart (2003) — Korovushkina-Pyart I. P. «Bes kommunistov ne lyubit...»: narodnoe palomnichestvo, klikushi i sovetskaya vlast' na Urale (K voprosu o narodnom blagochestii) [„Devil does not like Communists...“: popular pilgrimage, klikushi and Soviet power in the Urals (On the issue of popular piety)]. *Ural'skiy sbornik: Istoriya. Kul'tura. Religiya*, Ekaterinburg, 2003, vol. 5, pp. 281–293. (In Russian).

14. Materialy (2016) — *Materialy k istorii staroobryadchestva: dokumenty iz arkhiva L. A. Grebneva* [*Materials to the history of the Old Believers: documents from the archive of L. A. Grebnev*]. Moscow: Pero, 2016, 236 p. (In Russian).

15. Pochinskaya (2000) — Pochinskaya I. V. Iz istorii staroobryadchestva Vyatskogo kraja. Fedoseevtsy (vtoraya polovina XVIII — nachalo XX vv.) [From the history of the Old Believers of the Vyatka Territory. Fedoseevtsy (second half of the XVIII — early XX centuries)]. *Ocherki istorii staroobryadchestva Urala i sopredel'nykh territoriy* [*Essays on the History of the Old Believers in Ural and nearby territories*]. Ekaterinburg: UrGU Publ., 2000, pp. 43–84. (In Russian).

16. Semibratov (2005) — Semibratov V. K. *Dukhovnaya kul'tura staroobryadchestva v kontse XIX — pervoy treti XX v.: na materialakh Vyatskogo kraja: dis. ... kand. kul'turologii: 24.00.01* [*Spiritual culture of the Old Believers at the end of the XIX — first third of the XX century: on the materials of the Vyatka Territory: the dissertation on competition of a degree of the doctor of culturology*]. Vyatskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet, Kirov, 2005, 228 p. (In Russian).

17. Starukhin (2015) — Starukhin N. A. *Sibirskie obshchestva belokrinitskikh staroverov vo vtoroy polovine XIX — nachale XX v.* [*Siberian societies of Belokrinitsky Old Believers in the second half of the XIX — beginning of the XX century*]. Novosibirsk: In-t istorii SO RAN, 2015, 206 p. (In Russian).

18. Titova (2016) — Titova E. I. *Sistema obrazovaniya u staroobryadtsev v Vyatskom regione v XIX–XX vekakh* [*The education system of the Old Believers in the Vyatka region in the XIX–XX centuries*]. Moscow, Kirov: Arkheodoksiya, 2016, 200 p. (In Russian).

19. Fattakhova (2002) — Fattakhova L. R. *Traditsii dukhovnogo peniya staroobryadtsev Kuzbassa: dis. ... kand. iskusstvovedeniya: 17.00.02* [*Traditions of spiritual singing of the Old Believers of Kuzbass: the dissertation on competition of a degree of the doctor of art criticism*]. Novosibirsk: Novosibirskaya gosudarstvennaya konservatoriya im. M. I. Glinki, 2002. 331 s. (In Russian).

Священник Игорь Иванов

ВИЗАНТИЙСКАЯ PAIDEIA В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ

Статья представляет собой обзор ряда современных зарубежных исследований, посвященных различным вопросам христианского образования, сохранения и передачи православной церковной традиции, осмыслению аспектов византийского культурного наследия и менталитета.

Ключевые слова: византийская пайдейя, культура, чтение, перевод, христианство, образованность.

Изучая книжные новинки последнего времени, пожалуй, можно отметить, что современное развитие византистики свидетельствует о громадном научном интересе к византийской энциклопедической учености как основе культуры и цивилизации. Причем, базовые установки византийской пайдейи анализируются на парадигмальном уровне, даже, например, путем сравнения таких, казалось бы, далеких друг от друга классических образовательных моделей, как китайская и византийская. Так, именно эту цель преследует научный проект Эдинбургского университета *Classicising learning in medieval imperial systems: Cross-cultural approaches to Byzantine paideia and Tang/Song xue*, которым руководят Нильс Гол (Niels Gaul) и Кьюри Вираг (Curie Virág) — под эгидой European Research Council (ERC CoG 726371, 2017–2022).

Профессор Нильс Гол хорошо известен в византологических кругах Европы своими многочисленными проектами и научными работами. В 2017 году совместно с А. Камерон он выпустил коллективную монографию *Диалоги и дебаты: от поздней Античности к поздней Византии* [Cameron, Gaul, 2017], в которой впервые предлагается многостороннее рассмотрение традиции греко-язычного литературного и философского диалога в широкой культурологической перспективе — от эпохи императорского Рима до конца существования Византийской империи, и далее — в пост-византийском цивилизационном пространстве. Шестнадцать тематических исследований, объединенные как общими теоретическими подходами, так и углубленным анализом материала, включают в себя также элементы сравнения греческих риторических традиций с аналогичными текстами в сопредельных Византии культурах: сирийской, грузинской, армянской и латинской. Кроме того, в монографии выясняется и внутренняя динамика византийской традиции диалога в контексте многогранной пайдейи на примере риторических, богословских и литературных диалогов, связанных с увеличением количества риторических текстов в поздней византийской литературе как в связи с анти-латинской полемикой и диспутами с платонизирующими философами, так и в рамках традиции «феатрона» — интеллектуального действия салонной аристократии. Что касается имен, то в книге можно найти главы, посвященные Плутарху, Дамаскию, святителю Иоанну Златоусту, Феодору Продрому, Сотериху Пантевгену, Никите Маронейскому, Никифору Григору, императору Мануилу II Палеологу, патриарху Геннадию II Схоларию и др.

Византийская paideia изучается также и на примерах формирования и существования культуры чтения. Этим вопросам посвятили очередную коллективную монографию Тереза Шокрос (Teresa Shawcross, Princeton University) и Ида Тоф (Ida Toth,

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

University of Oxford), так и озаглавив свой труд: *Чтение в Византийской империи и за ее пределами* [Shawcross, Toth, 2018]. Отметим, что в этой книге есть и глава, написанная Нильсом Голом — «Чтение как предание в поздневизантийском феатроне». В отношении прочих сюжетов можно назвать такие как: мемуары, автобиографии, риторические темы, литургическая поэтика, политические речи, историографические заметки, религиозные тексты, а также вопросы заимствований, цитат и аллюзий в византийских текстах. В книге отдельные главы посвящены таким известным византийцам, как патриарх Геннадий II Схоларий, Иоанн Мавропул, Катакалон Кекавмен, преп. Роман Сладкопевец, Иоанн Малала, преп. Симеон Новый Богослов, Андроник Каматер. Фактически, в монографии проводится мысль о всестороннем влиянии письменной культуры на жизнь человека и общества в Византии, что было обусловлено ее религиозными, культурными, социальными, политическими, экономическими приоритетами — неслучайно первые части книги называются «Любовь к Запечатленному Слову» и «Встреча с Живой Культурой», а саму Византию Тереза Шокросс именует в предисловии «Книжным Миром».

Однако, эта византийская книжность жила еще в одном измерении — в переводах. Возможно, в нашу мультикультурную эпоху этим никого не удивишь, но пространство культурного перевода для Византии было многоаспектным явлением. Как пишет Амелия Браун во вступлении к сборнику научных статей *Византийская культура в переводе* [Brown, Neil, 2017]: «Византия — культура постоянного перевода. От императора и патриарха до простого народа (столичного и периферийного) — все вовлечены в необходимость перевода понятий, структур, текстов из опыта своего римского прошлого в опыт и контекст настоящего момента. В каждую эпоху своего существования византийская культура нуждалась в современном переводе: между реалиями различных регистров письменного и устного греческого языка, между реалиями в практической жизни столицы и окраин, между реалиями города и деревни, Церкви и государства» [Brown, Neil, 2017, 1]. Более того, в этой книге рассматриваются практика и теория перевода в контексте средневековых процессов глобализации: движение классической христианской культуры на восток, север и запад (сирийский, арабский, коптский, славянский, готский, латинский, турецкий и др. языки). Изучаемые тексты переводов включают в себя такие сюжеты, как агиография, история, философия, поэзия, архитектура и наука. Например, интерес вызывает такая тема: «Византийские религиозные рассказы в латинском переводе — сочинение Иоанна Амальфийского». Отметим, что этот сборник статей основан на докладах, представленных на 18-й Конференции австралийской Ассоциации византийских исследований, организованной Университетом Квинсленда (Брисбен, Австралия) 28–30 ноября 2014 года.

Кросс-культурные взаимосвязи в поздневизантийский и пост-византийский периоды выявляются в коллективной монографии, собранной Ангеликой Лимберопулу (Angeliki Lymberopoulou, Open University, UK) *Межкультурное взаимодействие Византии и Запада (1204–1669): чье же все-таки Средиземноморье?* [Lymberopoulou, 2018]. На материале различных свидетельств (живопись, мозаика, архитектура, музыка, народные традиции) культур Крита, Кипра и Пелопоннеса изучаются вопросы пересечения западной и восточной традиций. Особенно интересны разделы, посвященные эпохе так называемого «Критского ренессанса» (1453–1669).

Как известно, венецианский Крит послужил в свое время кардиналу Исидору в качестве перевалочного пункта, когда этот защитник Константинополя, будучи выкуплен из турецкого плена, направлялся в Италию на встречу с кардиналом Виссарионом Никейским. Возможно, фигура Исидора привлекает современных ученых сугубо ренессансной противоречивостью. Философ-гуманист и богослов, военный деятель и дипломат, иерарх и путешественник, он — активный участник многих исторических событий эпохи кватроченто, происходивших в бурный период первой половины XV века. О его непростой судьбе и неоднозначных убеждениях написана новая книга: *Кардинал Исидор (с.1390-1462): Поздневизантийский ученый, военачальник*

и прелат [Philippides, Hanak, 2018]. Помимо современной зарубежной интерпретации жизни и деятельности этого бывшего русского митрополита, основанной, надо сказать, на скрупулезном изучении архивных источников, монография привлекает внимание приложением, где приведены отрывки из панегириков, написанных Исидором в адрес византийских правителей — Мануила II и Иоанна VIII.

Интерес к судьбам Византии в контексте рассмотрения концептов «Константинополь — Новый Иерусалим» и «Византия — Новый Израиль» отразился в монографии израильского ученого Эшель Шай (Eshel Shay, Hebrew University), специализирующейся на исследованиях византийского менталитета. В своей новой книге *Концепция избранного народа в Византии* [Shay, 2018] она показывает, как ветхозаветная модель древних израильтян стала значимым фактором эволюции римско-византийского национального сознания в период между VII и XIII веками. По ее мысли, византийская интерпретация эпических событий VII века (арабское завоевание территорий *Rex Romana Aeterna*), именно как проявления Божьего гнева, способствовала включению этих событий в общую библейскую парадигму, согласной которой ветхозаветные отношения Бога с Израилем проявляются в такой цепочке: грех — гнев — наказание — раскаяние — спасение. Дальнейшие вторжения на византийские земли только упрочили эту модель, что отразилось и в житии св. Георгия Амастридского, и в гомилиях св. патриарха Фотия, и в позднейших литературных памятниках. Конечно, концепт «Новый Иерусалим» связан и с Церковью как новозаветным Царством Небесным, явленным на земле. В таком случае главный храм Константинополя посвящается Софии — Божией Премудрости, а покровителем города становится Пресвятая Богородица. Об этом так говорит Э. Шай: «Согласно византийским представлениям столица заменила собой древние центры — Рим и Иерусалим — с их пониманием святости и божественного покрова, возымев его отныне от Девы Марии — защитницы города» [Shay, 2018, 15]. В целом исследование — весьма обстоятельное и взвешенное, написанное с большим пониманием и симпатией к Византии. Книгу отличает внушительная библиография как на европейских языках, так и на иврите.

В заключение обзора можно сделать вывод о том, что современные зарубежные византологи комплексно подходят к рассмотрению специфики византийской пайдеи как многопланового и разностороннего феномена, при этом изучая пути эволюции и распространения классической образованности не иначе, как в контексте междисциплинарных исследований и предпочитая отражать результаты научной работы в международных коллективных монографиях.

Источники и литература

1. Cameron, Gaul (2017) — *Cameron A., Gaul N. (eds.) Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, New York: Routledge, 2017. — 296 p.
2. Brown, Neil (2017) — *Brown A.R., Neil B. (eds.) Byzantine Culture in Translation*. (Byzantina Australiensia). Leiden: Brill, 2017. — 290 p.
3. Lymberopoulou (2018) — *Lymberopoulou A. (ed.) Cross-Cultural Interaction Between Byzantium and the West, 1204–1669: Whose Mediterranean Is It Anyway?* London: Routledge, 2018. — 346 p.
4. Philippides, Hanak (2018) — *Philippides M., Hanak W.K. Cardinal Isidore (c.1390–1462): A Late Byzantine Scholar, Warlord, and Prelate*. New York: Routledge, 2018. — 422 p.
5. Shawcross, Toth (2018) — *Shawcross T., Toth I. (eds.) Reading in the Byzantine Empire and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. — 712 p.
6. Shay (2018) — *Shay E., The Concept of the Elect Nation in Byzantium*. Leiden-Boston: Brill, 2018. — 236 p.

Priest Igor Ivanov. Byzantine Paideia in Modern Researches.

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 cultural heritage and mentality.

Keywords: byzantine paideia, culture, reading, translation, Christianity, scholarship.

Priest Igor Anatoliyevich Ivanov — Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head 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. Cameron, Gaul (2017) — Cameron A., Gaul N. (eds.), *Dialogues and Debates from Late Antiquity to Late Byzantium*, New York: Routledge, 2017. — 296 p.
2. Brown, Neil (2017) — Brown A. R., Neil B. (eds.), *Byzantine Culture in Translation*. (Byzantina Australiensia). Leiden: Brill, 2017. — 290 p.
3. Lymberopoulou (2018) — Lymberopoulou A. (ed.), *Cross-Cultural Interaction Between Byzantium and the West, 1204–1669: Whose Mediterranean Is It Anyway?* London: Routledge, 2018. — 346 p.
4. Philippides, Hanak (2018) — Philippides M., Hanak W. K., *Cardinal Isidore (c.1390–1462): A Late Byzantine Scholar, Warlord, and Prelate*. New York: Routledge, 2018. — 422 p.
5. Shawcross, Toth (2018) — Shawcross T., Toth I. (eds.), *Reading in the Byzantine Empire and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press. — 712 p.
6. Shay (2018) — Shay E., *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*. Leiden-Boston: Brill, 2018. — 236 p.

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

№ 3, 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 P18-801-0005

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: 18.06.2018. Дата выхода в свет: 01.07.2018.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 26,35 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 47. Тираж 250 экз.