

**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, 2020

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2020

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 3, 2020

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2020 год

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R20-010-0284

The journal is included in the list of periodical editions accepted by VAK
(Vysshaya Attestatsionnaya Komissiya) [Higher Attestation Commission] since 29 December, 2015
Specializations: 07.00.02 – Domestic History (Historical Sciences),
09.00.03 – History of Philosophy (Philosophical Sciences), 26.00.01 – Theology (Theology)

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

X93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P20-010-0284

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

по группам специальностей: 07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),
09.00.03 – История философии (философские науки), 26.00.01 – Теология (теология)

Редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

№ 3 [май-июнь] : Теология. Философия. История. — 2020. — 188 с.

УДК 281.93(051)

ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574 (Print)

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2020

ISSN 2686-908X (Online)

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОЛОГИЯ

- Иеромонах Никон (Касярум)*. Связь концепций Софии и кенозиса в богословской мысли прот. С. Булгакова..... 10
- Священник Назарий (Вайдас) Эйвазов*. Учение о всеобщем воскресении в Коране и Библии: сравнительный богословский анализ..... 22
- Иеродиакон Платон (Кудласевич)*. Учение о Пресвятой Богородице в исследованиях русских богословов дореволюционного периода (в контексте полемики с католическим догматом о непорочном зачатии Девы Марии)..... 29

Литургика

- Диакон Антон Щепёткин*. Молитва перед сном в Древней Руси: чин мефимона по студийскому Часослову XIV в..... 38

Церковное право

- Ю. В. Оспенников*. Противодействие коррупции в сфере церковного управления и суда XVI в. по Стоглаву: борьба подходов..... 47

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

- П. И. Федотова*. Философская система В. Ф. Одоевского 20–30-х годов XIX века: опыт логической реконструкции61
- Л. А. Петрова*. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова..... 78

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- В. Пузовић*. Санктпетербуршка духовна академија и Срби: историјски пут и богословско наслеђе 87
- И. В. Хмара*. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. И. Бриллиантов о церковной и светской власти (по материалам публичных дискуссий и ранее не опубликованных работ)..... 96
- М. А. Тарасов*. Православное христианское общество как альтернатива Миссионерскому обществу в Петербурге (60-е гг. XIX в.)..... 104

<i>Игумен Лука (Степанов)</i> . Кризис религиозного сознания в России в 1917 году (по материалам опубликованных архивных документов, периодической печати, дневников).....	116
<i>В. С. Блохин</i> . Богословский диалог в русско-армянских церковных связях: история и современность.....	126
<i>А. В. Слесарев</i> . Роль митрополита Полесского и Пинского Александра (Иноземцева) в организации церковной жизни белорусской и украинской послевоенной диаспоры	138
<i>Священник Иоанн Кудласевич</i> . Архимандрит Леонид (Кавелин): к вопросу об атрибуции двух публикаций	148
<i>Диакон Сергей Кульпинов</i> . Процессы распространения обновленческих идей и институциализации обновленческого раскола в Иркутской епархии в материалах советской периодической печати (на примере газеты «Власть труда»).....	159
<i>А. А. Копылов</i> . Атеистические статьи Александра Александровича Осипова в советских газетах	171

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ АКАДЕМИИ

Научная жизнь в Академии	179
--------------------------------	-----

CONTENTS

THEOLOGY

Hieromonk Nikon (Kasyarum). The Relation of the Concepts of “Sophia” and “Kenosis” in the Theological Thought of Archpriest Sergius Bulgakov..... 10

Priest Nazarij (Vaidas) Eyvazov. The Doctrine of the Universal Resurrection in the Quran and the Bible: a Comparative Theological Analysis..... 22

Hierodeacon Plato (Kudlasevich). The Doctrine of the Blessed Virgin Mary in the Studies of Russian theologians of the Pre-revolutionary Period (in the Context of Polemics with the Roman Catholic Dogma of the Immaculate Conception of the Virgin Mary)..... 29

Liturgical Studies

Deacon Anton Shchepetkin. Evening Prayer in Medieval Russia: the Order of the Methimon According to the 14th Century Studite Horologion 38

Church Law

Yu. V. Ospennikov. Opposition to Corruption in Ecclesiastical Administration and Judiciary in the 16th Century According to the Stoglav: the Struggle of Differing Approaches..... 47

PHILOSOPHICAL SCIENCES

P. I. Fedotova. V. F. Odoevsky’s Philosophical System of the 1820–30s: an Attempt at a Logical Reconstruction.....61

L. N. Petrova. The Reception of Palamite Theology in the Sophiology of S. N. Bulgakov..... 78

HISTORICAL SCIENCES

Vladislav Puzovic. St. Petersburg Theological Academy and the Serbs: the Historical Way and Theological Heritage..... 87

Igor V. Khmara. Professor A. Brilliantov of Saint Petersburg Theological Academy on Secular and Church Power (Based on the Material of Public Discussions and Unpublished Works) 96

M. A. Tarasov. The Orthodox Christian Society as an Alternative to the Missionary Society in St. Petersburg (in the 1860s)..... 104

<i>Abbot Luke (Stepanov)</i> . The Crisis of Traditional Religiosity in Russia in 1917 (Based on Published Archival Documents, Periodicals, and Diaries).....	116
<i>V. S. Blokhin</i> . The Theological Dialogue in Russian-Armenian Church Relations: History and Today	126
<i>Alexander V. Slesarev</i> . The Role of Alexander (Inozemtsev), Metropolitan of Polesie and Pinsk, in the Organization of Church Life in the Belarusian and Ukrainian Post-War Diaspora.....	138
<i>Priest Ioann Kudlasevich</i> . Archimandrite Leonid (Kavelin): on the Attribution of Two Publications.....	148
<i>Deacon Sergey Kulpinov</i> . The Processes of the Propagation of Renovationalist Ideas and the Institutionalization of the Renovationalist Schism in the Irkutsk Diocese in the Materials of the Soviet Periodical Press (using as an Example the Newspaper <i>Vlast' Truda</i>).....	159
<i>A. A. Kopylov</i> . Alexander Osipov's Atheistic Articles in Soviet Newspapers.....	171

THE SCIENTIFIC LIFE OF THE ACADEMY

The Scientific Life in the Academy	179
--	-----

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

Иеромонах Никон (Касярум)

Связь концепций Софии и кенозиса в богословской мысли прот. С. Булгакова

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10041

Аннотация: В статье дается иллюстрация связи двух важнейших концепций богословско-философской системы протоиерея Сергея Булгакова — Софии и кенозиса. Историко-аналитический экскурс развития идеи Софии с появлением в поздних работах темы Божественного кенозиса показывает внутреннюю взаимообусловленность этих масштабных учений в творчестве прот. С. Булгакова таким образом, что идея кенозиса, приложенная в первую очередь к внутритроичному Божественному бытию, в акте творения Богом мира обозначает некое бесконечное Божественное «усилие», связанное с «необходимостью любви», в результате которого София Божественная переводится в состояние становления, в модус тварного бытия. Божественный мир как бы дублируется, «отражается», сохраняя вместе с тем софийную непрерывность. В итоге кенотическая тема как своего рода «объяснение» творения Богом мира берет на себя как минимум две функции: с одной стороны, обеспечение связи Божественного бытия и сотворенного мира, с другой — некоторое ослабление явно пантеистического уклона всей системы прот. Сергия.

Ключевые слова: софиология, кенозис, учение о творении мира, прот. Сергей Булгаков, русское богословие.

Об авторе: **Иеромонах Никон (Касярум Николай Викторович)**
Магистр теологии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.
E-mail: nkasyarum@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4739-496X>

Ссылка на статью: Никон (Касярум), иеромонах. Связь концепций Софии и кенозиса в богословской мысли прот. С. Булгакова // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 10–21.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Hieromonk Nikon (Kasyarum)

**The Relation of the Concepts of “Sophia” and “Kenosis”
in the Theological Thought of Archpriest Sergius Bulgakov**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10041

Abstract: The article illustrates the relation between the two most important concepts of the theological-philosophical system of Archpriest Sergius Bulgakov: “Sophia” and “kenosis.” The historical-analytical excursion of the development of the idea of “Sophia” with the emergence of the theme of Divine kenosis in later works shows the inner interdependence of these large-scale teachings in the work of Fr. S. Bulgakov in such a way that the idea of “kenosis”, applied first of all to the life of the Holy Trinity in the act of God’s creation of the world, means some infinite Divine “effort” connected with the “necessity of love”, as a result of which the Divine Sophia is transferred into a state of becoming, into the modus of created being. The Divine world is, as it were, duplicated, “reflected,” while maintaining sophianic continuity. As a result, the kenotic theme, as a kind of “explanation” of the creation of the world by God, takes on at least two functions: on the one hand, ensuring the relation of Divine being and the created world, on the other, some weakening of the obviously pantheistic deviation of the whole system of Fr. Sergius.

Keywords: Sophiology, Sophia, Kenosis, the doctrine of the Creation of the World, Archpriest Sergius Bulgakov, Russian Theology.

About the author: **Hieromonk Nikon (Kasyarum Nikolai Viktorovich)**
Master of Theology, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy.
E-mail: nkasyarum@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4739-496X>

Article link: Nikon (Kasyarum), Hieromonk. The Relation of the Concepts of “Sophia” and “Kenosis” in the Theological Thought of Archpriest Sergey Bulgakov. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 10–21.

Из богословского наследия такого выдающегося и до сих пор неоднозначно оцениваемого мыслителя¹, как протоиерей Сергей Булгаков (1871–1944), следует, что идея Софии Премудрости Божией занимает ключевую и определяющую роль во всем его мировоззрении. Еще при жизни он называл себя в первую очередь софиологом [Gorodetzky, 1938, 159]. Появившись в ранних работах, посвященных осмыслению феномена «хозяйствования» как творческого преображения мира, данная тема Софии на всю оставшуюся жизнь² решительно входит в мирозерцание о. Сергия, проделывая весьма значительный эволюционный путь.

Однако без другой концепции прот. С. Булгакова софиология в его сочинениях лишилась бы того живого натурализма, особого реалистического чувства, которыми она отличается в поздних работах о. Сергия, главным образом в «большой трилогии»³. Это идея кенозиса⁴, которая в более или менее оформленном виде возникает в его творчестве гораздо позднее, чем тема Софии, однако, тем не менее, имплицитно, в качестве некоего искомого и незаполненного места, всегда присутствует в софийном контексте. В поздних сочинениях концепция кенозиса получает конститутивную функцию в осмыслении двух важнейших догматов христианства — триадологического и христологического.

Важно также отметить, что в отношении софиологии прот. Сергия Булгакова уже достаточно много сказано в историческом или философском ракурсах⁵. Существуют статьи, даже сборники (напр., «Софиология и неопатристический синтез», 2013), в которых освещается творчество о. Сергия, в том числе и в богословском ключе. Однако нигде нельзя найти хоть сколько-нибудь удовлетворительного ответа на вопросы, зачем вообще нужна была София прот. Сергию; существует ли она в действительности, или это всего лишь религиозно-философский символ, или несовершенная, ошибочная интерпретация какого-то духовного опыта.

Вместе с тем в истории давно появились самые разные позиции в отношении софиологии. Начиная с обвинений в «нецерковности», «гностичности» Указом Московской Патриархии от 7 сентября 1935 г. за № 1651 [Указ, 2007, 202], вплоть до обвинения в ереси, согласно «Определению» Архиерейского Собора РПЦЗ 30 октября 1935 г. в Карловцах, и заканчивая сдержанным, несколько даже оптимистическим решением Совещания епископов Русской Православной Церкви, состоявшегося в ноябре 1937 г. в Западной Европе [Ваганова, 2010, 7–8]. Решительно заявленное мнение В. Н. Лосского в брошюре «Спор о Софии» более подробно раскрывает Указ митр. Сергия (Страгородского), подвергающий непримиримой критике идею Софии. Тогда как видные специалисты в области богословских наук самого Парижского института св. Сергия, коллегиально рассмотрев учение прот. Сергия, пришли к выводу о том, что его софиологическая доктрина является не больше

¹ О чем, к примеру, свидетельствует дискуссия в ходе богословской конференции в ПСТГУ в 2013 г. [Материалы, 2013, 263–288].

² В биографии прот. Сергия Булгакова известен только один кратковременный период отхода от софиологической тематики в крымский период. См. об этом: [Ваганова, 2007, 69–79].

³ Три сочинения под общим названием «О Богочеловечестве»: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945).

⁴ Термин «кенозис» образуется от греческого глагола κενώω — «опустошить, сделать пустым». В традиционном святоотеческом понимании «кенозис» в значении «умаление», «уничтожение», «смирение» относится исключительно к христологии: начиная с Воплощения (здесь прямая опора на Флп 2:6–11) прилагается ко всей земной жизни Спасителя. Кульминацией кенотического самоуменьшения Христа являются крестные муки и смерть Богочеловека. См. об этом: [Леонов, 2013, 446–453]. Однако в позднем богословии прот. Сергия Булгакова тема кенозиса развивается в виде некоей системы, пронизывающей все основные разделы богословия. Кенозис присутствует во внутритроичных отношениях, в акте творения мира, в Промысле и в Боговоплощении.

⁵ В предисловии к книге «Софиология протоиерея Сергия Булгакова» Н. А. Ваганова приводит довольно длинный ряд авторов, занимающихся в России и за рубежом творчеством прот. Сергия [Ваганова, 2010, 10].

чем теологуменом, так как не выходит за рамки догматов, — и потому не может быть названа ересью⁶. В современных научных кругах также существует позиция, с симпатией относящаяся к творчеству прот. Сергия Булгакова как предлагающему решение проблемы религии и тем самым перебрасывающему некий мост между святоотеческим богословием и современностью⁷.

Таким образом, с точки зрения богословия до сих пор нет однозначного отношения к софиологии прот. С. Булгакова, что, в свою очередь, говорит об отсутствии достаточной и окончательной ясности (какая только и необходима в богословии) в понимании данного вопроса. В связи с этим целью данной статьи ставится богословский комментарий к такому частному моменту в творчестве прот. С. Булгакова, где две масштабные концепции, «София» и «кенозис», соотносятся и взаимозависят друг от друга. Это, в свою очередь, должно наглядно показать необходимость перехода от историко-философской, или богословской⁸, плоскости исследования к анализу методологии прот. Сергия Булгакова.

Начнем с краткой иллюстрации развития софиологических взглядов о. Сергия, в рамках которых постепенно формируется кенотическое учение.

София, как самостоятельный и важнейший элемент, появляется в творчестве прот. С. Булгакова на страницах «Философии хозяйства» (1910) именно в философском дискурсе — как «трансцендентальный субъект хозяйства». «Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura Naturans*, — под разными именами и под разными личинами выступает он (субъект хозяйства. — *и. Н.*) в истории мысли», — пишет о. Сергей Булгаков (Булгаков, 2009, 157). Это «целокупное человечество», нечто сверхиндивидуальное, сосредотачивающее в себе всё знание потенциально, которое в отдельных личностях и отдельных актах познания лишь частично в свою меру актуализируется⁹. Прот. С. Булгаков пишет, что это самое учение о Софии, которая есть не только «трансцендентальный субъект» знания, но также — хозяйства и истории, известно из глубокой древности и обнаруживается в трудах Платона, Плотина, в сочинениях стоиков, в учении о Логосе, в творениях свт. Григория Нисского, св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника и многих других, в том числе Вл. Соловьева и кн. С. Н. Трубецкого¹⁰.

⁶ См. об этом: [Зеньковский, 1987, 61–65].

⁷ См.: [Антонов, 2013, 95–114; Михайлов, 2013, 251–262].

⁸ Под чем в самом упрощенном виде, как правило, подразумевается некий сравнительный анализ с выводом о соотносимости или несоотносимости (и в какой степени) того или иного текста со святоотеческим вероучением Церкви. Примерно такая логика стоит за книгой В. Н. Лосского «Спор о Софии», еще более явно — за книгами свт. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (1935), «Защита Софианской ереси протоиереем С. Булгаковым пред лицом Архиерейского Собора Русской Зарубежной Церкви» (1937). Несомненно, такая церковная оценка необходима, однако своевременно, с учетом максимально возможного числа проведенных исследований, так как поспешность и, в некоторых случаях, сам подход, а также резкость выражений в подобных работах, на наш взгляд, приводят к смущению и недоверию со стороны ищущего ответов сознания.

⁹ В данной статье не ставится задача критики о. Сергия. Некоторые комментарии в богословском ракурсе можно найти в монографии [Уильямс, 2009, 43–73].

¹⁰ См.: (Булгаков, 2009, 157). Однако исследование Н. А. Вагановой показывает необоснованность таких заявлений, по крайней мере в отношении античных представлений. «То, что Булгаков отождествляет с Софией у Платона, Аристотеля и Плотина, — это может быть что угодно, но совсем не то, что называли мудростью-софией они» [Ваганова, 2010, 40]. По поводу присутствия софиологии у святых отцов можно привести отрывок из письма прот. Г. Флоровского о. Сергию, в котором прот. Георгий отмечает в истории мысли «два образа Софии»: «истинный и реальный и — мнимый. Во имя первого строились храмы в Византии и на Руси. Вторым вдохновлялись Соловьев и его масонские и западные учителя, — вплоть до гностиков и Филона. Церковной Софии Сол-<овьев> вовсе не знал: он знал Софию по Бёму и бемистам, по Валентину и Каббале. И эта софиология еретическая и страшная. Та, что Вы находите у Афанасия, относится к другой Софии. И еще больше о Ней можно найти у Вас<илия> Великого и Григория Нисского, от которых прямой путь к Паламе» [Письма Флоровского, 2013, 142].

Эта душа мира, или София, как некое самостоятельное существо, некое самостоятельное сверхсознание, хозяйствует в падшем мире, где каждая вещь и каждое явление находится в конфликте со своей идеей, через человека, так как он единственный «носит в сознании своем образ идеального всеединства», будучи причастен «*natura naturans*, творящей душе природного мира» (Булгаков, 2009, 162), при всем при этом человек также и имманентен миру. Через него осуществляется «космическое „хозяйство“» (Булгаков, 2009, 159), перманентная борьба со злом, восстановление связи идеи с явлением. Сам же мир идей, представляющийся как «идеальный организм» (Булгаков, 2009, 166), есть Божественная София, которая просвечивает в дольном мире «как разум, как красота, как... хозяйство и культура» (Булгаков, 2009, 177).

В онтологическом отношении уже здесь, в «Философии хозяйства», прот. Сергей выделяет Софию как самостоятельное существо, включенное в строго иерархическую цепь, связывающую мир с Богом. «София, принимающая на себя космическое действие Логоса, причастная Его воздействию, передает эти Божественные силы нашему миру, просветляя его, поднимая его из хаоса к космосу. Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и чрез нее воспринимает и отражает в природу умные лучи Божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна» (Булгаков, 2009, 177).

Вместе с тем София является не только посредническим элементом, но и сама обладает свободой самоопределения, так как является совокупностью человечества. О. Сергей пишет: «София, предвечное человечество, как душа мира, содержит в себе все, является единящим центром мира, лишь поскольку она сама отрекается от своей самости, полагает центр свой в Боге. Но она свободна сместить этот центр, она свободна хотеть от себя, обнаружить самость, составляющую темную основу ее бытия, ее слепую и хаотическую волю к жизни» (Булгаков, 2009, 187).

Из вышеприведенных цитат исключительно философского сочинения прот. Сергея Булгакова можно выделить несколько типических черт его софиологии, которые в дальнейших сочинениях о. Сергея станут векторами развития его мысли относительно концепции Софии. Во-первых, София укоренена в Божественном мире, каким-то образом (через действия Логоса) с ним связана, хотя и не является Богом. Во-вторых, она распадается на Небесную и земную. «Подобно тому как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, так же различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое», — пишет о. Сергей (Булгаков, 2009, 188). В-третьих, София как совокупность человечества обладает свободным самоопределением. Единственно верно реализована Божественная София в исторической действительности только в Христовом Телe, которое есть Церковь (Булгаков, 2009, 188).

Надо также отметить, в «Философии хозяйства» мы еще не находим места идее кенозиса, кроме едва заметного намека в той мысли, где прот. Сергей говорит о Софии как способной «отречься от своей самости». В последующих работах этот момент жертвенности разовьется прот. С. Булгаковым в сложную концепцию кенозиса.

В «Свете невечернем» (1917) София также описывается как посредническая реальность между Богом и человеком, имеющая уже более конкретный, по сравнению с предыдущей работой, онтологический статус. Она «находится между Богом и миром, Творцом и тварью, сама не являясь ни тем, ни другим» (Булгаков, 2017, 342).

Здесь же уже достаточно широко представлен взгляд прот. Сергея на творение Богом мира, на чем необходимо несколько остановиться. «Мир реален в своей Божественной основе, поскольку бытие его есть *бытие в Абсолютном*», — пишет о. Сергей (Булгаков, 2017, 288). Вместе с тем в результате творческого «да будет» мир полагается вне бытия абсолютного, творится само «ничто» как возможность для бытия становящегося наряду с относительным (Булгаков, 2017, 290). При этом само «полагание» относительного «в недрах Абсолютного» мыслится прот. Сергием как некое «самораздвоение Абсолютного» (Булгаков, 2017, 290). Данная идея, что «Бог сотворил мир Собою, из Своего естества», имеющая философские корни в немецкой

идеалистической философии¹¹, будет стойко держаться во всем последующем творчестве прот. С. Булгакова¹².

К этой мысли приводит душевно чуткого мыслителя не только предыдущая философия, скажем Гегеля и Шеллинга¹³, но и некая внутренняя самоинтуиция, которую известный католический богослов N. Aidan называет «метафизическая память» [Aidan, 2004, 612]. «В недрах своего духа, — пишет о. Сергей, — сознает человек метафизические последствия этого (если можно так выразиться) события в Абсолютном, сотворения мира Богом, в двойственности своей природы, в своей абсолютно-относительности¹⁴. Ибо человек ощущает себя относительным бытием, песчинкой, ввергнутой в безмерности пространства и времени. Но в себе же находит он столь упругое сознание своей абсолютности, вечности, божественности, такое несомненное чувствование себя в Боге и в себе Бога, которое не может быть залито океаном времени и угашено в вихрях пространства. Человек, как живая икона Божества, и есть этот бого-мир, абсолютно-относительное» (Булгаков, 2017, 291).

Здесь же весьма важно отметить, что уже в «Свете невечернем» о. Сергей трактует творение как рационально не объяснимую жертву внутри Абсолютного, «жертву Абсолютного своей абсолютностью» (Булгаков, 2017, 291), «Голгофу Абсолютного» во имя «безграничной любви к творению» (Булгаков, 2017, 292). Как видно, в «Свете невечернем» идея кенозиса, т. е. добровольного страдания, уже активно развивается Булгаковым применительно к Богу. «Самораздвоение» Абсолюта изъясняется в перспективе Голгофы, т. е. некоего вольного «раздрания» во имя любви к другому. Нельзя не заметить, что подобный ход мысли исключает традиционное для святоотеческой мысли различие в Боге непознаваемого и никоим образом несообщимого творению сверхбытия по сущности (*κατ' οὐσίαν*) и исхождения к твари в силах и энергиях, к действию в которых и относится сотворение мира [Флоровский, 1928, 195–206]. Некий намек на данное учение прот. Сергей Булгаков делает после всего образного и «трогательного» повествования о жертве Абсолютного, в утверждении того, что Бог хотя и вводит Себя в результате кенотического (сам термин появляется в более поздних работах) акта творения в «трагический процесс мировой истории», однако вместе с тем «в Себе и для Себя остается от него свободным» (Булгаков, 2017, 293).

Не менее интересно, как во всем этом космогоническом процессе участвует София. Концепция Божественной Софии вводится прот. Сергием Булгаковым в данной работе несколько позднее, после подробного разъяснения соотношения первобытия и небытия в античных терминах *μὴ ὄν* и *οὐκ ὄν*. София, по о. Сергию, обозначает некую вечную прослойку, грань между Богом и миром, которая по своему онтологическому статусу «не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое (некое *μεταξύ* в смысле Платона)» (Булгаков, 2017, 342). Как появляется эта «грань», София? «Бог-Любовь, — пишет прот. С. Булгаков, — в Своем замкнутом, самодовлеющем, вечном акте Божественной, субстанциальной Любви внеполагает (в смысле метафизической внеположности) предмет этой Божественной Любви, любит его и тем изливает на него животворящую силу триипостасной Любви» (Булгаков, 2017, 342). То есть получается, что в вечном Божественном мире — еще нет речи о творении — уже появляется, или, лучше сказать, предвечно появляется некая грань между Богом и не-Богом по существу, граница, которую полагает Сам Бог в силу, так сказать, «избытка» любви. Следующие слова прот. Сергия точнее проясняют данное место. «Она находится *вне* Божественного мира, не входит в его самозамкнутую, абсолютную полноту. Но она допускается в него по неизреченному снисхождению любви Божьей, и благодаря тому она открывает тайны

¹¹ См.: [Ваганова, 2010, 214; Aidan, 1995, 59].

¹² Ср.: (Булгаков, 1933, 148).

¹³ Влияние Гегеля и Шеллинга в космологии прот. Сергия Булгакова вслед за Н. О. Лосским отмечает Павел Гаврилюк [Gavriulyuk, 2015, 459].

¹⁴ Некая попытка заострить тему методологии прот. Сергия Булгакова в данном конкретном аспекте делается в следующей статье-докладе: [Касярум, 2019, 56–60].

Божества и Его глубины и радуется, „играет“ этими дарами пред лицом Божиим» (Булгаков, 2017, 343). Таким образом, поскольку Бог есть любовь всегда, вечно, точно так же вечно существует и предмет Его любви — София. Сам же тварный мир связан с Софией как со своей идеальной основой так, что Она одновременно и трансцендентна, и имманентна миру (Булгаков, 2017, 346).

Также важно обратить внимание на следующие строки прот. Сергия: «Жизнь Св. Троицы есть предвечный акт самоотдания, самоистощения Ипостасей в Божественной Любви. Св. София тоже отдает себя Божественной Любви и получает ее дары, откровения ее тайн. Но она отдается иначе, чем Божественные Ипостаси, Которые неизменно пребывают единосущным Божеством, исполняют Себя Им и Его Собою. София же только *примлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все» (Булгаков, 2017, 343–344)¹⁵. Здесь прот. С. Булгаков, с одной стороны, продолжает начавшуюся еще в «Философии хозяйства» тенденцию персонализации Софии, а с другой, на этом фоне более отчетливо обозначает некие жертвенные отношения Бога и Его Идеи идей, особого метафизического субъекта — Софии. Таким образом, в «Свете невечернем» жертвенные (будущие кенотические) отношения присутствуют, во-первых, внутри Божественной Троицы, во-вторых, между Богом и миром в результате акта творения, и в-третьих, между Богом и вечным субъектом мира — Софией. Последние — существуют в очень нераскрытом виде по сравнению с последующими работами, вероятнее всего, по причине неопределенности онтологического статуса Софии, который тяготеет все-таки в сторону нетварности последней¹⁶.

Онтология Софии окончательно решается в «трилогии» прот. Сергия Булгакова, начиная со статьи «Ипостась и ипостасность. Scholia к „Свету Невечернему“» (1924), где София называется «живой сущностью» (Булгаков, 1999, 317) Божией, «самооткровением Божиим», ипостасностью, которая одновременно и «Божественное *все* этого мира» (Булгаков, 1999, 318), получающая свою ипостась в творении (в человеке). Здесь София отождествляется с Божественной благодатью, славой Божией, которая уже «неотделима от существа Божия» (Булгаков, 1999, 318) и обращена в первую очередь к Самому Богу в тех же, описанных выше, отношениях ответной любви. В книгах после «Агнца Божия» (1933) София рассматривается уже непосредственно в роли Божественной сущности (οὐσία).

Глава «Агнца Божия», посвященная творению мира, начинается вопросом, в перспективе которого развивается вся логика содержания последующего повествования. «В каком отношении находится этот акт сотворения мира к собственной жизни Бога или к вечности Его?» — спрашивает о. Сергий (Булгаков, 1933, 141). Не трудно понять, что данная проблематика *связи* Бога и мира, хотя и, бесспорно, ценная, однако является продолжением все той же софиологической линии прот. С. Булгакова.

Интерес к Божественной связанности с миром соединяется здесь с традиционной святоотеческой трактовкой творения мира из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων). Наряду с утверждением безотносительности мира к жизни Бога в Самом Себе (Булгаков, 1933, 141), прот. Сергий обращается к мысли о Божественной любви, которой «свойственно изливаться за свои пределы» (Булгаков, 1933, 142), полагая, таким образом, некую необходимость мира для Бога. «Отсутствии *природной* или ипостасной необходимости совсем не означает случайности или произвола в бытии мира... Мир *нужен* Богу не для Него Самого, а для самого мира» (Булгаков, 1933, 142). Данное отношение

¹⁵ Сравнение учения прот. С. Булгакова о Софии как посредствующем начале между Богом и миром с учением прп. Максима Исповедника о «логосах бытия» проводится в статье: [Gavrilyuk, 2013, 407–415].

¹⁶ «Что же есть эта Вечная Женственность в своей метафизической сущности? Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена. Начало тварности есть ничто, небытие, ἄλειρον, пустота. Но в Софии нет никакого *не*, а есть только *да* всему, нет небытия, которое есть грань обособляющегося, своенравного, индивидуального бытия, разрывающего положительное всеединство» (Булгаков, 2017, 345–346).

«нужен» уже является некой связью, мостом из мира Божественного к миру тварному, причем эта связь, как видно, исходит из этической предпосылки.

Далее прот. Сергей Булгаков занимается развитием этой нравственно окрашенной мысли, отклоняя святоотеческую логику о случайности мира по отношению к Богу (то есть утверждение абсолютного онтологического разрыва во всех отношениях между Богом и творением), видя в этом утверждении некое уничтожение величества Божия (Булгаков, 1933, 142). «Бог сотворил мир не для Себя, но для мира, движимый неограничиваемой даже самим Божеством, во вне Его изливающейся любовью. И в этом смысле мир не мог быть не сотворен...» — пишет о. Сергей (Булгаков, 1933, 142–143), объясняя данную «необходимость любви» неким «внутренним гланием, „законом“ любви» (Булгаков, 1933, 143).

Справедливо отмечая, что само понятие «Бог» уже «есть понятие относительное, уже включающее в себя отношение к миру» (Булгаков, 1933, 143), прот. Сергей Булгаков говорит о некоей неразрывности Бога и мира. «Если бы Бог был без мира, оставаясь в Себе, Он был бы то Абсолютное, которое не существовало бы ни для чего вне Себя (за отсутствием этого вне), а, следовательно, и вообще бы не существовало, поскольку существовать и значит быть для другого. Но Бог не есть Абсолютное, — это есть лишь первое Его самоположение. Он есть Бог, т. е. Абсолютное, существующее для другого, — именно для мира, Другое Божества постольку включается и в недра Божественной жизни... Умалая значение мира для Бога, сводя его только к случайности, внутренне не связанной с Богом, мы, желая возвеличить Божество за счет мира, на самом деле Его умалеем, ибо обедняем, превращаем в абстракцию и даже похуляем Божественную любовь» (Булгаков, 1933, 143–144).

Таким образом, нравственный план во взаимоотношениях Бога и мира получает у о. Сергия некую тотальную силу, определяющую онтологическую зависимость Бога от мира. Интересно, что здесь как бы совершенно не берется в расчет богословие Имен Божиих, где любовь названа одним из множества и множества Божественных именовании [Лосский, 2013, 114–115], а природа Бога объявляется совершенно неприступной для творения. Однако именно этот довольно отчетливый этический, он же катафатический, крен в богословии прот. Сергия Булгакова обуславливает и место его концепции кенозиса в учении о творении.

Утверждая в качестве аксиомы положение о том, что «Бог сотворил мир Собою, из Своего естества»¹⁷, о. Сергей Булгаков говорит, что в результате творческого акта, который «есть Божественный „экстаз“ любви» (Булгаков, 1933, 149), «вольное самоумаление, метафизический кенозис» (Булгаков, 1933, 150), София Божественная становится Софией тварной (Булгаков, 1933, 149), Божественное Всеединство становится «Всемножеством раздельного бытия» в акте шестидневного, шестиступенчатого кенозиса. «И лишь до конца исчерпав всю полноту Божественного мира в тварном, насколько последний мог вместить ее, почил Бог от дел Своих» (Булгаков, 1933, 149). София, «будучи основанием мирового бытия, его энтелехией, находится лишь в потенциальности, которую мир сам в себе должен актуализировать. Это-то потенциализирование Богом Своего собственного Божественного мира во внебожественное бытие и есть творение из ничего», — заключает прот. Сергей Булгаков (Булгаков, 1933, 149).

¹⁷ Для святоотеческой традиции такой тезис был бы просто немыслим. К примеру, свт. Василий Великий пишет: «Творит Бог не телесными руками; но творит, не из Себя производя создания (οὐκ ἐξ αὐτοῦ προαύων τὰ δημιουργήματα), а Своею деятельностью приводя их в бытие, подобно тому, как человек, обделяющий что-нибудь руками, не из себя производит свое дело» (Василий Великий, 2008, 200; Basilus Caesariensis, Advers. Eunom. V. PG 29. Col. 736). То же самое пишет и прп. Иоанн Дамаскин: «тварь... произошла не из существа Бога, а приведена в бытие из не сущего волею и силою Его, и изменение не касается естества Божия. Ибо рождение состоит в том, что из существа рождающего выводится рождаемое, подобное по существу. Творение же и произведение состоит в том, чтобы извне и не из существа того, кто творит и производит, произошло творимое и производимое, совершенно неподобное по существу» (Иоанн Дамаскин, 1992, 88).

К слову сказать, данный акт кенотического творчества Бога о. С. Булгаков рассматривает вне причинно-следственной связи, что обусловлено все тем же мотивом иррациональной силы любви личного Бога. Мир является «даром» Бога, а не механическим следствием [Slesinski, 2008, 8].

Также можно отметить, что Божественный кенозис, согласно прот. С. Булгакову, вечно осуществляющийся в Св. Троице, при творении также разделяется на три аспекта, сообразно каждому Божественному Лицу. Отцу принадлежит начало кенозиса, сама «воля выйти из Себя в творение чрез творческое да будет» (Булгаков, 1933, 151). Сын, «как Слово Божие, исходит из Божественных недр в творение, чтобы в некоем смысле отождествиться с ним, стать и для него Словом о Всем и во Всем... Сын, Агнец Божий, предвечно „закаляется“ уже в творении мира, как нарочито космическая ипостась, демиург в Божестве» (Булгаков, 1933, 151). Святой Дух, «всцело почивая на Сыне в вечности, как ипостасная любовь Отца и Сына», исходит вовне, в становление мира, «сам как бы становится становлением мира, осуществлением его содержания» (Булгаков, 1933, 152).

В последней книге трилогии («Невеста агнца») прот. Сергей более отчетливо выражает кенотический характер творения, поясняя, как именно участвует Божественная София, которая есть природа Бога, в творении мира. Состояние становления мира для о. Сергея является умалением Софии. «София тварная, — пишет он, — есть в этом смысле кенозис Софии Божественной. Творение мира Богом есть акт кенотический в Божестве, прежде всего в том общем смысле, что Бог, поставляя наряду с Своей абсолютностью относительное бытие творения, сам Себя тем самым, вольной жертвой любви к творению, кенотически вовлекает в соотношение с ним. Как Творец и Промыслитель, постольку Он сам становится соотносительным миру, так сказать, приемлет внутрь Своего самоопределения эту соотносительность. Это есть кенозис ипостасный. Но этот же кенозис имеет для себя и свое софийное выражение: полагая рядом с Своим Божественным миром становящийся, или с Софией Божественной — тварную, Бог осуществляет кенозис в Своей жизни, допуская Софию к становлению в „ничто“ или к творению из „ничего“. Разумеется, София, как не-ипостасный, не природный образ Божественного бытия, сама себя не может определить к кенозису. Она может быть определена к нему лишь ипостасным творческим актом Божиим. Силою же этого ипостасного акта она умалется до становления, и этот кенозис делается уже состоянием ее бытия, ее собственным, хотя и пассивно воспринятым, кенозисом» (Булгаков, 1945, 69–70).

Таким образом, прот. Сергей Булгаков приходит к тому, что Бог не творит мир как нечто новое в онтологическом плане по сравнению с собственной природой (Булгаков, 1945, 58), тварный мир является по сути той же самой Божественной Софией, существующей в некоем режиме становления, борьбы бытия и небытия... Это приближает мысль о. Сергея к пантеизму: коль скоро Божественная природа включена в процесс творения, она представляет собой «сущность тварного» (Булгаков, 1945, 58). Именно поэтому так важна для о. Сергея идея «кенозиса», она как бы берет на себя задачу, с одной стороны, сохранить непрерывность Софии, внутреннюю связанность тварного бытия с Божественным — это, как мы сказали, для о. Сергея очень важно, с другой же стороны, отвести пантеистическое подозрение несколько в сторону посредством образной иллюстрации перехода от «ничто» к возникновению тварного, за счет полагания фактом Божественного кенотического «усилия» над Собой некоей, хотя и очень условной, грани между Богом и творением. Эта последняя функция кенотического учения прот. Сергея Булгакова почти что замещает (или, по крайней мере, очень плохо согласуется) традиционную для православия концепцию творения мира «из ничего» [Лосский, 2013, 423–424], которое означает некое благоразумное и серьезное осознание полной немощи тварного разума¹⁸ постичь реальность

¹⁸ Прп. Иоанн Дамаскин пишет: «невозможно сказать что-либо о Боге или вообще подумать что-либо вопреки тому, что по Божескому определению объявлено нам или сказано и открыто Божественными изречениями Ветхого и Нового Завета» (Иоанн Дамаскин, 1992, 76).

Божественного акта¹⁹ в силу как раз постулирования непреодолимости этой самой грани между Божественной природой и тварностью²⁰.

Как было показано, кенозис обосновывается о. Сергием через Божественную любовь, которая не может не изливаться за пределы себя; хотя это положение и вызывает определенные вопросы с точки зрения православной догматики, однако еще больше недоумения порождает тенденция о. Сергия Булгакова определять Божественную сущность через ее одно только свойство — любовь, поскольку именно она побуждает все существо Божие к кенотическому творению. С другой стороны, необходимо отдать должное прот. Сергию Булгакову именно за это подчеркивание, хоть и догматически небезупречное, любви Божией как особого свойства, как бы собирающего в себе остальные Божественные атрибуты, и введение данной проблематики в богословский дискурс. В пользу чего (особого значения Божественной любви среди множества именованый Бога) мы имеем совершенно однозначные свидетельства Евангелия, к примеру знаменитые строки «Ибо так возлюбил Бог мир...» (Ин 3:16), или «Возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их...» (Ин 13:1)²¹. Позже данное направление осмысления откровения Бога как любви будет развито с аскетических ракурсов в кенотическом богословии архим. Софрония (Сахарова) [Сахаров, 1985; Сахаров Н., 2012, 53–82]. Впрочем, нас интересует исключительно тема кенозиса в контексте софиологии и связь этих двух важнейших для о. С. Булгакова концептов.

Итак, кенозис в позднем богословии прот. Сергия является неким бесконечным «усилием» самоумаления со стороны Бога, не могущим в силу бесконечности Его существа исчерпаться, в силу этого о. Сергей не раз говорит о вечности мира для Бога²². Идея кенозиса делает возможной борьбу за наличие онтологической связи, некоего «жизненного единства» между Богом и миром; для о. Сергия, как показывают тексты его сочинений²³, чрезвычайно важно сохранить и обосновать наличие некоей крепкой жизненной связи Божественного существа, самого «недра» Божия с миром. Именно данную функцию берет на себя идея кенозиса, однако сама реализация кенотической концепции в рамках софиологии, как было показано, приближает всю систему о. Сергия Булгакова к пантеизму, от которого хотя он и отказывается в пользу панентеизма²⁴, однако логика предложенных им идей заставляет думать иначе, что, в свою очередь, заостряет проблему существования в мире зла.

Вместе с тем справедливо будет отметить: сами вопросы, которые пытается решить прот. Сергей Булгаков, безусловно, являются краеугольными для христианского вероучения и христианской сотериологии. Каким образом мир связан с Богом? Каким образом возможно присутствие трансцендентного Бога в мире, Его соприкосновение с творением? Данные вопросы издавна решаются в святоотеческом учении о благодати как «внешнем» явлении Святой Троицы [Лосский, 2013, 115], наполняя все богословие исключительно сотериологическим мотивом и, таким образом, связывая все мышление о Боге в первую очередь с деланием (с практикой спасения). Однако философски настроенный ум прот. Сергия Булгакова, требующий объяснения

¹⁹ Свт. Кирилл Иерусалимский пишет: «Итак, когда не знают Ангелы (ибо Единородный Сын вместе с Духом Святым, чрез Духа Святого открывает каждому по мере способности каждого), то никому из человеков не следует стыдиться — сознавать свое неведение... Я имею душу, и не могу изъяснить свойств ее; как же могу изречь Даровавшего душу?» (Кирилл Иерусалимский, 2006, 81).

²⁰ «Велико и непроходимо расстояние, которым несозданное естество отделено от созданной сущности», — пишет свт. Григорий Нисский (Григорий Нисский, 1864, 292).

²¹ Синодальный перевод.

²² См.: (Булгаков, 1933, 145; Булгаков, 1945, 70). В чем можно опять-таки усмотреть недостаточное различие прот. Сергием Булгаковым между Божественной сущностью и Божественным действием [Флоровский, 1928, 202–203].

²³ Еще в предисловии к «Свету невечернему» о. Сергей Булгаков ставит поиск и познание данной связи предельной задачей религиозного сознания (Булгаков, 2017, 10).

²⁴ См.: (Булгаков, 1933, 144). Исследователь творчества о. С. Булгакова Павел Гаврилюк называет систему прот. Сергия «кенотический панентеизм» [Gavrilyuk, 2015, 461].

мироздания (построения некоей онтологии сущего), может обращаться подобные вопросы и к благодати. Каким образом нетварная энергия, будучи причастна трансцендентному Богу, одновременно имманентна тварному миру? И что есть в самой природе твари такого, что позволяет быть этой причастности? К слову сказать, известный ученый и богослов прот. В. Зеньковский в известной статье «Проблема космоса в христианстве» также не находит иного пути корректного решения (конечно, речь идет о теоретическом решении) «проблемы космоса в духе христианского благовестия», как только в рамках софиологии [Зеньковский, 1997, 91].

Источники и литература

Источники

1. Булгаков (2017) — *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний: созерцания и умозрения. СПб., 2017.
2. Булгаков (2009) — *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
3. Булгаков (1933) — *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. I. Париж: YMCA-press, 1933.
4. Булгаков (1999) — *Булгаков С. Н., прот.* Ипостась и ипостасность // Первообраз и образ: сочинение в двух томах. СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. Т. 2. С. 313–323.
5. Булгаков (1945) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. III. Париж: YMCA-press, 1945.
6. Василий Великий (2008) — *Василий Великий, свт.* Творения: в 2 т. М., 2008. Т. 1.
7. Григорий Нисский (1864) — *Григорий Нисский, свт.* Творения. М., 1864. Ч. VI.
8. Иоанн Дамаскин (1992) — *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. М.; Ростов-на-Дону, 1992.
9. Кирилл Иерусалимский (2006) — *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 2006.
10. Basilus Caesariensis — S. Basilus Caesariensis. Adversus Eunomium V // PG 29. Col. 710–774.

Литература

11. Антонов (2013) — *Антонов К. М.* Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: ПСТГУ, 2013. С. 95–114.
12. Ваганова (2007) — *Ваганова Н. А.* С. Н. Булгаков: Софиология без Софии. «Католическое искушение» и отход от софиологии в сочинениях крымского периода // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. М., 2007. Вып. 2 (18). С. 69–79.
13. Ваганова (2010) — *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010.
14. Зеньковский (1987) — *Зеньковский В., прот.* Дело об обвинении о. Сергия Булгакова в ереси // Вестник русского христианского движения. № 149. Париж; Нью-Йорк; Москва, 1987. С. 61–65.
15. Зеньковский (1997) — *Зеньковский В., прот.* Проблема космоса в христианстве // Живое предание. Православие в современности. М., 1997. С. 71–91.
16. Касярум (2019) — *Никон (Касярум), иером.* Методология богословствования прот. Сергия Булгакова: к вопросу о соотношении философии и богословия // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2019. С. 56–60.

17. Леонов (2013) — *Леонов В., прот.* Кенозис // Православная энциклопедия. М., 2013. Т. 32. С. 446–453.
18. Лосский (2013) — *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. СТСЛ, 2013.
19. Материалы (2013) — Материалы дискуссии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: ПСТГУ, 2013. С. 263–288.
20. Михайлов (2013) — *Михайлов П.Б.* Богословский метод в споре о Софии // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития: Сборник научных статей. М.: ПСТГУ, 2013. С. 251–262.
21. Письма Флоровского (2013) — Письма: Г. В. Флоровский — о. С. Булгакову // Софиология и неопатристический синтез. М.: ПСТГУ, 2013. С. 129–168.
22. Сахаров (1985) — *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985.
23. Сахаров Н. (2012) — *Николай (Сахаров), иером.* Понятие кенозиса в богословской мысли архим. Софрония (Сахарова) // Церковь и время. М., 2012. Т. 58. № 1. С. 53–82.
24. Уильямс (2009) — *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика. Киев, 2009.
25. Указ (2007) — Указ Московской Патриархии Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // *Лосский В.Н.* Боговидение. Минск, 2007. С. 202–215.
26. Флоровский (1928) — *Флоровский Г., прот.* Тварь и тварность // Православная мысль. Париж, 1928. Вып. 1. С. 195–206.
27. Aidan (1995) — *Aidan N.* Light From the East. London, 1995.
28. Aidan (2004) — *Aidan N.* Wisdom from Above? The Sophiology of Father Sergius Bulgakov // New Blackfriars. Oxford, 2004. Vol. 85. № 1000 (October). P. 598–613.
29. Gorodetzky (1938) — *Gorodetzky N.* The Humiliated Christ in Modern Russian Thought. London, 1938.
30. Gavrilyuk (2015) — *Gavrilyuk P.* Bulgakov's Account of Creation: Neglected Aspects, Critics and Contemporary Relevance // International Journal of Systematic Theology. 2015. № 17 (4). October. P. 450–463.
31. Gavrilyuk (2013) — *Gavrilyuk P.* Georgeos Florovsky's Reading of Maximus: Anti-Bulgakov or Pro-Bulgakov? // Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Sebastian Press & The Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 407–415.
32. Slesinski (2008) — *Slesinski R.* Bulgakov's Sophiological Conception of Creation // Orientalia Christiana Periodica. Roma, 2008. Vol. 74. P. 443–454.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

Священник Назарий (Вайдас) Эйвазов

Учение о всеобщем воскресении в Коране и Библии: сравнительный богословский анализ

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10042

Аннотация: В статье предпринята попытка произвести сравнительный богословский анализ учения о всеобщем воскресении в двух мировых религиях. Результаты этой работы в перспективе можно использовать для диалога с мусульманами и их просвещения. Актуальность избранной темы несомненна, поскольку конфронтация между мусульманским и христианским миром нарастает, и научные работы, которые могут даже в небольшой степени наладить диалог и взаимопонимание, крайне востребованы. Новизна данной работы заключается в том, что серьезных православных богословских трудов с системным сравнительным анализом эсхатологических концепций крайне мало. В данной статье для репрезентации исламского вероучения будет использован в основном текст Корана, который почитается приверженцами всех мусульманских направлений и служит основой мусульманского законодательства, как религиозного, так и гражданского. Из исламских направлений в данной статье затронуты вероучения суннитского и шиитского толка, поскольку именно их приверженцы являются в наше время самыми многочисленными, а предание данных общин — наиболее древнее и авторитетное.

Ключевые слова: сравнительное религиоведение, всеобщее воскресение, Коран, Библия, суннизм, шиизм, Иисус Христос, Страшный суд, антихрист, джины, животные, идолы.

Об авторе: **Священник Назарий (Вайдас) Эйвазов**

Магистр богословия, аспирант Московской духовной академии.

E-mail: vaidas1987@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6824-6010>

Ссылка на статью: Эйвазов Н., свящ. Учение о всеобщем воскресении в Коране и Библии: сравнительный богословский анализ // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 22–28.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Priest Nazarij (Vaidas) Eyvazov

The Doctrine of the Universal Resurrection
in the Quran and the Bible:
a Comparative Theological Analysis

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10042

Abstract: The article attempts to make a comparative theological analysis of the doctrine of the Universal Resurrection in two world religions. The results of this work can be used during dialogue with the Muslims and for their education. The relevance of the chosen topic is clear, since the confrontation between the Muslim and Christian worldview is growing, and scholarly work that can even establish even a small window for dialogue and mutual understanding is extremely in demand. The novelty of this work lies in the fact that there are very few serious theological studies with a systematic comparative analysis of eschatological concepts. This article will mainly use the text of the Quran, which is revered by adherents of all Muslim movements and serves as the basis of Muslim legislation, both religious and civil, to represent Islamic dogma. Of the Islamic trends in this article, the creeds of the Sunni and Shiite persuasion are considered, since their supporters in our time are most numerous, and the tradition of these communities is the most ancient and authoritative.

Keywords: comparative religious studies, the General Resurrection in the Quran, the Bible, Sunni Islam, Shiism, Jesus Christ, the final judgment, the Antichrist, genies, animals, idols.

About the author: **Priest Nazarij (Vaidas) Eyvazov**

Master of Theology, Graduate Student at Moscow Theological Academy.

E-mail: vaidas1987@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6824-6010>

Article link: Eyvazov N., Priest. The Doctrine of the Universal Resurrection in the Quran and the Bible: a Comparative Theological Analysis. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 22–28.

Одной из основ исламской веры является учение о всеобщем воскресении, именуемое еще также Ба'сБад аль Мовт (араб. البعثبعالموت). Согласно этому учению, воскреснут как души, так и тела: «Аллах есть истина, и что Он живит мертвых, и что Он над всякой вещью мощен, и что час наступит, — нет сомнения в том! — и что Аллах воздвигнет тех, кто в могилах» (Коран 22:6–7)¹. Перед всеобщим воскресением на земле будут явлены некоторые знамения: из земли выйдет говорящий зверь Даббат аль-Арз (араб. دابةالأرض) (Коран 27:82), из неба выйдет туман или дым, который покроет всех людей (Коран 44:9–14), нашествие народов Яджудж (Гога) и Маджудж (Магога) (Коран 18:94; 21:96–97), луна расколется и солнце поднимется с запада (Коран 54:1; 75:7–9).

Кроме вышеупомянутых признаков важным является пришествие пророка Исы, или Иисуса (Коран 43:61), задачей которого будет поражение антихриста: «Иса, сын Марйам — сойдет на землю в Дамаске, и именно он уничтожит Антихриста» [Ал Каим, 2012, 67].

В Коране также есть указание на то, что перед всеобщим воскресением не только люди воскреснут, но и все животные, которые на определенном уровне тоже обладают сознанием и способностью восприятия, знают Аллаха и прославляют его в меру своих возможностей. В Коране о воскресении животных упоминают следующие стихи: «Нет животного на земле и птицы, летающей на крыльях, которые не были бы общинами, подобными вам. Мы не упустили в книге ничего, потом к вашему Господу они будут собраны» (Коран 6:38). Шиитские толкователи Корана, комментируя эти стихи, также подчеркивают, что в Судный день все виды животных, подобно людям, объединятся в сообщества и предстанут перед Аллахом. Потому что для животных первым условием расплаты и вознаграждения является наличие разума и сознания, на основе которых возникает чувство долга и ответственности [Свет Священного Корана, 2008, III, 230]².

Кроме животных будут собраны и джины, которые, сбивая от истины людей, вводили их в заблуждение, представляя им зло в прекрасном свете, и подстрекали их к совершению грехов. В Коране встречаются такие стихи: «О сонмище джиннов! Вы многого хотели от этих людей... Огонь — ваше место, — для вечного пребывания в нем» (Коран 6:128). По мнению одного из авторитетных суннитских толкователей Корана XIX в. Абд ар-Рахмана бин Насира ас-Саадия, Аллах на Страшном суде, обращаясь к джиннам, скажет такие слова: «Вы ввели в заблуждение и сбили с пути многих людей. Как же вы осмелились нарушить Мои запреты и дерзко ослушаться Моих посланников? Как вы посмели сражаться против Меня, удерживая рабов с пути их Господа и уводя их на путь, ведущий в преисподнюю? Сегодня вы заслужили Мое проклятие и удостоились Моего гнева, и каждый из вас получит наказание в зависимости от тяжести его неверия и вреда, который он причинил окружающим» (Ас-Саади, 2012, I, 843–844). Согласно исламскому богословию, джины относятся к категории живых существ, которых человек увидеть не может. Они сотворены из огня, имеют пол, рождаются и заключают браки. Кроме того, на них, как и на людей, распространяется обязанность соблюдать ислам.

¹ В данной статье будет использован перевод Корана, выполненный академиком И. Ю. Крачковским: Коран. М.: Наука, 1986. Данный перевод в России считается академическим и литературным. Он был рассчитан не только на простых верующих мусульман, но и на ученых-арабистов и корановедов, и имеет высокую научную значимость. Уместно будет привести здесь цитату одного из переводчиков Корана, а именно Эльмира Кулиева, который в предисловии к своей книге подчеркивает, что «наиболее точным является перевод академика Крачковского» [Коран: Перевод смыслов, 2007, 7]. Кроме того, важно заметить, что перевод И. Ю. Крачковского содержит еще и комментарии к сурам, включающие важные для настоящей статьи сведения.

² Труд «Свет Священного Корана: разъяснения и толкования» в десяти томах был составлен в наше время группой мусульманских ученых, которые объединили труды древних шиитских толкователей (аль-Мизан, аль-Кумми, аль-Баян, Махзан аль-Ирфан, аль-Бурхан) и создали толкование на каждый стих Корана.

Перед судом кроме дьявола (Коран 19:69) Аллах соберет и тех богов (то есть вымышленных людей и идолов), которым люди поклонялись: «В тот день, когда Он соберет их и то, чему они поклонялись вместо Аллаха, и скажет: „Вы ли свели с пути рабов Моих этих, или сами они потеряли дорогу?“ скажут они: „Хвала Тебе! Не годилось нам брать вместо Тебя покровителей, но Ты продлил срок им и их отцам, так что они забыли напоминание и были они народом пропащим“» (Коран 25:17–18). Более полное и пространное объяснение встречается у шиитских толкователей Корана: «В день Воскресения язычники и их идолы подвергнутся допросу. Вопрос, который Аллах задаст языческим богам в день Воскресения, и их ответ выглядят как предостережение... Мы не только не звали их к себе, но и признавали Твое владычество, призывали к смирению перед Тобой и только Тебя одного почитали Богом для себя и для других. Язычники сбились с пути, поскольку, вместо того чтобы благодарить Аллаха за Его дары, настолько погрязли в своих низменных желаниях, что забыли о предостережении и обрекли себя на гибель» [Свет Священного Корана, 2008, VIII, 251].

Сравнивая исламское учение с православным, можно заметить некоторые сходства. Во-первых, в обеих религиях признаётся всеобщее воскресение. Всем людям предстоит воскреснуть, но не для всех одинаково воскресение. Праведные воскреснут, для того чтобы вечно ликовать с ангелами, а грешные — чтобы терпеть за грехи вечное мучение. В Священном Писании о всеобщем воскресении встречаются такие стихи: «Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя — роса растений, и земля извергнет мертвецов... Ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскресение осуждения... Ибо если мертвые не воскресают, то и Христос не воскрес» (Ис 26:19; Ин 5:28–29; 1 Кор 15:16).

Во-вторых, православие, как и ислам, учит, что перед всеобщим воскресением воцарится лжемессия, или так называемый антихрист, который погубит многих, приведя к отступлению: «Ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес 2:3–4).

В Коране также есть сходство с Библией в том, что Иисус Христос победит антихриста. Евангелие говорит: «И тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус уберет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2 Фес 2:8).

Но есть и отличия. В Коране Иисус Христос называется **Иса-ал-Масих** [Фаст, 2013, 146], для мусульман Он не Сын Божий, но лишь пророк, в то время как Иисус Христос для христиан — Господь, Сын Божий, Вторая Ипостась Святой Троицы.

Кроме того, православие ничего не говорит о воскресении животных, как об этом пишет Коран. В православном учении душа животного, в отличие от человеческой, не может существовать без тела. Функция души у животных сводится только к тому, чтобы одушевлять тело и управлять им. Кроме того, душа у них лишена высших богообразных свойств: бессмертия, словесности, творчества, свободы и др., так как в ней действуют не три силы души, как у человека, а две: раздражительная и вожделевательная³. Под влиянием этих сил формируется их чувственно-эмоциональная и инстинктивная сфера, что определяет поведение животного [Леонов, 2013, 71]. В душах некоторых животных могут присутствовать элементы разумной силы, однако они полностью подчинены силам не разумным и не могут развиваться до уровня словесности и занять господствующее положение в душе [Леонов, 2013, 71]. Главным препятствием для этого развития является отсутствие образа Божия у животных, и по этой причине души их являются смертными.

³ Согласно православной антропологии, у человеческой души кроме раздражительной и вожделевательной присутствует и разумная сила души, у животных этого нет.

В Священном Писании нет прямых упоминаний о том, что душа животного после смерти умирает и перестает существовать. Однако в святоотеческих творениях можно найти ряд свидетельств, указывающих на смертность душ животных. Например, свт. Василий Великий учил, что душа всякого животного — кровь его, а раз стусившаяся кровь обыкновенно обращается в плоть и истлевшая плоть разлагается в землю, то, по всей справедливости, душа скотов есть нечто земное (Василий Великий: *Беседы на Шестоднев*, 2009, 279, 8, 2).

Однако в Священном Писании существует ряд свидетельств, указывающих на присутствие животных в будущем Царстве Божием, где волк будет жить вместе с ягненком и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспиды, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи (Ис 11:6–8).

Ответ мы находим у отцов Церкви, согласно которым после всеобщего воскресения в Царстве Божием будут и животные, но это будут не прежде жившие, а новые, обновленные животные для преображенного мира. Это те животные, которые будут жить в последние мгновения падшего мира. Свт. Иоанн Златоуст по этому поводу замечает так: «Не ты один [человек], но и то, что ниже тебя, что не имеет ни разума, ни чувств — и то будет с тобою участвовать в благах. Освобождена будет, — говорит апостол, — от рабства тлению, то есть не будет уже тленною, но делается соответственно благообразию твоего тела. Как тварь соделалась тленною, когда твое тело стало тленным, так и тогда, когда тело твое будет нетленным, и тварь последует за ним и сделается соответственной ему» (Иоанн Златоуст: *На Послание к Римлянам*, 1898, 665, 14, 8). Аналогичное подтверждение приводит и свт. Лука Крымский, который в своем труде «Дух. Душа. Тело» подчеркивает, что весь животный мир жил бы в свете и радости, если бы не грехопадение первых людей, которое изменило всех. Однако и для животных есть надежда, что в день прославления всех праведных, искупленных Христом от рабства тлению, вся тварь будет освобождена от страданий и тления, то есть станет нетленной. В новом Иерусалиме, новом мироздании и животным будет место, и новая тварь получит древнее оправдание и освящение Словом Божиим (Лука Крымский, 2011, 126).

Следующим отличием является то, что Коран говорит об идолах как об отдельной субстанции, о тех, которым предстоит в день Страшного суда предстать перед судом Аллаха. Согласно же православному учению, на суд выйдут сатана и ангелы его (Иуд 1:6; 1 Кор 6:3), но не идолы как одушевленные личности, потому что, как пишет апостол Павел, «Что идол есть что-нибудь, или идоложертвенное значит что-нибудь? Нет, но что язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу. Но я не хочу, чтобы вы были в общении с бесами» (1 Кор 10:19–20). То есть сам идол — ничто и не имеет сущности, но диавол, который находится в нем или действует через него, является богопротивным существом, он враг Божий и наш.

Кроме этих отличий важно показать еще и другие. Например, согласно Священному Писанию, перед всеобщим воскресением произойдет искажение учения веры, испортятся нравы людей, а грех и зло будут торжествовать в обществе (Мф 24:10–12; Мк 13:12; 2 Тим 4:3). Появятся лжепророки и лжеучителя (Мф 24:11). Появятся два великих пророка (Откр 11:3). На небе явится крест (Мф 24:30), который святитель Иоанн Златоуст называет светлее солнца — так как солнце помрачается и скрывается, а крест является; он не явился бы, если бы не был гораздо светлее солнечных лучей (Иоанн Златоуст: *Толкование на Матфея*, 1901, 767, 76, 3).

Итак, подводя итоги, следует отметить, что на основании сведений Корана и его толкований были затронуты самые важные аспекты исламского вероучения о всеобщем воскресении. Кроме того, через призму Священного Писания и Священного Предания, а также трудов православных богословов были системно сопоставлены и раскрыты сходства и различия учения в двух мировых религиях.

Сходства заключаются в том, что:

1) В обеих религиях признаётся всеобщее воскресение.

2) Согласно учению обеих религий, людям предстоит воскреснуть, и не для всех одинаково воскресение. Праведные воскреснут, для того чтобы вечно ликовать с ангелами, а грешные — чтобы терпеть за грехи вечное мучение.

3) В обеих религиях утверждается, что перед всеобщим воскресением воцарится лжемессия, или так называемый антихрист.

4) Согласно Корану и Библии, антихриста победит Иисус Христос.

Различия заключаются в том, что:

1) Иисус Христос, Который победит антихриста, для мусульман не Сын Божий, но лишь пророк, в то время как для христиан — Господь, Сын Божий, Вторая Ипостась Святой Троицы.

2) Согласно православному учению, при всеобщем воскресении животные не воскреснут; иначе утверждает Коран.

3) Коран говорит об идолах как об отдельной субстанции, идолам предстоит предстать перед судом Аллаха в день Страшного суда. Согласно же православному учению, на суд выйдут сатана и ангелы его (Иуд 1:6; 1 Кор 6:3), но не идолы, так как идол — ничто и не имеет сущности.

4) В Библии, в отличие от Корана, указываются и другие события, которые произойдут перед всеобщим воскресением (искажится учение веры, испортятся нравы людей, грех и зло будут торжествовать в обществе, появятся лжепророки и лжеучителя, на небе явится крест, появятся два великих пророка).

Таким образом, в учении о всеобщем воскресении в двух мировых религиях имеется ряд существенных отличий, однако присутствует много общих положений. Без сомнения, уже только отсутствие в исламе учения о Божественности Личности Иисуса Христа и непринятие Его как Вседержителя и Судии является главным камнем преткновения между православием и исламом.

На основании вышеизложенных сравнений можно сделать вывод о том, что определенный потенциал для выстраивания диалога содержится в изучении эсхатологии двух мировых религий. Также, приступая к просветительской миссии, необходимо раскрывать именно те аспекты эсхатологического учения мусульман, которые ближе всего к православной традиции. Кроме того, надо отметить, что в данной статье для репрезентации исламского вероучения был использован текст Корана и вероучения суннитского и шиитского направлений, не были затронуты традиции истолкования текстов Корана иными течениями ислама. Итак, если в данной области вероучения на основании этих положений четко разграничить сходство и различие представлений, то в будущем можно будет, как минимум, избежать недопонимания и вытекающих из него конфликтов. Противостояние христианского и мусульманского мира, как это ни печально, является фактом современной жизни, а результат этой конфронтации весьма конкретен — многочисленные человеческие жертвы на фоне тотального взаимного непонимания. Диалог между христианами и мусульманами, поиск средств к мирному сосуществованию, стремление к нравственному изменению сторон, смене конфронтационной методологии общения в наше время столь важны, что любые конструктивные предложения, исследования и проекты в этом направлении вызывают неподдельный интерес с обеих сторон.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2009.
2. Ас-Саади (2012) — *Абд ар-Рахман бин Насир ас-Саади*. Толкование Священного Корана: в 3 т. М.: Умма, 2012.
3. Василий Великий: *Беседы на Шестоднев* (2009) — *Василий Великий, свт.* Творения. М.: Сибирская благовонница, 2009. Т. 1.
4. Иоанн Златоуст: *На Послание к Римлянам* (1898) — *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на Послание к Римлянам (14, 8) // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в 12 т. СПб., 1898. Т. 9. Кн. 2. С. 665.
5. Иоанн Златоуст: *Толкование на Матфея* (1901) — *Иоанн Златоуст, свт.* Толкование на святого Матфея Евангелиста (76, 3) // *Иоанн Златоуст, свт.* Творения: в 12 т. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 2. С. 767.
6. Коран / Пер. и комм. И. Ю. Крачковского. М.: Наука, 1986.
7. Коран на арабском (2011) — Коран на арабском языке. Казань: Академия познания, 2011.
8. Коран: Перевод смыслов (2007) — Коран: Перевод смыслов Э. Р. Кулиева. М.: Умма, 2007.
9. Лука Крымский (2011) — *Лука Крымский (Войно-Ясенецкий), свт.* Дух, душа, тело. Тула: Образ, 2011.

Литература

10. Давыденков (2013) — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2013.
11. Журавский (2004) — *Журавский А. В.* Ислам. М.: Весь Мир, 2004.
12. Леонов (2013) — *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии: учебное пособие. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013.
13. Ал Каим (2012) — *Махди Мунтазир ал Каим*. Иисус в Коране и хадисах. СПб.: Петербургское востоковедение, 2012.
14. Свет Священного Корана (2008) — Свет Священного Корана: Разъяснения и толкования: в X т. СПб.: Фонд исследований исламской культуры, 2008.
15. Фаст (2013) — *Фаст Г., прот.* Кто же сей? Книга об Иисусе Христе. М.: Никея, 2013.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

Иеродиакон Платон (Кудласевич)

Учение о Пресвятой Богородице в исследованиях русских богословов дореволюционного периода (в контексте полемики с католическим догматом о непорочном зачатии Девы Марии)

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10043

Аннотация: Настоящая статья посвящена раскрытию учения о Пресвятой Богородице в трудах православных богословов и определению их позиции в отношении католического догмата о непорочном зачатии Девы Марии. В дореволюционный период в православном богословии активно издавалась полемическая литература, направленная на критику католической мариологии. Православные догматисты выявляли основные аспекты католического учения о Богородице, противоречащие доктрине Православной Церкви. Они подчеркивали преемственность рождения Пресвятой Богородицы от предыдущих поколений святых праотцов Иоакима и Анны. Автор статьи в хронологическом порядке исследует ряд источников по вопросу православно-догматического учения о Матери Божией, обращает внимание на отраженную в них связь учения о Богородице с христологией. Главный аргумент, опровергающий католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии, состоит в том, что Богородица не могла быть освобождена от первородного греха раньше искупительного подвига Богочеловека Иисуса Христа. На основе анализа источников дореволюционного периода показана существенная разница между Восточной и Западной Церквами в учении о Пресвятой Деве Марии.

Ключевые слова: Пресвятая Богородица, Богочеловек Иисус Христос, православное учение о Божией Матери, христология, догматическое богословие, католическая мариология, догмат о непорочном зачатии, первородный грех.

Об авторе: **Иеродиакон Платон (Кудласевич Николай Николаевич)**

Магистр богословия, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии, насельник Сретенского ставропигиального мужского монастыря.

E-mail: nikola3.3@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0511-2901>

Ссылка на статью: Платон (Кудласевич), иеродиакон. Учение о Пресвятой Богородице в исследованиях русских богословов дореволюционного периода (в контексте полемики с католическим догматом о непорочном зачатии Девы Марии) // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 29–37.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта № 20-09-41016.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Hierodeacon Plato (Kudlasevich)

**The Doctrine of the Blessed Virgin Mary in the Studies
of Russian theologians of the Pre-revolutionary Period
(in the Context of Polemics with the Roman Catholic Dogma
of the Immaculate Conception of the Virgin Mary)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10043

Abstract: This article is devoted to an evaluation of the doctrine of the Blessed Virgin Mary in the writings of Orthodox theologians and the determination of their position regarding the Roman Catholic dogma of the Immaculate Conception of the Virgin Mary. During the pre-revolutionary period, polemic literature in Orthodox theology was actively published, aimed at criticizing Roman Catholic mariology. Orthodox formulations identified the main aspects of the Roman Catholic teaching about the Virgin that are contrary to the doctrines of the Orthodox Church. They emphasized the continuity of the birth of the Blessed Virgin Mary from previous generations of the holy forefathers Joachim and Anna. The author of the article chronologically examines a number of sources on the issue of the Orthodox dogmatic teaching about the Mother of God and draws attention to the connection of the teaching about the Mother of God with Christology. The main argument refuting the Roman Catholic dogma of the immaculate conception of the Virgin Mary is that the Mother of God could not be freed from original sin before the atoning sacrifice of the God-man Jesus Christ. Based on an analysis of the sources of the pre-revolutionary period, a significant difference between the Eastern and Western Churches in the doctrine of the Blessed Virgin Mary is shown.

Keywords: Blessed Virgin Mary, God-man Jesus Christ, Orthodox doctrine of the Mother of God, Christology, dogmatic theology, Catholic mariology, dogma of the Immaculate Conception, original sin.

About the author: **Hierodeacon Plato (Kudlasevich Nikolai Nikolaevich)**

Postgraduate student of the department of Theology, Moscow Theological Academy, master of Theology, cenobite of the Sretensky stauropegion Monastery.

E-mail: nikola3.3@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0511-2901>

Article link: Plato (Kudlasevich), hierodeacon. The Doctrine of the Blessed Virgin Mary in the Studies of Russian theologians of the Pre-revolutionary Period (in the Context of Polemics with the Roman Catholic Dogma of the Immaculate Conception of the Virgin Mary). *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 29–37.

Исследования православного богословия на предмет учения о Матери Божией начинают активно издаваться с XIX в., со времени появления новых мариологических догматов в Римско-Католической Церкви. В Православной Церкви мариологии как отдельной дисциплины нет, не распространено и употребление самого термина «мариология».

Так как в православии учение о Божией Матери тесно связано с христологией, а следовательно, и с догматическим учением, то в первую очередь необходимо рассмотреть систематические труды догматистов начиная со времени оживления дискуссий и появления богословской литературы в связи с догматизацией отличных от православия взглядов на Матерь Божию в Римско-Католической Церкви.

Среди самых известных русскоязычных работ по догматическому богословию с XIX века выделяются: «Догматическое богословие» в двух томах архиепископа Антония (Амфитеатрова); «Догматическое богословие» в двух томах архиепископа Филарета (Гумилевского); пятитомный «Опыт догматического богословия» епископа Сильвестра (Малеванского); два тома «Православно-догматического богословия» митрополита Московского и Коломенского Макария (Булгакова) и «Православное догматическое богословие» в четырех томах протоиерея Николая Малиновского.

Следует обратить внимание на отраженную в указанных сочинениях связанность учения о Богоматери с христологическим учением. Так, еп. Сильвестр (Малеванский) в четвертом томе своего труда «Опыт догматического богословия» подробным образом в историческом контексте святоотеческого учения о Пресвятой Богородице пишет о том, что Она есть Приснодева и истинно является Богородицей. Также владыка приводит постановления Вселенских Соборов, касающиеся Пресвятой Богородицы, и объясняет нелепость заблуждения еретиков как в отрицании Приснодевства, так и в отрицании Ее Богоматеринства. Таким образом, тот, кто не исповедует Марию Богородицей, тот не исповедует Христа Богом [Малеванский, 2006, IV, 102–114].

Следующий догматист, который пишет о Пресвятой Богородице, — это прот. Николай Малиновский. В третьем томе своего труда «Православное догматическое богословие», в конце раздела «О Иисусе Христе как истинном Мессии и Богочеловеке» он выделяет два параграфа для рассмотрения учения о Пресвятой Богородице. В первом из них он говорит о Приснодевстве Богоматери, а во втором — о том, что Мария есть Богородица [Малиновский, 2006, III, 150–164]. Также во втором параграфе третьего тома он достаточно подробно разбирает и критикует догмат Римско-Католической Церкви о непорочном зачатии Девы Марии. Кроме этого, в примечании он затрагивает вопрос о вознесении Богоматери и католическое учение о культе сердца Пресвятой Богородицы [Малиновский, 2006, III, 164–191]. Вопрос первородного греха, который в данной теме является особенно важным, прот. Николай Малиновский разбирает во втором томе своего труда, где умело выявляет разницу католического и православного учений по этому вопросу [Малиновский, 2006, II, 355–362].

Что касается других трудов по догматическому богословию, например сочинений архиеп. Антония (Амфитеатрова), архиеп. Филарета (Гумилевского) и митр. Макария (Булгакова), то они не содержат отдельных параграфов о Пресвятой Богородице и не уделяют особого внимания учению о Божией Матери.

Следующие источники не являются систематическими, но догматически важны для рассмотрения учения о Пресвятой Богородице. Среди них самые значительные и популярные русскоязычные работы были собраны и изданы в 2001 г. в сборнике «Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери» [Всесвятая, 2001, 256] под редакцией прот. Вадима Леонова.

Для более подробного исследования источников по вопросу православного учения о Пресвятой Богородице и сравнения их содержания с мариологией Римско-Католической Церкви необходимо последовательное рассмотрение в историческом ракурсе наиболее важных сочинений по данной тематике в период двух последних столетий.

Одной из первых таких работ XIX в. является труд архим. Алексия (Ржаницына) (впоследствии архиепископа Тверского и Кашинского) под названием

«О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа» [Ржаницын, 2001, 13–76], который он издал в 1848 г. В своем сочинении автор достаточно подробно и тщательно излагает библейские, исторические и догматические основания для почитания Девы Марии Богородицей и Приснодевой. Особое внимание он уделяет ереси Нестория, который выступал против наименования Девы Марии Богородицей, а также опровержению этого лжеучения святыми отцами Церкви на III Вселенском Соборе в 431 г. Обилие аргументов из Священного Писания и Священного Предания делает эту обстоятельную работу содержательной и полезной с апологетической точки зрения. Архиеп. Алексей (Ржаницын) издал свое сочинение в 1848 г., то есть еще до официального провозглашения Римско-Католической Церковью мариологического догмата о непорочном зачатии, и поэтому в нем не содержится критический взгляд на мариологию Римско-Католической Церкви. Таким образом, это сочинение является важным справочником правильного учения о Богородице, но непосредственно к числу основных источников не относится.

До середины XIX в. в русском богословии католическая мариология не рассматривается. В 1854 г. римский понтифик Пий IX провозгласил новый догмат о том, что Пресвятая Богородица не наследовала первородный грех, и с этого времени в православном богословии начинают появляться различные возражения и опровержения в адрес католической мариологии.

Среди такого рода сочинений важной является работа священника Римско-Католической Церкви Ж. Б. Бордас-Демулэна, который свое несогласие с генеральной позицией католического учения изложил в сочинении «*Études sur le nouveau dogme de l'immaculée conception... publiés par les auteurs des essais sur la reforme catholique*», которое было издано в 1857 г. в Париже. В России о нем узнали сразу, и через год, в 1858 г., в Санкт-Петербурге был издан перевод сочинения Ж. Б. Бордас-Демулэна под названием «Римский догмат о зачатии Пресвятой Девы Марии без первородного греха перед судом св. Писания и св. Отцев» [Бордас-Демулэн, 1858, 120]. В этом критическом сочинении католического священника представлено опровержение догмата о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы и показаны неправильные пути, какими Римско-Католическая Церковь вводит у себя новые догматы [Бордас-Демулэн, 1858, 1]. Наряду с этим автор приводит разные мнения и взгляды основных представителей учения о непорочном зачатии и опровергает их на основе Священного Писания и трудов святых отцов.

Одним из первых русских богословов, которые излагали православное учение о Пресвятой Богородице, опровергая основные заблуждения мариологии католиков, является свт. Игнатий (Брянчанинов). Епископ Ставропольский Игнатий свой труд «Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери» [Брянчанинов, 2001, 77–128] написал в 1867 г. по просьбе местных христиан. Святитель дал в нем православную оценку провозглашенному в 1854 г. папой Пием IX догмату о непорочном зачатии Девы Марии, при этом сделав акцент на раскрытии православной христологии, из которой проистекает правильное отношение к Божией Матери.

Условно этот труд свт. Игнатия можно поделить на три части: в первой и самой большей части излагается православное учение о Божией Матери в связи с учением о Господе Иисусе Христе, во второй разбирается католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии, а в третьей анализируются протестантские возражения относительно Приснодевства Богородицы. При этом владыка подробно показывает неразрывную связь между учением о Божией Матери и учением о Господе Иисусе Христе так, что любое вольномыслие в отношении Пресвятой Девы неизбежно повреждает сердцевину христианской веры — учение о спасении рода человеческого.

Среди прочего автор ясно свидетельствует о подверженности Божией Матери первородному греху: «Богородица по зачатию и рождению Своему соделалась причастницей первородного греха и греховного яда, которым в прародках заразился весь род человеческий» [Брянчанинов, 2001, 98].

Немного далее свт. Игнатий говорит о двух сошествиях Святого Духа на Матерь Божию (в момент Благовещения и в день Пятидесятницы): в первом из них «Святой Дух соделал Пресвятую Деву способной к высочайшему служению, а во второй раз разрушил в Ней владычество вечной смерти и первородного греха, соделал Ее новым человеком по образу Господа Иисуса Христа» [Брянчанинов, 2001, 100]. Также святитель пишет, что Божия Матерь была чужда плотским пожеланиям: «Дева запечатлела Свое девство рождением Бога Слова и осталась навсегда Девой, будучи запечатлена рождением Бога» [Брянчанинов, 2001, 111], — и замечает, что когда Пресвятая Дева была обручена праведному Иосифу, Ей было всего четырнадцать лет, а ему восемьдесят. Наряду с этим святитель вскользь упоминает и критикует жалкое учение протестантов о Пресвятой Богородице, которые утверждают, что Она впоследствии могла иметь детей от святого Иосифа. Автор называет такую мысль ужасной, скотской, демонской и богохульной, убежденно отмечая, что такое учение могло родиться только в недрах глубокого разврата [Брянчанинов, 2001, 104–105].

Также владыка подчеркивает, что Богородица превыше всех святых людей, потому что Она соделалась Матерью Богочеловека, а в течение Своей жизни была самой внимательной слушательницей и исполнительницей учения, возвещенного Богочеловеком. Святитель говорил о присутствии Пресвятой Богородицы у Креста Христова на Голгофе как некоем участии Богородицы в искупительном страдании Ее Сына, что на первый взгляд может быть соотнесено с католическим учением о Богородице как Соискупительнице, однако на деле не соответствует ему.

В конце своего труда свт. Игнатий — один из немногих святых отцов — четко и ясно говорит о воскресении Богородицы: «Богоматерь в третий день по блаженном успении Своем воскресла и ныне жительствует на небесах души и телом» [Брянчанинов, 2001, 126].

Наряду с этим важным творением свт. Игнатия (Брянчанинова) также известны и два сочинения прот. Владимира Гетте¹, в которых он затрагивает заблуждения католического учения о Пресвятой Богородице. Первая его работа, «Exposition de la doctrine de l'église catholique orthodoxe et des autres Églises chrétiennes», была написана в 1866 г. для российской императрицы Марии Александровны. Этот труд был переведен П. Буртилиным и издан в 1869 г. в Санкт-Петербурге под названием «Изложение учения Православной Кафолической Церкви с указанием различий, встречающихся в учении других христианских церквей» [Гетте, 1869]. В этом сочинении прот. Владимир показывает, в чем состоит искажение католического учения об искуплении. Также он пишет, что Римско-Католическая Церковь в особенности погрешила во введении нового догмата о безгрешном зачатии Богоматери, который «имеет прямым последствием обоготворение Пресвятой Девы» [Гетте, 1869, 132]. Наряду с этим прот. Владимир выступает против католического воззрения на то, что ходатайство Пресвятой Богородицы является действеннее, чем Господа нашего Иисуса Христа [Гетте, 1869, 133].

Вторым сочинением прот. Владимира Гетте по данной теме является «La Parauté hérétique, exposé des hérésies, erreurs et innouations de église romaine depuis sa séparation de l'église catholique au IX-e siècle», которое он написал в начале 1880-х гг. Перевод этого сочинения на русский язык был опубликован в журнале «Вера и разум», в нескольких номерах за 1895 г., автор перевода не упоминает своего имени, а подписывается инициалами N. N. Сочинение прот. В. Гетте в переводе имеет название «Еретичество папства, или Изложение погрешностей, заблуждений и нововведений римской церкви со времени отделения ее от вселенской церкви в IX веке» [Гетте, 1895]. Из этого труда видно, что прот. В. Гетте не смешивал папство как религиозно-политический институт с самой Римско-Католической Церковью, он разграничивал эти два понятия

¹ Прот. Владимир Гетте (1816–1892) — француз по происхождению, изначально был священником Римско-Католической Церкви, а потом перешел в Русскую Православную Церковь, сохранив священный сан и имея научную степень доктора богословия.

и видел в папстве источник, изливающий «мутные потоки» на Римско-Католическую Церковь [Гетте, 1895, 177].

В разделе об искуплении [Гетте, 1895, 472–505] прот. Владимир говорит, что Римско-Католическая Церковь, приняв догмат о непорочном зачатии, исповедует «ересь, прогиворечащую догмату искупления» [Гетте, 1895, 487]. Кроме этого, в опровержение заявления папы Пия IX о том, что учение о непорочном зачатии будто бы находится в Священном Писании и Священном Предании, прот. Владимир приводит подборку высказываний отцов и учителей Церкви о наследовании первородного греха Пресвятой Богородицей.

Одной из фундаментальных работ в вопросе сравнения учения о Матери Божией в Римско-Католической и Православной Церквях является труд прот. Александра Лебедева² «Разности в учении о Пресвятой Богородице Церкви восточной и западной» [Лебедев, 1881, 448], на основе которого многие последующие русские богословы строили свои критические труды. Этот большой труд впервые был издан в Варшаве в 1881 г. В своем сочинении прот. Александр не только излагает отличия православных и западных взглядов, но и доказывает неоднородность мнений среди католических богословов в отношении догмата о непорочном зачатии и в других вопросах.

В начале своего сочинения прот. Александр пишет, что «догматические разности», из-за которых произошло разделение Церквей, не затрагивали учение о Пресвятой Богородице. До разделения Церкви одинаково считали общеобязательным и строго определенным понимание того, что Деву Марию в отношении к таинству воплощения Божиего Сына следует называть Богородицей и Приснодевой, а по чести и исключительному приближению к Богу — «Честнейшею херувим и Славнейшею без сравнения серафим» [Лебедев, 1881, 7].

Протоиерей А. Лебедев указывает, в чем состоит особенность догмата о непорочном зачатии: во-первых, в том, что он стоит в тесной связи с теорией католического богословия о развитии догматов веры и понимается как плод этого развития [Лебедев, 1881, 8]; во-вторых, этот догмат вошел в тесную связь с такими догматами, как догматы о первородном грехе и его всеобщности, об искуплении во Христе и достоинстве Богоматери [Лебедев, 1881, 9]; и, в-третьих, он был провозглашен исходя из власти и авторитета Римского папы [Лебедев, 1881, 10].

Свой труд прот. А. Лебедев разделил на три части: в первой из них он рассматривает историю догмата о непорочном зачатии, во второй сопоставляет это учение с православным учением, в третьей — разбирает доказательства этого католического учения. В приложении автор говорит об участии иезуитов в провозглашении мариологического догмата о непорочном зачатии.

Известный богослов свящ. Н. Я. Беляев оценивает труд прот. А. Лебедева как первое специальное исследование по вопросу мариологии в русском богословии. Так, в 1882 г. в журнале «Православный собеседник» Н. Я. Беляев пишет: «Труд его представляет такой высокий интерес, задуман и выполнен с такой эрудицией и талантом, что его надобно признать положительным обогащением нашей богословской литературы. Прежде всего следует заметить, что сам предмет исследования прот. А. Лебедева принадлежит к кругу тем, для нашей богословской науки новых. Учение о непорочном зачатии возведено на степень догмата еще так недавно, что в русской литературе не было еще специальных монографий по этому вопросу» [Беляев, 1882, 195].

Таким образом, работа проф. прот. А. Лебедева своей четкой структуризацией представляет особый интерес для последовательного раскрытия истории католического догмата о непорочном зачатии Девы Марии и его критики. Также важно, что автор не только излагает отличия православных и западных богословских взглядов, но и доказывает неоднородность мнений среди католических богословов в отношении догмата о непорочном зачатии Девы Марии и в других вопросах. Несмотря

² Прот. Александр Лебедев (1833–1898) — русский богослов, профессор, настоятель Санкт-Петербургского Казанского собора, а до 1884 г. он был настоятелем православного прихода в Праге.

на то, что прот. А. Лебедев свой труд написал в конце XIX в. в опровержение утвержденного на то время католического догмата о непорочном зачатии, он затрагивает и многие другие темы мариологии Римско-Католической Церкви, что дает возможность говорить о несомненной ценности упомянутого труда.

Следующие рассматриваемые исследования были написаны в XX в. Первое из них — труд проф. А. И. Булгакова³ «О принятии еще одного нового догмата в римском католицизме» [Булгаков, 1903, 149–170], опубликованный в 1903 г. Автор говорит в нем о том, что Римско-Католическая Церковь вслед за догматом о непорочном зачатии хочет принять еще один мариологический догмат — о телесном вознесении Девы Марии. Таким образом, А. И. Булгаков за 48 лет до официального провозглашения догмата о телесном вознесении Девы Марии, предупреждая развитие этого учения, одним из первых представил его критику.

В своем сочинении, ссылаясь на богословско-протестантскую немецкую энциклопедию «Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche» [Real-Encyclopädie, 1859, 836], А. И. Булгаков говорит, что после официального провозглашения догмата о непорочном зачатии Девы Марии аббат Минь (Migne) просил у папы Пия IX иницировать правку богослужебных текстов на праздник Успения Божией Матери, чтобы очистить их от всех указаний на факт Ее смерти, потому что Она свободна от последствий первородного греха. Иоганн Якоб Херцог, автор статьи в упомянутой энциклопедии, задает вопрос: «Не наступит ли скоро то время, когда баснословное сказание о телесном вознесении (Пресвятой Девы) Матери Господа будет возведено на степень догмата?» [Herzog, 1859, 93].

Также профессор А. И. Булгаков, ссылаясь на немецкого католического богослова Маттиаса Джозефа Шебена⁴, говорит, что спустя несколько лет, на Первом Ватиканском соборе в 1870 г., со стороны многих епископов было сделано предложение папе объявить учение о телесном восхождении на небо (Himmelfahrt) Пресвятой Девы Марии догматом [Scheeben, 1882, 571]. И именно такое предложение дало повод богословам Римско-Католической Церкви сделать вопрос об этом учении предметом историко-догматических исследований.

Далее в своем труде профессор А. И. Булгаков замечает, что Пресвятая Богородица, по католическому учению, подчинилась смерти не в силу того закона, по которому умирали все люди, но что Она «подпала смерти, чтобы не стать выше Сына Своего в глазах других людей, а наоборот, Своей смертью показать Свою собственную истинно человеческую природу и в ней — человеческую природу Своего Сына, но этим нисколько не нарушается свобода Марии от господства над смертью» [Булгаков, 1903, 13]. И с этим же учением католический богослов М. Шебен связывает представление о свободе Богоматери от болезней [Scheeben, 1882, 575–576].

Подводя итоги своего небольшого сочинения, А. И. Булгаков говорит о единообразии христианского учения вплоть до IX в. в вопросах о последствиях греха о и поврежденности природы, касающейся каждого человека, без исключения. Однако к учению о личностной нравственной чистоте Богородицы начали присовокуплять и чуждое до этого учение о Ее непричастности греху по самой природе [Лебедев, 1881, 19]. К концу же Средних веков это учение возобладавало в католическом богословии и было перенесено в Новую историю, а в середине XIX в. оно доведено до степени догмата [Булгаков, 1903, 21–22].

В целом сочинение профессора А. И. Булгакова, хотя и было написано задолго до официального провозглашения догмата о телесном вознесении Девы Марии, со своей аргументацией является полезным для опровержения этого мариологического догмата, который Римско-Католическая Церковь приняла в 1950 г.

³ Афанасий Иванович Булгаков (1859–1907) — доктор церковной истории, ординарный профессор Киевской духовной академии.

⁴ Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) — священник, немецкий католический богослов, писатель и мистик. В 1860–1875 гг. преподавал догматическое богословие в католической семинарии в Кельне.

Также интересна и довольно спорная статья прот. Стефана Остроумова⁵ «Еще о мнениях в области богословия», изданная в журнале «Отдых христианина» в 1915 г. В своей статье он рассматривает вопрос о вознесении Пресвятой Богородицы. В частности, он говорит: «Верование в воскресение и вознесение Богоматери неразрывно связано с праздником Успения Ея, и только с одним этим праздником. В остальных праздниках Богоматери и во всем широком круге песнопений Ей, в канонах, догматиках, богородичных, тропарях, в древнем акафисте Благовещения верование в воскресение и вознесение Богоматери не отразилось, не оставило следа» [Остроумов, 1915, 847]. Оправдывая свою точку зрения, прот. Стефан пишет: «Чувство почтения плохо мирится с неизвестностью и малоизвестностью о почитаемом. Этот факт психологического порядка» [Остроумов, 1915, 852]. В конце своей статьи он заявляет, что Православная Церковь не знает догмата о воскресении и вознесении Богоматери, хотя апокрифические сказания содержат повествования об обстоятельствах исхода Пресвятой Богородицы, но как частные мнения, допущенные в житиях святых и в песнопениях праздника Успения Богоматери [Остроумов, 1915, 859].

Итак, на основе вышеизложенного следует заключить: в дореволюционный период довольно активно печатались православные богословские сочинения полемического характера в адрес мариологии Римско-Католической Церкви. Православные авторы занимались выявлением основ католической мариологии, которые глубоко противоречили учению Православной Церкви. Несмотря на то, что католический догмат о телесном вознесении Девы Марии к этому времени еще не был утвержден, все же в отечественных сочинениях представлена разнообразная палитра взглядов на многие вопросы как православного, так и католического учения о Матери Божией. Разбор исследований дореволюционного периода свидетельствует, что православное богословие достаточно активно реагировало на возникающие новые догматы Римско-Католической Церкви. Начиная с 1854 г. (провозглашение догмата о непорочном зачатии Девы Марии) в Православной Церкви был написан целый ряд богословских сочинений против догмата о непорочном зачатии Девы Марии. Богословы старались подчеркнуть преемственность рождения Пресвятой Богородицы от предыдущих поколений святых праотцов Иоакима и Анны. Важно то, что в контексте изложения учения Православной Церкви о Пресвятой Богородице можно проследить христологический аспект. Он состоит в том, что Богоматерь не могла быть освобождена от первородного греха раньше искупительного подвига Богочеловека Иисуса Христа, потому что искупительный подвиг Спасителя совершился с участием Его Божественной и человеческой природы, а следовательно, искупления не было до воплощения Искупителя.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 2003. 1295 с.

Литература

2. Беляев (1882) — *Беляев Н. Я.* Новое исследование римского догмата о непорочном зачатии Пресвятой Богородицы // Православный собеседник. Казань, 1882. С. 194–197.

3. Бордас-Демулэн (1858) — *Бордас-Демулэн Ж. Б.* Римский догмат о зачатии Пресвятой Девы Марии без первородного греха пред судом св. Писания и св. Отцев. СПб.: Тип. Григория Трусова, 1858. 120 с.

⁵ Прот. Стефан Остроумов (1861–1930) — магистр богословия, благочинный 3-го округа Касимовского уезда, а также член IV Государственной думы от Рязанской губернии.

4. Брянчанинов (2001) — *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Изложение учения Православной Церкви о Божией Матери // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. М., 2001. С. 77–128.
5. Булгаков (1903) — *Булгаков А. И.* Предположение о принятии еще одного нового догмата в римско-католическую догматику // Труды Киевской духовной академии. 1903. Т. 10. С. 149–170.
6. Всесвятая (2001) — Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ / Сост. и общ. ред. иерея В. Леонова. М., 2001. 256 с.
7. Гетте (1869) — *Гетте В., прот.* Изложение учения Православной Кафолической Церкви с указанием различий, встречающихся в учении других христианских церквей. СПб., 1869. 194 с.
8. Гетте (1895) — *Гетте В., прот.* Еретичество папства, или Изложение погрешностей, заблуждений и нововведений римской церкви со времени отделения ея от вселенской церкви в IX веке // Вера и разум. Харьков, 1895. Февраль–Май.
9. Лебедев (1881) — *Лебедев А., прот.* Разности церквей восточной и западной в учении о Пресвятой Деве Марии Богородице. О непорочном зачатии. Варшава, 1881. 448 с.
10. Малиновский (2006) — *Малиновский Н., прот.* Православное догматическое богословие. СПб., 2006. Т. 2–3.
11. Остроумов (1915) — *Остроумов С., прот.* Еще о мнениях в области богословия // Отдых христианина. СПб., 1915. № 11. С. 844–861.
12. Ржаницын (2001) — *Алексий (Ржаницын), архим.* О Преподобной Деве Матери Господа нашего Иисуса Христа // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. М., 2001. С. 13–76.
13. Малеванский (2008) — *Сильвестр (Малеванский), еп.* Опыт догматического богословия. СПб., 2008. Т. 4. 560 с.
14. Herzog (1859) — *Herzog J. J.* Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. IX. Stuttgart; Hamburg, 1859. S. 86–107.
15. Real-Encyklopädie (1859) — Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. IX. Stuttgart; Hamburg, 1859. 836 s.
16. Scheeben (1882) — *Scheeben (M. Jos.)* Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1882. S. 575–576.

Диакон Антон Щепёткин

Молитва перед сном в Древней Руси: чин мефимона по студийскому Часослову XIV в.

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10044

Аннотация: Статья посвящена актуальному для современной теологии вопросу изучения богослужения студийского периода (западными исследователями данный вопрос освоен мало ввиду наличия ключевых источников лишь на славянском языке). Статья содержит анализ чина мефимона (повечерия) по одному из сохранившихся древнерусских студийских Часословов второй половины XIV в., который хранится в Российском Государственном архиве древних актов, в Фонде библиотеки Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 47 (в сопоставлении с другими сохранившимися студийскими Часословами). Чин мефимона по описанию Часослова Тип. 47, с одной стороны, вполне лежит в русле студийской традиции (содержит много аналогичных структурных элементов), с другой стороны, имеет ряд распространений и добавлений. В этом Часослове наиболее ясно показаны изменения в чине мефимона в случае праздничного дня (редукция шестопсалмия до 90-го псалма, сокращение комплекса тропарей *Невидимых враг*). Чин мефимона в Тип. 47 в одной части более краток (отсутствуют длинные молитвы *Грядете вси вернии*), в другой же более развернут (дополнительная часть с 50-м псалмом). Также он обнаруживает общие черты с традицией свт. Саввы Сербского (обычай пения молебного канона Пресвятой Богородице в конце повечерия). В статье также впервые производится публикация чина мефимона по этому Часослову.

Ключевые слова: древнерусское богослужение; древнерусские Часословы; древнерусские богослужебные сборники; Российский Государственный архив древних актов; Часослов Тип. 47; Студийско-Алексиевский устав; дневной богослужебный круг; келейные последования; мефимон; повечерие.

Об авторе: **Диакон Антон Владиславович Щепёткин**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры, старший преподаватель Миссионерского института (г. Екатеринбург).

E-mail: anton_chemfack@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3433-803X>

Ссылка на статью: Щепёткин А., диак. Молитва перед сном в Древней Руси: чин мефимона по студийскому Часослову XIV в. // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 38–46.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Deacon Anton Shchepetkin

**Evening Prayer in Medieval Russia:
the Order of the Methimon According
to the 14th Century Studite Horologion**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10044

Abstract: The article is devoted to studying the worship of the Studite period, which is relevant for modern theology (Western scholars devoted little attention to this question because of the survival of key sources only in Church Slavonic). The article contains an analysis of the Methimon service according to one of the surviving Old Russian Studite Horologia of the second half of the 14th century, which is preserved at the Russian State Archive of Ancient Documents, in the Collection of the Moscow Synodal Press (coll. 381), No. 47 (in comparison with other surviving Studite Horologia). The office of Methimon according to the description of the Horologion Typ. 47, on the one hand, is completely in line with the Studite tradition (contains many similar structural elements), on the other hand, it has a number of elaborations and additions. In this Horologion, the changes in the office of Methimon in the case of a feastday are most clearly shown (the reduction of the hexapsalmos to only Psalm 90 and the reduction of the troparia complex *O Lord, Thou knowest the unsleeping vigilance of mine invisible enemies*). The Methimon in Typ. 47 in one part is shorter (there are no long prayers *O come all ye faithful*), in the other part it is more expanded (the addition of a section with Psalm 50). It also exhibits similarities with the tradition of St. Sabbas of Serbia (the custom of singing the Canon of Intercession to the Blessed Virgin Mary at the end of Compline). The order of the Methimon in this Horologion is edited for the first time in this article.

Keywords: Old Russian Liturgy of the Hours; Old Russian Horologion; Russian State Archive of Ancient Documents; Horologion Typ. 47; Typicon of Patriarch Alexis the Studite; daily liturgical cycle; cell services; Methimon; Compline.

About the author: Deacon Anton Vladislavovich Shchepetkin

Graduate Student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate and Doctoral Studies, Senior Lecturer at the Missionary Institute (Russia, Yekaterinburg).

E-mail: anton_chemfack@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3433-803X>

Article link: Shchepetkin A., deacon. Evening Prayer in Medieval Russia: the Order of the Methimon According to the 14th Century Studite Horologion. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 38–46.

1. Часослов Тип. 47 как представитель древнерусских студийских Часословов

Актуальным направлением современной православной теологии является исследование памятников, отразивших историю религиозной мысли и молитвы. Один из вопросов, особо важных для российской теологии, — исследование богослужения по Студийско-Алексиевскому уставу (Далее — САУ. Он действовал на православном Востоке примерно в IX–XII вв., а на Руси — в XI–XIV вв.¹). Структура дневного круга в студийской традиции долго была плохо изучена. Дело в том, что славянские студийские Часословы были введены в научный оборот не так уж давно. Еще в конце XIX в. считалось, что «Часословов студийского периода до нас не дошло ни одного» [Дмитриевский, 1882, ч. 1, № 3, 254]². Однако вскоре для литургической науки стали открываться богослужебные сборники, содержащие такие Часословы. К началу XXI в. их было описано уже 13 [Слива, 1999]³.

Согласно указаниям Часословов, дневной круг студийской традиции включает следующие богослужения:

I. Общественные службы:

1. Заутреня (утреня + 1-й час, перед этим могут находиться «курогласные молитвы»);
2. Часы (3-й, 6-й, 9-й часы и последование изобразительных);
3. Вечерня;
4. Мефимон (такое название употребляют все Часословы, но САУ называет его «павечерницей»).

II. Келейные чины:

1. Полунощница;
2. Ночные часы.

В отечественной науке уже исследовались дневные чинопоследования соответственно данной богослужебной традиции [Шугаев, 1999], конкретные службы — например утреня [Андреев, 2016]. Имеются также отдельные статьи, посвященные истории чина повечерия или молитв перед сном в студийской традиции [Калаганов, Красноперов, 2019; Юдин, 2019]. Чин мефимона по совокупным указаниям студийских Часословов в сопоставлении с САУ специально еще не изучался.

В данной статье нами будет описан чин мефимона (повечерия) по одной из рукописей, хранящихся в Российском Государственном архиве древних актов, — Часослове Типографского собрания (Ф. 381) № 47, в сопоставлении с другими студийскими Часословами. Выбор Часослова Тип. 47 обусловлен прекрасной сохранностью, аккуратностью и подробностью рукописи (писец старательно выписывает полностью все возможные молитвы, даже Трисвятое по *Отче наш*). В последнее время многие рукописи РГАДА благодаря ценным трудам сотрудников архива выложены в сеть, однако с Тип. 47 на данный момент пока невозможно ознакомиться в интернете.

Описание Тип. 47:

1. Часослов: л. 2 — чин заутрени, л. 38 об. — чин часов, л. 62 — чин вечерни, л. 79 — чин мефимона.

¹ Подробно об этом: [Желтов, 2000; Пентковский, 2001].

² Это утверждение по инерции повторяется в некоторых трудах до сих пор: [Коротков, 2017, 90; Настольная книга, 1992, 44].

³ Вот список этих Часословов: РНБ. Q.п.1.57; Соф. 1052; О. п.1.2; Ф.п.1.73; РГАДА. Тип. 46; Тип. 47; Тип. 48; Тип. 76; ЯМЗ. 15481; Sin. slav. 13; ИРЛИ. Кар. 476; БАН. Археогр. 171; ГИМ. Син. 325. В последнем из перечисленных Часословов последования мефимона нет по причине утраты листов, поэтому он нами не используется. Кроме того, в процессе нашего исследования был описан еще Часослов особого состава, содержащий лишь келейные последования: РНБ, Соф. 1129. См. о нем: [Щепёткин, 2019].

2. Приложения: л. 100 об. — тропари воскресные, л. 104 — месяцеслов, л. 125 — общий молебный канон Троице, Богородице, архангелу Михаилу и свт. Николаю, л. 131 об. — канон Ангелу-хранителю, л. 137 — служба Благовещения, л. 149 об. — правило ко Причастию.

2. Анализ последования мефимона по Тип. 47

После возгласа священника и обычного начала следует молитва *Господи Боже наш, вечный жизни подателю...*, которая является молитвой повечерия из комплекса молитв свт. Василия Великого, сохранившихся на греческом языке в греческом Часослове Coislin. 213⁴.

Далее идет «шестопсалмие мефимона»: *Приидите поклонимся* и псалмы 4, 6, 12, 24, 30, 90. Интересно, что стихословие псалма 30 заканчивается на словах *Господи Боже истинный*, однако это особенность не только Часослова Тип. 47, а также и всех остальных Часословов. Зато принципиальной особенностью Тип. 47 является имеющееся в нем уставное указание на возможность сокращения мефимона в праздничные дни: «Аще ли будет трепарь, то пой от *Живый в помощь*. Аще ли не будет трепаря, то пой с починка все по ряду». Это указание находится в полном соответствии с указаниями САУ сокращать повечерие в случае, если день имеет тропарь (ГИМ. Син. 330. Л. 48).

Далее, как и в остальных Часословах, следуют:

- песнь пророка Исаии *С нами Бог...*
- три тропаря *День пребыв...* (аналогичные современным)
- *Бесплотное естество...*
- Символ веры
- молитвенные обращения
- Трисвятое — *Отче наш*

После этого в большинстве Часословов следует молитва *Грядете вси вернии, да ся поклоним Владыце и Богу...* Однако Тип. 47 минует ее и непосредственно переходит к пению тропарей *Невидимых враг моих неусыпанье...*, которые имеются во всех исследуемых нами Часословах. Еще одной принципиальной особенностью Тип. 47 является находящееся в нем уставное указание о том, что *Невидимых враг* поется лишь в случае дня без тропаря, а если день имеет тропарь, то поется *Яко не имам дерзновенья*.

После тропарей начинается вариативная часть мефимона, которая в исследуемых нами Часословах отличается крайним разнообразием: 40-кратное *Господи помилуй* (Sin. slav. 13), несколько заключительных молитв (О. п. I. 2), дополнительная часть с 6-м псалмом и завершающими молитвословиями (Q. п. I. 57, Соф. 1052, ЯМЗ 15481), набор тропарей *Просвети очи мои, Христе Боже...* (Тип. 46, Тип. 48, Тип. 76, Арх. 171, Соф. 1129) и т. д.

Исследуемый нами Часослов содержит отдельный комплекс с 50-м псалмом. Этим он обнаруживает сходство с двумя другими Часословами — Ф. п. I. 73 и Тип. 48, — но его указания являются гораздо более подробными. Согласно этим указаниям, после тропарей следуют:

- молитва *Господи, Господи, избави нас от всякой стрелы...* (употребляющаяся сейчас на великом повечерии)
- *Господи помилуй* 12 раз, *Слава и ныне*
- возглас *Миром Господа Бога Спаса нашего...*
- *Приидите поклонимся* 3 раза и псалом 50
- молебный канон Пресвятой Богородице, глас 8: *Воду прошед... Многими одержим напастьми...*
- Трисвятое — *Отче наш*

⁴ Опубликована на греческом языке [Дмитриевский, 1901, 1007]. На этом же месте молитва находится также в Часослове Тип. 48. Однако ряд других Часословов тоже содержат ее, но в иных местах: в середине или конце мефимона, или даже в конце вечерни.

- тропари *Помилуй нас Господи... Слава: Милосердия источник отвержи...*
- *Честнейшую херавим...*
- отпуст: *Силою честнаго...*

Это подробное описание объясняет нам назначение комплекса с 50-м псалмом (которое неясно из описаний Ф.п.І.73 и Тип. 48). Видимо, согласно данной традиции после 50-го псалма полагалось петь молебные каноны, которые являлись часто употребляемой частью богослужбных сборников [Шугаев, 1999, 77].

Данное описание имеет наибольшее сходство с уставом свт. Саввы Сербского о держании Псалтири (опубликован свящ. Илией Шугаевым: [Шугаев, 1999, 147–149]), согласно которому после тропарей *Невидимых враг, Страшен суд и Непостыдную* следовали *Господи помилуй* 40 раз, 50-й псалом, канон Богородице, *Слава в вышних*, тропари, молитва *Господи, Господи, избавлей нас, Господи помилуй* 40 раз (в пост – 50), и начиналось чтение Псалтири.

3. Результаты анализа

1. Чин мефимона по описанию Часослова Тип. 47, с одной стороны, вполне лежит в русле студийской традиции: содержит много аналогичных структурных элементов (ГТГ. К-5349. Л. 16–16 об., 21), с другой стороны, имеет ряд распространений и добавлений (особенно в своей заключительной части).

2. Часослов Тип. 47 наиболее ясно среди остальных студийских Часословов показывает нам изменения в чине мефимона в случае праздничного дня («день имеет тропарь»):

- шестопсалмие сокращается до одного 90-го псалма;
- вместо комплекса тропарей *Невидимых враг* поется сокращенный вариант (*Яко не имам дерзновенья*).

3. По сравнению с другими студийскими часословами Тип. 47 дает, в одной своей части, более краткий чин мефимона (отсутствуют длинные молитвы *Грядете вси вернии*), в другой же – более развернутый (дополнительная часть с 50-м псалмом).

4. Чин мефимона в Тип. 47 обнаруживает общие черты с традицией свт. Саввы Сербского (обычай пения молебного канона Пресвятой Богородице в конце повечерия).

4. Публикация последования мефимона⁵

(л. 79) Чин мефимона о Бозе починаем. Господи, благослови, отче. *Господи Иисусе Христе, поми[луй нас]*.

Цесарю Небесный, Утешителю, Душе истенный, иже и весьде сы[й] и вся сверши, сокровище благое / (л. 79 об.) и жизни Дателю, приди и вселися в ны и очисти ны от всякия скверны и спаси, Блаже, душа наша.

Трисвятое – Отче наш (полностью)

Молитва: *Господи Боже наш, вечныя жизни подателю, иже временную сию и мертвеную сдержай жизнь нашу, в учиненьи нощи и дне, от обою на прятъе подав, да от обою*

⁵ Старославянская орфография приближена для публикации к современной: исключается твердый знак на конце слов, мягкий знак в ряде слов может исключаться (например, трижды – трижды); буквы «ъ», «ѿ», «ь» и «ѣ» там, где необходимо, заменяются на «о» и «е» (например, съкровище – сокровище), вводится буква «й» (например, Твои – Твой). Титла раскрываются, надстрочные знаки вносятся в строку. Для ясности добавляются пробелы между словами и знаки препинания. Редакторские добавления взяты в квадратные скобки.

Тексты молитвословий и гимнаграфии набраны курсивом (для отличия от уставных указаний). Неизменяемые псалмы и молитвословия, известные из современной традиции и выписанные в тексте Часослова Тип. 47 полностью, не публикуются, но обозначаются жирным шрифтом.

Границы листов отмечаются в тексте косой чертой и обозначением номера листа. Разделение на абзацы произведено из соображений логики построения службы.

поданьем благых Твоих насыщаются сердца наша, в нюже⁶ от дневных болезней плоти даруется покой, Сам и / (л. 80 об.) ныне, понеже множества ради щедрот Твоих изволивый нам, недостойным, преити версту дневную и на пределы преступити нощныя, подай же нам души и телу покой и сон безмятежен, от всякого вреда и от всякого дьявола искушенья, без злобы и без мятежа, избави нас от страха нощнаго и лености темных помысл, да не к смерти уснем. Воздвигни нас от сна и от мечтанья ложа нашего просвещеныма очима душевныма и чювствия наша невредна схра/ (л. 81)ни, бес пакости от немощи, от неправды соблюди, да просвещеною свестью и языком, бодрыма устнама чистама станем пред Твоим благодареньем, молитвами Пресвятыя Владычица наша Богородица и Приснодевица Марья, Божественных и мысленых слуг Твоих архангел конечного священства и украшенья, славим Пресвятое Имя Твое, Отца и Сына и Святаго Духа и ныня и присно в веки веком. Аминь.

Таже Придете поклонимся и припадем Ему, Самому Господу Иисусу Христу, Цесарю и Богу на/ (л. 81 об.)шему.

Аще ли будет трепарь, то пой от Живый в помощь.

Аще ли не будет трепаря, то пой испочинка все по ряду.

Пс. 4, 6, 12⁷, 24, 30⁸, 90.

(л. 86 об.) Слава, и ныне. Аллилуия 3-жды.

С нами Бог, разумеите, языци, и покарайтесь, яко с нами Бог.

Услышите до последних земли, яко с нами Бог.

Крепци, пока/ (л. 87)ряться, яко с нами Бог.

Аще паки укрепитесь, и паки побежени будете, яко с нами Бог.

И свет, иже аще свецаете, и ражженет я Господь, яко с нами Бог.

И слово, еже аще возглаголете, и не имать пребыти в вас, яко с нами Бог.

Страха же вашего не убоятся, ниже смятемся, яко с нами Бог.

Господа же Бога нашего святим, и Т[ой] будет нам в боязнь, яко с нами Бог.

Аще нань надеющихся будем, и Т[ой] будет нам в свяценье, яко с нами Бог.

Уповая Нань буду и спасуся, яко с нами Бог.

Се аз и дети, яже ми есть да/ (л. 87 об.)л Бог, яко с нами Бог.

Людие ходиша во тме и видеша свет велий, яко с нами Бог.

Живущии в стране и в сени смертней, и свет восияет им, яко с нами Бог.

Яко Отроча родися, Сын нам дан бысть, яко с нами Бог.

Емуже власть бысть на раме Его, яко с нами Бог.

Мирови Его несть предела, яко с нами Бог.

И нарицается имя Его велика света Ангел, яко с нами [Бог].

[Ч]юден советник, яко с нами Бог.

Бог крепок, Владыка, Князь миру, яко с нами Бог.

[О]тец будущего века. Аминь. Яко с нами Бог.

/ (л. 88) Слава Отцю и Сыну и Святому Духу. Яко с нами Бог.

И ныне и присно и во веки веком. Аминь. Яко с нами Бог.

С нами Бог, разумеите, языци, и покарайтесь, яко с нами Бог.

С нами Бог, разумеите, языци, и покарайтесь, яко с нами Бог.

С нами Бог, разумеите, языци, и покарайтесь, яко с нами Бог.

День пребыв, благодарю Тя, Господи. Вечер, молю Тя, в нощи без греха сохрани мя, Спасе и помилуй мя.

Слава Отцю и Сыну и Святому Духу.

День пребыв, благодарю Тя, Владыко. Вечер, молю Тя, в нощи без зблзна подай же ми, Спасе, и / (л. 88 об.) помилуй мя.

И ныне и присно во веки веком. Аминь.

День пребыв, благодарю Тя, Святыи. Вечер, молю Тя, в нощи без греха, схрани мя, Спасе, и помилуй мя.

⁶ В рукописи: выюже.

⁷ Слава, и ныне, Аллилуия — не указано, дальше непосредственно следующие псалмы.

⁸ до слов Избавил мя еси Господи Боже истенный.

Бесплотное естество херувимско немолчными песньми Тя славят. Шестокрильно животнo серафим непрестанными гласы Тя превозносят. Ангел же всех воинство тресвятыми песньми Тя славят. Первый бо всех еси сый Отец и сбзачально имаши Свой Сын, и равен честен нося Дух жизни, / (л. 89) Троицю являеши нераздельно. Пресвятая Девице, Мати Христова, иже Словеси самовидици и слугы, пророк, мученик вси ликове, яко безмертну имуще жизнь, о всех молитве оцещенья, яко вси мы есмы в бедах, лъсти же избавше лукаваго, ангел[ьс]кую песнь взопием: Святой, Святой, Тресвятый Господи, спаси ны.

Верую во Единого Бога Отца Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым. В Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единчадаго, от Отца рожена преже всех век, Свет от / (л. 89 об.) Света, Бог истинен от Бога истинна, рожена, а не створена, единосущна Отцю, Имже вся быша, нас ради человек быв, за наше спасенье сшедшаго с небес, и воплощагося от Духа Святаго из Марья Девица, вочеловечшася, распята за ны при Понь[тий]стем Пилате, мучена и погребена, и воскресшаго в третий день по Писанию, вшедшаго на небеса и седящаго одесную Отца, и пакы грядущаго и на землю со славою судити живым и мертвым, Егоже Цесарствию несть конца. И в Духа Святаго, Господа Жи/ (л. 90) вотво[ря]щаго, исходящаго от Отца, иже со Отцем и с Сыном испокланяемый, славим, глаголаващаго пророкы. В едину, святую, сборную, апостольскую Церковь. Исповедаем во едино крещенье во оставленье грехов. Чаем воскресенья мертвым и жизни будущаго века. Аминь.

Пресвятая Госпоже Владычице Богородице, моли Бога за ны грешныя.

Вся небесныя силы, святии ангели и архангели, молитве Бога за ны грешныя.

Святой Иоане пророче и Предтече, Крестителю Господень, моли Бога за ны грешныя.

Святии апостоли, пророци, мученици Господни, молитве Бога / (л. 90 об.) за ны грешны[я].

Вси святии и праведнии, преподобнии, молитве Бога за ны грешныя.

Неодержимая сила честнаго и животворящаго Креста Господня, не остави нас.

Боже, милостив буди нам грешным.

Боже, оцести грехи наша и помилуй нас.

Трисвятое — Отче наш (полностью)

[Аще] будет треп[арь], то пой:

Яко не имам дерзновенья за премногия грехи наша, но от Тебе рожиагося моли, Богородице Дево, много бо может молитва Матерня на умоление Владыки, не презри нас, грешных, но умоли Ты, Пречистая. Яко милостив есть Бог, могий спасти, иже и муку нас / (л. 91 об.) ради изволил есть.

Аще ли будет пост, то пой се:

Невидимых враг моих неусыпанье свеси Ты, Господи, оканьныя плоти моя изнеможеные веси, создав мя, темже в руке Твои предаю Тобе дух мой. Покрый мя крилома Свояя благостыня, да не усну в смерть. Умнии очи мои просвети насыщеньем божественых Ти словес, и воздвигни мене из глубокаго сна к Твоему песенному славословью, яко един Благ и Человеколюбец.

Слава: Яко страшен суд Твой, Господи, ан/ (л. 92) гелом предстоящим и человеком собраном, книгам разгибающимся и делом испытаном, помышленьем ответ дающе. Как суд будет ми, зачатоу во гресех? Кто ми пламень угасит, кто ми просветит тму, аще не Ты, Господи, помилуеши мя, яко един Благ и Милостив.

И ныне: Непостыдную Богородицю Надежу Тя имый, спасуся, заступленье Твое стяжав, Пречистая, не убоюся, но пожену враги моя и побегу я, един имея, яко щит, кров Твой, всесильную помощь Твою, и моляся вопию Ти, / (л. 92 об.) яже спаси мя молбами Си и воздвигни мене из глубокаго сна к Твоему песенному славословью силоу ис Тебе воплощена Бога.

Молитва: Господи, Господи, избави нас от всякоя стрелы, летящая во дни, избави нас от всякоя вещи во тме приходящая, и прими вечернюю жертву, рук наших воздене. Сподоби же ны и нощное поприще бес порока прейти, неискусным от злых. Избави нас от всякого мятежа и страха и от дьявола нам пребывающаго. Подай же душам нашим умиленье и помысло/ (л. 93) м нашим попеченье, еже на страшнем и праведнем суде

Твоем испытанья. Пригвозди в страхе Твоем плоть мою и умертви уды наша, суцая на земли, да и сонным безмолвьем просветимся виденьем судеб Твоих. Отстави от нас всяко мечтанье нелепое и похоть вредную. Востави же ны во время молитве, утвержены в вере и на предспеюца в заповедех Твоих, благоволеньем и благодатью Единочадаго Сына Твоего, с Нимже благословен еси во веки. Аминь.

/ (л. 93 об.) И посем Господи помилуй 12.

Таже Слава и ныне.

Миром Господа Бога Спаса нашего Иисуса Христа истиннаго Бога нашего да всегда тем сохранени будем и ныне и присно во веки веком. Аминь.

Придете поклонимся и припадем Ему, Самому Господу Иисусу Христу Цесарю и Богу нашему.

Псалом Давидов: **Пс. 50.** (После заключительных слов псалма еще раз повторяется: Помилуй мя Боже, по велицей милости Твоей и по многим щедрота Твоим оцести безаконья моя. Помилуй мя, Боже).

(л. 95–99 об.) **Канон Воду прошед: Многими одержим напастьми.** (К тропарям канона припеваается припев: *Господи, услыши молитву мою, егда молюся к Тебе.* В каждой песни — ирмос и три тропаря, перед последним из них поется *Слава, и ныне*⁹. По 6-й песни — кондак, глас 2, подобен *В вышних живый: В молитвах неусыпаючи Богородице...* В конце 9-й песни дополнительный тропарь: *Владычице, прими молитву раб Своих, избави нас от всякия нужа и печали.*

И посем **Трисвятое — Отче наш (полностью)**

(л. 100) Помилуй нас, Господи, помилуй нас, всякого ответа недостоящи, сию Ти молитву ко Владыце приносим: помилуй нас, Господи, помилуй нас.

Слава: *Милосердья источник отверзи нам, благословенная Богородице Дево, на Тя бо надеющися, не погубнем, но избудем от напастий наших, Ты бо еси нам Заступница и Спасенье роду крестьянскому.*

Таже *Честнейшу херавим и славниши воистину серафим, без истленья Бога Слова рожшия, суцую Богородицую Тя вели[чаем].*

/ (л. 100 об.) *Силою честнаго животворящаго Креста Господня, молитвами Святыя Богородица, святых небесных сил Михаила и Гаврила и святаго славнаго пророка и Предтеча Крестителя Господня Иоанна и святых прехвальных верховных апостол и всех святых молитвами, яко благ и Человеколюбец Бог еси и Тебе слав*¹⁰.

Источники и литература

Источники

1. Археогр. 171 — БАН (Библиотека Академии наук). Археогр. 171 (часть богослужебного сборника конца XIV — начала XV в.).
2. Кар. 476 — ИРЛИ (Институт русского языка и литературы). Кар. 476 (часть богослужебного сборника конца XIV — начала XV в.).
3. Соф. 1052 — РНБ (Российская национальная библиотека). Соф. 1052 (богослужебный сборник XIV в.).
4. Соф. 1129 — РНБ. Соф. 1129 (богослужебный сборник XIV в.).
5. Ф.п.1.73 — РНБ. Ф.п.1.73 (богослужебный сборник XIV в.).
6. О. п.1.2 — РНБ. О. п.1.2 (Часослов XIV в.).

⁹ Есть некоторые различия с современным вариантом: последний тропарь 1-й песни имеет следующий вид: *В скорби мя суца и в тузе, посещение Божия, помощи Твоя сподоби, едина Богомати, яко Блага, богомужная Родителнице.*

¹⁰ В конце текст отпуста, видимо, смешан с хвалебным возгласом священника. Приводим его без редакции.

7. Q.п.I.57 — РНБ. Q.п.I.57 (богослужебный сборник XIII в.).
8. Тип. 46 — РГАДА (Российский государственный архив древних актов). Тип. 46 (богослужебный сборник второй половины XIV в.).
9. Тип. 47 — РГАДА. Тип. 47 (богослужебный сборник второй половины XIV в.).
10. Тип. 48 — РГАДА. Тип. 48 (богослужебный сборник второй половины XIV в.).
11. Тип. 76 — РГАДА. Тип. 76 (богослужебный сборник, 1313 г.).
12. ЯМЗ 15481 — ЯМЗ (Ярославский музей-заповедник). 15481 (богослужебный сборник XIII в.).
13. Sin. slav 13 — Sin. slav (Синайское собрание рукописей) 13 (богослужебный сборник конца XIII в. — начала XIV в.).
14. Син. 330 — ГИМ. Син. 330 (Студийско-Алексиевский устав).
15. К-5349 — ГТГ (Государственная Третьяковская галерея). К-5349 (Студийско-Алексиевский устав с приложениями).

Литература

16. Андреев (2016) — *Андреев А. А.* Чинопоследование утрени по древнерусским Часословам студийской эпохи // Электронный научный журнал студентов и аспирантов БФ ПСТГУ. № 8. 2016. URL: <http://pstgu.ru/download/1482856690.1-15.pdf> (дата обращения: 16.04.2020).
17. Юдин (2019) — *Далмат (Юдин), иером.* Источники монашеской славянской книжности XIII в. по истории чина молитв перед сном // Монашество в истории: Материалы I и II научных конференций (2017–2018). М., 2019. С. 55–62.
18. Дмитриевский (1882) — *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви за первые пять веков // Православный собеседник. 1882. Ч. 1. № 2. С. 138–166; № 3. С. 252–296; Ч. 2. № 9. С. 346–373; Ч. 3. № 10. С. 149–167; № 12. С. 372–394; 1883. Ч. 2. № 7/8. С. 345–374; Ч. 3. № 10. С. 198–229; № 12. С. 470–485.
19. Дмитриевский (1901) — *Дмитриевский А. А.* Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 2: Εὐχολόγια. Киев, 1901.
20. Желтов, Правдолюбов (2000) — *Желтов М. С., Правдолюбов С., прот.* Богослужение Русской Церкви: X–XX вв. // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. РПЦ. С. 485–517.
21. Калаганов, Красноперов (2019) — *Калаганов А. А., свящ., Красноперов Д. В., свящ.* Краткий исторический очерк чина повечерия // Православная церковная наука: традиции, новации, актуальные контексты: сборник статей по материалам ежегодной научно-богословской конференции (16 мая 2019 года) / Под ред. А. В. Ворохобова. Вып. I. Н. Новгород, 2019. С. 58–62.
22. Настольная книга (1992) — Настольная книга священнослужителя. Т. 1. М., 1992.
23. Пентковский (2001) — *Пентковский А. М.* Студийский устав и уставы студийской традиции // Журнал Московской Патриархии. М., 2001. № 5. С. 69–80.
24. Слива (1999) — *Слива Е. Э.* Часословы студийской традиции в славянских списках XIII–XV вв. // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1999. Т. 51. С. 91–106.
25. Коротков (2017) — *Феодосий (Коротков), архим.* Первоначальный общежительный Устав русских монастырей (дисциплинарная часть Алексеевского Студийского устава по рукописи Синодального собрания ГИМ № 330/380, XII в.). М., 2017.
26. Шугаев (1999) — *Шугаев И., свящ.* Древнерусские богослужебные сборники XIV в.: Историко-литургический анализ: дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1999.
27. Щепёткин (2019) — *Щепёткин А. В., диак.* Часослов XIV в. (РНБ. Соф. 1129) и соответствующая ему богослужебная традиция // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (27). С. 125–154.

Ю. В. Оспенников

Противодействие коррупции в сфере церковного управления и суда XVI в. по Стоглаву: борьба подходов

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10045

Аннотация: В XVI веке в российском обществе обострился ряд противоречий. Внешне это выразилось в ухудшении криминогенной обстановки, остром восприятии злоупотреблений в сфере управления и суда, конкретных случаев развращения нравов. Многие злоупотребления и пороки предполагали удовлетворение частного интереса в ущерб общественному, т. е. содержат сущностный признак коррупционного правонарушения. В исследовательской литературе нет специальных исследований, посвященных выявлению конкретно-исторических форм коррупции и мер по противодействию ей в условиях XVI в. Между тем в рамках борьбы с кризисными явлениями светской властью была выдвинута и отчасти реализована широкая программа мер по противодействию коррупции, схожую программу пытались реализовать в сфере церковного управления и суда. На Соборе 1551 г. столкнулись разные подходы к пониманию причин существующих кризисных явлений и эффективной программы мер по их преодолению. Предложенные Иваном IV и наиболее радикальной частью церковных мыслителей меры противодействия коррупции были одобрены на Соборе лишь частично, что привело в итоге к консервации ряда проблем.

Ключевые слова: церковное право, церковный суд, коррупция, противодействие коррупции, Стоглав, московское право.

Об авторе: **Юрий Владимирович Оспенников**

Кандидат исторических наук, доктор юридических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права и международного права Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева.

E-mail: desmandado@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6092-588X>

Ссылка на статью: Оспенников Ю. В. Противодействие коррупции в сфере церковного управления и суда XVI в. по Стоглаву: борьба подходов // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 47–60.

Финансирование: Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Самарской области в рамках проекта проведения научных исследований по проекту № 18–411–630004 «Конкретно-исторические формы коррупции в Московском государстве (XV–XVI вв.)».

Статья написана на основе доклада, представленного автором на III Барсовских чтениях «Церковный суд в России. История и современность», состоявшихся в Книжной гостиной Санкт-Петербургской духовной академии 16 декабря 2019 г.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Yu. V. Ospennikov

**Opposition to Corruption in Ecclesiastical Administration
and Judiciary in the 16th Century According
to the Stoglav: the Struggle of Differing Approaches**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10045

Abstract: In the 16th century, a number of contradictions intensified in Russian society, and this was expressed in the increase of the levels of crime, the acute perception of abuse in the sphere of governance and the judiciary, and specific cases of moral corruption. Many abuses and vices assumed the satisfaction of private interest to the detriment of the public, that is, they contained an essential sign of a corruption offense. There are no special studies in the scholarly literature on the identification of specific historical forms of corruption and measures to combat it in the 16th century. Meanwhile, as part of the fight against these crises, secular authorities put forward and partially implemented a broad program of anti-corruption measures; they tried to implement a similar program in the field of church administration and the judiciary. At the Council of 1551, different approaches to understanding the causes of the existing crisis phenomena and an effective program of measures to overcome them were encountered. Anti-corruption measures proposed by Ivan IV and the most radical part of church thinkers were only partially approved at the Council, which ultimately led to the conservation of a number of problems.

Keywords: church law, church court, corruption, anti-corruption, *Stoglav*, Moscow law.

About the author: **Yuri Vladimirovich Ospennikov**

Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor of Samara National Research University.

E-mail: desmandado@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6092-588X>

Financing: The article was prepared with the financial support of RFBR and the Government of the Samara Region in the framework of the Research Project № 18-411-630004 «Specific Historical Forms of Corruption in the Moscow State (15th–16th centuries)».

Article link: Ospennikov Yu. V. Opposition to Corruption in Ecclesiastical Administration and Judiciary in the 16th Century According to the Stoglav: the Struggle of Differing Approaches. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 47–60.

Вступление

В первой половине XVI в. российское общество столкнулось с проблемами, многие из которых и в современной России представляются весьма актуальными, конечно, с поправкой на конкретно-исторические обстоятельства. Общее ощущение несправедливости общественного устройства углублялось конкретными фактами властного произвола и несправедливого суда; на фоне лишений, которые терпели широкие народные массы, выразительно выделялись факты роскошной и порочной жизни отдельных представителей правящих кругов. Видя это, широкие народные круги были готовы не только припомнить наиболее одиозным персонажам их реальные преступления, но и домыслить любую фантастическую «вину», как это было, например, с Еленой Глинской в ходе московского восстания 1547 г. Это восстание показало, насколько далеко зашел процесс народного возмущения, и, видимо, предопределило некоторые направления дальнейшей деятельности Ивана IV, который впервые в отечественной истории принял серьезные меры по противодействию разным формам властного произвола, несправедливого суда, беззастенчивого обогащения должностных лиц за счет общества, т. е., фактически, разным конкретно-историческим формам коррупции, известным московскому государству XVI в. Схожие процессы не могли не затронуть церковную жизнь, поскольку жизнь русского общества того времени естественно протекала и в светском, и в церковном пространстве. Церковь также страдала от указанных явлений, испытывая их разрушительное для морального авторитета и отдельных деятелей, и всей церковной организации воздействие. При этом формы коррупции, с которыми сталкивалась Церковь, имели некоторые отличия от тех форм, которые нам известны по светскому праву; различались и меры противодействия коррупции, выработанные в середине XVI в. для светской и для церковной сфер управления и суда. Правительством Ивана IV была предложена целая система мер, направленных на борьбу с коррупцией, которые включали в себя: 1) предупредительные меры; 2) меры позитивной ответственности; 3) меры гражданской и уголовной ответственности, предполагавшие возмещение причиненного ущерба и собственно наказание [Оспенников, 2019, 18]. Удалось ли в церковной сфере в рамках Стоглавого Собора провести аналогичную программу, или меры, принятые Собором, отличались от светской программы?

В исследовательской литературе конкретно-исторические формы коррупции, известные по Стоглаву, а тем более способы противодействия ей, выработанные на этом Соборе, специально не рассматривались. Существует обширная литература, посвященная Стоглаву, проделана огромная источниковедческая работа [Жданов, 1876; Бочкарев, 1906; Стефанович, 1909; Емченко, 2000; Ляховицкий, 2012 и др.], но даже в современных исследованиях, подходящих с формально-юридических позиций к этому памятнику церковного права, проблема выявления форм коррупции и организации противодействия ей, не ставится [Лунин, 2012].

Основная часть

В исследовательской литературе распространена точка зрения, что окружение Ивана IV, стоявшее преимущественно на позициях нестяжательства, было заинтересовано в созыве Собора для решения ряда церковно-государственных вопросов [Российское законодательство, 1985, 407]. При этом не подвергается сомнению последовательность преобразований: намечающаяся реформа церковного устройства следует за уже проведенными преобразованиями в светской сфере, на что прямо указывается в предисловии Стоглава, когда говорится, что Собор созван по велению царя, вслед за земским обустройством (Стоглав, 1985, 260). Дальше, в 66-й главе, определяя общие основания святительского суда, составители Стоглава упоминают о необходимости прекратить практику вымогательства у подведомственных лиц различных материальных благ: «а не истязати от них ни пиров, ни даров, ниже которых излишних почестей, или что ино замышляти, кроме священных правил» (Стоглав, 1985, 339).

Вроде бы просматривается очевидная параллель с тенденцией, отраженной в светском законодательстве, к ограничению властного произвола строгой фиксацией ставок пошлин. Однако насколько борьба с произволом должностных лиц и различными проявлениями нестроений в светском и церковном праве совпадала или различалась — до конца не проясненный вопрос. С одной стороны, в исследовательской литературе достаточно хорошо обоснована позиция, что в Стоглаве отразилась политика централизации Ивана IV, вплоть до того, что в Стоглаве видят завершение «дела земского и церковного строения» [Беляев, 1858, 1–6; Зимин, 1960, 388–391]. С другой стороны, в самом тексте Стоглава прослеживаются серьезные различия между «светским» подходом (выраженным в царских вопросах и некоторых других частях, например, т. н. царском написании) к решению поставленных проблем и подходом церковных иерархов (выраженным в целом ряде соборных решений и ответов).

В письменном обращении царя к Собору мы видим весьма пространственный перечень пороков, из-за которых гибнут «царства». Этот список мало отличается от аналогичных летописных рассуждений или речей иерархов на том же Соборе, и в нем нет явных указаний на пороки, которые напрямую были бы связаны с коррупционным поведением: гордость, «братоненавидение», «насилие к своим», идолопоклонение, любодейание и прелюбодейание, содомский блуд и «всякая нечистота», срамословие и клятвопреступление, «безмерное объядение и пьянство» (Стоглав, 1985, 262).

Но затем в царской речи сделано интересное замечание, что с этими пороками сравнимо «сребролюбие», корыстный интерес: «Речет же ми кто, яко идолопоклонения несть в нас, — ино сребролюбие не второе ли идолослужение, или блудная и скверная деяния сим же подобная?» (Стоглав, 1985, 262–263). Это очень важное обобщение: Иван IV здесь заявляет, что все перечисленные выше пороки, известные по ветхозаветным и новозаветным книгам, в современных условиях объединяются понятием корысти. Как она может их объединять? Очевидно, порождая соответствующие общественные последствия — гибель и разорение городов, людей, запустение царств.

Ближе к концу речи царь снова напоминает о сребролюбии как об основном пороке, уже со ссылкой на апостола Павла (Стоглав, 1985, 265). Именно после этой цитаты царь делает обобщение, что ради исправления этого и собран Собор: «Вы еже о богособоранный соборе потружайтеся веры ради христовы, во еже исправити и изъяснити по правилом святых отец — на сие бо и собрах вас» (Стоглав, 1985, 265).

Таким образом, в рамках этого письменного обращения к Собору царь два раза, обобщая сказанное, указывает на «сребролюбие» (т. е. корысть, частный интерес) как на порок, объединяющий все разнообразие других пороков, порождающих те «нестроения» церковные, для исправления которых и собрались представители духовенства на Собор.

Кроме того, царь указывает на еще одно явление — «самовластие», властный произвол высокопоставленных лиц, расцвет которого, по словам царя, начинается после смерти отца Ивана IV: «Боляре и вольможи... совет не благ совещаща ми вмняюще, яко мне доброхотствуют, на паче же себе самовластие улучающе. <...> И тако боляре наши улучиша себе время сами владеша всем царством самовластно, никому же возбраняюще им от всякого неудобнаго начинания...» (Стоглав, 1985, 263). С одной стороны, здесь просматривается противопоставление: крепкая монархическая власть и властный произвол аристократии, «бояр и вельмож». Из чего следует, что ограничителем властного произвола знати может выступать прежде всего царская власть. С другой стороны, здесь можно увидеть и обличение «самовластия» как произвола должностных лиц, жалобы на которые сохранили многие акты, дошедшие от XVI в. Вполне допустимо предполагать, что Иван IV мог иметь в виду оба аспекта, учитывая, что в правительственной деятельности они оба нашли проявление.

В устном обращении царя к Собору мы видим, как эти аспекты понимания «самовластия» соединяются в новой мысли, когда Иван IV помимо личного конфликта с боярами указывает на якобы существующий, по крайней мере, очевидный царю, конфликт между лицами, облеченными властью, и подвластным населением: «И бояре мои, все приказные люди, и кормленщики со всеми землями помирились

во всяких делах» (Стоглав, 1985, 267). Это «примирение» получило отражение в новом судебнике («судебник исправить по старине и утвердить, чтобы суд был праведен и всякие дела непоколебимо во веки... и суд бы был праведен и безусловно во всяких делах»), и подразумевается, что теперь должно получить дальнейшее развитие в сборном уложении. Отдельно нужно заметить, что в приведенной цитате вновь отчетливо представлены два важных источника всех «нестроений», которые необходимо исправить: нарушения порядка управления и суда (различные факты властного произвола, самовластья) и подкуп должностных лиц в широком смысле (удовлетворение «сребролюбия», частного интереса через «посулы»). Царь вновь прямо указывает на важные условия общественного мира — пресечение властного произвола, осуществление справедливого суда, недопущение «посулов». Отсылка к «старине» в этом контексте противоречит основному посылу речи — Иван IV отлично осознаёт, что предыдущая практика как раз была насыщена такого рода нарушениями, что и привело в итоге, в частности, к московскому восстанию 1547 г., оказавшему огромное влияние на все мировоззрение царя [Шмидт, 1973]. Но эта отсылка находится в полном соответствии с логикой рассуждений иерархов Церкви и показывает желание царя найти общий язык со своей аудиторией на Соборе. Восстание 1547 г. Иван IV в своей речи не упоминает, но, видимо, именно в ходе этих событий для царя стали очевидны острые социальные конфликты и их причины.

Дальше Иван IV перечисляет наиболее значимые конкретные меры, которые были приняты для осуществления упомянутого «примирения» (Стоглав, 1985, 267). Он упоминает такие меры, имевшие в том числе характер мер антикоррупционной направленности, как: 1) создание правовых основ для нового порядка управления и суда в виде уставных грамот, в которых четко обозначены полномочия властных органов и поборы, на которые они могут претендовать; 2) повышение значения представителей общества, предполагается ограниченный контроль с их стороны над системой реализации власти. Здесь Иван IV говорит только об одной группе способов противодействия коррупции — тех, что были направлены на предупреждение коррупционных правонарушений (выдача уставных грамот, определение размеров и порядка сбора пошлин, обеспечение публичности суда, меры материального поощрения для тех, кто сообщал о противоправных действиях и др.). В только что принятом Судебнике 1550 г. нашли отражение и другие способы, представляющие собой меры воздействия на лиц, уже уличенных в коррупции (отстранение от должности, взыскание ущерба с должностных лиц, уголовно-правовое наказание вплоть до смертной казни и др.).

В царских речах, обращенных к Собору, можно увидеть совершенно новую трактовку модели «Божественные правила — их соблюдение/несоблюдение — правомерное поведение/правонарушение». В посланиях церковных иерархов различные правонарушения — это нарушения Божественных правил, установленных Божественной волей и отраженных в соответствующих текстах. Следование этой воле через исполнение предписаний церковного права можно рассматривать как правомерное поведение, искажение этих предписаний или их игнорирование приводит к правонарушению («И вы бы священных правил боялися и пребывали бы есте во всяком благоговении священническом, да не от вас будет соблазн и смущение мирским человеком») (Царские вопросы, 1890, 431). При этом сами нарушения излагаются большим бессистемным перечнем. Например, архиеп. Пимен, даже ссылаясь в своем послании на решения Собора, почти не упоминает характерные формы коррупции, предполагающие приоритет частного интереса, сосредотачивая внимание на других пороках, от которых призывает воздерживаться духовных лиц: «...отвергните от себе пьянство и объядение, лишитесь тяжб и сваров, вражды и хулы на друга и скверного резвоамания и порук и гордости и многоречия, мерзости и ярости и клятвы и лжа, скупости и ненависти, зависти и немилосердия, лъсти и лукавства» (Царские вопросы, 1890, 429). Если в речах Ивана IV очевидна строгая системная связь, основополагающее значение некоторых пороков, которые порождают целый ряд социальных бедствий, в послании архиеп. Пимена представлен длинный бессистемный перечень

пороков, материальные причины возникновения которых неясны. Нарушение церковных правил — это всегда конкретная ситуация, т. е. конкретное лицо оступилось.

Соответственно, в этой модели исправление и возвращение к нормальному существованию возможно только через покаяние и очищение, т. е. внутреннее нравственное исправление. Именно такая идея проходит красной нитью через послание митр. Макария в Новгород 27 февраля 1557 г. в связи с бедствиями от голода. Причину голода Макарий видит в «умножении грехов наших», а возможность его преодоления — через покаяние и очищение: «и познает всяк кождо своя согрешения и всякое грехопадение, и подвигнутися на истинное покаяние и на пост и на молитву и на милостыню, и огречатися от всяких зол, и от сего бы настоящего времени весь священнический и иноческий чин и все христоименитое людство ото объядения и от пианства и от всякия нечистоты и от всех неподобных дел престали...» (Дополнения, 1846, 369).

По-другому нарушения представлены в царских речах и вопросах. За разнообразными нарушениями церковных правил выделяется фундаментальное основание — сребролюбие, предполагающее частный корыстный интерес. В этом смысле все различные правонарушения становятся возможными именно в силу возобладавшего частного интереса над общим правилом, не только отражающим Божественную волю, но и направленную на реализацию общего интереса.

Если нарушение — это результат внутренней порочности или ошибки конкретного человека, то и все меры по предупреждению, пресечению и восстановлению направлены на конкретное лицо. В рамках другой модели, которая исходит из наличия объективного конфликта, лежащего за пределами конкретного человека, можно предлагать более широкий спектр мер по противодействию нарушениям — и мы видим, как Иван IV в обращении к Собору уже предложил системные меры, предполагающие предупреждение коррупционных нарушений.

Тема корыстного частного интереса в ущерб общим, выраженная через конкретно-исторические формы коррупции, поднимается в царских вопросах практически сразу же: в первом вопросе в общих словах говорится о злоупотреблениях духовенства, о несоблюдении правил, дальше озвучиваются конкретные проблемы. Во втором вопросе ставится проблема «продаж» антиминов — распространенной практики задержек в деле выдачи антиминов с целью получения «подарков» от новой церковной общины: «Продажу чинят великую, а правила святых отец запрещают святая продавати. И о том достоин закон уложити на соборе по божественным правилам» (Стоглав, 1985, 268). Как отмечается в исследовательской литературе, термин «продажа» в данном случае имеет два значения: 1) продажа в прямом смысле слова как отчуждение вещи (но здесь возникает противоречие, поскольку антиминос как сакральная вещь должен быть изъят из оборота; на это противоречие прямо указано и в царском вопросе: «а правила святых отец запрещают святая продавати»); 2) «продажа» как несправедливость, чинимая представителем духовной власти [Российское законодательство, 1985, 416]. В исследовательской литературе дискутируется вопрос, в отношении кого выдвигается обвинение — в адрес епископских должностных лиц или в адрес самого епископа? Безотносительно к решению этого вопроса, в рамках рассмотрения темы конкретно-исторических форм коррупции здесь можно выявить вымогательство подарков за осуществление должностным лицом его функций и сопровождающую это вымогательство волокиту.

Схожие конкретно-исторические формы упоминаются в 4-м вопросе о взимании епископскими должностными лицами (знаменщиками, десятильниками) пошлин за оформление брака (Стоглав, 1985, 268). Судя по второй части вопроса, злоупотребления особенно были связаны с выдачей «знамен вечных» при вступлении в повторный брак. Некоторые авторы видят в этом вопросе упрек епископам «в небрежном отношении к своим обязанностям» [Российское законодательство, 1985, 417]. Только на основе текста вопроса сделать такое предположение, на мой взгляд, нельзя, речь идет о конкретных нарушениях, которые совершают конкретные должностные лица. Вновь можно зафиксировать вымогательство подарков за осуществление должностным лицом его функций.

Надо полагать, что в текст вопроса неслучайно вставлена фраза «без указа» («продажа крестьянству чинится великая»). Подчеркивается неупорядоченный характер взимания венечных пошлин и необходимость установления правового основания, которое может ограничивать существующий произвол. И здесь опять нужно напомнить данную царем во вступительной речи отсылку к уже проведенным мерам по упорядочению земских дел, включающим создание правовых основ для нового порядка управления и суда в виде уставных грамот.

В рамках 7-го вопроса (Стоглав, 1985, 269) упомянут целый ряд конкретных форм коррупции, непосредственно связанных с церковным судом: 1) судят и управу чинят неправо; 2) волокита; 3) «продают с ябедники с одного» — видимо, имеется в виду сговор судебных чиновников с истцом (можно предполагать, что не всегда имела место откровенная клевета, поддерживаемая должностными лицами, гораздо чаще имела место ситуация, когда предъявленное требование полностью и некритически поддерживалось судом, вопреки элементам состоятельности в процессе и представленным доказательствам. Конечно, такого рода поддержка суда имела свою «цену», должностные лица получали какую-то долю от суммы иска); 4) аналогичные деяния в отношении духовенства (одним из следствий является запустение церквей); 5) взыскание лишних поборов; 6) судьи вступают в сговор с замужними и незамужними женщинами для предъявления обвинения лицам белого и черного духовенства в насилии (можно рассматривать как разновидность сговора с «ябедниками», упомянутого выше).

В 8-м вопросе ставится проблема, связанная с самим образом монашеской жизни, раскрывающая противоречие между функциональным предназначением монашеского бытия («стригутся спасения ради душа своя») и распространенной практикой ухода в монастырь ради материальных благ («чтобы всегда бражничать и по селом ездят прохладу для») (Стоглав, 1985, 269).

В царском вопросе эта практика осуждается как очевидное нарушение. Насколько это нарушение связано с рассматриваемой темой конкретно-исторических форм коррупции? Здесь налицо противоречие между функцией, которую должны выполнять монастыри, и частным интересом отдельных лиц, поступающих в монастырь не для реализации предполагаемой функции, а для обеспечения своих личных интересов. Поэтому вполне допустимо выделять такую форму коррупции, как использование монастырской жизни в личных интересах.

Развитие этой же логики видно в одном из следующих вопросов (№ 16), в котором обращается внимание на возбраняемое Священным Писанием («Божественное писание и мирянам резоимство возбраняет, нежели церквам Божиим денги в росты давати, а хлеб в наспы»), но практикуемое монастырскими и церковными общинами резоимство. Однако гораздо больший интерес представляет завершающая вопрос цитата, подчеркивающая общественное значение церковных имуществ, которые не должны использоваться для извлечения прибыли отдельными лицами: «О сем пишет: „Церковное богатство — нищих богатство и прочим на потребу“» (Стоглав, 1985, 271).

Таким образом, с одной стороны, очевидно противоречие, на которое прямо указывает царский вопрос. С другой стороны, хозяйственная деятельность монастырей редко была возможна без ростовщических операций, которые приносили монастырским общинам земельные и водные участки, различные промышленные предприятия (солеварни и т. п.), инвентарь и прочее. Даже там, где хозяйственная деятельность монастырей обладала уникальным своеобразием, ростовщические операции оказывались среди важнейших способов ее организации и поддержания (например, для Соловецкого монастыря, видимо, являлись одним из способов формирования собственного флота, без которого нормальное функционирование общины было невозможно [Богомазова, 2014, 6]). В этом смысле трудно согласиться с высказываемой в науке точкой зрения, что экономика монастырского хозяйства основывалась на двух основных источниках — пожертвованиях (ктиторов, патронов и «ревностных благодетелей») и взносах лиц, приходивших для принятия пострига [Гайденко, 2020, 111].

Поступление в монастырь ради собственного корыстного интереса напрямую влечет за собой еще целый ряд нарушений коррупционной природы. Прежде всего, такие лица не заинтересованы в выполнении монастырских уставов и священных правил, вместо правильного монастырского быта они ведут обособленную жизнь, вплоть до того, что поселяют в монастыре своих родственников, которые живут за счет монастырских доходов: «Да племянников своих вмещают в монастырь и доводят всем монастырским, и по селом такоже. А монастыри тем пустошат, а старых слуг и вкладчиков изводят» (Стоглав, 1985, 269).

Картину сопутствующего разрушения уклада монастырской жизни в царском вопросе дополняет упоминание свободного посещения монастырей женщинами и незамужними девушками. Эта деталь дополнительно подчеркивает, что некоторые лица, пришедшие в монастырь, продолжают вести прежнюю светскую жизнь, пользуясь монастырским хозяйством в своих интересах. Такое поведение части монахов в исследовательской литературе нередко просто обозначается как «недостойное» [Российское законодательство, 1985, 419], тем самым на первый план выдвигается морально-этический подход к объяснению, появляется искушение разделить монашествующих лиц на «достойных» и «недостойных» в силу определенных их нравственных качеств. Конечно, необходимо учитывать и специально оговорить, что в условиях феодального общества значительная часть младших сыновей феодалов не могла найти себе другого места, кроме как в монастырских общинах. При этом они приносили туда привычные им элементы бытовой жизни. На то, что их образ жизни негативно воздействует на большинство духовенства, указывается в царском вопросе: «...а священники и братия бедные алчни и жадни и всячески непокойны всякими нуждами одержимы» (Стоглав, 1985, 269). По сути, здесь происходит вмешательство светской модели поведения в монастырский быт, и такие ситуации, следует думать, вызывали возмущение и со стороны нестяжателей, и со стороны иосифлян, в целом со стороны здоровых сил внутри духовенства, объективно заинтересованных в крепких монастырских общинах.

Составитель царского вопроса дальше подводит итог, что содержание за монастырский счет родственников, гостей, приближенных наносит урон и духовной, и материальной основе монастырского бытия: «Весь покой монастырской и богатство и всякое изобилие во властех и с роды, и с племянники, и с боляры, и с гостми, и с любимыми друзи истожили». Острое содержание 8-го вопроса заставляет многих исследователей видеть автором этого вопроса самого Ивана IV. Действительно, здесь просматривается та же логика, рассмотренная выше, и умение видеть материальные основания беспорядков в церковном устройстве, вызывавших беспокойство здоровых сил и духовенства, и мирян.

Форму коррупции, неизвестную светскому праву, представляет помещение в богадельни относительно здоровых людей за вознаграждение, в то время как незащищенные категории (больные, нищие, престарелые) не могли туда попасть: «...а вкупаются у прикащиков мужики с женами мало больных, а нищие и клосные, и гнилые, и престаревшиися в убожестве глад и мраз, и зной, и наготу и всякую скорбь терпят, и не имеют, где главы подклонити, — по миру скитаются» (Стоглав, 1985, 270). Автор вопроса подчеркивает, что содержание богаделен осуществляется за счет государственной казны и пожертвований населения («Милостыня и корм годовой, и хлеб, и соль, и деньги, и одежа по богадельным избам по всем городом дают из нашии казны. А христороубцы милостыню дают же...»), то есть налицо публичный интерес, который нарушается в пользу частного интереса «прикащиков», должностных лиц, заведующих этими заведениями.

Проблема «корысти», частного интереса, вновь поднимается в 15-м вопросе (Стоглав, 1985, 271), авторство которого многие исследователи опять же склонны связывать с Иваном IV. Автор вопроса указывает на противоречие: с одной стороны, непрекращающиеся поступления земельных владений в монастыри, с другой — монахов не становится больше, материальное положение монахов ухудшается, некоторые живут

«в миру» и ведут судебные тяжбы о землях, свои обязанности по поминовению умерших вкладчиков монастыри не выполняют. И задает закономерный вопрос — в чей же карман уходят доходы с этих земельных владений («Где те прибыли, и кто тем корыстуется?»). Глубина понимания автором противоречия между общественным и частным интересом в данном случае поражает и показывает, что у царя (или, по крайней мере, в его правительстве) существовало ясное представление о том, как страдают общественные и государственные интересы от ряда деяний, которые мы сейчас называем формами коррупции. Поэтому есть достаточные основания для выявления круга таких деяний и систематизации их в качестве конкретно-исторических форм коррупции, в основе которых лежит частный интерес, частная выгода. В вопросе никакие конкретные формы коррупции не отражены, речь идет о базовом противоречии, которое имеет множество конкретных проявлений.

В этом смысле отличается постановка вопроса № 20 (Стоглав, 1985, 272–273), авторство которого некоторые авторы тоже приписывали Ивану IV [Бочкарев, 1906, 74]. В нем, как и в ряде других, проводится сравнение «прежних» времен и нынешнего времени и делается вывод о падении нравственных качеств священников и игуменов. Однако в этом вопросе полностью игнорируются материальные основания этих изменений, представлена идеалистическая трактовка, связывающая изменения в церковной организации с «достойными» и «недостойными» пастырями. Полагаю, что эту особенность можно рассматривать как дополнительный аргумент против гипотезы о возможном авторстве Ивана IV.

В рамках т. н. вторых царских вопросов вновь ставится проблема взимания пошлин с поставления священников, при этом речь идет об упорядочении их размеров (Стоглав, 1985, 303–304). Уже Д. Стефанович отмечал, что это положение отвечало интересам низшего духовенства, страдавшего от нерегламентированных поборов [Стефанович, 1909, 70]. Соборное решение соответствует аналогичному процессу в сфере светского права, пошлины с поставления упорядочиваются, и четко фиксируются их размеры, что является мерой по предупреждению коррупционных нарушений. К этому же вопросу присоединено декларативное запрещение содержать за счет церковной корпорации родственников церковных иерархов и игуменов, то есть, фактически, озвученная в царских вопросах проблема не получила никакого системного решения.

Своеобразной формой коррупции является передача взятки представителям уличанской общины с целью занятия места священника, диакона, пономаря, проскурницы (Стоглав, 1985, 306). О том, что современники во многих случаях рассматривали это деяние не как вымогательство или поборы (именно так оно нередко трактуется в исследовательской литературе) [Российское законодательство, 1985, 447], а именно как дачу взятки, свидетельствует терминология Стоглава, где в том же вопросе чуть дальше это деяние обозначается как «посул»: «А от проскурниц и от пономарей и сторожей попом и уличаном и прихожаном посулов не имати ничего». В Новгороде существовала высокая конкуренция среди кандидатов на место при уличанской церкви, поэтому возникала ситуация «аукциона», когда община имела возможность выбирать среди кандидатов, и среди кандидатов на место распространенной практикой стало предлагать «посулы» уличанской общине (несомненно, имели место и другие случаи, когда уличанская община выставляла требование уплаты определенной суммы как условие занятия должности, но в конкретном рассматриваемом случае речь, видимо, идет не о них).

Другая ситуация, когда имеет место вымогательство денег за поставление священников, рассматривается в следующем вопросе, и там используется иная терминология: «...дворецкие и дьяки и во Пскове наместник владычень ставят сами попов к ружным церквам и на них и на всем причте церковном великие ж денги емлют» (Стоглав, 1985, 306–307). В целом по этим вопросам видно, что система предложения взяток и вымогательства поборов при замещении церковной должности пронизывала всю систему церковных должностей — от епископа до церковного сторожа.

Непоследовательность соборных решений в борьбе с формами коррупции проявляется в гл. 44, где в рамках ответа на вопрос об антими́нах вроде бы осуждают практику вымогательства «серебра» за освящение церквей, но сразу же фактически оставляют лазейку, подчеркивая, что от мирян можно и нужно принимать подарки «за великое миро и за освященные антими́сы радостно и со благодарением епископы и протопопы и священники приемлют» (Стоглав, 1985, 316). Акцент делается на том, что недопустимой является практика требования конкретных сумм, но сам принцип возмездности церковных обрядов не подвергается сомнению, просто через формулу «каждый даст столько, сколько возможно».

Дальше закрепляются неформальные основы взимания фактической платы за широкий спектр церковных обрядов, при строгом запрещении формального вымогательства (гл. 45): «а более того ничтоже не истязуют по священным правилом апостольским и отеческим, якоже пишет, аще который епископ или пресвитер освященная продаст, или отдаст, или освоит, или от крещения у кого, или от покаяния, или от причастия восприсит или который игумен от чернчества восприсит селико или толико злата и сребра, вси таковии да извергнутся по священным правилом; или коя игумения от пострижения потомуже истязет, а не Бога ради постризают ниже по силе от них приемлют, таковых повелевают игуменей священная правила из монастырей изводити и в другой монастырь под начало посылати, да и прочий накажутся таковая не творити» (Стоглав, 1985, 317–318). Такой же логикой предписывается руководствоваться при выделении мест для погребения возле храмов (Стоглав, 1985, 318), при этом устанавливается прямая зависимость между неформальным «подарком» в виде вклада по душе и выделением места для погребения.

В принципе, эта практика находит соответствие в светской сфере, где порицанию подвергается взимание поборов сверх меры, но здесь мы видим стремление зафиксировать точные суммы поборов представителями власти. Составители же Стоглава стремятся отстоять само право церковной корпорации взимать деньги за осуществление церковных обрядов, но под видом добровольных пожертвований.

Проблема установления точных размеров платежей развивается в следующих главах, которые, видимо, объединяются именно этим критерием. В 45-й главе устанавливаются сборы от освящения храма в пользу епархии — в размере 1/3 суммы, собранной прихожанами для церкви в день ее освящения, в 47-й главе указаны фиксированные ставки пошлин за освящение церквей (Стоглав, 1985, 320). В 46-й главе подтверждается существующая практика взимания вечных пошлин (Стоглав, 1985, 318), при этом подчеркивается, что духовенство проводит важную работу по «обыску», т. е. выяснению возможных препятствий для заключения брака, поэтому взимание вечных пошлин оправданно.

В главе 49 встречается прямое упоминание «посула» — разновидности коррупционных нарушений, на которую чаще всего обращается внимание в историко-правовой литературе (Стоглав, 1985, 322). После озвученного запрещения посулов дальше соборное уложение ограничивается подтверждением недопустимости покупать церковные должности, содержать родственников и т. п. (за нарушение — «извержение»). Данное деяние рассматривается в двух вариантах — с ведома или без ведома святителя, последнее дополняется заточением в монастырь под надзор «добрых старцев» до исправления, то есть подчеркивается значение церковной иерархии, властной вертикали, на которую возлагается главная надежда в противодействии коррупционным нарушениям.

Следующее в той же главе «царское написание» отличается и стилистически, и логически — прежде всего подходом к решению проблемы церковных «нестроений». Акцент делается не на укреплении властной вертикали, а на соборном начале как возможном ограничителе разложения нравов в целом и коррупции в частности (Стоглав, 1985, 323–324). Подчеркивая принцип общежительства, царское написание вновь выделяет «страсть сребролюбия»: «А старцы бы жили все в монастырех по монастырскому чину о всем по преданию святых отец и по правильному

завещанию и по нашему наказу и по соборному уложению, все бы было обще вкупе, якоже предаша и заповедаша святии отцы. **Да не побеждает страсть сребролюбия и сластолюбия и стяжания никоегожде**, и упражнялися бы вкупе все на славословие Божие и на всякое **соборное согласие и на порученныя службы** (выделено мною. — Ю. О.)» (Стоглав, 1985, 324).

В царском написании в качестве обобщения делается акцент на двух основных идеях: 1) опасность «сребролюбия» и «стяжания» — того самого частного интереса, корысти, который лежит в основе всех проявлений коррупции; 2) духовенство выполняет общественно важные и полезные функции, церковной корпорации «поручены службы», в этом ее общественная значимость. Отступление от выполнения этих служб в сторону удовлетворения личных интересов означает неправомерное использование тех материальных ресурсов, которые передаются в ведение церковной корпорации.

Таким образом, в 49-й главе вновь видим два подхода к проблеме церковных настроений: один текст составлен иерархами (соборный ответ), второй текст представляет позицию царя. Только во второй части подчеркивается фундаментальное значение «сребролюбия» и взаимосвязи общественно полезных функций с материальными ресурсами, переданными в ведение Церкви. В позиции светской власти видно понимание конфликта между общественным и частным интересом, который приводит к различным формам коррупции и другим повреждениям церковной жизни, тогда как в позиции церковных иерархов-составителей Стоглава этого понимания нет. Они исходят из необходимости укрепления церковной иерархии, дисциплины и духовно-воспитательного воздействия в рамках сложившейся системы внутрицерковных отношений.

При этом было бы совершенно неверным пытаться представить все духовенство или руководство церковной корпорации в качестве сплошной реакционной силы, не желавшей видеть подлинные корни тех конкретно-исторических форм коррупции, от которых страдали и государственный аппарат, и Церковь. Напротив, задолго до созыва Собора 1551 г. церковные авторитеты высказывали схожие оценки проблем, с которыми сталкивается Церковь, а пути решения, которые они предлагали, показывали не менее глубокое понимание фундаментальных причин этих проблем.

В качестве яркого примера можно указать на ранние работы прп. Иосифа Волоцкого, в которых уже Б. А. Рыбаков увидел план «реформы монастырей» [Рыбаков, 1934]. Как было показано Я. С. Лурье, более известная минейная редакция Устава прп. Иосифа Волоцкого содержит принцип, который полностью отсутствовал в более ранней краткой редакции, — «принцип неравноправия для разных категорий монахов» [Лурье, 1956, 120]. В краткой редакции, напротив, преобладает принцип «общежития» и, соответственно, нестяжательности в отношении личной собственности монахов. В пятом слове краткой редакции «Устава» принцип личного нестяжания проводится в наиболее выраженной форме — в форме отказа от всякой индивидуальной собственности, даже от книг и икон. «Аще хочешь жити в общем житии, да отречешися всякия вещи, да не имаша власти ни над чашею, и тако можеша в общем житии спастися» — т. е. принцип монашеского «общежития» совпадает здесь с принципом полного нестяжания [Лурье, 1956, 121]. И здесь отчетливо отражено понимание того фундаментального значения «сребролюбия», личной корысти, для всех пороков, от которых страдала церковная организация. Прп. Иосиф Волоцкий заходит гораздо дальше, чем Иван IV в своих вопросах и «царском написании», он выявляет основание и самого «сребролюбия», частного интереса, и этим основанием закономерно оказывается частная (в данном случае личная) собственность. О том, как эта же идея получила отражение в работах митр. Даниила, достаточно подробно излагается в работе Ю. С. Старикова [Стариков, 2014, 129–130, 137].

Обличая стремление иметь личную собственность, прп. Иосиф Волоцкий весьма резок: если монахи употребляют слова «твое» или «мое», то «не подобает сия обща жития нарицати, но разбойничская съборища и святокрадения и всякого лукавства

и злоба исполнена» [Лурье, 1956, 122]. Здесь, во-первых, обращает на себя внимание использование термина «святокрадение» (см. упомянутую выше полемику относительно антиминсов в Стоглаве); во-вторых, отчетливо выражена позиция, что именно наличие индивидуальной собственности и связанного с ней частного интереса является источником всех остальных пороков. Как видим, при всем различии и противоборстве подходов царя и иерархов на Соборе, идейные корни позиции Ивана IV вполне могли восходить к работам прп. Иосифа Волоцкого.

Есть еще один интересный аспект возможного влияния ранних сочинений прп. Иосифа Волоцкого на позицию Ивана IV во время Собора 1551 г. Выше упоминались две модели восприятия «правонарушения/нарушения Божественных правил и мер по исправлению», при этом были приведены слова митр. Макария (1557 г.) относительно объяснения причин голода и путей его преодоления. В одном из посланий прп. Иосифа Волоцкого тоже есть рассуждения и прямые рекомендации дмитровскому князю Юрию Ивановичу (1512 г.) относительно причин голода и мер по борьбе с ним. Прп. Иосиф Волоцкий ссылается на исторический опыт византийских правителей и принятые вел. кн. Василием Ивановичем меры, приводя их в качестве примера для соответствующих действий: «И аще который государь имеяше у себе много жита, подаваше неимущим, или продавати веляше недорого и уставляше цену, обговорив с бояры, якоже подобаше, и заповедь полагаше во всем своем государстве, и запрещение страшно полагаше на преступающих сия...» (Дополнения, 1846, 363–364). Главное средство в борьбе с голодом, на которое указывает прп. Иосиф Волоцкий в качестве общего вывода в своем послании, — это твердые низкие цены на хлеб, установленные княжеской властью, и жесткое пресечение спекуляций: «уставиши цену своим государьским велением, в своем отечестве, и оживиши люди бедные...» (Дополнения, 1846, 364). Видим, что преподобный здесь указывает на конкретные материальные причины и предлагает соответствующие меры противодействия, в отличие от рассмотренной выше позиции митр. Макария.

На основе текста Стоглава можно выделить еще некоторые конкретно-исторические формы коррупции, которые совсем не изучены или изучены крайне мало в историко-юридической литературе. Так, в первых царских вопросах поставлена проблема устройства новых церквей и обителей, при том что главная цель основателей — обеспечение собственных материальных интересов. Автор вопроса об этом говорит не прямо, а через противопоставление таких основателей «прежним преподобным отцам», которые поселялись «в пустыне» «не тщеславия ради», «по миру не скитались на соблазн. <...> Или от десятильников, или ругою недоволен нечем прожити» (Стоглав, 1985, 272). Прежние пустынники строили обители для духовного служения («о Боже строили»), тогда как современные «старцы» преследуют мирские интересы («не по Боже совершает»). При этом важно, что свои мирские интересы они реализуют за общественный счет, обращаясь к царю за ругой, к населению — за милостыней на строительство (отдельно оговаривается, что в некоторых случаях даже не доходит дела до строительства обители или церкви, поскольку собиравший пропивает эти деньги).

Поскольку налицо противоречие общего и частного интереса как сущностный признак коррупции, то можно попытаться определить подразумеваемую здесь конкретно-историческую форму коррупции как строительство храмов и обителей без общественной необходимости, но за общественный счет для удовлетворения частных имущественных интересов.

Отдельную проблему составляли нарушения, связанные с деятельностью светских слуг святителей, прежде всего десятильников. Об этой проблеме ярко высказался еще на Соборе 1503 г. ростовский священник Георгий Скрипица: «Не духовно управляют верные люди: надзираете за церковию по обычаю земных властителей, через бояр, дворецких, тиунов, недельщиков, подводчиков, и это для **своего прибитка** (выделено мною. — Ю. О.), а не по сану святительства. Вам достоит пасти церковь священниками благоразумными, а не мирским воинством» [Российское законодательство, 1985, 470].

С одной стороны, здесь автор указывает на проблему незащищенности приходского и монашеского духовенства перед несправедливостями светского суда и светских слуг святителей — об этой проблеме сейчас стали появляться новые исследования [Гайденко, 2020]. С другой стороны, здесь вновь в одном из аспектов видим понимание церковным автором глубинной причины всех обсуждаемых форм коррупции, понимание материальных оснований существующих нестроений в Церкви. Соборным постановлением функции десятильников и заездчиков были существенно ограничены, вместо них было предписано ставить десятских священников и старост земских и целовальников, «которым царь прикажет» (Стоглав, 1985, 343–344), т. е. видим реализацию принципа соборности и привлечения представителей местных общин.

Заключение

В XVI в. большую общественную остроту обрела проблема осознания несправедливости существующей системы светского и церковного управления и суда. И в светской, и в церковной среде велись поиски наиболее эффективного ответа на очевидный процесс разращения этой системы, причем на определенном этапе мы видим, что церковные авторы видели фундаментальные причины различных проявлений коррупции и предлагали соответствующие радикальные реформы. Однако, когда на Соборе 1551 г. Иван IV предложил программу реформирования церковного устройства, в значительной степени основанную на таком же понимании, церковные иерархи выступили против. В этом смысле Стоглав представляется одной из самых больших неудач деятельного Ивана IV. Его подход к исправлению церковных «нестроений», перераспределению материальных ресурсов в пользу светских властей, ограничению конкретных форм коррупции встретил жесткое сопротивление со стороны иерархов и получил лишь частичное отражение в решениях Собора.

Из немногочисленных уступок, отвечавших царской повестке и предполагавших противодействие коррупции, можно перечислить: меры в отношении фиксации пошлин, взимаемых в пользу церковных властей, усиление принципа коллегиальности (соборности) при осуществлении суда, передачу некоторых функций десятильников и заездчиков в руки десятских священников и представителей местных общин (земских старост, целовальников). Принцип соборности был дополнен в ряде случаев расширением участия местных общин в жизни церковных корпораций.

Если проводить сравнение с предложенной в начале XVI в. прп. Иосифом Волоцким программой преобразований, которая основывалась на трех принципах: 1) личного нестяжания, 2) строгой дисциплины, 3) обязательного труда для всех монахов (в смысле соборного дела), то мы увидим, что соборное уложение 1551 г. решительно отринуло первый — и важнейший — принцип. В качестве основы для системы мер противодействия коррупции были заложены: 1) принцип церковной иерархии, властной вертикали; 2) принцип коллегиальности (соборности); 3) приоритет духовно-нравственного воздействия, воспитания среди мер исправления.

Источники и литература

Источники

1. Дополнения (1846) — Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1846. Т. 1. 446 с.
2. Стоглав (1985) — Стоглав // Российское законодательство X–XX вв.: в 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юрид. лит., 1985. С. 253–401.

3. Царские вопросы (1890) — Царские вопросы и соборные ответы о многообразных церковных чинах (Стоглав). М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1890. 434 с.

Литература

4. Беляев (1858) — *Беляев И. В.* Об историческом значении деяний Московского собора 1551 г. // Русская беседа. М., 1858. Ч. IV. Отд. III. С. 1–34.

5. Богомазова (2014) — *Богомазова А. А.* Морской флот Соловецкого монастыря в XVI в. // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 2014. № 5. С. 3–12.

6. Бочкарев (1906) — *Бочкарев В.* Стоглав и история Собора 1551 года. Историко-канонический очерк. Юхнов, 1906. 261 с.

7. Гайдено (2020) — *Гайдено П. И.* О праве суда над духовенством и монашеством на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // Христианское чтение. 2020. № 2. С. 109–120. DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10030.

8. Емченко (2000) — *Емченко Е. Б.* Стоглав: исследование и текст. М.: Индрик, 2000. 495 с.

9. Жданов (1876, июль) — *Жданов И. Н.* Материалы для истории Стоглавого собора // Журнал министерства народного просвещения. 1876. Июль. С. 50–89; Август. С. 173–225.

10. Зимин (1960) — *Зимин А. А.* Реформы Ивана Грозного. Очерки социально-экономической и политической истории России середины XVI века. М.: Соцэкгиз, 1960. 511 с.

11. Лунин (2012) — *Лунин С. В.* Стоглав: историко-правовое исследование. Самара: ООО «Офорт», 2012. 164 с.

12. Лурье (1956) — *Лурье Я. С.* Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. XII. 1956. С. 116–140.

13. Ляховицкий (2012) — *Ляховицкий Е. А.* Стоглавый Собор и общественное сознание Руси XVI века. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 2012. 27 с.

14. Оспенников (2019) — *Оспенников Ю. В.* Направления противодействия коррупции в праве Московского государства XVI в. // Юридический вестник Самарского университета. 2019. Т. 5. № 3. С. 15–19. DOI: 10.18287/2542-047X-2019-5-3-15-19.

15. Российское законодательство (1985) — Российское законодательство X–XX вв.: в 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: Юрид. лит., 1985. 520 с.

16. Рыбаков (1934) — *Рыбаков Б. А.* Воинствующие церковники XVI века // Антирелигиозник. 1934. № 3. С. 21–31.

17. Стариков (2014) — *Стариков Ю. С.* Учение о монашестве в сочинениях митрополита Московского Даниила // Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. Альманах / Под ред. д. и. н. П. И. Гайдено. СПб.; Казань, 2014. С. 115–142.

18. Стефанович (1909) — *Стефанович Д.* О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав. К истории памятников древнерусского церковного права. СПб., 1909. 324 с.

19. Шмидт (1973) — *Шмидт С. О.* Становление российского самодержавства (Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного). М.: Мысль, 1973. 359 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

П. И. Федотова

Философская система В. Ф. Одоевского 20–30-х годов XIX века: опыт логической реконструкции

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10046

Аннотация: Статья представляет собой попытку логической реконструкции системы философских взглядов одного из представителей русского шеллингизма, писателя-романтика В. Ф. Одоевского. Несмотря на принципиальную фрагментарность философского творчества Одоевского, его мышление отличала строгая систематичность, основу которой составлял пантеистический принцип всеединства бога и природы, духа и материи. На примере решения русским Любомудром философских проблем истины и заблуждения, добра и зла, прекрасного и безобразного, автор показывает внутреннюю противоречивость пантеистического мировоззрения, неизменно приводившего от абсолютного единства — к плюрализму, от абсолютной истины — к гносеологическому и этическому релятивизму.

Ключевые слова: пантеизм, романтический универсализм, русское шеллингизмство, Любомудрие, В. Ф. Одоевский.

Об авторе: **Полина Игоревна Федотова**

Кандидат философских наук, независимый исследователь, Санкт-Петербург.

E-mail: polinafedotova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0948-6433>

Ссылка на статью: Федотова П. И. Философская система В. Ф. Одоевского 20–30-х годов XIX века: опыт логической реконструкции // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 61–77.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

P. I. Fedotova

**V. F. Odoevsky's Philosophical System
of the 1820–30s:
an Attempt at a Logical Reconstruction**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10046

Abstract: The article is an attempt to logically reconstruct the system of philosophical views of one of the representatives of Russian schellingianism, the romantic writer V. F. Odoevsky. Despite the fundamentally fragmentary nature of Odoevsky's philosophical works, his thinking was characterized by a strict system, the basis of which was the pantheistic principle of the unity of God and nature, spirit and matter. Using the example of this Russian lubomudr's solution of the philosophical problems of truth and error, good and evil, beauty and ugliness, the author shows the internal contradiction of the pantheistic worldview, which invariably led from absolute unity to pluralism, from absolute truth to an epistemological and ethical relativism.

Keywords: pantheism, romantic universalism, the Russian shellingism, lubomudrie, V. F. Odoevsky.

About the author: **Polina Igorevna Fedotova**

Candidate of Philosophy, Independent Scholar, Saint Petersburg.

E-mail: polinafedotova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0948-6433>

Article link: Fedotova P. I. V. F. Odoevsky's Philosophical System of the 1820–30s: an Attempt at a Logical Reconstruction. *Khristsianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 61–77.

Один из выдающихся деятелей русской культуры XIX в. Владимир Федорович Одоевский (1804–1869) более известен как писатель, нежели как философ. Для широкой публики Одоевский — прежде всего автор детских сказок и романтических новелл. Специалисты-филологи отводят ему видное место среди представителей русского романтизма пушкинской эпохи. Что касается философов, то сама квалификация Одоевского как философа подвергается сомнению. В глазах многих Одоевский — философски мыслящий писатель, не более. Авторы учебников по русской философии им, как правило, пренебрегают, хотя степень философичности его художественных произведений ничуть не ниже, чем у тех русских писателей, чьи имена неизменно присутствуют среди персоналий отечественной философии.

Ситуация отчасти объясняется малодоступностью источников — но только отчасти. В самих источниках, проливающих свет на философские убеждения русского писателя, недостатка нет. Скорее, наоборот, исследователь больше страдает от их избытка. Публикация материалов из обширного архива Одоевского, начатая в конце XIX в. журналом «Русский архив», была продолжена первыми биографами и исследователями творчества писателя¹ и продолжалась вплоть до конца XX в.²

Наибольший массив информации — как источниковедческого, так и аналитического характера — содержится в обширной монографии выдающегося филолога и историка русской культуры Павла Никитича Сакулина (1868–1930). Однако сакулинский труд остается малодоступным даже для специалистов, поскольку с момента своего первого издания (1913) эта уникальная и во всех отношениях превосходная работа ни разу не переиздавалась.

Гораздо большую роль в философской судьбе писателя, нежели состояние источниковой базы, сыграли особенности его философского дарования. Одоевский по складу своего мышления принадлежал к той весьма обширной группе мыслителей, которые тяготеют не к трактатной, а к художественной форме изложения мыслей. Из собственно теоретических жанров он предпочитал короткую заметку, отрывок, афоризм, философский диалог. Эта нацеленность на философский фрагмент выполняла у Одоевского роль сознательного методологического принципа. Разделяя основные установки романтизма, Одоевский полагал, что спонтанно вылившаяся мысль несет больше истины, чем сознательно обработанный текст. Отсюда — принципиальная фрагментарность его философского творчества.

Именно это обстоятельство и создает главную трудность для освоения и адекватной оценки его философских воззрений. В силу принципиальной для Одоевского нацеленности на фрагмент мы не находим у него целостного и законченного философского трактата, а лишь множество фрагментов — разных по жанру и разнообразных по тематике. Главное произведение В. Одоевского — философский роман «Русские ночи» (1844) — тоже имеет неоднородную и фрагментарную структуру. Исследователь оказывается перед весьма нелегкой задачей свести воедино весь этот пестрый и разнородный материал. Иначе говоря, мы сталкиваемся с необходимостью *логической реконструкции* системы философских воззрений Одоевского, что обусловлено, во-первых, преобладанием художественной формы выражения мыслей и, во-вторых, отрывочным характером его теоретических рассуждений.

¹ Дореволюционные исследования, в которых содержится публикация архивных материалов В. Ф. Одоевского: [Пятковский, 1880; Сумцов, 1884; Ветринский, 1899; Лезин, 1907; Замотин, 1913; Сакулин, 1913].

² Из наиболее значительных публикаций советского времени можно указать тематические подборки работ В. Ф. Одоевского по педагогике, музыковедению и литературоведению (Одоевский, 1955; Одоевский, 1956; Одоевский, 1982). Большой корпус ранних философских набросков начинающего мыслителя содержится в антологии русской эстетической мысли, составленной З. А. Каменским (РЭТ, 1974). Б. Ф. Егоров и М. И. Медовой осуществили публикацию переписки кн. В. Ф. Одоевского с теоретиком славянофильства А. С. Хомяковым [Егоров, 1974]. В. С. Виргинский рассмотрел естественнонаучные взгляды Одоевского [Виргинский, 1975].

Может возникнуть вопрос: насколько правомерно ставить такую исследовательскую задачу? Как бы ни полагали романтики, для философии фрагментарность — недостаток, а не достоинство. Главным атрибутом философского мышления является его системный характер. Это хорошо понимали творцы философии, независимо от их теоретической принадлежности³. Можно ли говорить о философской системе применительно к В. Ф. Одоевскому, если его творчество принципиально фрагментарно? Вопрос этот может быть положительно решен только в том случае, если мы найдем у русского мыслителя «совокупность положений, выведенных из одного начала по законам логической последовательности»⁴.

Надо сказать, что для Одоевского не осталась тайной эта главная особенность философского мышления. Вслед за своими учителями он неоднократно ее подчеркивал. Мысль о специфике философии как теоретически-целостной форме знания сформулирована Одоевским в самом первом его философском сочинении, еще юношеском опыте о «теории изящных искусств» — этой первой попытке самостоятельного философствования. «Распространенное определение называется теориею. <...> Должна... быть мысль, которая была бы основанием всех оснований, условием всех условий. <...> О существовании сего условия всех условий, или, иначе, Безуслова, начались толки со времени начала мышления человеческого, и все усилия философов клонились к отысканию сего Безуслова» (РЭТ, 1974, 156–157). Не менее важно признание начинающего философа, сделанное им в письме от 16 июля 1823 г. к своему другу В. Титову, о том, что всякое встреченное им явление он стремится «родовать», спрашивая, «удачно ли это определение» [Сакулин, 1913а, 133]⁵.

Итак, согласно исходному убеждению Одоевского, специфика философского мышления заключается в способности подвести все многообразие опыта под единство понятия и построить систему воззрений на мир, исходя из единого основания. Поэтому, ставя задачу логической реконструкции системы философских взглядов Одоевского, мы можем надеяться на успех — в силу того, что системность философского мышления осознавалась русским любознательным с самых первых шагов его теоретической деятельности.

Попытки такого рода уже предпринимались. К наиболее плодотворным из них следует отнести уже упоминавшуюся работу П. Н. Сакулина (1913), очерк об Одоевском в «Истории русской философии» В. В. Зеньковского (1848–1850) и анализ взглядов русского мыслителя в монографии З. А. Каменского «Московский кружок любознательных» (1980) [Зеньковский, 2001; Каменский, 1980а]. Однако, на наш взгляд, ни одна из этих попыток не дает адекватного воспроизведения философской системы Одоевского.

Главная тому причина — нерешенность вопроса об *исходной* философии рассуждений русского мыслителя. Авторы либо оставляют в тени эту проблему, либо решают ее противоречиво, что не дает возможности реконструировать всю систему. Оставляя в стороне полемику с предшествующими точками зрения, попробуем предложить свой вариант логической реконструкции философской системы русского любознательного.

³ «Философским же может быть названо только то воззрение, которое сводит наличное многообразие опыта к единству одного общего начала и затем исчерпывающим образом объясняет и выводит из этого единства все многообразие», — так определял специфику философского мышления Фихте (Фихте, 1993, 363). «Система (в философии) означает вообще соединение или связь принципов и следствий, из них вытекающих, или, еще вернее, — вся целостность теории, различные части которой, будучи связаны между собою, следуют друг за другом и зависят друг от друга», — писал Д'Аламбер в статье «Системы» в XV томе «Энциклопедии» (Д'Аламбер, 1994, 565).

⁴ Так определял понятие «система» один из непосредственных философских учителей В. Одоевского профессор Московского университета М. Г. Павлов (См.: [Каменский, 1980б, 299]).

⁵ Учитывая, что Одоевский (по собственному его признанию) в этот период (1823) еще не приступал к чтению «немецких любознательных», эти идеи о «генерализирующей» природе философского ума он мог усвоить от своих непосредственных учителей, в частности — М. Г. Павлова.

Исследователи давно обратили внимание на тот факт, что характерной чертой всех философских построений Одоевского является *универсализм*⁶. Однако остается открытым вопрос о теоретическом источнике принципа универсализма, столь характерном для «любомудрия». Большинство исследователей склонны решать эту проблему чисто эмпирическим путем, указывая на идейные заимствования Одоевского — у Шеллинга и немецких романтиков. Но Шеллинг не был первооткрывателем этого принципа, у него тоже были предшественники, у которых он его заимствовал: Спиноза, Бруно, Николай Кузанский, вплоть до античных неоплатоников. Подобного рода прием, аналогичный уходу в «дурную бесконечность», не объясняет, в рамках какой системы мировоззрения принцип универсализма является необходимым исходным пунктом всех дальнейших философских построений. Для теоретического анализа не столь важно, какой именно мыслитель придерживался этого принципа; важнее определить, какая теоретическая форма мировоззрения с необходимостью его требует.

Такой теоретической формой, в рамках которой принцип универсализма играет роль всеобщего онтологического и методологического основания, является *пантеизм*. Исходным принципом пантеизма выступает идея всеединства. «Эн кай пан» — «единое есть всё», и как «всё» оно есть единство своих многообразных и противоречивых определений. Поскольку таким «единым» в пантеизме является бог, то и сам бог трактуется не формально-логически (путем абстрагирования от всех частных определений), а диалектически — как совпадение (тождество) всех противоположностей: единого и многого, конечного и бесконечного, идеального и материального, духа и природы. Абсолют есть тождество противоположностей, и первое тождество состоит в том, что он есть «единство многообразного» и, тем самым, абсолютная полнота бытия. Следовательно, бог не может исключать из себя природу — иначе он не обладает полнотой. Таким образом, бог не вне природы, а совпадает с ней. Утверждение этой формулы всеединства и означает принадлежность к пантеизму.

Принцип «всеединства» Одоевский формулирует в своем первом юношеском трактате следующим образом: «Возвышайтесь по степеням сим — и вы дойдете до идеи тождества или Всяческого, в котором... всеобъемлемость, ибо Ему ничего недоставать не может, ибо все в нем. <...> Вселенная — отпечаток божества, бог в предмете» (РЭТ, 1974, 164). Ничего оригинального в этом, конечно, нет, но столь же мало оригинальны здесь другие мыслители, за исключением того, кто первым сформулировал эту идею. Неудивительно, что у всех пантеистов формулировка принципа «всеединства» — этой шахады пантеизма — выглядит практически одинаково⁷.

Отсюда логически вытекает принцип тождества духа и природы, мышления и бытия, который вслед за Спинозой особенно подчеркивали ранний Шеллинг и его русские последователи. Идеальное и материальное рассматриваются как два атрибута одной и той же субстанции. Идеальное есть вещественное в беспредельном и вечном. Вещественное есть идеальное в виде частного и многообразного. Совершенное единство того и другого достигается в Абсолюте. Одоевский писал: «истинное отвлеченное (идеальное) без всякого другого посредства есть истинно вещественное (реальное)» (Одоевский, 1824, 79). «Вещественное равно отвлеченному; вещественное

⁶ Так, например, И. И. Замотин характеризует В. Ф. Одоевского как главного представителя «романтического универсализма» в русской литературе 20–30-х гг. XIX в. [Замотин, II, 400, 425, 437, 443]. Ту же черту его мировоззрения подчеркивал Сакулин: Одоевский «стремился к синтезу, к гармонии и полноте стихий человеческой жизни. Это была его характерная особенность» [Сакулин, 1915, 159].

⁷ Н. Кузанский в трактате «Об ученом незнании» формулирует этот принцип так: «В едином боге свернуто все, поскольку всё в нем; и он развертывает всё, поскольку он во всем» (Кузанский, 1979, 164). Д. Бруно в сочинении «О причине, начале и едином» определяет всеединое следующим образом: «То, что есть всё, чем оно может быть, есть единое, которое в своем бытии заключает всяческое бытие» (Бруно, 2000, 101). Отношение бога и природы Бруно определяет так: «природа... есть не что иное, как Бог в вещах». (Бруно, 1914, 162). Шеллинг писал: «От бога ничего нельзя отделить... он есть бог именно потому, что он есть всё» (см.: [Каменский, 1980б, 280]).

есть то же отвлеченное, но только разрозненное, сделавшееся конечным. Все конечные равны высшему идеалу... Отвлеченное есть то же вещественное, только заключенное в форме беспредельно вечной, целостной; вещественное есть то же отвлеченное, только под формой частного, многообразного» (Одоевский, 1824, 81). «Духовная сторона» не может быть «без вещественной, и наоборот, и каждая из них существует только по относительной противоположности» (РЭТ, 1974, 167). «Дух и предметы однородны; дух повторяется в предметах; предметы повторяются в духе» (РЭТ, 1974, 172)⁸.

Однако эта диалектика «вещественного» и «идеального» имеет в пантеизме свои пределы. Поскольку единое определено здесь как «бог» в отличие от природы, которая есть лишь его проявление, то исходный дуализм религиозного мышления сохраняется и здесь. Несмотря на постулируемое единство, противоположности материального и идеального оказываются в разных мирах: идеальное — на полюсе бесконечного единства, материальное — на полюсе конечного множества. Идея (дух) — это единое, всеобщее, бесконечное, вечное; материя (природа) — это множественное, ограниченное, частное, преходящее. Этот дуализм духовного и материального, в историко-философском плане восходящий к Платону, воспроизводится в неоплатонизме, через него — в христианстве и в пантеистических учениях. Все они трактуют природу общего с позиций платонизма: общее — это идея. На долю материального мира выпадет раздробленное множество частей. Таким образом, единое и многое, общее и частное принадлежат к различным мирам: общее — к сфере идеального, частное — к сфере материального.

Именно такое — в духе платонизирующего пантеизма — решение проблемы единого и многого, общего и частного мы находим у Одоевского. В одном из своих ранних трактатов он писал: «Идея = единому», роду. Наоборот, «предметы» есть «разнообразное», виды (РЭТ, 1974, 169). Противоположность общего и частного составляет, по Одоевскому, сущность жизни и любого процесса: «Противоборство в природе и человеке происходит между родом и видом» (РЭТ, 1974, 168). «Жизнь всякого предмета есть беспредельное противоборство между родом и видом. Сие противоборство есть сущее. Единое стремится предмет сделать родом, разнообразие — сделать видом» (РЭТ, 1974, 171).

Но здесь возникает самый затруднительный вопрос: каким образом «род» делается «видами», а «виды» — «родом»? Иначе говоря, как связаны между собой эти, оказавшиеся разорванными, миры: идеального и материального, общего и частного? Проблема связи «духовного» и «вещественного», единого и многого оказывается, как всегда, самой мучительной проблемой. «Но дух един — предметов множество... Как может быть между ними гармония? <...> Тогда только это может быть... когда в е д и н о м будет заключаться м н о г о р а з л и ч и е , а е д и н о е распадаться в м н о г о р а з л и ч и е» (РЭТ, 1974, 172). Вслед за Шеллингом и другими пантеистами Одоевский пытается решить эту проблему при помощи понятий «экстенсивной» (центробежной, расширительной) и «интенсивной» (центростремительной, сжимательной) силы. «Но каким образом единство может распадаться в многообразие, если не чрез расширение („экспансия“), каким образом многообразие обратиться в единство, если не чрез сжатие („интенсия“)? <...> Дух по экстенсивной силе устремляется к предметам, предметы по интенсивной силе сжимаются в дух — всякое явление есть противоборство интенции с экспансией» (РЭТ, 1974, 172–173).

Однако Одоевский осознавал явную недостаточность этого объяснения при помощи понятий «свертывания» и «развертывания». Как в свое время Николай Кузанский⁹, он вынужден признать, что связь между идеальным и реальным скрыта «во глубине

⁸ Каменский квалифицирует собственные онтологические построения Одоевского «в виде варианта теории тождества» [Каменский, 1980а, 18]. Скорее, и философия тождества Шеллинга, и аналогичные рассуждения Одоевского есть варианты традиционного для пантеизма учения об Абсолюте-боге как тождестве противоположностей.

⁹ Кузанский не скрывал неразрешимости этой проблемы: «обязательно будешь должен... признать, что способ осуществления свертывания и развертывания остается тебе совершенно непонятным, а известно только, что ты его не знаешь, хотя знаешь все-таки, что Бог свертывает и развертывает все вещи...» (Кузанский, 1979, 106).

тайнственных стихий». Исследование этих «тайнственных стихий, образующих и связующих жизнь духовную и жизнь вещественную», составляет, по Одоевскому, неизменную задачу человеческого ума: «проходят столетия, все поглощается временем... а чудная задача всплывает над усопшим миром... новое поколение, подобно прежнему... испытывает глубину тех же тайнственных стихий...» (Одоевский, 1975б, 7). Эту задачу стремятся постичь все науки и искусства: «естествоиспытатель вопрошает произведения вещественного мира, эти символы вещественной жизни, историк — живые символы, внесенные в летописи народов, поэт — живые символы души своей» (Одоевский, 1975б, 7).

Итак, главная задача любого познания — и научного, и художественного — заключается, по мнению Одоевского, в нахождении связи между родом и видом, всеобщим и единичным, которые им рассматриваются как противоположности идеального и материального. Здесь Одоевский прав: проблема соотношения общего и частного, единого и многого (которая на почве идеалистического сознания принимает форму проблемы соотношения идеального и реального, духа и природы) является центральной проблемой человеческого познания.

На основе этих онтологических предпосылок формируется та специфическая для пантеизма методология, которая получила название диалектики. Развертывание всего многообразного содержания Абсолюта составляет процесс мирового развития. Но развитие — это всегда переход от чего-то (начального) к чему-то (конечному). Если единое — одно, то от чего к чему совершается этот переход? Раз кроме бога и помимо бога ничего нет, то в Абсолюте начало и конец развития с необходимостью совпадают. Поэтому процесс мирового развития — это процесс возвращения бога к самому себе. Отсюда всякое развитие в Абсолюте трактуется как «возвращение к началу», к исходному тождеству, но обогащенное содержанием пройденных противоположных моментов. Изначальное единство («монада») в процессе своего саморазвития распадается на свои противоположности («диада»), которые в результате сливаются в новом синтезе («триада»). Эта неизменная тройца неоплатонической диалектики выполняет функцию главного методологического приема. Поиск противоположностей и их синтеза в высшем единстве — такова традиционная методология пантеизма, независимо от области исследования. Таким образом, главными принципами познания всеобщего оказываются принципы полярности и триадического синтеза. На основе этих онтологических и методологических предпосылок и строится вся система философских воззрений русского любомудра.

Истина: гносеология В. Ф. Одоевского

Исходя из сформулированных выше посылок, процесс познания должен представлять собой синтез противоположностей. Действительно, согласно Одоевскому, всякое познание есть соединение общего с частным, а именно, идеи с предметом. «Познание есть соединение познаваемого с познающим... Познающее — идея, единое; познаваемое — предметы, разнообразное» (РЭТ, 1974, 168–169). Для полного познания необходимо полное совпадение этих сфер: «единое = всем предметам, род = всем видам». Но это невозможно для человека: «для выражения Единого (идеи) потребны все предметы; сие невозможно в познании» (РЭТ, 1974, 169). С точки зрения пантеизма, абсолютное познание (абсолютная истина) — это познание *всей* полноты бытия, что невозможно для человека. Если полнота познания недостижима для человека, как тогда возможно постижение истины? — Благодаря идее, в которой «свернуто» все многообразие предметного мира: «произведения природы постигли бы в совершенстве тогда, когда увидели бы их все вместе; истину бы выразили тогда, когда бы знали мнение всех людей; ни то, ни другое невозможно; мы постигаем порядок природы в ее общности, постигаем истину только внутри себя — в идее» (РЭТ, 1974, 170).

Таким образом, Одоевский от принципа тождества, который требует совпадения «познаваемого с познающим» («предмета с идеей»), переходит на позиции платонизма (объективного идеализма), для которого истинное познание заключается

не в познании «предметов», а лишь в познании «идей». Но здесь Одоевский сразу сталкивается с той гносеологической трудностью, которая возникает в рамках любой объективно-идеалистической трактовки познания. С точки зрения объективного идеализма, истина — это не соответствие идеи предмету, а сама идея. Человек может приобщиться истине только через постижение идеи — в силу того, что любая идея (как общее) уже изначально и есть истина. Как тогда объяснить происхождение заблуждений? Ведь любое познание осуществляется посредством идей. Общее есть совершенное; познание этого общего есть совершенное знание (истина); несовершенное знание (заблуждение) проистекает из частного, «из неполного выражения идеи». «Единое (идея) — есть совершенное; разнообразное (все предметы) — есть также совершенное; что же не есть совершенное? Отдельный предмет, неполное выражение идеи» (РЭТ, 1974, 169).

Таким «неполным выражением идеи» выступает речь. Мысль выражается в словах, идеальное облекается в вещественную «оболочку», которая никогда (в силу ограниченности всего вещественного) не может адекватно — целиком — передать полноту идеального содержания. «Как относятся предметы к идее, так точно относится выражение к познанию. Познание едино, выражения разнообразны. Совершенное выражение = познанию. Несовершенное, или неполное, выражение не равно познанию. Совершенное выражение познания есть истина. Неполное выражение познания — ложь. Следовательно, неполное, несовершенное, неистинное существует лишь в выражениях; наоборот, всякое познание есть истина. <...> Посему истина не может быть найдена в выражениях, идея — в предмете...» (РЭТ, 1974, 169–170).

Таким образом, вопрос об источнике заблуждения отождествляется Одоевским с проблемой мышления и языка. Заблуждения проистекают из несоответствия частного общему: предмета — идее, выражения — мысли. Следовательно, если выражение искажает, а идея постигает истину, то каждая мысль как единство общего и частного, идеи и выражения есть единство истины и лжи. Отсюда следует, что всякая «мысль не есть ни ложная, ни истинная, но то и другое вместе, она совершенна...» (РЭТ, 1974, 170). Ее «совершенство» определяется тем, что синтез достигнут — по аналогии с совершенством Абсолюта, который тоже представляет собой «точку безразличия»: ни истину и не ложь, но то и другое вместе. Но раз всякая мысль «совершенна», то любое мнение, независимо от различия («неравенства») своего содержания, равноценно другому: «Мысль каждого члена совершенна, но не равна другой» (РЭТ, 1974, 171). Значит, любые, даже противоположные мнения как единство истины и лжи, в сущности, одинаковы. Мы видим, что в итоге Одоевский приходит к гносеологическому релятивизму, где отсутствует всякий критерий истинности, а потому любое мнение допустимо.

Теория истины Одоевского воспроизводит типичную для пантеистических доктрин логику. «Истина есть целое» (Гегель, 1959, 9); но целое состоит из частей; часть не равна целому, следовательно, она не может быть полной истиной; но в то же время часть как момент целого не есть и полная ложь, а лишь не полностью выраженная истина. Поскольку абсолютная полнота достижима лишь в боге, то истина как целое есть один только бог¹⁰; на долю человеческого познания достаются лишь одни относительные истины, так что любое отдельное знание есть одновременно «истиноложь» или «лжеистина».

Таким образом, в теории познания пантеистические доктрины приводят к парадоксальному результату. С одной стороны, они настаивают на существовании абсолютной истины и, тем самым, казалось бы, противостоят релятивизму. С другой — считают ее недостижимой для человека и, следовательно, настаивают на относительности всех человеческих знаний. Любое знание оказывается относительным, а потому равноценным, ибо единственный критерий истины — бог — в равной степени недостижим для познающего субъекта. Это двойственно-противоречивое решение проблемы

¹⁰ Гегель писал: «Философия и религия имеют своим предметом истину... в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что бог, и только он один, есть истина» (Гегель, 1974, 84).

истины (одновременное признание и абсолютности истины, и относительности всех человеческих знаний) составляет характерную черту пантеизма. Правда, у Шеллинга, а особенно у Гегеля этот традиционный для пантеизма релятивизм трансформируется в идею исторического разрывания знания-Абсолюта. Каждая историческая ступень развития знания есть необходимый, хотя и односторонний момент в самопознании абсолютного духа. Как необходимая, она выражает истину целого; как односторонняя, она выражает ее не полностью, а потому должна уступить место новой, более развитой.

Одоевский остался чужд идее историчности познания; на первый план у него выходит иная проблема. Главный акцент в теории истины он переносит на проблему языка и мышления, отождествляя ее с проблемой истины и заблуждения: «всякое познание» есть истина, а «всякое выражение» есть ложь (РЭТ, 1974, 169–170).

Столь же амбивалентный характер, как и теория истины, носит у Одоевского и решение другой гносеологической проблемы — о способах познания. Прямолинейный рационализм соседствует у него с ярко выраженным иррационализмом и в итоге пропагандируется их синтез.

Эта двойственность гносеологии была прямым следствием двойственности онтологии. Еще Кузанский, признавая божественное бытие в качестве «высшего», а природное — в качестве «низшего», должен был ввести для познания этого высшего рода бытия и высший род познания — интеллектуальную интуицию. Это учение об «интеллектуальной интуиции» наряду с явным рационализмом сохранялось у многих философов, опиравшихся на пантеизм (Спиноза, Шеллинг, Велланский, Павлов и др.). И хотя удельный вес мистики (в прямом значении этого слова — как допущения внерационального познания) у различных представителей этого направления сильно различался, признание рациональных и иррациональных методов познания составляло принадлежность почти всех пантеистических учений.

Основной тезис рационалистической гносеологии Одоевского гласит: «человек не может жить без того, чтобы не познавать, познание есть жизнь, и жизнь есть познание: сие справедливо не только в общем смысле, но и во всех частностях. <...> Совершенная жизнь есть совершенное познание» (РЭТ, 1974, 173–174). Степень совершенства человека, как и степень совершенства общества, зависят от «степени знания». Но если в 20-е годы Одоевский делал упор на «единую теорию», которая бы объясняла все многообразие явлений, то в дальнейшем он начинает делать акцент на стихийно-бессознательные моменты познания. Правда, этому иррационализму Одоевский придает не столько религиозный, сколько биологизаторский характер, называя эту способность «инстинктуальной силой». Но, верный принципу тождества, Одоевский в итоге приходит к идее синтеза рациональных и иррациональных моментов познания, выдвигая в качестве идеала знания «*науку инстинкта*». Он утверждал, что «может быть высший синтез, разум с инстинктом, которого трудно, может быть, невозможно достигнуть, но приближаться к нему можно и должно...» (Одоевский, 1975а, 199). «Необходимо, чтобы разум наш иногда оставался праздным и... дать место развитию инстинктуального чувства», ибо всякая односторонность губительна, и как человек может дойти до сумасшествия, предаваясь одному бессознательному чувству, так он «может дойти до глупости, умертвив совершенно в себе инстинктуальное чувство расчетом разума. <...> Развитие этого страдательного чувства так же необходимо и трудно, как развитие разума. Точно так же, как надобно учиться мыслить», надо учиться и «отсутствию мыслей», отдаваясь на волю «инстинктуального чувства» (Одоевский, 1975а, 201). Таким образом, в вопросе о способах познания мысль Одоевского движется в рамках все тех же принципов полярности и триадического синтеза: обнаружение противоположностей и их синтеза в высшем единстве. На этой диалектической триаде построена его «наука инстинкта».

Подводя итог рассмотрению гносеологических воззрений Одоевского, надо сказать, что его позиция последовательно двойственна, но эта двойственность есть результат исходной двойственности начальных принципов. Пантеистический принцип тождества (признающий равноправие идеального и материального) сочетается

с платоновским принципом двоимирия (утверждающим примат идеального над материальным). Начиная с «единства» и «тождества» познаваемого с познающим, Одоевский приходит к дуалистическому сочетанию абсолютной истины с релятивизмом, идеи познаваемости мира с вербальным агностицизмом, рационализма с иррационализмом, разума с инстинктом.

Красота: этические взгляды В. Ф. Одоевского

Двойственностью отмечены и этические взгляды Одоевского. Вопрос о том, что такое добро и зло, он решает при помощи той же дихотомии целого и части, что и проблему истины и заблуждения. Добро и зло — противоположности, но одно не существует без другого. Добро есть полнота бытия, зло есть односторонность, неполнота. Как не существует общего без частного, а множества без единства, «зло неразлучно с добром» (РЭТ, 1974, 164), как истина — с ложью. «Ложь и истина суть две стороны... духовного магнита... Всякая мысль не есть ни ложная, ни истинная, но то и другое вместе, она совершенна, как магнит не есть только полярный, но и безразличный. <...> То же и в поступке (доброе — злое)» (РЭТ, 1974, 170–171). Поэтому «нет преступления, в котором бы не было доброго» (РЭТ, 1974, 163). В любом поступке слиты воедино добро и зло; как единство того и другого любой поступок совершенен. Собственно, само по себе существует только добро, тогда как «злое — неполное выражение доброго» (РЭТ, 1974, 171). Это приводит Одоевского к тому же релятивизму, что и в теории познания: «сколько голов — столько истин, столько понятий о добре: республиканец ищет ее в ниспровержении монархии; роялист — в поддержании оной...» (РЭТ, 1974, 163–164). Но где же тогда критерий добра? Таким критерием является всеединство. В человеческом мире он отсутствует, так как полнота бытия достижима лишь в Абсолюте.

В дальнейшем этическая позиция Одоевского несколько меняется. Сохраняя принцип триадического синтеза, мыслитель отходит от прямолинейной теодицеи. В философском апологе «Новая мифология» (1826) он рассматривает добро как синтез двух противоположных начал нравственного мира: эгоизма (любви к себе) и альтруизма (любви к другим). Свои идеи он излагает в виде притчи¹¹.

Существует два рода духов: кардиады и эфириды. Кардиады олицетворяют индивидуальное начало, эфириды — всеобщее. «Эфириды в бесконечной борьбе с Кардиадами, от создания мира длится между ними спор, до сих пор нерешенный». Кардиада в каждом человеке «видит вселенную»; она любит лишь данного человека и всю природу рассматривает лишь по отношению к нему; «она порождает в человеке любовь к самому себе, старание о сохранении своей собственной жизни, совершенное забвение других людей» [Сакулин, 1913б, 19]. Эфириды, напротив, любят человечество, а не отдельного человека; они рождают в человеке чувство самоотвержения и любви к людям. Человек, не замечая того, является ареной борьбы кардиад и эфиридов. Если одолевает кардиада, человек становится злодеем; если верх берет эфирид, человек делается безумцем. Чаще, однако, в человеке происходит смена этих состояний. Самый счастливый момент — тот, когда «Эфириды простирают руку любви Кардиадам». В такие моменты человек становится способным на великие дела: «в сие-то время зарождаются в душе его возвышенные мысли, сильные чувствования, зарождаются те произведения, которые переживут века» [Сакулин, 1913б, 19].

Таким образом, нравственный мир человека представляет собой арену борьбы двух начал: индивидуального (эгоизма) и всеобщего (альтруизма). Цель человека — избегать этих крайностей, которые делают его либо злодеем, либо безумцем, и стремиться к гармонии обоих начал. Нравственный идеал заключается в гармоничном сочетании личных и общечеловеческих интересов. Диалектическая триада неизменно присутствует и в этике Одоевского.

¹¹ Это неопубликованное произведение Одоевского приведено в монографии Сакулина [Сакулин, 1913б, 18–21].

Второй принцип, на котором русский философ строит свою этику, — это рационализм. Этический рационализм Одоевского сродни сократовскому: без знания нет добродетели. «Говорят, человек может быть добродетельным без познания. Неправда! Познание и добродетель одно и то же, или основание добродетели — познание» (РЭТ, 1974, 174).

В другом рукописном отрывке та же мысль выражена еще полнее. «Делать зло — грех; зло есть ложь; добро — истина; где нет добра — там зло; что мы знаем, то и делаем; кто мало знает истин — тот знает много лжи — и потому много делает зла; кто ничего не знает — тот знает одну ложь — и потому делает одно зло; незнание, или невежество первый грех; от него происходят все прочие, как листья от корня. — Если бы мы всё знали, то не было бы и греха на свете» [Сакулин, 1913б, 65].

Таким образом, степень добродетели человека зависит от степени познания. Чем «возвышенной» ум человека, тем шире сфера сделанного им добра. «Простолюдин, движимый добрым сердцем», способен, конечно, делать добро, но «здесь сфера мала, в ней часто заключается один человек, 10, даже 100 — это все мало; чем более возвышен человек, тем сфера его увеличивается; ученый благотворит человечеству» (РЭТ, 1974, 173–174). В рамках пантеизма идея соответствия «степени знания» «степени добра» выглядит логично: высшая степень знания (бог) есть и высшая степень добра. Бог не только всеведущ, но и всеблаг. Абсолютное знание есть и абсолютное добро.

В дальнейшем Одоевский, не отказываясь от главного тезиса о связи между добром и знанием, смягчает первоначальный прямолинейный рационализм своей этической концепции. По мере того, как в сферу его интересов входит «инстинктуальное» начало психики, он пытается обосновать этику уже при помощи «инстинктуального чувства», а не разума. На эту перемену во взглядах мыслителя указывал еще Сакулин. Если в 20-х годах Одоевский высказывал убеждение, что «основание добродетели познание», то в 30-е годы «исходный пункт его рассуждений иной. Хотя, вообще говоря, они не находятся в непримиримом противоречии с прежними взглядами, но имеют существенно другой оттенок» [Сакулин, 1913а, 544–545]. Этот оттенок заключался в поиске бессознательно-психологического, а не рационально-гносеологического источника морали.

«Напрасно нападали на мысль о внутреннем чувстве; точно так же как в мире физическом вредная пища нас с вида отвращает, — так точно и к дурному поступку мы при мысли о нем чувствуем отвращение. Это чувство развитое составляет основание нравственности» (Одоевский, 1975а, 198). Правда, Одоевский не отказывается от идеи о «степенях» знания в сфере морали, только теперь это знание носит не рациональный, а инстинктуальный характер и «возвышается» не наукой, а искусством. «Мы... имеем инстинктуальное познание добра и зла... это инстинктуальное познание развилось в людях; в простолюдине оно почти нemo... одно искусство, действующее на нас вне условий разума... может возвысить этот инстинкт» (Одоевский, 1975а, 200). «Простолюдин» и тут не забыт, и снова он оказывается на низшей ступени познания и нравственности.

Здесь мы опять сталкиваемся с весьма характерным для воззрений Одоевского противоречием. Если основание познания и нравственности находится в инстинкте, то, следовательно, люди, ближе стоящие к «инстинкту», должны обладать и большей степенью знания и добродетели. И Одоевский как будто временами склоняется к этой точке зрения, пропагандируя «инстинктуальное познание» как проявление высшей мудрости в образах «первобытной» Эльсы («Саламандра»), психически ненормальной и неграмотной крестьянки Энхен Громбах («Орлахская крестьянка»), «непросвещенной» Софьи («Косморама»). Но в целом он твердо отстаивал противоположный взгляд, что неграмотный «простолюдин», несмотря на всю «наивность» и «первобытность» своего сознания, дальше отстоит от добра и истины, нежели образованный человек¹².

¹² Это вопиющее противоречие в собственных взглядах в дальнейшем способствовало расхождению Одоевского с его бывшими сподвижниками по кружку Любомудров, составившими позже ядро московских славянофилов. Прославление «первобытной мудрости», «наивного сознания», «бессознательного чувства», казалось бы, должно привести к тому, чтобы носителя

Таким образом, этическая концепция Одоевского, так же как и его гносеология, носит последовательно противоречивый характер. Рационалистический подход в трактовке источника морали («знание») сочетается с иррационалистическим («инстинктуальное чувство»); признание абсолютного добра — с тезисом об относительности всех этических понятий («сколько голов — столько представлений о добре»); тезис о слиянии добра и зла в каждом поступке («зло неразлучно с добром») — с противоположным утверждением об их полной несовместимости («где нет добра — там зло»). Главный же вопрос этики — о критерии добра и зла — так и остался у Одоевского неясным. Этот критерий он усматривает то в «степени знания» («кто больше знает, тот больше делает добра»), то в гармонии индивидуального и всечеловеческого начал, то в развитии «инстинктуального чувства», то в степени полноты и гармоничности человеческого развития. В этом пункте этика Одоевского тесно переплетается с его антропологией. А пока перейдем к рассмотрению его воззрений на проблему прекрасного.

Красота: эстетические взгляды В. Ф. Одоевского

Как отмечал Сакулин, «эстетика была той областью, где прежде всего проявилась самостоятельная мысль Одоевского» [Сакулин, 1913а, 495]. Факт весьма примечательный. В конце XVIII — начале XIX в. философская мысль в Европе (особенно в Германии и России) переживала период «эстетического бума»¹³. Интересно, что с той же особенностью мы сталкиваемся у неоплатоников, в сочинениях которых эстетика занимала главенствующее место. Эпоха Возрождения тоже выдвигала эстетическое начало на первый план. Аналогичную картину мы наблюдаем и в эпоху романтизма. Таким образом, перед нами вырисовывается определенная закономерность. Периоды «эстетического бума» совпадают с периодами оживления пантеистической традиции. Неудивительно, что первый философский трактат юноши Одоевского «Опыт теории изящных искусств с особым применением оной к музыке» (1823) посвящен эстетическим проблемам.

Исходный принцип эстетики Одоевского все тот же: принцип всеединства в сочетании с платоновским идеализмом. Источник прекрасного («изящного») — единое, а значит — дух, а не природа. Природа не может служить основанием «изящного», потому что она в отрыве от духа представляет собой множество, а не единство. С этих позиций Одоевский (как и другие шеллингианцы) ведет атаку на принцип «подражания природе» эстетики классицизма. «Основание красоты не в природе, но в духе человеческом»; «основание красоты состоит в акте духа, созерцающего самого себя в предмете» (РЭТ, 1974, 163). С этой мыслью он не расстался и позднее, в 30-е годы: «Искусство подражать природе не может; я скорее соглашусь, что природа должна подражать искусству» (РЭТ, 1974, 179).

Не случайно, поэтому, высшим родом искусства романтики считали музыку — как наиболее удаленную от всякой «вещественности» и «природности» (в отличие от живописи и скульптуры). В письме к своему другу В. Титову от 20 августа 1823 г. Одоевский определял сущность музыки как чистое выражение

добра и правды видеть в «нецивилизованной» народной массе. Так и поступали (и весьма последовательно) славянофилы, а вслед за ними Лев Толстой. Но отнюдь не Одоевский: вопрос о народе как носителе «высшей мудрости» станет одним из главных пунктов расхождения с московской группой славянофилов. Рациональное начало у Одоевского при всей его агитации за «иррациональное» явно перевешивало.

¹³ Авторы «Истории эстетики» отмечали «особое значение эстетики для систем немецких философов» этого периода. Для Канта, Гёте, Шиллера, В. Гумбольдта, Шеллинга, Гегеля характерно «стремление включить эстетику в качестве необходимой (и притом одной из центральных) составной части в общую систему философского мировоззрения...» [История эстетики, 1967, 47]. Кроме этих корифеев эстетической мысли в России были популярны и сочинения их популяризаторов: Аста, Зольгера, Бахмана и др.

«души»: «музыка... изображать может одни внутренние чувствования человека. Напрасно думали музыкою изобразить треск бури, сражения... Музыка не бурю изображать может, но только влияние оной на душу человека...» (РЭТ, 1974, 164).

Свой первый трактат юный философ посвящает музыке, пытается осмыслить ее теоретические основания при помощи принципов полярности, триадического синтеза и метода аналогий. Следует ценить эту первую в русском музыковедении попытку философски подойти к феномену музыки, но и следует признать, что «первый блин» был, как обычно, «комом».

Чтобы иметь представление о характере этого «теоретизирования», приведем типичный пример. «Соответствие 4-х голосов музыки четырем возрастам очевидно: дитя — дискант, юноша — альт, муж — тенор, старец — бас. Развернем эту мысль; младенец и дискант соответствуют воображению и фантазии, юноша и альт — чувствительности, тенор и муж — полной жизни, бас и старец — спокойствию. То же по отношению к темпераментам: дискант имеет характер сангвиника, альт — меланхолика, тенор — холерика, бас — флегматика. То же отношение, следовательно, с временем года и расположением дня. Дискант есть весна и утро музыки, альт — вечер и осень, тенор — полдень и лето, бас — ночь и зима» (РЭТ, 1974, 161). Далее идет аналогия «в отношении к полу», «в отношении со странами света» и т. д. Метод аналогии, столь популярный у шеллингианцев, приводил к натянутым и часто комичным результатам. Правда, в этих аналогиях было и рациональное зерно. Ощущение ночи и зимы ассоциируется с низкими тонами, и их музыкальное изображение должно включать басовые аккорды, иначе оно не вызовет соответствующего ощущения. А чтобы передать «утреннее» настроение, необходимы быстрые и высокие звуки. Это так. Но в целом стремление свалить в одну кучу и стороны света, и возрасты человека, и музыкальные голоса, и темпераменты, и времена года приводило к отвлеченному схематизму, подгонявшему разнородные явления под один шаблон. Против этого метода шеллингианской эстетики в дальнейшем выступил С. П. Шевырев: «Разграничение родов и видов совершенно не существует, — и напротив, все устремлено к той цели, чтобы показать между ними единство, уничтожающее их частные свойства, стирающие с них краски жизни. Наружная систематика, основанная на какой-то симметрии начал отвлеченных, и схоластическая терминология — две неизбежные принадлежности германской философии, нанесли... большой вред изложению и наружной форме эстетики...» [Сакулин, 1913а, 527]. Эта критика впоследствии найдет полную поддержку у Одоевского¹⁴. Но это произойдет уже в 30-е годы, в 20-х русский любомудр твердо держится «единства», «стирающего краски жизни».

Однако первая проблема, с которой неизбежно сталкивается Одоевский, постулируя единство, — это противоречащий единству факт множественности. Как различны представления об истинном и должном, так различны «понятия о красоте у разных народов». Так, «европеец ищет красоты в прямизне носа, в больших глазах, маленьком рте, а негр в толщине носа, в маленьких глазах, в огромных губах» (РЭТ, 1974, 163). Но, согласно Одоевскому, эти факты не опровергают, а подтверждают наличие единого источника красоты «не в природе, но в духе человеческом». И здесь он снова, пытаясь разрешить проблему единого и многого (но уже на материале эстетики), прибегает к идее «степеней»: «чего ищет дух человека? Видеть самого себя в произведении. Оттого степень красоты соответствует всегда степени духа. Возвысится или переменится степень человека — возвысится или переменится в нем понятие красоты». Но вновь возникает старый вопрос о критерии прекрасного: «какая же лучшая степень»? И снова Одоевский, верный принципу «всесовершенства», отвечает: «на каждой степени совершенство». Следовательно, «нет безобразия, в котором не было бы красоты» (РЭТ, 1974, 163).

¹⁴ Одоевский «с величайшим наслаждением» читал работу Шевырева. «Твою диссертацию, — сообщал он автору, — я читаю с восхищением — она объяснила мне собственные мои мысли...» [Сакулин, 1913а, 534].

Намеченное в первом трактате релятивистское решение проблемы прекрасного сохраняется и в дальнейшем. Правда, Одоевский делает попытки нащупать какой-то объективный критерий вкуса. Ведь если всё эстетически совершенно (прекрасно), даже безобразное, то тогда эти категории эстетики лишаются всякого смысла. Их употребление делается ненужным. Но попытки эти не завершаются успехом, и Одоевский вновь приходит к идее «относительности».

В заметке «Теория изящного» (1831) он проводит аналогию между произведениями искусства и произведениями природы. «Мы хвалим и различаем плоды дерева лишь в отношении к нам: кто скажет, что в таком-то плоде менее отражается или совсем не отражается сущность природы? То же и с произведением. Каждое изящно в своей сфере... как плод». Мы, конечно, видим разницу между плесенью и виноградом. Но что из них прекраснее? Попробуйте определить различие: ведь «в обоих отразилась сущность природы».

Тем не менее, Одоевский пытается найти объективный критерий «степени красоты» и решить вопрос, что прекраснее: плесень или виноград? В винограде «более употреблено природных сил», чем в плесени, поэтому виноград прекраснее. «Там, где наиболее отразились силы души человеческой, — то произведение выше. Но тут рождается новый вопрос: силы души человека, умом возвышенного, или простолюдина? Без сомнения, произведения человека, умом возвышенного, выше» (РЭТ, 1974, 180).

Казалось бы, пусть и в «степени ума», но критерий прекрасного отыскан. Ничуть не бывало. Одоевский тут же отменяет свой собственный ответ: «как определить то, что обыкновенно называется *нравится*. Одному нравится „Илиада“, другому — „Бова Королевич“. Кто судья между ними? Скажут: различие между возвышенным читателем и читателем-простолудином. Но это различие предполагает новое судилище... и так до бесконечности» (РЭТ, 1974, 180).

В итоге Одоевский окончательно приходит к идее относительности прекрасного и к отказу от какого-либо критерия вкуса: «критика... может определить достоинство явлений... относительно, но не безусловно. Кто имеет право сказать готтентоту, что его Венера хуже Медицейской? Ему можно сказать только, что его Венера *для нас* чудовище, что он равным образом имеет право сказать нам. Но отчего нам нравится Медицейская Венера, ему готтентотская? Оттого, что каждая из них соответствует степени или, лучше сказать, сфере, в которой мы или готтентот находится, которые различаются как 1 от 2, 2 от 3 и так далее» (РЭТ, 1974, 180).

Из этих рассуждений может следовать только один вывод: не существует ни прекрасного, ни безобразного, как не существует абсолютно истинного и абсолютно ложного. Такие определения еще допустимы по отношению к отдельному явлению (правда, неясно, на каком основании), но что касается «всеобщего» — это абсолютная «точка безразличия», «абсолютный магнит», в котором слиты оба полюса: «каждая система, каждое произведение, взятое отдельно, могут быть ложными или безобразными, истинными или изящными... но все системы вместе, все произведения поэзии не могут быть ни истинными, ни ложными, ни изящными, ни безобразными: они, как творец вселенной, не имеют индивидуального характера» (РЭТ, 1974, 177).

От этой релятивистской платформы Одоевский не отошел и в дальнейшем. Изменения, которые он вносит в свою эстетику, касаются источника эстетического чувства. В 20-е годы, выводя эстетическое начало из «человеческого духа», Одоевский понимает сам «дух» рационалистически: это *идея* прекрасного, в разной степени развитая в людях. Поэтому главной задачей эстетики он считает «определение единой, истинной, постоянной теории искусства» (РЭТ, 1974, 156).

Придя в 30-е годы к выводу, что «едва ли возможна теория изящного» (РЭТ, 1974, 179), он сосредотачивает свое внимание на психологических аспектах художественного творчества. Вопросы теории искусства уступают место психологии искусства, хотя решаются они по-прежнему чисто умозрительным путем. «Основание изящного», как и основание познания и нравственности, Одоевский усматривает теперь в «инстинктуальной силе» человеческого духа. Художник, подобно природе, творит

бессознательно, и чем более он способен стать простым орудием этого бессознательного, тем выше его произведения. Чтобы достичь этого бессознательно-поэтического состояния, надо учиться «отсутствию мыслей», так же как в науке учатся мыслить (Одоевский, 1975а, 201). Пропаганда этой романтической идеи «гения», чья творческая продуктивность уподобляется стихийной и универсальной продуктивности природы, занимает немалое место в его творчестве.

На особую близость Одоевского к ранним романтикам, особенно к Вакенродеру, обращал внимание еще Павел Сакулин. Анализируя эстетические воззрения современников князя (Н. И. Надеждина, М. П. Розберга, А. В. Никитенко, В. Г. Белинского, С. П. Шевырева), он пришел к выводу, что среди всех русских эстетиков 30-х годов Одоевский «стоял особняком», и эта «особость» заключалась в «поразительном сходстве» эстетики Одоевского с теоретиками йенского романтизма [Сакулин, 1913а, 535]. Вряд ли это сходство можно считать поразительным. Скорее, наоборот, оно выглядит закономерным, поскольку мировоззрение Одоевского, как и ранних романтиков, носило пантеистический характер. Сходство, которое Сакулин отмечает в их взглядах, идет строго по линии традиционного пантеистического универсализма с его центральной идеей «всеобъемлемости» и «всеприятия» творений природы и произведений искусства. «Это — свободная эстетика, с благоговением принимающая под свою сень все продукты человеческого творчества», — полагал Сакулин [Сакулин, 1913а, 497].

Таким образом, хотя йенский романтизм выступал общей идейной почвой русской романтической эстетики¹⁵, из русских теоретиков искусства того времени ближе всех к нему оказывался Одоевский, в силу того, что строже других следовал логике пантеистических доктрин.

Итак, в результате рассмотрения онтологических, гносеологических, этических и эстетических взглядов Одоевского мы убедились, что в их основе лежат одни и те же принципы, по мере развертывания которых мыслитель приходит к однотипным выводам и сталкивается с одинаковыми проблемами. Истина, добро и красота суть атрибуты мира идеального (бесконечного и целостного), тогда как ложь, зло и безобразие — атрибуты мира вещественного (конечного и одностороннего). Отсюда следует, что любая односторонность есть ложь и зло, тогда как истина, добро и красота заключаются в полноте и целостности. Тем самым, ложь, зло и безобразие (как и всякое вещественное) не имеют самостоятельного статуса. Ведь часть — всегда часть некоторого целого, без которого она не существует. Поэтому «ложь — неполное выражение истины», «злое — неполное выражение доброго», а «безобразное — неполное выражение изящного» (РЭТ, 1974, 171).

Но в то же время в любой односторонности присутствует целое (хотя и неполно). Значит, в любой лжи есть истина, в любом зле — добро, в любом безобразии — красота. Тогда любая единичность как единство общего и частного есть единство добра и зла, истины и лжи, красоты и безобразия. Любая мысль есть и не истина, и не ложь, а «то и другое вместе»: истина, поскольку в каждом единичном присутствует общее, и ложь, поскольку в единичном общее выражается не полностью, а частично. То же самое и в отношении этических и эстетических категорий: «оттого истина повторяется от начала мира, что зло неразлучно с добром, что нет лжи, в которой не было бы истины, нет преступления, в котором не было бы доброго, нет безобразия, в котором бы не было красоты» (РЭТ, 1974, 164).

Получается, что абсолютной истины, добра и красоты не существует? Они есть, но только в божественном, а не в вещественном (и, стало быть, в человеческом) мире. Только бог как абсолютная целокупность всех «истинолжей», «добротла» и «прекраснобезобразия» есть абсолютная полнота и гармония бытия. Но для человека этот абсолют недостижим. Ему дано «только приближаться к нему», никогда его не достигая.

¹⁵ Это обстоятельство подчеркивает З. А. Каменский: «русская романтическая эстетика не имела отечественного теоретического источника... Ее главным теоретическим источником был йенский романтизм» [Каменский, 1974, 10].

Удел человека — относительность. Поэтому процесс познания есть бесконечный процесс приближения к абсолютной истине, искусство — приближение к абсолютной красоте, практическое действие — приближение к абсолютному добру. Стало быть, каждая ступень познания, каждое мнение, каждое действие и произведение искусства есть хотя и относительное, но необходимое и равноценное звено в процессе приближения к абсолютному.

При такой трактовке исчезает всякий критерий для различения добра и зла, истины и заблуждения, прекрасного и безобразного. Любое утверждение (независимо от содержания — здравого или нелепого) априори является «истиноложью», так же как любой поступок заранее объявляется «добродельным», а произведение искусства — «прекраснобезобразным».

Таковы конечные выводы пантеистической доктрины. Все они направлены к одной цели: оправдания зла в божественном мире. В Абсолюте-боге зла, как такового, нет; источник всего негативного в мире — односторонность любой единичности (предмета, поступка, мнения). Поскольку эта односторонность — атрибутивное свойство единичности, то столь же необходимый характер носят и все негативные качества. Отсюда вытекает главный практический вывод этой пантеистической теодицеи: идея всепримирения и всепримирения. Пантеизм проповедует терпимость к любому поступку, мнению, существованию как необходимому и равноценному звену в мировой гармонии.

И хотя в этом энтузиазме «всепримирения» и было много героического, он имел и оборотную сторону. Цена этой последовательной теодицеи — полный отказ от гносеологической, моральной и эстетической оценки (хотя на практике следовать этому принципу было крайне затруднительно — он никогда последовательно не соблюдался). Главный же парадокс заключался в том, что, начиная с провозглашения абсолютного единства, пантеизм приходил в итоге к абсолютизации множества. Тезис об абсолютности всех ценностей (истины, добра и красоты) оборачивался тезисом об их абсолютной относительности, где стиралось всякое различие между добром и злом, истиной и заблуждением, разумом и нелепостью.

Таким образом, попытка диалектического решения центральной философской проблемы единого и многого с позиций платонизирующего пантеизма приводила в тупик противоречий: от диалектики к эклектике, от абсолютного единства — к абсолютному плюрализму и релятивизму.

Источники и литература

Источники

1. Бруно (1914) — *Бруно Д.* Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914. 224 с.
2. Бруно (2000) — *Бруно Д.* О причине, начале и едином // *Бруно Д.* Философские диалоги. М.: Алетейя, 2000. С. 23–152.
3. Гегель (1959) — *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г.* Сочинения. М., 1959. Т. IV. 488 с.
4. Гегель (1974) — *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
5. Д'Аламбер (1994) — *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера.* М.: Наука, 1994. 720 с.
6. Кузанский (1979) — *Кузанский Н.* Об ученом незнании // *Кузанский Н.* Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47–184.
7. Одоевский (1824) — *Одоевский В. Ф.* Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия // *Мнемозина.* 1824. Ч. 2. С. 73–84.
8. Одоевский (1955) — *Одоевский В. Ф.* Избранные педагогические сочинения. М.: Учпедгиз, 1955. 368 с.

9. Одоевский (1956) — *Одоевский В. Ф.* Музыкально-литературное наследие. М.: Музгиз, 1956. 723 с.
10. Одоевский (1975а) — *Одоевский В. Ф.* Наука инстинкта. Ответ Рожалину // *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. С. 198–203.
11. Одоевский (1982) — *Одоевский В. Ф.* О литературе и искусстве. М.: Современник, 1982. 223 с.
12. Одоевский (1975б) — *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 319 с.
13. РЭТ (1974) — Русские эстетические трактаты первой трети XIX века: в 2 т. М.: Искусство, 1974. Т. 2. 646 с.
14. Фихте (1993) — *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И. Г.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993. С. 359–617.

Литература

15. Ветринский (1899) — *Ветринский Ч. (В. Е. Чешихин).* «Человек трех поколений» // *Ветринский Ч.* В сороковых годах: Историко-литературные очерки и характеристики. М., 1899. С. 293–330.
16. Виргинский (1975) — *Виргинский В. С. В. Ф.* Одоевский. Естественнонаучные взгляды. М.: Наука, 1975. 110 с.
17. Замотин (1913) — *Замотин И. И.* Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе: в 2 т. СПб.; М., 1911–1913. Т. 2. 1913. 456 с.
18. Зеньковский (2001) — *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академ. проект; Раритет, 2001. 879 с.
19. Егоров (1974) — *Егоров Б. Ф., Медовой М. И.* Переписка кн. В. Ф. Одоевского с А. С. Хомяковым // Труды по русской и славянской филологии. XV. Тарту, 1970. С. 335–349.
20. История эстетики (1967) — История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. М.: Искусство, 1967. Т. 3. 1006 с.
21. Каменский (1980а) — *Каменский З. А.* Московский кружок Любомудров. М.: Наука, 1980. 325 с.
22. Каменский (1980б) — *Каменский З. А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М.: Наука, 1980. 325 с.
23. Каменский (1974) — *Каменский З. А.* Русская эстетика первой трети XIX века // Русские эстетические трактаты первой трети XX века: в 2 т. М.: Искусство, 1974. Т. 2. С. 9–80.
24. Лезин (1907) — *Лезин Б. А.* Очерки из жизни и литературной деятельности кн. В. Ф. Одоевского. Харьков, 1907. 152 с.
25. Пятковский (1880) — *Пятковский А. П.* Князь В. Ф. Одоевский. Литературно-биографический очерк. СПб., 1880. 103 с.
26. Сакулин (1913а) — *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Писатель. — Мыслитель. М., 1913. Т. 1. Ч. 1. 616 с.
27. Сакулин (1913б) — *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Писатель. — Мыслитель. М., 1913. Т. 1. Ч. 2. 479 с.
28. Сакулин (1915) — *Сакулин П. Н.* Романтизм и «неоромантизм» // Вестник Европы. 1915. Кн. 3. Март. С. 148–162.
29. Сумцов (1884) — *Сумцов Н. Ф.* Князь В. Ф. Одоевский. Харьков, 1884. 63 с.

Л. А. Петрова

Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10047

Аннотация: В статье рассматриваются основные линии рецепции богословия свт. Григория Паламы в софиологии прот. С. Н. Булгакова и выявляется характер и границы применения паламитского дискурса в софиологической концепции С. Н. Булгакова в зависимости от этапов развития его богословской мысли. Показано, что богословие свт. Григория Паламы постепенно приобретает все большее значение для концептуальной структуры софиологии С. Н. Булгакова, что находит отражение в изменении способа определения Софии. В изначальный платонический язык софиологии постепенно вносятся коррективы в паламитском «энергийном» ключе. Однако полного перехода с платонического на паламитский философский язык не происходит; период сближения с паламизмом сменяется у С. Н. Булгакова периодом отдаления и критической дистанции. Заключительный отказ прот. С. Н. Булгакова в своей софиологической концепции следовать логике паламизма связан с несовместимостью онтологической диспозиции, заданной им в его троичном богословии, с основополагающим богословским тезисом свт. Григория Паламы об отличии нетварной энергии от Божественной сущности.

Ключевые слова: протоиерей С. Н. Булгаков, святитель Григорий Палама, софиология, паламизм, сущность, энергия, ипостасность, София, богословие, триадология, платонизм, космология.

Об авторе: **Любовь Алексеевна Петрова**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Социологический институт Российской академии наук — филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского центра Российской академии наук.

E-mail: par-excellence@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5857-8636>

Ссылка на статью: Петрова Л. А. Рецепция паламитского богословия в софиологии С. Н. Булгакова // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 78–86.

Финансирование: Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 18-18-00134, «Наследие византийской философии в русской и западноевропейской философии XX–XXI вв.».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

L. N. Petrova

The Reception of Palamite Theology
in the Sophiology of S. N. Bulgakov

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10047

Abstract: The article discusses the main avenues of reception of the theology of Gregory Palamas in the sophiology of Sergei Bulgakov and reveals the nature and boundaries of the application of the Palamite discourse in the sophiological conception depending on the stage of development of theological thought of Sergei Bulgakov. It is shown that the theology of Gregory Palamas gradually became increasingly more important for the conceptual structure of the sophiology of Sergei Bulgakov, which is reflected in a change in the way that Sophia was defined. To the original platonic language of sophiology, corrections were gradually introduced in the spirit of the Palamite “energy” definition. Sergei Bulgakov’s final refusal in his sophiological conception to follow the logic of palamism is connected with the incompatibility of the ontological disposition given by him in his theology of the Trinity with the fundamental theological thesis of Gregory Palamas on the difference between uncreated energy and divine essence.

Keywords: Bulgakov, Gregory Palamas, sophiology, palamism, essence, energy, hypostasis, Sophia, theology, triadology, platonism, cosmology.

About the author: Liubov' Alekseevna Petrova

Ph.D. (Philos.), Senior Researcher at the Sociology Institute of the Russian Academy of Sciences — a branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences

E-mail: par-excellence@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5857-8636>

Article link: Petrova L. N. The Reception of Palamite Theology in the Sophiology of S. N. Bulgakov. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 78–86.

Софиологическая тема в философии — это в первую очередь тема Бога и мира в их взаимосоотнесенности, и софиология прот. С. Н. Булгакова здесь не исключение. Проблема связи Бога и мира выступает для него ключевой и во многом определяющей: именно с ней связаны его главные философские и богословские интуиции¹. Первым софиологическим сочинением С. Н. Булгакова принято считать «Философию хозяйства», где София упоминается исключительно в космологическом смысле, как принцип «надмирного» единства эмпирического мира, как «единая сущность» мира и образ его идеального вневременного бытия. В дальнейшем учение о мире получает у о. С. Булгакова продолжение в учении о связи мира с Богом, концептуальным «стержнем» которого выступает софиология.

Будучи учением о причастности мира Богу, софиология в различных своих вариантах имеет единое основание — это представление об идеальном первообразе мира в Боге, аналогичном платоновскому «умному космосу». Соответственно, связь между миром и Богом в пределах софиологической парадигмы мыслится как связь эмпирического мира с этим идеальным первообразом, вполне в античном (платоническом) ключе являющим собой принцип единства множественности. Таким образом, софиологическая диспозиция изначально задает достаточно конкретные онтологические координаты, беспрепятственно укладываемые в русло платонической философской традиции: без своеобразных аналогов платоновских идей и «умного мира» не обходится ни одно софиологическое построение². Что же касается опытов христианской софиологии, то представляется вполне справедливым замечание С. С. Хоружего: «всякая христианская софиология с самого начала строится в русле христианского платонизма и по своей философской сути представляет собой попытку совмещения, объединения безличной платонической онтологии всеединства и остро личностной христианской онтологии Трехипостасного Бога» [Хоружий, 1994, 81].

Сказанное не менее справедливо и в отношении прот. С. Н. Булгакова, для которого София есть «мир умопостижимых идей», «Божественный мир, сущий в Боге „прежде“ творения», «предвечное человечество в Боге» и т. д. Приведем одну из наиболее иллюстративных цитат: «Мир идей, идеальное все, актуально содержащееся в Софии, для мира тварного существует не только как основа или причинность (в вышеуказанном смысле), но и как норма, предельное задание, закон жизни, аристотелевская энтелехия в отношении к потенциальному состоянию бытия. Каждое существо имеет свою идею-норму, оно ищет и творит себя по определенному, ему одному, его идее свойственному образу, но это потому, что оно в сверхвременной природе своей имеет эту идею как единственное подлинное бытие свое, τὸ ὄντως ὄν, как свою неповторяемую и ни с чем не смешиваемую индивидуальность» (Булгаков, 1999а, 201). Однако характерной чертой софиологических интуиций является положение, что София — не только мир идей и принцип единства множественности, но в каком-то смысле она также обладает самостоятельностью, выступает отдельной сущностью или, как в случае прот. С. Н. Булгакова, персонифицируется и наделяется атрибутами личного бытия, что, впрочем, нисколько не препятствует оформлению софиологической концепции в круге платонических понятий. Тексты С. Н. Булгакова, начиная с «Философии хозяйства» и заканчивая наиболее поздними сочинениями, такими как «Невеста Агнца», изобилуют платонической терминологией и прямыми аналогиями между Софией и «миром идей», что позволяет заключить, что в целом его метафизическая система имеет тенденцию выстраиваться в русле традиции христианского платонизма.

¹ «Булгаков принялся метафизически обосновывать такую стратегию христианства, которая... спасала бы мир, беря на себя ответственность за дарованные ему ростки вечности, имеющие Божественную родословную. Здесь исток софиологической темы, которую Булгаков отныне взваливает на свои плечи» [Роднянская, 1999, 12].

² «Известная почва для софийных представлений всегда сохранялась в христианской картине бытия, и прежде всего в русле традиции христианского платонизма, где бытуют аналогии платоновских понятий идеи-эйдоса каждой вещи и „умного мира“, собрания идей-эйдосов всех вещей» [Хоружий, 1990, XII].

Постепенно, в течение развития, для софиологической концепции прот. С. Н. Булгакова все большее значение приобретает богословие свт. Григория Паламы, и в его софиологии осуществляется переход с платонического философского языка на паламитский. Внешним образом этот переход обусловлен все более подробным знакомством о. С. Булгакова с паламитскими текстами, начавшимся за некоторое время до написания сочинения «Свет Невечерний»³. Внутренняя же его обусловленность связана, по всей видимости, с тем, что какие-то элементы платонического языка не вполне устраивали прот. С. Н. Булгакова, в то время как паламитская терминология в большей степени отвечала его софиологическим интуициям. Действительно, на пути совмещения христианской догматики с платонизмом неизбежно возникает целый ряд трудностей как философского, так и догматического характера, и чем более прямолинейно проводится это совмещение, тем выше напряжение сопротивления двух несовместимых по своей сути онтологий. Это обстоятельство представляется достаточно веским поводом для включения о. С. Булгаковым в орбиту своего богословия элементов паламитского дискурса.

О значении богословия свт. Григория Паламы для софиологической концепции о. С. Булгакова можно судить по его же высказываниям. Так, в письме к свящ. П. А. Флоренскому (1914) Булгаков сообщает, что занимается текстами свт. Григория Паламы и считает издание перевода некоторых его основных трактатов «нужным и своевременным» (Переписка, 2001, 78). Спустя более десяти лет в «Купине Неопалимой», работе 1927 г., о. С. Булгаков утверждает, что разработка положительного учения о Софии возможна только на основе учения свт. Григория Паламы «об энергиях Божиих в их отличии от ипостасного существа Божия» (Булгаков, 2008, 162, прим.), а также что учение Паламы о Божественных энергиях относится «по внутреннему смыслу к учению о Премудрости Божией» (Булгаков, 2008, 182). Наконец, в «Невесте Агнца», сочинении, изданном в 1945 г., о. С. Булгаков со всей однозначностью заявляет, что «с принятием паламизма Церковь уже определенно вступила на путь признания софиологического догмата» (Булгаков, 2005, 23).

Указанные оценки о. С. Булгаковым богословия свт. Григория Паламы отразились в концептуальной структуре его софиологической онтологии, в постепенной смене ее понятийного инструментария. В «Философии хозяйства» (первом софиологическом сочинении о. С. Булгакова 1912 г.) Палама не упоминается совсем, а София трактуется преимущественно в платоническом духе как «предвечные идеи», «душа мира», «κόσμος νοητός» и т. д., в то время как в работе «Свет Невечерний» (1917) «в контексте своих рассуждений Булгаков использует изученные им тексты Паламы и приводит цитаты из сочинений Паламы — вероятно, в своем собственном переводе» [Бирюков, 2019, 75]. Однако результаты своих исследований прот. С. Н. Булгаков применяет здесь не в софиологическом, но исключительно в богословском контексте, пользуясь понятием «энергии» для различения трансцендентной сущности Бога и Его проявлений в творении: «Открываясь твари, Бог совлекается абсолютной трансцендентности Своей и проявляется в своем действии для твари, в благодати или (пользуясь выражением догматических споров XIV века) энергии Своей» (Булгаков, 1999а, 192). При этом язык софиологии «Света Невечернего» остается преимущественно платоническим («идеальный умопостигаемый мир», «вечный образец творения», «идейные семена всех вещей» и т. д.)⁴.

Если в «Философии хозяйства» реальность Софии интерпретируется исключительно в космологическом смысле, то софиологическая онтология «Света Невечернего» претерпевает существенные изменения: как отмечает прот. В. В. Зеньковский,

³ «Известно, что интерес Булгакова к творчеству Паламы возник еще в середине 10-х гг. XX века, стал устойчивым в период написания „Философии имени“, основной текст которой создавался в 1918–1919 гг., а в период написания „Ипостаси и ипостасности“ (т. е. 1924 год) стал основанием для формирования новой модели соотношения между Богом и миром» [Резниченко, 2013, 127].

⁴ «Онтологическая основа мира заключается именно в *сплошной*, метафизически-непрерывной софийности его основы» (Булгаков, 1999а, 207).

«понятие Софии, оставаясь понятием космологическим, раздваивается — частью София еще в пределах мира, частью уже вне его» [Зеньковский, 2001, 849]. В Софии обнаруживается «два центра», соответствующие Софии Божественной и Софии космической (Булгаков, 1999а, 239), при этом первая есть София в обращенности к Богу, имеющая отношение к внутрибожественной жизни, а вторая (в платоническом духе) — к миру, и в этом смысле есть «мировая душа, т. е. начало связующее и организующее мировую множественность» (Булгаков, 1999а, 203), «начало тварной многоипостасности» (Булгаков, 1999а, 194). Богословская оптика «Света Невечернего» вносит в софиологические интуиции Булгакова новые мотивы, и не случайно, что в отдельном экскурсе, посвященном свт. Григорию Паламе как мыслителю-апофатику, о. С. Булгаков специально задерживает внимание на проведении Паламой резкой границы не только «между понятием *ὁὐσία* и понятием Св. Троицы как Сущего в Себе Бога», но и между «несозданными энергиями и тварным созданным бытием» (Булгаков, 1999а, 124). Тем самым о. С. Булгаков подчеркивает космологический аспект учения свт. Григория и, как отмечает Н. А. Ваганова, «находит в его учении о различении в Боге сущности и энергии соответствие собственным софиологическим позициям» [Ваганова, 2011, 109]. София же в «Свете Невечернем» мыслится прот. С. Н. Булгаковым как некая грань между Богом и миром, соединяющая и разъединяющая одно с другим, *μεταξύ* в смысле Платона (Булгаков, 1999а, 193), наделенная вместе с тем ипостасными, личностными характеристиками («четвертая ипостась»⁵).

Сочинение «Ипостась и ипостасность» (1925) можно рассматривать как своего рода границу между платоническим и паламитским способами описания реальности Софии, освоение о. С. Булгаковым «нового логического и языкового пространства» [Ваганова, 2011, 318]: «Софию, понимаемую прежде платонически („умная сущность“, „совершенный организм божественных идей“) и соловьевски („всеединство“), Булгаков стремится мыслить теперь паламитски, хочет „перевести“ ее на энергийную основу, представив как раскрывающийся мир Божественных энергий, отличный от природы Божества» [Ваганова, 2011, 319]. Паламитское понятие «энергии» используется прот. С. Н. Булгаковым теперь не только в чисто богословском контексте, но и входит в концептуальную структуру его софиологии. По мысли о. Сергия, София является откровением трансцендентной Божественной сущности в том же смысле, как энергия для свт. Григория Паламы есть действие Бога, в котором открывается Его сама по себе непознаваемая и непричастуемая сущность. Причем отождествление Софии и энергии оказалось несовместимым с пониманием Софии как «четвертой ипостаси» (пусть и «иною порядка», чем Ипостаси Троицы), вероятно в связи с тем, что в трактате свт. Григория Паламы «Феофан», на который опирается о. С. Булгаков [Бирюков, 2019, 7], энергия в равной степени отличается как от сущности, так и от ипостаси⁶. Как следствие — «в „Ипостаси и ипостасности“ Булгаков пытается пересмотреть это определение Софии, определяя Софию не как ипостась, но как особое состояние бытия — ипостасность» [Резниченко, 2013, 89], не переставая мыслить ее при этом как «живую, умную сущность» (Булгаков, 2001, 27).

В дальнейшем, по мере вызревания и детализации булгаковского учения о Софии, все сильнее становятся паламитские мотивы в ее интерпретации. Так, в сочинении «Купина Неопалимая» (1927) София представляется как «энергия энергий Божиих, которые только и доступны твари, при полной недоступности („трансцендентности“) самого существа Божия» (Булгаков, 2008, 137), «„энергия“, действие Божие в творении» (Булгаков, 2008, 159). В отличие от Софии «Света Невечернего», София «Купины Неопалимой» «вообще не есть Божественная Ипостась, она есть жизнь, действие, откровение, „энергия“ Божества, во Св. Троице» (Булгаков, 2008, 164).

Однако в поздних сочинениях о. С. Булгакова линия энергийных отождествлений в софиологии прерывается. В «Агнце Божиим» (1933) понятие «энергии»

⁵ Подр. см.: (Булгаков, 1999а, 195).

⁶ «...ни одна из энергий не является воипостасной, то есть самоипостасной» (Палама, 2007, 201).

употребляется почти исключительно в историко-богословском контексте при рассмотрении истории формирования христологического догмата о двух волях и двух природах. А в отношении богословия свт. Григория Паламы о. С. Булгаков вскозь выражает сомнение в удачности его терминов *οὐσία* и *ἐνέργεια* (Булгаков, 2000, 151, прим.). Одновременно меняется и способ осмысления реальности Софии: во-первых, она отождествляется с Божественной сущностью, а во-вторых, различие «Софии тварной» и «Софии Божественной» проводится Булгаковым гораздо определеннее и резче, чем в предыдущие периоды. Как отмечает А. И. Резниченко, «Онтологический статус Софии по отношению к Лицам Троицы в системе Булгакова 1930-х гг. более фиксирован и отчетлив: София есть Усия, т. е. то общее для всех ипостасей, отношение к которому определяет их личный характер» [Резниченко, 2013, 91]. Изменения действительно серьезные по сравнению с версией софиологии в «Ипостаси и ипостасности», где о. С. Булгаков подчеркивает, что Софию «надо строго отличать от сущности Божией или природы», и понимает ее как энергию и «откровение о Себе Триипостасного Бога» (Булгаков, 2001, 26) *par excellence*.

Характер упоминаний свт. Григория Паламы в позднейшем сочинении С. Н. Булгакова «Невеста Агнца» (изданном посмертно в 1945 г.) указывает на дистанцированность здесь софиологии от паламитского дискурса. София больше не определяется как «энергия»; самое близкое — в одном месте говорится об «энергиях» Софии со ссылкой на язык Паламы (Булгаков, 2005, 72), а также проводится несколько аналогий с богословием Паламы, скорее дополнительного свойства, ничего существенно не добавляющего к основной концепции. Вместе с тем обращают на себя внимание неоднократные критические суждения о. С. Булгакова в отношении паламизма. Так, в одном месте он замечает, что у Паламы «энергии рассматриваются преимущественно в аспекте благодати, сверхтварного „света Фаворского“ в тварном мире», в то время как прежде всего им принадлежат «миротворящая и миродержащая сила, которая именно и свойственна Софии» (Булгаков, 2005, 23). А в других местах прот. С. Н. Булгаков указывает на главный, по его мнению, недостаток паламитского богословия — на непроясненность отношений между Божественными ипостасями Троицы и энергиями: «учение Паламы о сущности и энергиях остается непереуведенным в связь с троичным догматом, в частности, с учением о трех ипостасях в раздельности их и о Св. Троице во единстве» (Булгаков, 2005, 23). Применимость положений свт. Григория Паламы в пределах софиологии ограничивается его «основной идеей» «о множественности и равнобожественности энергий в Боге», которая «раскрывает „многообразную премудрость Божию“», в остальном же — паламизм, равно как и платонизм в «Свете Невечернем», объявляется о. С. Булгаковым «незавершенной софиологией» (Булгаков, 2005, 23), которая еще только ждет своего будущего истолкования и софиологического применения.

Таким образом, в отношении софиологии прот. С. Н. Булгакова допустимо говорить не столько о ее переходе с платонического на паламитский язык, сколько о временном сближении ее онтологической модели с паламитской, причем сближение это по мере развития софиологии обнаружило свои пределы⁷. Причины отказа о. С. Булгакова полностью следовать платонической модели понятны: платонизм удовлетворял его стремлениям установить прочную связь между миром и Богом, оправдать мир, найти ему софийное обоснование. Однако проводя корреляцию между миром и Богом, необходимо было удержать их сущностное различие, закрепленное догматически, в то время как платоническая модель тяготеет к положению о единоприродности космоса и его начала, равно как и о творении как об акте, подчиненном необходимости. Для С. Н. Булгакова ни одна из этих перспектив не была приемлема, по крайней мере, судя по его критике эманационистских концепций. Как отмечает И. Б. Роднянская, «платоновское „умное место“, где, согласно мыслителю Эллады,

⁷ Поэтому, в частности, Н. А. Ваганова говорит о «незавершенном проекте» переориентации софиологии с платонической на паламитскую онтологическую модель [Ваганова, 2011, 370].

помещаются „идей“, сопрячь с теистическим понятием о Боге не так-то легко. Ибо умопостигаемый мир идей, согласно античной мысли, принадлежит космосу, и он не может быть безболезненно „переадресован“ Богу теизма, между которым и космическим, „тварным“ бытием пролегал онтологическая пропасть» [Роднянская, 1999, 12–13]. Кроме того, в пределах платонизма связь мира с божественной реальностью осуществляется в его «идеальной» части, в то время как «материальная» часть остается в тени небытия. Для о. С. Булгакова же принципиальным было оправдание мира действительного, становящегося, мира как истории, а не только его идеального прообраза. Собственно, отсюда его характеристика платоновской и платиновской космологии как «незавершенной» и «дефектной»: их материя пуста, они «совершенно не знают софийной земли, матери Деметры» (Булгаков, 1999а, 216). Паламитизм же, напротив, вполне позволял включить в связь с Богом мир в его в том числе материальной, исторической действительности.

Однако что же оказалось препятствием к полной и последовательной переадресации булгаковской софиологии паламитской онтологической модели? По всей видимости, критика С. Н. Булгаковым богословия свт. Григория Паламы за несвязность его учения об энергиях с триадологическим догматом указывает на то, что сам Булгаков как раз пытался их связать, соотнести реальность Софии с ипостасным бытием Бога.

Собственный опыт троичного богословия о. С. Булгаков излагает в сочинении «Главы о Троичности», вышедшем в 1928 г., после «паламитского» сочинения «Купина Неопалимая» (1927), но за некоторое время до «не-паламитского» «Агнца Божия» (1933). В этом сочинении С. Н. Булгаковым решается вопрос о соотношении сущности и ипостасей в Боге. И решается он таким образом, что природа, понимаемая как «потенциальность», присутствующая в качестве «бытийного лона» и «неосвещенной тьмы» в тварном «я», в отношении к Богу, в Котором не может быть ничего потенциального, но все актуально, теряет всякие признаки самостоятельной реальности, полностью ипостазировавшись и совпадая с ипостасным началом: «не существует природы без ипостасной или вне-ипостасной, напротив, вся жизнь Божества ипостазирована (ἐνυπόστατος)» (Булгаков, 2001, 88). «Попытки заглядывать за личность, чтобы позади ее увидеть субстанцию, здесь неуместны. Справедливо, что в Божестве не существует ипостаси без сущности, так же, как и сущности без ипостаси, но в Божестве они совершенно слитны и нераздельны, и различаются только условной человеческой абстракцией» (Булгаков, 2001, 131). И далее: «противопоставление ипостаси и сущности явилось в качестве вспомогательного логического средства в веке арианских споров, и само понятие οὐοὐστος имеет, прежде всего, отрицательное значение» (Булгаков, 2001, 132, прим.).

Тема Софии в «Главах о Троичности» не появляется ни разу, однако это не означает, что богословская концепция, изложенная в этом сочинении, находится в изоляции от всего остального творчества о. С. Булгакова и, в частности, от его софиологии. Напротив, его учение о соотношении сущности и ипостасей в Боге радикальным образом повлияло на его софиологическую концепцию, спровоцировав ее дистанцирование от паламитской модели. Именно после выхода «Главы о Троичности» София перестает определяться Булгаковым как энергия и определяется через концепт сущности. Впервые о Софии говорится как о сущности в сочинении «Икона и иконопочитание» (1931)⁸, а софиологическая онтология последующих сочинений «Агнец Божий» и «Невеста Агнца» уже по преимуществу выстроена на отождествлении Софии и Усии (сущности). Как отмечает Н. А. Ваганова, «в „Агнце Божиим“ Булгаков использует ту модель соотношения ипостаси и природы в Божестве, которую он разрабатывал в „Главах о Троичности“» [Ваганова, 2011, 336], и эта модель оказалась решающей: «положение об ипостасированности природы в Боге, — пишет о. С. Булгаков, — имеет основное значение для софиологии» (Булгаков, 2000, 128–129, прим.).

⁸ София «есть Божество Бога или Божество в Боге, и в этом смысле она есть и Божественный мир прежде его творения» (Булгаков, 1999б, 263).

Очевидно, что если София есть Усия, то она уже не энергия, коль скоро энергия, по свт. Григорию Паламе, хоть и нетварна, но отлична от сущности. Полная ипостасированность Божественной природы и сведение ее к статусу вспомогательного логического средства лишает базовое паламитское онтологическое суждение («сущность и энергия») одного из его конъюнктов и тем самым разрушает его и лишает определенности. София не может больше быть энергией, поскольку в качестве таковой за неимением сущности ей больше не от чего отличаться. Одновременно распадается и само по себе понятие энергии, которое в понимании С. Н. Булгакова представляет собой «действительный залог в отношении к залогу *страдательному*» (Булгаков, 2000, 106). Если «энергия есть действие природы или природа в действии» (Булгаков, 2000, 106), то в отношении к Божественной реальности, которой не может быть приписано ничего «страдательного», понятие энергии лишается своего предиката и существенного признака. Действительно, рассматривая христологический спор св. Максима Исповедника с монофелитами (в котором св. Максим соотносил волю с природой, в то время как монофелиты считали волю принадлежностью ипостаси), Булгаков заключает: «Нам теперь этот спор представляется схоластическим. По существу, обе стороны неправы. И воля, и энергия есть проявление жизни духа, заключенного в себе и раскрывающегося для себя (или *ad extra*). Но дух есть живое и нераздельное единство лица и природы, так что *in concreto* нет природы безличной, как и личности бесприродной, и только из абстракции можно их различать и даже противопоставлять» (Булгаков, 2000, 108).

«Антиэссенциалистский» ход о. С. Булгакова, согласно которому «личность и есть сущность и, наоборот, сущность есть личное начало» (Булгаков, 2001, 130), превращает понятие энергии в такое же «вспомогательное логическое средство», как и понятие сущности. И, как это и случается обычно со средством, необходимость в нем отпадает вместе с исчезновением области его применения. Понимание Бога как «нераздельного единства лица и природы» делает излишним допущение в нем «природной энергии», и на высвободившееся место заступает реальность Софии, в своем «божественном лике» совмещающая и Усию и нетварную энергию, а в своем втором, «космическом», образе удерживающая платонические интенции о. С. Булгакова в объяснении оснований тварного мира. Вопрос о том, насколько обоснованным и необходимым было утверждение именно реальности Софии на роль сущности и энергии в Боге, — оставим в стороне. По крайней мере, представляется достаточно ясным, что отказ С. Н. Булгакова в своей софиологической концепции следовать логике паламизма был связан с несовместимостью онтологической диспозиции, заданной им в его троичном богословии, с основополагающим богословским тезисом свт. Григория Паламы об отличии между Божественной сущностью и энергиями.

Но все же и в поздний период своего творчества С. Н. Булгаков обнаруживает в богословии свт. Григория Паламы нечто родственное своим интуициям, лежащее по ту сторону конкретной терминологии. В «Агнце Божиим», проводя мысль о том, что понятие Бога является относительным, поскольку в нем изначально содержится отношение к миру, о. С. Булгаков замечает, что различие Паламой *οὐσία* и *ἐνέργεια* связано именно с этой темой соотносительности Бога и мира: «Бог существует практически лишь как энергия, Бог же в Себе, *Deus absconditus*, просто не „существует“, Он есть тьма Абсолютного, к которому неприменимо даже и бытие. Но в энергии Божией познается и Его усия, она начинает существовать лишь в отношении. Поэтому основная схема Паламы есть идея Бога как Абсолютно-Относительного, включение отношения (хотя, конечно, не относительности) в самое определение Божие» (Булгаков, 2000, 151, прим.). Здесь Булгаков за паламитской дихотомией сущности и энергии усматривает нечто близкое к паре понятий «*essentia*» и «*existentia*»: если энергия есть проявление Божественной сущности, то предикат существования может быть применен только в отношении нее, поскольку «существовать и значит быть для другого» (Булгаков, 2000, 150).

Очевидно, что характер рецепции паламизма в софиологии С. Н. Булгакова на протяжении ее развития в целом неоднороден: период сближения, связанный с применением понятийного инструментария богословия свт. Григория Паламы,

сменяется периодом отдаления и критической дистанции. Эти «колебания», по всей видимости, связаны с поиском о. С. Булгаковым наиболее адекватного выражения для своих исходных софиологических интуиций. Богословие свт. Григория Паламы интересовало о. С. Булгакова не само по себе, но почти исключительно в той мере, в какой оно было способно открыть путь для преодоления противоречий между существенным для христианства личностным пониманием Бога и платонической интуицией божественности и единства космоса. Как следствие — точка, в которой закладываются объяснительные ресурсы паламитской модели, оказывается границей ее применения в софиологической концепции прот. С. Н. Булгакова.

Источники и литература

Источники

1. Булгаков (1999а) — *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1: Свет невечерний. СПб.: Инапресс; М.: Искусство, 1999.
2. Булгаков (1999б) — *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 2: Философия имени. Икона и иконопочитание. Приложения. СПб.: Инапресс; М.: Искусство, 1999.
3. Булгаков (2000) — *Булгаков С. Н.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. М.: Общедоступный православный университет, 2000. Ч. 1.
4. Булгаков (2001) — *Булгаков С. Н.* Труды о троичности. М.: ОГИ, 2001.
5. Булгаков (2005) — *Булгаков С. Н.* Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный университет, 2005.
6. Булгаков (2008) — *Булгаков С., прот.* Малая трилогия. М.: Общедоступный православный университет, 2008.
7. Палама (2007) — *Григорий Палама, свт.* Трактаты. Краснодар: Текст, 2007.
8. Переписка (2001) — Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Архив свящ. П. А. Флоренского. Вып. 4. Томск: Водолей, 2001.

Литература

9. Бирюков (2019) — *Бирюков Д.* Тема иерархии природного сущего в паламитской литературе. Ч. 2: Паламитское учение в контексте предшествующей традиции и его рецепция в русской религиозной мысли XX в. (философия творчества С. Н. Булгакова) // KONŠTANTĪNOVE LISTY. 2019. № 12 / 2.
10. Ваганова (2011) — *Ваганова Н. А.* Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
11. Зеньковский (2001) — *Зеньковский В. В.* История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001.
12. Резниченко (2013) — *Резниченко А. И.* Генезис и артикуляционные формы языка русской философии (С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, А. С. Глинка-Волжский, П. П. Перцов, С. Н. Дурьлин): Историко-философский анализ. Дисс. ... докт. филос. н.: 09.00.03. М., 2013.
13. Роднянская (1999) — *Роднянская И. Б.* Читатель и толмач замысла о мире // *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1: Свет невечерний. СПб.: Инапресс; М.: Искусство, 1999.
14. Хоружий (1990) — *Хоружий С. С.* О философии священника Павла Флоренского // *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1.
15. Хоружий (1994) — *Хоружий С. С.* После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

В. Пузовић

Санктпетербуршка духовна академија и Срби: историјски пут и богословско наслеђе

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10048

Анотација: У историји српско-руских црквених односа дореволюциона Санктпетербуршка духовна академија заузима посебно место. Она је представљала важан центар образовања српских богослова. Развоју духовног образовања у северној руској престоници Срби су дали допринос још у XVIII веку. У том контексту важна су имена архимандрита Александро-невске лавре Петра (Смелића) и префекта Санктпетербуршке духовне семинарије Николе Кишдобранског. У XIX и почетком XX века Санктпетербуршка духовна академија постала је *alma mater* многим Србима, међу њима и патријарху Варнави (Росићу), Светом епископу Мардарију (Ускоковићу), епископима Сергију (Георгијевићу), Дамаскину (Грданичком), професорима српских богословских школа Душану Јакшићу, Павлу Швабићу, Лазару Перовићу и другима. Ову Академију похађали су најзначајнији српски богослови XX века Свети епископ Николај (Велимировић) и Преподобни Јустин (Поповић). Посебну важност за Србе у Санкт Петербургу имала је Катедра за Историју Православних словенских Цркава, на чијем се челу дуго налазио познати слависта Иван Савич Паљмов. Он је био ментор већини српских студената који су писали дисертације на теме из српске црквене историје. На тај начин Санктпетербуршка духовна академија постала је својеврстан центар проучавања српске црквене прошлости. У раду се на основу архивских материјала анализира улога Санктпетербуршке духовне академије у животу Српске Цркве и развоју српског богословља.

Кључеве слова: српско-руске црквене везе, Санктпетербуршка духовна академија, српско богословље, кандидатске дисертације, Иван Савич Паљмов, патријарх Варнава (Росић), Свети епископ Николај (Велимировић), Преподобни Јустин (Поповић).

Об авторе: **Владислав Пузовић**

Доктор богословских наука, ванредни професор Православног богословског факултета Универзитета у Београду (Србија).

E-mail: vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9415-6668>

Ссылка на статью: Пузовић В. Санктпетербуршка духовна академија и Срби: историјски пут и богословско наслеђе // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 87–95.

Рад је настао у оквиру пројекта «Српска теологија у XX веку» (бр. 179078), подржаног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Vladislav Puzovic

St. Petersburg Theological Academy and the Serbs: the Historical Way and Theological Heritage

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10048

Abstract: St. Petersburg Theological Academy had a special role in the history of Serbian-Russian Church relations before the Russian Revolution. It was an important center of education for Serbian theologians. Serbs contributed to the development of theological education in the northern Russian capital in the 18th century. Peter (Smelich), Archimandrite of the Alexander Nevsky Lavra, and Nicholas Kishdobronsky, the prefect of the St. Petersburg Theological Seminary, were important persons within that context. St. Petersburg Theological Academy became *alma mater* to many Serbs in the 19th and the early 20th centuries. Patriarch Varnava (Rosić), St. Mardarije (Uskoković), bishops Sergej (Georgijević) and Damascene (Grdanichky), as well as Dušan Jakšić, Pavle Švabić, and Lazar Perović, professors in Serbian seminaries were among them. Saint Nikolai (Velimirović) and Saint Justin (Popović), the greatest Serbian theologians of the twentieth century, were students of St. Petersburg Theological Academy. The Department of History of the Slavic Churches was very important for Serbs studying in St. Petersburg. Ivan Savich Palymov, a famous professor of Slavic culture and literacy, chaired this department for a long period of time. He mentored the majority of Serbian students who were writing their theses on the subject of Serbian Church History. St. Petersburg Theological Academy thus became a unique center for research of the past of the Serbian Orthodox Church. This paper is an analysis of the role of St. Petersburg Theological Academy in the life of the Serbian Church and the development of Serbian theology, based upon archival data.

Keywords: Serbian-Russian Church relations, St. Petersburg Theological Academy, Serbian theology, candidates' theses, Ivan Savich Palymov, Patriarch Varnava (Rosić), St. Nikolai (Velimirović), St. Justin (Popović).

About the author: **Vladislav Puzović**

Doctor of Theology, Associate Professor of the Faculty of Orthodox Theology at the University of Belgrade (Republic of Serbia).

E-mail: vpuzovic@bfspc.bg.ac.rs

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9415-6668>

Article link: Puzović V. St. Petersburg Theological Academy and the Serbs: the Historical Way and Theological Heritage. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 87–95.

Богато богословско наслеђе дореволюционих руских духовних академија представља важан духовни капитал Руске Православне Цркве. Бројни радови савремених руских богослова релевантно приказују историју и богословско наслеђе дореволюционих духовних академија¹. Критичко бављење историјом сопственог богословља и духовних школа представља поуздан темељ за даљи развој богословске науке и у том смислу представници савременог руског академског богословља могу да буду пример истраживачима из других помесних Цркава.

У богатом историјском наслеђу дореволюционих руских духовних академија постоји један сегмент на који би требало обратити посебну пажњу. Наиме, поменуте школе су биле највише богословске школе Руске Православне Цркве, али би било погрешно посматрати их искључиво у уском националном руском оквиру. Имајући на уму чињеницу да су у њима високо богословско образовање стицали представници готово свих православних народа, са пуним правом се може рећи да су то биле **васељенске духовне академије**. Током XVIII, а нарочито XIX и почетком XX века васељенско јединство Православља можда је најбоље било посведочено управо у овим школама. У њиховим клупама седели су, поред Руса, и Грци, Бугари, Румуни, Грузини, Чеси, православни Арапи, Јапанци, и наравно Срби. Све помесне православне Цркве имале су велико поверење у руске духовне академије и због тога су непрекидно слале своје представнике на даље богословско образовање у Русију. Васељенски карактер дореволюционих духовних академија представља важан духовни капитал Руске Православне Цркве који може да служи као историјски пример свеправославног јединства, посебно у овим тешким временима за читаву Православну Цркву у којима је њено васељенско јединство озбиљно угрожено.

Санктпетербуршка духовна академија била је *alma mater* великом броју иностраних студената, међу њима и бројним Србима. На тај начин се ова Академија трајно уткала у живот Српске Цркве. Истина, Санктпетербуршка духовна академија није била главни центар високог богословског образовања Срба у Руском царству. Највише Срба школовало се на Кијевској духовној академији, потом на Московској, док је Санктпетербуршка духовна академија била на трећем месту по броју српских студената². Ипак, међу њеним студентима нашла су се и четворица потоњих српских светитеља, један српски патријарх, двојица најзначајнијих српских богослова XX века, још неколико српских архијереја, као и професора српских богословских школа. Кроз њих је у Српској Православној Цркви зрачио утицај Академије на Неви.

Српски студенти на Санктпетербуршкој духовној академији

Подаци о школовању Срба током XVIII века у духовној школи при манастиру Светог Александра Невског у Санкт Петербургу су оскудни. У српској литератури помиње се неколико имена³. Значајну улогу у развоју духовног образовања

¹ Проучавање историје дореволюционог руског академског богословља представља један од приоритета савременог руског академског богословља. О томе током последњих година, између осталог, сведочи садржај научних часописа духовних академија, као и бројне научне конференције посвећене дореволюционом академском богословском наслеђу. Међу бројним истраживачима својим радовима издвајају се предавачи на руским духовним школама Наталија Јурјевна Сухова, Владимир Викторович Бурега, Дмитриј Андрејевич Карпук.

² О школовању Срба на дореволюционим руским духовним академијама, детаљније: [Пузовић, 2017].

³ Питомац дореволюционе Санктпетербуршке духовне академије и потоњи професор Богословије у Призрену Мирко Јовановић наводи да је први Србин који се школовао у Санкт Петербургу био рођак архимандрита Александро-невске лавре Србина Петра Смелића Стеван Раденковић. Тврди и да је у руској престоници богословско образовање стекао и потоњи светитељ митрополит Црногорско-приморски Петар I (Петровић Његош) [Свети Петар Цетињски] [Јовановић, 1926, 20–29]. Новији српски истраживач Чедомир Денић наводи да су се крајем XVIII века у Санкт Петербургу школовали Павле Кенгелац и Станислав Филиповић [Денић, 1986, 246–255].

у престоници, у овом периоду, имао је архимандрит Александо-невске лавре Петар (Смелић), потоњи архиепископ белгородски. Он је пружио важан допринос стабилизацији прилика у духовном училишту при поменутој лаври, отварајући пут ка успону ове школе [Карпук, 2013, 5–6]. Историчар Санктпетербуршке духовне академије Иларион Алексејевич Чистович изнео је податак да је током 80-их година XVIII века професор философије и префект Александро-невске духовне семинарије био «славјаносерб» Никола Кишдобрански. Чистович наводи да је Кишдобрански претходно похађао Кијево-Могиљанску академију и западне универзитете, те да је био наставник у духовном училишту у Сремским Карловцима, за време карловачког митрополита Павла (Ненадовића). У Санкт Петербург стигао је на позив митрополита Гаврила (Петрова) [Чистович, 1857, 39], чијим ће настојањима тамошња семинарија убрзо бити уздигнута у ранг духовне академије.

Главни период школовања Срба на Санктпетербуршкој духовној академији био је у другој половини XIX и почетком XX века. У том периоду на овој академији школовало се око 60 српских студената, од којих је један стекао степен магистра богословља, а 25 степен кандидата богословља [Пузовић, 2017, 472–564]. За Санктпетербуршку духовну академију у овом периоду била је везана једна специфичност која је била изузетно важна за Србе. Наиме, на овој академији је 1885. године успостављена Катедра за Историју Православних словенских Цркава (Журналы заседаний, 1886, 132–133). У њен задатак спадало је и проучавање српске црквене прошлости. Управо је ово утицало на повећање броја Срба у престоничкој академији крајем XIX и почетком XX века.

Ко су били Срби који су крајем XIX и почетком XX века студирали на Санктпетербуршкој духовној академији? Најпре треба истаћи да је Санктпетербуршка духовна академија била једина дореволюциона духовна академија у Русији коју је завршио један потоњи српски патријарх. Реч је о патријарху Варнави (Росићу) (1930–1937) који је у Санкт Петербургу, на крају студирања 1905. године, примио монашки постриг из руку тадашњег ректора епископа Сергија (Страгородског), потоњег руског патријарха. Љубав према руском народу патријарх Варнава је посведочио управо током своје управе Српском Црквом, када је био главни заштитник руских емиграната и њихове Руске заграничне Цркве. Интересантно је и то, што се том приликом супротставио захтеву свог духовног оца заменика мјестобљуститеља митрополита Сергија (Страгородског) да се укине Архијерејски синод Руске заграничне Цркве [Пузовић, 2016, 209–230]. Поред патријарха Варнаве Академију на Неви одређено време су похађала двојица највећих српских богослова у XX веку, Свети епископ Николај (Велимировић) и Преподобни Јустин (Поповић). Епископ Николај је још после завршетка богословије у Београду имао намеру да настави школовање у Русији⁴, међутим наставио га је на Западу, одакле је после стицања докторске титуле стигао у Санкт Петербург. Отац Јустин Поповић је стигао у Санкт Петербург ратне 1916. године, непосредно после примања монашког пострига у граду Скадру, где се налазио са главнином српске војске која се повлачила из отаџбине према Грчкој. Он је био у групи српских младића које је српска влада организовано послала на даље школовање у Русију. Путујући преко западне и северне Европе (Француска, Енглеска, Шведска) стигао је у руску престоницу и ступио на тамошњу духовну академију, где је према подацима из Централног државног историјског архива Санкт Петербурга провео један семестар (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 3839. Л. 106). Поред Оца Јустина (Поповића), током ратних година на Санктпетербуршкој духовној академији се школовао још један потоњи српски светитељ. Реч је о Светом епископу Америчко-канадском Мардарију (Ускоковићу), који је канонизован 2015. године. Он је припадао генерацији студената (1912–1916)⁵ и активно је учествовао у њиховим

⁴ У Централном државном историјском архиву Украјине у Кијеву налази се молба, коју је после завршетка Богословије у Београду 1902. године управи исте упутио Никола Велимировић, у којој тражи да настави богословско образовање у Русији (ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 1. Д. 11045. Л. 1).

⁵ У Централном државном историјском архиву Санкт Петербурга налази се студентски досије Светог Мардарија (ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 273).

хуманитарним активностима током рата. Лично је обилазио петроградску сиротињу, држао им проповеди и односио материјалну помоћ коју је за њих прикупљао. Одмах по завршетку академије, у јесен 1916. године, кренуо је у обилазак заробљеничких логора у московском, казањском и омском војном округу, у којима су се налазили Словени припадници аустро-угарске армије, који су заробљени, махом у Галицији, током офанзива генерала Брусилова. Синђел Мардарије им се обраћао проповедима у којима је доминирала тема панславизма, са Русијом као словенским Пијемонтом [Драгутиновић, 2017, 23–42]. Из Русије је отишао у Сједињене Америчке Државе где је постао први српски епископ на северноамеричком континенту. Поред Светих Николаја (Велимировића), Јустина (Поповића), Мардарија (Ускоковића) на Санктпетербуршкој духовној академији се школовао и четврти потоњи српски светитељ. Реч је о Светом Севастијану (Дабовићу), првом старешини српске духовне мисије на северноамеричком континенту, канонизованом 2015. године, који је провео један семестар (1891) у Академији на Неви, после чега је прешао на Кијевску духовну академију (ЦГИАУК. Ф. 711. Оп. 3. Д. 2024. Л. 2). На овом месту је значајно подвући да су Санктпетербуршку духовну академију похађала прва двојица српских светитеља са северноамеричког континента.

Поред поменутих Срба на Санктпетербуршкој духовној академији се школовало још неколико значајних личности српског црквеног и научног живота. Међу њима су била и двојица српских епископа који су иза себе оставили значајно научно наслеђе. Реч је о епископима Дамаскину (Грданичком) (генерација 1913–1917) и Иринеју (Ђорђевићу) (један семестар на Академији, током 1916). Ту је и епископ Сергије (Георгијевић) (генерација 1892–1896). Међу професорима српских богословија у Београду, Сремским Карловцима, Призрену и на Цетињу, који су завршили Академију на Неви, истичу се Марко Драговић (генерација 1878–1882), Павле Швабић (генерација 1886–1890), Лазар Перовић (генерација 1890–1894), Душан Јакшић (генерација 1893–1897), Василије Ристић (генерација 1902–1906), Михаило Вујисић (генерација 1911–1915), Мирко Јовановић (генерација 1913–1917) [Пузовић, 2017, 361–414]. Свако од њих оставио је иза себе солидно научно наслеђе у Српској Цркви.

Рад Ивана Савича Паљмова са српским студентима

У контексту школовања српских богослова у Санкт Петербургу једно име међу професорима духовне академије има посебну важност. Реч је о Ивану Савичу Паљмову, чуеном слависти и првом предавачу на Катедри за Историју Православних словенских Цркава⁶. Паљмов је био одличан познавалац српске црквене историје као и актуалних црквених прилика. Током припреме за преузимање новоосноване Катедре боравио је, почетком 80-их година XIX века у различитим словенским земљама, укључујући и српске земље. Био је у Краљевини Србији, Кнежевини Црној Гори, посетио је Карловачку митрополију и њене главне центре Сремске Карловце и Нови Сад, боравио је у Далмацији и Боки Которској. Истраживао је изворе за српску црквену историју, попут рукописа у Народној библиотеци у Београду, у патријаршијској библиотеци у Сремским Карловцима, манастиру Ковиљу код Новог Сада, библиотекама у Загребу и Љубљани. Сусретао се са истакнутим представницима српског црквеног живота преко којих се упознавао са актуелним српским црквеним приликама. Посебно је важно истаћи да се сусрео са архимандритом Никодимом (Милашем), тадашњим ректором богословије у Задру, чувеним канонистом и питомцем Кијевске духовне академије, од којег се информисао о историји Српске Цркве у Далмацији и актуелним унијатским притисцима Римокатоличке Цркве на православне Србе у том подручју⁷. Паљмов је о овом путовању поднео детаљан

⁶ О Ивану Савичу Паљмову, уз преглед референтне библиографије о њему, детаљније: [Лаптева, 2011, 25–35]. Недавно је објављен рад о Паљмову и на српском језику: [Пузовић, 2018, 63–73].

⁷ Поред архимандрита Никодима (Милаша) Паљмов се, током свог путовања, сусрео и разговарао са ректором богословије у Сремским Карловцима московским доктором богословља

извештај Савету Санктпетербуршке духовне академије у септембру 1883. године (Журналы заседаний, 1884, 50–94). Из овог извештаја могла се назрети појава научника који ће у Русији представљати незаобилазан ауторитет у вези са питањима српске црквене прошлости и садашњости.

Палмов је својим научним радовима дао важан допринос српској црквеној историографији. У том смислу посебно су важна његова два рада, с почетка 90-их година XIX века, *Исторический взгляд на начало автокефалии сербской церкви и учреждение патриаршества в древней Сербии* и *Новья даннья к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввою в XIII в* [Палмов, 1891, 345–405; Палмов, 1892, 421–458]. Први рад био је свечано годишње предавање које је Палмов одржао на Санктпетербуршкој духовној академији 17. фебруара 1891. године. Други рад представљао је допуну првог, тако да се ови текстови могу посматрати као јединствена целина. У другом раду Палмов је по први пут упознао научну јавност са важним документом из српске црквене историје протестним писмом охридског архиепископа Димитрије (Хоматина) упућеним Светом Сави Српском, после добијања самосталности Српске Цркве 1219. године. Ово је било важно откриће за српску црквену историографију, а рад је изазвао значајну пажњу српских црквених историчара⁸, укључујући и оца српске критичке историографије архимандрита Илариона (Руварца)⁹. Палмов је руску црквену и научну јавност редовно упознавао са најновијим догађајима у Српској Цркви и достигнућима српске црквене историографије и то најчешће на страницама часописа *Христианское чтение* [Палмов, 1891, 8–36; 406–416; 460–491; Палмов, 1895, 636–640; Палмов, 1898, 455–470; Палмов, 1905, 679–698; 811–832; 3–19; Палмов, 1910, 508–526].

Палмов је држао апсолутни примат у раду са српским студентима у Санкт Петербургу. Он је био рецензент 14 кандидатских дисертација које су писали Срби. Поред њега, ментори Србима били су, између осталих, и Иван Јегорович Троицки, Тимотеј Василевич Барсов, Сергеј Александрович Солертински, Александар Павлович Високоостровски и други професори Академије. Ипак, већина Срба је долазила у Санкт Петербург управо због Палмова и његове Катедре¹⁰.

Као што је већ наглашено, већина српских студената долазила је у Санкт Петербург подстакнута постојањем Катедре за Историју Православних словенских Цркава, која није постојала на другим духовним академијама. Већина је писала кандидатске дисертације на теме из српске црквене историје, под менторством Ивана Савича Палмова. Палмов као ментор није био строг. О његовом односу са српским студентима сведочио је професор Николај Никанорович Глубоковски. Навео је да су српски студенти били под патронатом Палмова, у тој мери, да су «скоро сасвим измицали од професорског раководећег надзора». Палмов им је, по сведочењу Глубоковског, «свецело и без остатка давао сву своју словенску душу и као кокош сабирао своје пилиће под крила, недопуштајући било какву nelaгоду за њих, и буквално плачући молио различите олакшице и попуштања». По оцени Глубоковског, ово је често водило слабирезултатима српских студената, међу којима су само ретки успевали да се издигну изнад понуђених погодности [Глубоковский, 1999, 237]. И поред онога што је

архиђаконом Емилијаном (Радићем), епископом Бокотторским Герасимом (Петрановићем), секретаром црногорског министарства просвете и црквених дела и питомцем Санктпетербуршке духовне академије Марком Драговићем.

⁸ Приказ овог рада Палмова објавио је тада водећи историчар Цркве у Краљевини Србији архимандрит Нићифор (Дучић): [Дучић, 1892, 876–884].

⁹ По сведочењу познатог српског историчара Јована Радонића рад Палмова *Новья даннья к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввою в XIII в.* са великом пажњом читао је архимандрит Иларион (Руварца) [Радонић, 1932, 240].

¹⁰ Срби су понекад покушавали да са других духовних академија пређу у престоничку управо због Катедре за Историју Православних словенских Цркава. Такав аргумент, на пример, приликом покушаја преласка са Московске на Санктпетербуршку духовну академију навео је 1889. године Владимир Зеремски, потоњи епископ Иларион, познати српски библиста и црквени историчар (ЦГАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1402. Л. 5–6).

посведочио Глубоковски, ипак се може рећи да су постојали и позитивни резултати сарадње Паљмова и српских студената. Створена је својеврсна школа српске црквене историографије у Санкт Петербургу. На основу садржаја рецензија Паљмова на српске кандидатске дисертације може се закључити да је један део њих писан на основу истраживања архивске грађе у српским и руским архивама. Тиме су дисертације, несумњиво, добијале на квалитету. Чињеница је, такође, да су неки од српских ученика Паљмова касније постали плодни црквени историчари, попут Душана Јакшића и Павла Швабића. Поред ученика Паљмова допринос српској црквеној историографији дали су и ученици Ивана Јегоровича Троицког и наследника Паљмова на Катедри Василија Максимовича Верјушког. Ученик Троицког Марко Драговић сматра се утемељивачем историографије у Црној Гори. Своје прве научне кораке начинио је у Санкт Петербургу, пишући 1881. године кандидатску дисертацију под менторством Троицког, а под насловом *Митрополит черногорский Василий и его сношения с Россией*. Под менторством Верјушког 1917. године кандидатску дисертацију написао је Мирко Јовановић, а под насловом *Сербско-русские культурно-церковные отношения в XVIII в.* (ЦИИА СПб. Ф. 277. Оп. 2. Д. 136). Јовановић је као професор богословије у Призрену написао низ квалитетних црквеноисторијских радова, укључујући и један посвећен српско-руским црквеним везама [Јовановић, 1926, 16–30].

Мали број српских кандидатских дисертација писаних на дореволюционој Санктпетербуршкој духовној академији није био посвећен темама из српске црквене историје. Међу њима је дисертација Светог Мардарија (Ускоковића) посвећена пансловенским идејама Алексеја Степановича Хомјакова. Ово је једна од ретких српских кандидатских дисертација писаних у Санкт Петербургу која је сачувана (ОР РНБ. Ф. 573. Оп. 2. Д. 237). Дисертација одише панславистичким идејама у чијем центру се налази Русија као пансловенски центар са посебном мисијом у васељени.

* * *

Санктпетербуршку духовну академију и Српску Цркву везује значајно заједничко историјско-богословско наслеђе. Имена Светих Николаја (Велимировића), Јустина (Поповића), Мардарија (Ускоковића), Севастијана (Дабовића), патријарха Варнаве (Росића) трајно везују Академију на Неви са Српском Црквом. Неки од њих су завршили Академију, неки су на њој кратко боравили, али је она у сваком од њих оставила траг. Тај траг није био само интелектуалног, већ још важније духовног карактера. Не треба заборавити да је духовна атмосфера на Академији утицала на потоњег српског патријарха Варнаву (Росића) да баш у Санкт Петербургу прими монашки постриг. Љубав Светог епископа Николаја (Велимировића) према Руској Цркви и руском народу своје корене имала је у његовом студентском боравку у Санкт Петербургу. Тешка историја обе Цркве у XX веку утицала је да се некадашње плодне везе прекину и да се постепено почну обнављати тек крајем XX и почетком XXI века. Управо због будућих односа потребно је континуирано критичко проучавање заједничког наслеђа, пошто оно представља велики залог за будућност веза Санктпетербуршке духовне академије и Српске Цркве.

Источници и литература

Источници

1. Журналы заседаний (1884) — Журналы заседаний Совета СПбДА за 1883/1884 учебный год. СПб., 1884. С. 50–94.

2. Журналы заседаний (1886) — Журналы заседаний Совета СПбДА за 1884/1885 учебный год. СПб., 1886. С. 132–133.
3. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (С.-Петербург). Ф. 573. Оп. 2. Д. 237.
4. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив г. С.-Петербурга. Ф. 277. Оп. 1. Д. 273; Д. 3839; Оп. 2. Д. 136.
5. ЦГАМ — Центральный государственный архив г. Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 1402.
6. ЦГИАУК — Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киев. Ф. 711. Оп. 1. Д. 11045; Оп. 3. Д. 2024.

Литература

7. Глубоковский (1999) — *Глубоковский Н. Н.* С.-Петербургская духовная академия во времена студенчества там патриарха Варнавы // Церковно-исторический вестник. 1999. № 2–3. С. 219–243.
8. Денић (1986) — *Денић Ч.* Школовање Срба у Русији крајем XVIII века и однос сународника према њима // Југословенске земље и Русија у XVIII веку / Ред. В. Чубриловић. Београд: Српска академија наука и уметности, 1986. С. 239–262.
9. Драгутиновић (2017) — *Драгутиновић Д.* Животопис владике Мардарија. Чикаго. Лос Анђелес. Њу Јорк: Севастијан прес, 2017. 179 с.
10. Дучић (1892) — *Нићифор (Дучић), архим.* Српска автокефална архиепископија, Пећска патријаршија и нови подаци // Весник Српске Цркве. 1892. № 9. С. 876–884.
11. Јовановић (1926) — *Јовановић М.* Срби у руским школама у XVIII веку // Црква и живот. 1926. № 1–2. С. 16–30.
12. Карпук (2013) — *Карпук Д. А.* Санкт-Петербургская православная духовная академия — веки истории. М.; СПб.: Учебный комитет Русской Православной Церкви, Издательство богословской литературы «Аксион эстин», Духовно-просветительский центр Андреевского благочиния г. Москвы «Иліотропіон», 2013. 68 с.
13. Лаптева (2011) — *Лаптева Л. П.* Профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. С. Пальмов как историк зарубежных церквей // Славянский альманах. 2010. М., 2011. С. 25–35.
14. Пальмов (1891) — *Пальмов И. С.* Закон о церковных властях Восточно-Православной Церкви в королевстве Сербии // Христианское чтение. 1891. № 1–2. С. 8–36; № 3–4. С. 406–416; № 5–6. С. 460–491.
15. Пальмов (1891) — *Пальмов И. С.* Исторический взгляд на начало автокефалии сербской церкви и учреждение патриаршества в древней Сербии // Христианское чтение. 1891. № 3–4. С. 345–405.
16. Пальмов (1892) — *Пальмов И. С.* Новые данные к вопросу об учреждении сербской архиепископии Св. Саввою в XIII в. // Христианское чтение. 1892. № 5–6. С. 421–458.
17. Пальмов (1895) — *Пальмов И. С.* Новости иностранной литературы, Историја српске православне цркве од првијех десетина VII века до наших дана од Архим. Никифора Дучича, Београд 1894; Историја српске цркве епископа Никанора Ружичича, у Загребу 1893; Правила Православне Цркве с тумачењима, радња Никодима епископа Далматинско-го, Кн. 1, Нови Сад 1895 // Христианское чтение. 1895. № 5–6. С. 636–640.
18. Пальмов (1898) — *Пальмов И. С.* Блаженпочивший сербский митрополит Михаил как ревнитель церковного благоустройства и церковного мира // Христианское чтение. 1898. № 4. С. 455–470.
19. Пальмов (1905) — *Пальмов И. С.* Новейшее устройство Православной черногорской Церкви // Христианское чтение. 1905. № 5. С. 679–698; № 6. С. 811–832; № 7. С. 3–19.
20. Пальмов (1910) — *Пальмов И. С.* Закон о приходском духовенстве в Черногории // Христианское чтение. 1910. № 4. С. 508–526.
21. Пузовић (2016) — *Пузовић В.* Патријарх Варнава (Росић) и црквени спорови у «Заграничној Русији» // Србија и Русија 1814–1914–2014. Београд, 2016. С. 209–230.

22. Пузовић (2017) — *Пузовић В.* Руски путеви српског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду; ЈП Службени гласник, 2017. 830 с.
23. Пузовић (2018) — *Пузовић В.* Иван Савич Палмов као истраживач српске црквене историје // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. 2018. №. 84. С. 63–73.
24. Радонић (1932) — *Радонић Ј.* Иларион Руварац и његови радови на пољу црквене историје // Споменица Илариона Руварца (1832–1932). Сремски Карловци: Историско друштво у Новом Саду, 1932. С. 229–244.
25. Чистович (1857) — *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб.: Типография Якова Трея, 1857. 458 с.

И. В. Хмара

**Профессор Санкт-Петербургской духовной академии
А. И. Бриллиантов
о церковной и светской власти
(по материалам публичных дискуссий
и ранее не опубликованных работ)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10049

Аннотация: В статье на материале экспертных отзывов, публичных выступлений, статей, а также ранее не опубликованных материалов профессора церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии Александра Ивановича Бриллиантова (1867–1933) анализируется его позиция относительно природы церковной власти и проистекающих из этого следствий в церковно-государственных отношениях. Описывается проговариваемая ученым идеальная модель церковно-государственных отношений, а также его критика и мнение относительно исторических сложившихся форм как церковного управления, так и моделей взаимоотношений Церкви и государства. Делается вывод об особой позиции А. И. Бриллиантова, с одной стороны, видевшего в основании церковного управления понимаемую демократически соборность и выступавшего против «цезарепапизма», относившего его к наследию «языческого мира», но, с другой стороны, именно из принципа соборности выступавшего за участие государства в лице императора в церковной жизни, вплоть до решения административных вопросов. Государь в таком случае должен являться искренне православным человеком, выступать в роли ктитора и преследовать именно церковные интересы.

Ключевые слова: А. И. Бриллиантов, церковно-историческая школа Санкт-Петербургской духовной академии, церковно-государственные отношения, церковное управление, Предсоборное присутствие 1906 года, патриаршество.

Об авторе: **Игорь Владимирович Хмара**

Магистр религиоведения, аспирант Института философии СПбГУ.

E-mail: hmig1@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8514-9941>

Ссылка на статью: Хмара И. В. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. И. Бриллиантов о церковной и светской власти (по материалам публичных дискуссий и ранее не опубликованных работ) // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 96–103.

Финансирование: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Igor V. Khmara

Professor A. Brilliantov
of Saint Petersburg Theological Academy
on Secular and Church Power
(Based on the Material of Public Discussions
and Unpublished Works)

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10049

Abstract: The article analyzes, based on expert reviews, public speeches, articles, as well as previously unpublished materials, the position of the professor of church history at the St. Petersburg Theological Academy Alexander Ivanovich Brilliantov (1867–1933) on the nature of church authority and the consequences resulting from this in the church-state relationship. The ideal model of church-state relations, considered by scholars, is described, as well as his criticism and opinion on the historical forms of church governance and the relationship between the Church and the state. A conclusion is drawn about the special position of A. I. Brilliantov: on the one hand, he saw the foundation of church governance as democratically understood collegiality and was opposed to “Caesarapapism”, which he attributed to the legacy of the “pagan world”, but, on the other hand, it was from the principle of collegiality that he advocated for the participation of the state in the person of the Emperor in church life, up to the resolution of administrative issues. In this case, the sovereign must be a sincerely Orthodox person, must act as a teacher, and pursue the church’s best interests.

Key words: A. Brilliantov, church history at Saint Petersburg Theological Academy, church-state relationships, church administration, patriarchate, the Pre-Conciliar Conference.

About the author: **Igor Vladimirovich Khmara**

Master in Religious Studies, Postgraduate Student at the Institute of Philosophy of St. Petersburg State University.

E-mail: hmig1@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8514-9941>

Article link: Khmara I. V. Professor A. Brilliantov of Saint Petersburg Theological Academy on Secular and Church Power (Based on the Material of Public Discussions and Unpublished Works) // *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 96–103.

Когда приходится писать о науке в Санкт-Петербургской духовной академии в конце XIX — начале XX в., одной из самых ярких становится тема сформировавшейся тогда и представленной именами И. Е. Троицкого, В. В. Болотова, И. С. Пальмова, П. Н. Жуковича, А. И. Бриллиантова и т. д. церковно-исторической школы. Само это понятие, попытки определения которого отмечаются лишь с недавних пор (так, можно отметить, по-видимому, первые публикации, выделяющие понятие именно школы, стремящиеся найти ее своеобразие, в томе «Богословских трудов», выпущенном к 175-летию Санкт-Петербургской духовной академии в 1986 г. [Гундяев, 1986; Павлов, 1986]), часто современными исследователями определяется по принципу кафедральной принадлежности: «Даже весьма общий обзор позволяет увидеть, во-первых, что церковно-исторические кафедры в столичной академии занимали ее же выпускники. Во-вторых, вследствие сложившейся в духовных академиях традиции, каждую кафедру чаще всего занимал ученик предшествующего профессора. Т. е. можно определенно говорить о складывании традиций, неких особенностей, присущих и свойственных каждой исторической школе» [Карпук, 2015]. Однако складывавшиеся традиции не имели просто формальное значение, но играли решающую роль в формировании внутри петербургской школы особой исследовательской стратегии и метода, отличающих ее ученых от коллег из Московской или Киевской духовных академий.

В указанном ряду петербургских церковных историков малое внимание в литературе и исследованиях отводится Александру Ивановичу Бриллиантову (1867–1933), хотя его жизнь и творческая биография не могут не представлять интерес в контексте исследования наследия Санкт-Петербургской церковной-исторической школы. Выпускник Тульской духовной семинарии, отучившийся затем в Санкт-Петербургской духовной академии, он достаточно рано прославился своей работой «Влияние восточного богословия на западное в трудах Иоанна Скота Эригены» [Прав. Энци.]. Он являлся прямым учеником В. В. Болотова, умершего в 1900 г. Интересно, что именно Бриллиантову принадлежит большинство памятных статей о Болотове, опубликованных в журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» (из 10 статей, вышедших с 1900 по 1910 гг., шесть принадлежат Александру Ивановичу), именно он подготовил посмертное издание лекций Василия Васильевича по церковной истории. Бриллиантов не только занимался систематизацией и публикацией творчества учителя (показательно, что в фонде Бриллиантова в РНБ находятся конспекты, написанные рукой В. В. Болотова во времена его студенчества (sic!) (РНБ ОР. Ф. 102. № 406)), но также был ярким исследователем, достоинства которого подчеркивает факт присвоения ему «в виде изъятия из общего правила» в 1904 г. должности экстраординарного профессора вне штата Санкт-Петербургской духовной академии. По этому случаю ректор Академии архиеп. Сергей (Страгородский) при представлении на утверждение этого решения митрополиту Санкт-Петербургскому Антонию (Вадковскому) дал следующую характеристику: «Первым кандидатом на избрание в звание экстраординарного профессора в нашей Академии является доцент А. И. Бриллиантов, выдающиеся качества которого как преподавателя и научные заслуги вполне известны и Вашему Высокопреосвященству. Будучи учеником почивших столпов нашей Академии И. Е. Троицкого и В. В. Болотова, Бриллиантов является прямым наследником их духа и их бескорыстного служения науке» (Журналы заседания Совета СПбДА, 1904, 69).

На 1900-е и 1910-е гг. приходится основная общественная нагрузка Александра Ивановича Бриллиантова. Действительно, именно в это время он как представитель Духовной академии участвует в заседаниях Религиозно-философских собраний (1901–1903), его доклад по вопросам церковного управления попадает как приложение к отзыву митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) о церковной реформе, он также входит в состав Предсоборного присутствия 1906 г. и участвует в нескольких его отделах, в 1917–1918 гг. он — член Поместного Собора. Сохранившиеся реплики и доклады Бриллиантова, подготовленные к работе в указанных собраниях,

представляют исследовательскую ценность и являются, фактически, практическое приложение теоретических изысканий Санкт-петербургской церковно-исторической школы. Период, последовавший за 1917 г., характеризуется для А. И. Бриллиантова амбивалентно: с одной стороны, это время социальной нестабильности, связанной с положением дел в стране в целом, с закрытием Санкт-Петербургских духовных школ и т. д. В это время он не имеет возможности публиковаться, однако, с другой стороны, он активно собирает и дорабатывает имеющийся материал, пишет монографии. Одна из них, характеристика которой будет дана ниже, — это «История развития папской власти на Западе», также сохранился подготовительный материал, связанный со свт. Иоанном Златоустом и историей монофелитского спора. Сопрягая эти данные, очень удобно реконструировать позицию Александра Ивановича Бриллиантова относительно церковной власти и особенностей ее взаимоотношения со светской властью.

Идеал государственной власти в ее соотношении с Церковью рассматривается петербургским историком в 1910-е гг. Именно на этот период приходится широко обсуждавшийся 1600-летний юбилей Миланского эдикта, положившего явное начало диалогу христианской Церкви и римской государственности. Плоды этого диалога подробно, порой с изрядной долей критики и скептицизма, обсуждались в немецкой церковно-исторической науке XIX в., оказавшей влияние на церковную науку в России. В связи с юбилеем в духовных академиях Русской Церкви проходили собрания, в обществе вновь поднимался вопрос об исторических результатах эдикта, его значимости и ценности, в особенности — для христианских общин. А. И. Бриллиантов произнес речь на торжественном акте Санкт-Петербургской духовной академии, опубликованную затем в научном журнале СПбДА «Христианское чтение». В ней он подчеркивает преемственность установкам памятного акта, благодаря которому «создаются в своей основе те формы отношения Церкви и государства, которые продолжают существовать именно на Востоке во все дальнейшее время» (Бриллиантов, 1914, 23–24). Значительное же достижение Миланского эдикта заключается, по Бриллиантову, в изменении принципа церковно-государственного взаимодействия: от определяемого как языческий — культа государства, с неизбежным подчинением его интересам религиозной области — к обособлению и уже влиянию Церкви на разные стороны государственной жизни, весь строй которой претерпевает изменения. Такая «революция» стала возможной благодаря личности императора Константина, ему Александр Иванович посвящает целый цикл статей, имеющих общее название «Император Константин и Миланский эдикт 313 года». Все они относятся к указанному периоду 1910-х гг. и позже изданы монографией. Большая часть этих трудов касается различных исторических тонкостей принятия эдикта, однако в них присутствуют и оценки рецессии личности Константина и его трудов. Критике подвергаются зарубежные историки с разными взглядами, но единые во мнении о том, что сближение Церкви и государства — отрицательное явление. Речь идет о Гиббоне, для которого этот процесс — предтеча падения Римской империи, и Арнольде, усматривавшем как следствие падение нравов внутри христианского сообщества. Отметим, что Бриллиантов солидарен в негативной оценке возникавших после Константина форм цезарепапизма, однако он отмечает: «историческая оценка исторического значения Церкви и государства может быть дана только в том случае, когда следствия его берутся в полном объеме, а не выдвигаются лишь какие-либо отдельные стороны. И если имеются в данном случае и далеко не светлые воспоминания из истории прошлого, сумма тех положительных следствий, которые имели своим источником этот союз, в целом так велика, что большего или меньшего положительного значения его в прошлом не могут отрицать и те, кто наиболее склонны указывать темные стороны» (Бриллиантов, 1916, 430). К положительным следствиям для государства относятся гуманизация различных сторон его жизни, а для Церкви — распространение ее миссии по всему миру. Можно задаться вопросом о корректности соотнесения данной позиции с собственной точкой зрения А. И. Бриллиантова, учитывая публикацию этих заметок в рамках празднования юбилея в научном журнале Духовной академии

столицы Российской империи. Однако ряд косвенных данных убеждает в искренности его позиции.

В 1904 г. по поручению Совета Санкт-Петербургской духовной академии Бриллиантов пишет отзыв на работу своего коллеги доцента иером. Михаила (Семёнова) «Законодательство римских императоров о внешних правах и преимуществах Церкви (от 313 до 565 года)», поданной на соискание премии Л. П. Стаховского. Иером. Михаил в четырех частях своей книги, рассматривая состояние законодательства Римской империи по указанному вопросу, выделяет две тенденции — «римскую», языческую, модель государственного всевластия, приведшую к такому явлению, как «цезарепапизм», и модель «оцерковленного государства», в котором испытывается уважение к каноническому праву Церкви. Иером. Михаил (Семёнов) делает вывод, что со временем именно языческая модель получила большее распространение. В упомянутом отзыве на эту книгу помимо критики исторических нюансов А. И. Бриллиантов сделал замечание, что автор не совсем прав в строгом вердикте и не всегда в рассматриваемый период у государства наблюдались столь предосудительные мотивы, как порабощение Церкви (Бриллиантов, 1904, 86–87).

Некоторые выводы о взглядах ученого можно сделать по неопубликованной рукописи, хранящейся в архиве Бриллиантова в Российской национальной библиотеке, «Император Константин Великий в историческом и легендарном предании и в ученой литературе». Она представляет собой 82 крупных листа, исписанных характерным для автора мелким почерком. Вероятнее всего, данная работа была подготовлена в 1913–1914 гг. В ней Александр Иванович не просто анализирует отношение разных авторов к императору Константину как к символической и исторической фигуре, но пытается ответить на вопрос о том, как совмещались в мировоззрении и складе ума этого римского императора религиозное и политическое начала. Талантливый политик и религиозный деятель, вставший на путь сближения с Церковью, — что им двигало? Ответ Бриллиантова — абсолютно искреннее религиозное чувство, которое ставит императора Константина в особое положение в сравнении с другими христианскими императорами. Приведем характерное место: «Религиозный вопрос имел для него первостепенное значение, и какую бы роль ни играли политические соображения, в общем для него основным мотивом был в той или иной форме мотив религиозный. Это относит его весьма далеко не только от Наполеона, но и от Петра Великого, для которого главный интерес отношения к религии сосредотачивался, по-видимому, лишь в том, чтобы она не препятствовала его государственным преобразованиям» (РНБ ОР. Ф. 102. № 31. Л. 80).

Таким образом, по А. И. Бриллиантову, идеальным типом церковно-государственных отношений является символическое взаимодействие, обеспечиваемое, в первую очередь, религиозной настроенностью главы государства, идеалом в данном случае выступает образ Константина Великого.

Исходя из этого становится ясной позиция Бриллиантова об отношении Церкви к государству в лице императора. Она обозначается в рамках дискуссий Предсоборного присутствия 1906 г., первый отдел которого был посвящен теме организации Поместного Собора. На заседании 7 июня 1906 г. был вынесен на обсуждение документ «Об отношении высшего правительства Православной Российской Церкви к верховной государственной власти». Проект подготовили профессора И. С. Бердников, М. А. Остроумов, А. И. Алмазов, М. Е. Красножен. Среди важных пунктов положения можно выделить определение функции государя императора как защитника Церкви, который дает соизволение на церковные решения, но, тем не менее, в пункте 3 предполагалось, что «Православная Русская Церковь в своих внутренних делах управляется свободно своими учреждениями под верховной защитой государя императора», предполагалось также сохранить должность обер-прокурора, но свести его функции к представительским (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2014, 419–420). Критической явилась реакция на этот документ юриста и специалиста по каноническому праву Николая Дмитриевича Кузнецова, выступившего с особым

мнением, в котором, в частности, он подчеркнул роль императора по отношению к Церкви как «блюстителя-попечителя», из чего следует необходимость больших полномочий при решении церковных вопросов как для него, так и для его представителя — обер-прокурора, который должен иметь возможность не только наблюдать за обсуждением, но и участвовать в нем. Подчеркивалась необходимость для императора быть православным (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2014, 423). Бриллиантов присоединился к изложенному мнению (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2014, 426).

Такое видение роли императора в церковных делах проистекает из понимания устройства внутрицерковного управления. Вопрос о церковном управлении артикулирован у Бриллиантова наиболее четко в рамках дискуссий первого и второго отделения Предсоборного присутствия, которые занимались вопросами реформы церковного управления. Один из главных и бурно обсуждаемых на Предсоборном присутствии вопросов — это вопрос о восстановлении канонического порядка управления Церковью, что требовало анализа исторического опыта и определения, собственно, нормы канона. Poleмика в связи с этим велась о восстановлении патриаршества, а также об учреждении митрополичьих округов. По данным темам мы находим примечательные реплики А. И. Бриллиантова. Он отмечает, что сильная центральная власть «стесняет» проявление соборности (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2014, 438). В основании церковной власти лежит именно соборное начало, когда управление Церковью является делом не только лишь епископов, но и простых клириков и мирян. В качестве практического проявления соборности Бриллиантов, в частности, предлагал ввести систему епархиальных съездов, делегатами которых были бы как клирики, так и миряне (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2014, 136).

Соборную природу церковной власти Бриллиантов также подчеркивает в уже упоминавшемся приложении к отзыву по вопросам церковной реформы митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского) от 1906 г. В нем, затрагивая тему исторической практики митрополичьего и патриаршего церковного управления, А. И. Бриллиантов отмечает, что согласно канонам именно собор является высшей церковной властью. Особое положение митрополитов возникает именно в связи с их председательством на соборах, а отсюда следует невозможность любого единоличного управления Церковью, поскольку оно должно осуществляться соборно, т. е. в союзе с представителями власти в отдельных епископиях и митрополиях (Отзывы епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы, 2014, 265), а также с представителями клира и мирян, всех вместе выражающих «общецерковное сознание в данной Церкви» (Отзывы епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы, 2014, 273). Но что, в сущности, означает такое управление? Собор с председательствующим осуществляет законодательную (он продуцирует каноны Церкви) и судебную функции. Эти аргументы подталкивают Бриллиантова к отрицанию системы патриаршего управления в том виде, как она сложилась в Византии, да и в России, а также системы митрополичьего управления. Рассматривая их происхождение, он делает вывод: «централизация церковной власти уже в первой инстанции окружного управления — митрополитанском управлении, утвердившись первоначально на почве соборности, в дальнейшем своем развитии оттесняет соборное начало на задний план и получает не вполне согласное с основным духом церковной жизни направление. С еще большим правом нужно сказать это, применяя указанный выше критерий о высшем управлении Константинопольского патриархата» (Отзывы епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы, 2014, 267).

Достаточно жестко Бриллиантов оценивает систему патриаршего управления, ссылаясь на исследования своего предшественника И. Е. Троицкого. Он утверждает, что концентрация церковной власти в руках патриарха — это лишь следствие подчинения Церкви государству, для которого было важно получить единый инструмент влияния на нее (Отзывы епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы,

2014, 269). Присвоение власти патриархом также оценивается как некая форма «папизма», о православной форме которой говорил Бриллиантов на заседаниях Предсоборного присутствия, приводя слова Троицкого: «Вообще принято думать, что Восточная Церковь не знает папизма. Это верно только отчасти. Она, действительно, не знала, точнее сказать, не признавала западного папизма, но имела свой, чисто греческий. Отличие от западного состоит в том, что западный папизм был и есть единоличный, сосредотачивается весь в одном лице — папы, а восточный папизм — коллективный — вся иерархия в полном составе есть папа, и каждый член ее в отдельности имеет такое же право на эту общую прерогативу иерархии, как и всякий другой» (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2014, 273).

Все эти аргументы склоняют Бриллиантова к позиции, что нет необходимости в патриаршестве по модели Византии, а предстоятелем Церкви может считаться председатель Синода епископов (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2016, 274) как центрального органа для управления в межсоборный период (Журналы и протоколы Предсоборного присутствия, 2014, 273).

Уже после восстановления патриаршества на Поместном Соборе 1917–1918 гг. мы находим в трудах А. И. Бриллиантова подобную позицию. К этому периоду относится (по-видимому, неоконченная) монография на 120 крупных листов, исписанных с двух сторон мелким почерком: «История развития папской власти на Западе». В работе скрупулезно рассматривается история Римской кафедры, ее взаимоотношение с другими епископскими кафедрами, вплоть до деятельности Римских пап и их взаимоотношений с древними патриархатами в конце первого тысячелетия. В самом начале раскрывается историческое оформление патриаршего статуса. Первостепенное значение в этом процессе, с точки зрения Бриллиантова, имел политический фактор, канонически носители этого титула равнозначны между собой, и не только между собой, но и между другими епископами. Границы их власти ограничиваются лишь пределами управляемой кафедры (РНБ ОР. Ф. 102. № 87. Л. 1). Тот же политический фактор лежал в основе возвышения Римских пап, воспринимавшихся патриархами Запада (РНБ ОР. Ф. 102. № 87. Л. 2).

Таким образом, для А. И. Бриллиантова именно представления о природе церковной власти, являющейся в демократическом смысле соборной, определяют церковно-государственные отношения, идеальный симфонический тип возможен только тогда, когда глава государства сам является членом Церкви, ее главным ктитorem, подчинение же Церкви государственным интересам рассматривается в контексте наследия «языческого мира».

Источники и литература

Источники

1. Бриллиантов (1904) — Отзыв доцента А. И. Бриллиантова о представленном на соискание премии Л. П. Стаховского сочинении доцента Академии иеромонаха Михаила «Законодательство римско-византийских императоров о внешних правах и преимуществах Церкви. (От 313 до 565 года) // Журналы заседаний Совета С.-Петербургской духовной академии за 1903–1904 учебный год (в извлечении). СПб., 1904. С. 85–93.
2. Бриллиантов (1914) — *Бриллиантов А. И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года // Христианское чтение. 1914. № 1. С. 23–53.
3. Бриллиантов (1916) — *Бриллиантов А. И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 года // Христианское чтение. 1916. № 4. С. 420–433.
4. Журналы заседания Совета СПбДА (1904) — Журналы заседания Совета СПбДА за 1903–1904 учебный год (в извлечении). СПб., 1904. С. 69.

5. Журналы и протоколы Предсоборного присутствия (2014) — Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного присутствия (1906). М.: Издательство Новоспасского монастыря, 2014. Т. 1. 896 с.
6. Отзывы епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы (2014) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросам церковной реформы. М.: Издательство Крутицкого подворья, 2014. Ч. 2. 1056 с.
7. РНБ ОР — Российская Национальная библиотека. Отдел рукописей. Ф. 102. № 31; № 87; № 406.

Литература

8. Гундяев (1986) — *Кирилл (Гундяев), архиеп.* Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде: традиции и поиск // Богословские труды. Сборник, посвященный 175-летию ЛДА. М.: Издательство Московской Патриархии, 1986. С. 6-35
9. Карпук — *Карпук Д. А.* Церковно-историческая школа Санкт-Петербургской духовной академии (вторая половина XIX — начало XX века). URL: <https://spbda.ru/publications/cerkovno-istoricheskaya-shkola-sankt-peterburgskoy-duhovnoy-akademii-vtoraya-polovina-xix-nachalo-xx-vv/> (дата обращения: 17.04.2020).
10. Павлов (1986) — *Иннокентий (Павлов), иером.* Санкт-Петербургская Духовная Академия как церковно-историческая школа // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской Духовной Академии. М., 1986. С. 211–268.
11. Прав. Энци. — *Бурега В. В.* Бриллиантов // Православная Энциклопедия. Т. 6. С. 249–250. URL: <http://www.pravenc.ru/text/153437.html> (дата обращения: 17.04.2020).

М. А. Тарасов

Православное христианское общество как альтернатива Миссионерскому обществу в Петербурге (60-е гг. XIX в.)

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10050

Аннотация: Данная статья представляет собой аналитический обзор одного из проектов, формировавшихся в 60-х гг. XIX в. с целью финансировать православное миссионерство. После кратких предварительных замечаний автор подробно разбирает проект Православного христианского общества. Этот документ представляет собой подробный устав церковно-общественной организации, которая на высоком общегосударственном уровне планировала финансировать разнообразные миссионерские начинания. Последовательно раскрываются цели создания организации, ее планы деятельности и административное устройство. В документе не указана дата его создания и авторство, потому подробный анализ содержания необходим для определения места этого проекта в истории формирования централизованного финансирования миссионерства. Также анализируется возможное взаимовлияние проекта ПХО и МО в Петербурге. Подводя итог, автор указывает, что проект ПХО является «светской» альтернативой МО, созданной как следствие конфликта в МО и переноса центральной миссионерской организации в Москву. В завершение делаются общие выводы по исследованию проектов, шедших параллельно с оформлением Центральной миссионерской организации в России.

Ключевые слова: Великие реформы, Миссионерское общество, Православное христианское общество, духовные миссии, финансирование миссионерства, церковная благотворительность, церковно-общественная организация, М. Сиренков, А. Г. Мальков.

Об авторе: **Максим Алексеевич Тарасов**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: pack22@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5226-4249>

Ссылка на статью: Тарасов М. А. Православное христианское общество как альтернатива Миссионерскому обществу в Петербурге (60-е гг. XIX в.) // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 104–115.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

M. A. Tarasov

The Orthodox Christian Society
as an Alternative to the Missionary Society
in St. Petersburg (in the 1860s)

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10050

Abstract: This article is an analytical review of one of the projects that took shape in the 1860s in order to finance Orthodox missionary work. After brief preliminary remarks, the author analyzes in detail the proposal of the Orthodox Christian Society. This document is a detailed charter of this church-public organization, which at a high national level planned to finance a variety of missionary undertakings. The goals of creating the organization, its activity plans and administrative structure are subsequently revealed. The document does not indicate the date of its creation and authorship, therefore, a detailed analysis of the content is necessary to determine the place of this project in the history of the formation of centralized financing of missionary work. It also analyzes the possible mutual influence of the projects of the Orthodox Christian Society and the Missionary Society in St. Petersburg. Summing up, the author points out that the project of the Orthodox Christian Society was viewed as a “secular” alternative to the Missionary Society, created as a result of the conflict in the Missionary Society and the transfer of the central missionary organization to Moscow. Finally, general conclusions are drawn on the study of projects that went along with the design of the Central Missionary Organization in Russia.

Keywords: Great Reforms, Missionary Society, Orthodox Christian Society, Spiritual Missions, Missionary Financing, Church Charity, Church Public Organization, M. Sirenkov, A. G. Malkov.

About the author: **Maxim Alekseevich Tarasov**

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

E-mail: pack22@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5226-4249>

Article link: Tarasov M. A. The Orthodox Christian Society as an Alternative to the Missionary Society in St. Petersburg (in the 1860s). *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 104–115.

Центральная миссионерская организация в России стала частью исторического процесса в 1865 г., когда в Петербурге было создано Миссионерское общество¹ [Тарасов, 2019а]. События в МО в 1866–1869 гг. наглядно показали двойственное отношение петербургской образованной интеллигенции к церковным предприятиям. Вдохновленная как стремлением помочь Церкви, так и прогрессивными просветительскими идеями, светская общественность стремилась участвовать не только в богослужениях и благотворительности, но и в управлении церковными институтами. У одних это были просто романтические мечтания, связанные с вдохновляющими переменами эпохи Великих реформ, у других — откровенно антицерковные настроения. На этом фоне и появлялись многочисленные проекты церковно-общественных организаций. Такие инициативы со стороны светских деятелей были, как правило, связаны с благородными патриотическими идеями — укрепить государство, поднять культурный уровень народа, помочь нуждающимся; со стороны же духовенства — со стремлением активизировать проповедь и решить многочисленные материальные проблемы.

В предыдущих статьях мы рассматривали как саму попытку создать Санкт-Петербургское православное церковное братство [Тарасов, 2019б], так и его связь с дальнейшей деятельностью МО [Тарасов, 2019в]. Еще одной крупной по своим задачам церковно-общественной идеей эпохи стало Православное христианское общество.

Данная публикация будет полностью посвящена анализу «Проекта устава Православного Христианского Общества» (РО ИРЛИ. Ф. 34. № 413. Л. 1–16).

В процессе работы с материалами нами было обнаружено близкое сходство проекта ПХО с несохранившимся проектом «Общества попечительства об азиатских инородцах», которое планировали создать бывшие члены МО (Деятельность, 1869, 1–2), а значит, ПХО — альтернативный проект ПМО со стороны петербургской верующей интеллигенции, что подтверждается отсутствием в уставе ПХО словосочетаний типа «миссионерское общество», хотя речь идет и об обществе, и о миссионерстве. Это была попытка организовать на высоком уровне так называемое светское миссионерство, или миссионерство мирян, с минимальным участием церковного руководства и с явным политическим и социальным уклоном. Проект ПХО — крупнейший документ, отражающий идеи «светской партии» МО в ближайшие после его упразднения годы, потому важно проанализировать его содержание в контексте событий в МО.

Проект, как и документы о Братстве, хранится в личном архиве С. А. Бурачка, а значит, был известен инициаторам Братства. При этом сразу оговорим, что между проектом Братства и ПХО нет существенного содержательного сходства, поскольку основные цели у них различны. На первый взгляд может показаться, что проект ПХО — один из вариантов устава МО, как мы предположили в нашей предыдущей статье, однако тщательный анализ документа показывает его близость к Туркестанской местности, на которую светские деятели бывшего МО обратили свое внимание. Хотя в документе отсутствует дата создания, как и дата составления к нему комментария титулярным советником Михаилом Сиренковым, мы можем примерно датировать его 1869–1870 гг. Вероятнее всего, проект создан в Петербурге, поскольку именно сюда присылал письма бывшей член МО Е. Быков со своими предложениями по «Обществу попечительства об азиатских инородцев», именно в Петербурге впервые о нем заявили публично в периодической печати (Деятельность, 1869, 1–2). Да и идею подобного масштаба рациональнее всего реализовывать в столице.

В документе не указан автор, но совокупность фактов показывает, что проект был создан человеком, знавшим об А. Г. Малькове. Во-первых, данный проект обнаружен в личном архиве С. А. Бурачка, который до этого в МО пылко поддерживал барнаульского купца. Во-вторых, на это указывает § 43 устава, где прописываются права и обязанности неких светских попечителей ПХО. Благодаря своей деятельности в 1864 г. Мальков смог добиться звания попечителя Улалинской женской общины

¹ В статье используются следующие сокращения: Миссионерское общество (1865–1869) — МО, Православное миссионерское общество (1870–1917) — ПМО, Санкт-Петербургское православное церковное братство — Братство, Православное христианское общество — ПХО.

и Благовещенского монастыря, а с марта 1866 г. ему будет предоставлено Советом МО неоднозначное звание «попечителя Алтайской миссии и неперменного члена Совета МО», которого он был лишен в конце 1868 г. Реальное положение А. Г. Малькова в МО соответствует общим рамкам, прописанным в упомянутом параграфе ПХО.

Документ по содержанию является вариантом проекта центральной миссионерской организации, однако с более широкими полномочиями, чем это реализовалось в рамках МО. Текст проекта не имеет разделов, потому некоторые параграфы расположены без тематической последовательности. Весь проект, и особенно первые параграфы, насыщены общими фразами о «соединении членов в Церкви Христовой», о собрании христиан «по слову Иисуса Христа, обещавшего быть там, где два или три собраны во имя Его», о собрании «учеников Спасителя под знаменем Креста Господня», о содействии в «апостольстве сподвижнику Христову». Можно предположить, что автор был вдохновлен церковной риторикой, однако обширные проповеднические фразы в проекте устава выглядят несколько неуместно. Комментарий М. Сиренков добавляет еще больше подобных выражений, что наталкивает на мысль, что все они имеют целью подчеркнуть церковный характер организации.

Такая риторика говорит о попытке сделать этот текст предельно церковным, православным, чтобы устав ПХО воспринимался читателями как нечто православное и необходимое Церкви. Доказывать важность общественного формата для церковных организаций — типичная риторика всех рассматриваемых нами проектов, поскольку их составители, как правило, не принадлежали сами к духовенству, в одобрении которого нуждались. Не зря комментатор указывает, что «были какие-то противодействия в православной среде, считали такое общество неблагоугодным Богу» (§ 2), и, скорее всего, возражения, как и в случае с Братством, исходили от духовенства. Потому и пытались расположить к себе духовное сословие, если не содержательно, то хотя бы лексически. Таким образом, комментатор проекта является его апологетом, а не критиком, и мы можем рассматривать его комментарии как уточнения к самому проекту, так как высказаны они единомышленником.

Переходя к тексту самого проекта, начнем с целей ПХО и предполагавшихся сфер деятельности². Организация планировалась «для распространения христианства между иноверческими племенами России и для укрепления его в народе путем образования, т. е. грамотности, необходимого знания Св. Писания и христианского благочестия...» (§ 1). ПХО следовало противодействовать не только иноверию, но и безбожию, т. е. невежеству. «Ежели невежественный христианин есть больной член Церкви Христовой, то в то же [время], он не только больной, но и вредный член государства», — пишет М. Сиренков. По его мнению, после освобождения крестьян их просвещение является обязательным, при этом ставятся в пример крестьяне Финляндии (§ 1).

Как мы видим, проект посвящен миссионерству в самом широком смысле, когда целью поставлено фактически все население империи, и эта линия проводится на протяжении всего устава как его автором, так и комментатором. Столь широкий круг деятельности свидетельствует о близости по духу идеологов Братства и ПХО. Примечательно соединение понятий «безбожие» и «невежество», ведь такие взгляды, очевидно, не были широко распространены в светском обществе исследуемого периода, устремленного к прогрессивным просвещенческим идеям.

«Долг П. Х. Общества — разумными путями централизовать благостыню мирян и умно направлять ее на укрепление немощных, но живых сил подвижников апостольства» и «быть правильным и разумным посредником между частною милостынею и общинною христианскою нуждою» (§ 2, 3). Эти слова комментатора указывают на финансирование миссионерства, но нет важного уточнения — о финансировании именно духовных миссий, без чего миссионерством можно назвать любую церковную проповедь.

² Вместо ссылок на конкретные листы указываются параграфы проекта (РО ИРЛИ. Ф. 34. № 413. Л. 1–16).

ПХО «принимает на себя обязанность» учреждать и содержать монастыри, скиты, церкви, духовные миссии и при этих учреждениях училища и благотворительные заведения. При этом все нужно делать экономно и только при насущной необходимости, без «многоязычной архитектурной красоты», а училища поддерживать только там, где нет других подобных заведений (§ 5). Как мы видим, вопрос финансирования духовных миссий вновь включен в состав более широких задач, однако комментатор красноречиво уточняет этот параграф: «Духовные миссии от правительства носят на себе характер официальности, власти и политического значения; в частных же больше кротости, смирения, самоотвержения и преданности о своей участи Промыслу Божию» (§ 5). Комментатор не дает четкого определения, какие миссии он считает «миссиями от правительства», а какие «частными миссиями», но естественно предположить, что в первом случае речь идет о духовных миссиях, учрежденных и учреждаемых тогда Св. Синодом. Таким образом, идеологи ПХО не только не имели основной целью финансировать профессиональное миссионерство, но и ставили под сомнение целесообразность такого распределения пожертвований.

Инициаторы ПХО планировали заниматься поиском благонадежных кандидатов в миссионеры, «рекомендовать их начальству», отправлять на служение Слову Божию (§ 8). В параграфе не уточняется, о каком именно начальстве идет речь, но имеется в виду Св. Синод, которому подчинялись миссионеры. Примечательно, что 8 декабря 1866 г. Совет МО предпринял попытку влиять на кадровую политику Св. Синода в отношении миссий, аккуратно попросив «при назначении миссионеров спрашивать мнение Совета Миссионерского общества, а равно принимать в уважение рекомендации его и даже самое предложение при выборе лиц в эти звания», на что получил решительный отказ (Записки МО, 1867а, 49–50). При этом Совет МО, публично поддерживая А. Г. Малькова, неоднократно свидетельствовал, что миряне могут быть не менее успешны в качестве миссионеров, чем духовенство. Таким образом, стремление инициаторов ПХО, которые были светскими лицами, «рекомендовать начальству» миссионеров могло и в этом случае вызвать вопросы.

Организация должна была строить особые высшие духовные училища на Амуре и Сырдарье под непосредственным ведением местных архиереев, в которых готовились бы миссионеры, чтобы восполнять необходимость ПХО в священно- и церковнослужителях, знающих язык и обычаи своей паствы (§ 6). Стоит обратить внимание на указанные реки, потому что это единственная в уставе ПХО географическая привязка, связывающая, между прочим, этот проект с идеей «Общества попечительства об азиатских инородцах». Указываются реки в самых отдаленных и слабо освоенных территориях империи, что и является критерием для авторов. Не благоприятные условия для миссии стали критерием выбора территории, как то: наличие там миссионеров, заинтересованность архиерея, одобрение местных властей, хорошее сообщение с Центральной Россией, количество некрещенных язычников и их отношение к христианству; а лишь приграничная значимость территорий. В этот период в Туркестанском крае только-только формировались церковные учреждения, и в сентябре 1866 г. была организована общероссийская подписка на постройку храмов хотя бы для русских переселенцев на этих территориях (Записки МО, 1867а, 58). Широкое же миссионерство имело препятствие в лице местных военных властей, предпочитавших строить церкви для русских, но не нагнетать конфликты с местными мусульманами и другими иноверцами, которые лишь привыкали к жизни в русском подданстве. При акценте на столь отдаленные территории Алтайская или Забайкальская миссии, ставшие главными бенефициариями МО, не упоминаются, что вновь показывает незаинтересованность автора в поддержке профессионального миссионерства.

Если же говорить об идее создать специализированные учебные заведения для миссионеров, то в середине 60-х гг. она была в высшей степени актуальной, хотя и несколько преждевременной. У многих миссионеров по стране не было обеспечения хотя бы на уровне «прожиточного минимума». В крупнейшей Алтайской миссии только-только зарождались элементарные школы для новокрещенных, а духовенство

не желало ехать трудиться в далекие сибирские края. В первой половине 60-х годов была предпринята неудачная попытка открыть большой миссионерский институт в Новгородской губернии по инициативе митр. Григория (Постникова). В последующие годы эта тема многократно подымалась миссионерами, но миссионерские кадры продолжали пополняться за счет выпускников обычных духовных учебных заведений, которые проходили практику уже на местах или за счет самих новокрещенных, большинство из которых получали образование в самих миссиях. Высшее миссионерское учебное заведение, несмотря на многочисленные попытки, так и не было создано в Российской империи [Ястребов, 1895].

Под учебные заведения и другие учреждения ПХО просило бы у правительства участки и угодья из свободных казенных земель (§ 7). Земельные запросы отражают некоторое дерзновение составителя. Несмотря на обширность территории государства, земельный вопрос для России всегда был болезненным, и ситуация особенно обострилась после освобождения крестьян 19 февраля 1861 г. В тот период необходимо было иметь хороших ходатаев в правящих кругах, чтобы добиться выделения какого бы то ни было участка. Миссионерам приходилось прилагать заметные усилия, чтобы обеспечить свои заведения и подопечных земель. Огромное влияние и доверие в церковной среде к барнаульскому купцу А. Г. Малькову в начале 1860-х гг. было обусловлено как раз его умением добиться выделения земель Алтайской миссии. МО в Петербурге, во всяком случае по своему уставу, не имело никаких земель или угодий, а ПМО после 1870 г. приобретало какую бы то ни было недвижимость только после согласования со Св. Синодом.

ПХО планировало распространять русский язык среди инородцев через обычные и воскресные школы, а для «далеких инородцев» переводить церковные книги (§ 10). Организация могла бы издавать собственный журнал и иметь право на типографию (§ 32, 44). Переводы церковных книг на местные инородческие языки в те годы воспринимались как вдохновенное временное новшество. В 1864 и 1867 гг. в Санкт-Петербург приезжал иеромонах Макарий (Невский) для издания первых богослужебных книг на алтайском языке (Марков и др., 2004, док. № 128, 132). Это поспособствовало распространению идей переводов богослужебных текстов на инородческие языки в петербургском обществе.

В уставе прописывалась возможность ходатайствовать о перенесении на Амур 12 мощей угодников из Киево-Печерской лавры, которые, как апостолы, укрепили бы миссионеров и новую паству (§ 33). Такая конкретизация на частных мероприятиях смотрится в проекте устава неуместно, хотя сам по себе вопрос, безусловно, имел бы важное религиозное значение. Это положение выявляет юридическую непродуманность и незаконченность данного проекта. Как мы видим, в своих первоначальных целях и задачах ПХО было в целом более скромным, чем Братство.

Предложенное административное устройство ПХО выглядело следующим образом. ПХО должно было стать собранием христиан духовного и гражданского звания, которые «образуются в Правление, Совет и Общее собрание своих членов... ревнующих под руководством Св. Синода и наблюдением местных архиереев» (§ 2). Такая общая схема управления несколько отличается от той, которую мы рассматривали в проекте устава Братства, потому что предполагает явное подчинение церковным властям. Она почти полностью соответствует исторически сформировавшемуся и доказавшему свою жизнеспособность формату, реализованному в ПМО после 1870 г. Однако, если обратиться к деталям, то устройство на самом деле более похоже на систему, предложенную в Братстве. Действия ПХО подчинялись бы «обсуждению и бдительному надзору Св. Синода и свободной гласности его членов пред всем православным народом» (§ 4). Ежегодная отчетность перед Синодом должна была осуществляться как по духовной, так и по государственной линии, т. е. докладывали бы о распространении грамотности и обо всех заведениях (§ 11). От Синода в правление назначается человек, который «в качестве прокурора наблюдает со стороны правительства, смотрит за ходом дел и исполнением устава» (§ 23). При этом в хозяйственном отношении

ПХО «находится в полной независимости» от него и контролируется особой комиссией, ежегодно избираемой Собранием его членов (§ 12).

Примечателен комментарий к 11-му параграфу. «Общество представляет собой, с одной стороны, жертвователя — всегда свободного в своей милостыне, и, с другой, труженика — законом и уставом контролируемого и управляемого, должно бы считаться совершенно независимым учреждением. Но чтобы не нарушать порядка администрации — дорогой гражданину, и соблюсти единство, благословляемое Церковью, оно обязывается означенными отчетами пред Св. Синодом и подчиняется ему в духе христианской кротости» (§ 11). Выстроенная схема на самом деле указывает на упомянутую нами в начале статьи двойственность отношения высшего петербургского общества к духовенству. На первый взгляд это положение вызывает симпатию, ведь формально учитываются интересы и Церкви, и активных мирян. Однако «бдительный надзор», «наблюдение», «покровительство» Святейшего Синода или архиереев на деле представляли собой лишь фикцию, если с церковной стороны не было фактического контроля над кадровой политикой. Апелляция «ко всему православному народу», т. е. к общественному мнению, на практике была удобным демократическим конструктом, который при соответствующих навыках легко направить в нужном направлении. Так, например, во время выборов в совет МО 27 февраля 1866 г. С. А. Бурчак смог грамотно воспользоваться обстановкой общего собрания и голословными манипуляциями склонил общественное мнение к тому, чтобы в новый состав совета не вошли купцы и духовные лица, несмотря на присутствие духовенства, в том числе Петербургского митрополита Исидора (Никольского) [Ястребов, 1898, 108].

Внутреннее управление хотели структурировать следующим образом. Во главе ПХО стоял бы назначаемый императором первоприсутствующий, а его помощник избирался бы уже общим собранием, при этом они оба имели бы право состоять как в совете, так и в правлении (§ 14). Весьма примечательно, что организация планировала оставить себе возможность апеллировать к высшей власти, к императору, что в 1869 г. и делал Н. С. Голицын, когда стал на путь конфронтации со Св. Синодом (Отчет МО, 1869, 27–28, прил. 8).

Общее собрание — высший орган управления, правление — исполнительный орган, а совет — лишь совещательное присутствие, выступающее с предложениями (§ 21). Общее собрание как главный орган избирало бы из своей среды правление (§ 20), определяло бы число членов во всех подразделениях и избирало их (§ 22, 24), назначало бы ревизионную комиссию (§ 42). Предполагались обыкновенные и экстренные общие собрания (§ 34). Правление, которое состояло бы из лиц обоего пола, самостоятельно избирало бы штат канцелярии, который «представляет Синоду» (§ 25, 26). Время заседаний предполагали установить по правилам присутственных мест или же согласно порядку других благотворительных учреждений по необходимости (§ 29, 40). Во всех органах решения принимались бы большинством голосов (§ 39). Правление должно было за два месяца до собрания представлять общему собранию отчеты, сметы и проекты (§ 30, 31).

Следующий параграф, как мы указывали в начале статьи, имеет принципиальное значение. «Правление избирает из числа членов Общества попечителей для ближайшего содействия и точнейшего наблюдения за исполнением распоряжений Правления, Совета и Общего Собрания. Сроки их службы не определяются, и они считаются в Составе Правления для пользования за свои труды причлиными от Правительства наградами. Во время их пребывания в Санкт-Петербурге заседают в Правлении Общества с правом голоса» (§ 43). Возможно, автором этого положения был либо сам А. Г. Мальков, либо его близкий единомышленник, потому что именно такими полномочиями он самовольно пользовался, находясь в Алтайской миссии после учреждения МО. Он был «непременным членом Совета», доносил и клеветал в совет МО на алтайских миссионеров, распоряжался общественными суммами, смастерил себе печать. К тому же он был одним из учредителей «Общества попечительства об азиатских инородцах», как свидетельствует его собственное объявление

на Нижегородской ярмарке (НЯСД, 1869, 1–2). Составители проекта знали о происходившем в МО, и в частности о Малькове, и решили использовать такую схему попечителей-ревизоров в своем проекте. Подобные светские ревизоры создавали проблемы духовным миссиям, поскольку в силу своих секулярных взглядов обращали внимание лишь на неудачи миссионерской работы среди инородцев, как сделал, например, ревизор председатель виленских соединенных палат Перфильев, представивший императрице и общественности крайне предвзятую ревизию Забайкальской духовной миссии в 1870 г. (Отчет ПМО, 1871, 22).

Весь остальной состав общества хотели разделить на членов-покровителей, почетных членов, действительных членов и членов-сотрудников (§ 13), хотя в широком смысле «Вся Православная Россия – соборный юридический член его» (§ 18). Членами-покровителями могли быть представители императорской фамилии, а также лица, «особенно благодеющие обществу». Голос одного из них был бы равен трем в общих собраниях (§ 15). Почетные члены имели бы меньшие права, их голос был бы равен двум голосам (§ 16). Действительный же член, который должен был вносить ежегодный взнос в размере 100 руб. и выше, имел право обычного голоса (§ 17), а своевременное внесение членского взноса являлось бы обязательным условием (§ 19). Члены-сотрудники – все остальные жертвователи и работники организации (§ 18). Лица, работающие в заведениях ПХО, пользовались бы преимуществами государственных служащих, а лица, работающие в самой организации, согласно наградам и званиям получали бы от нее жалование (§ 9). Служба в ПХО должна была стать «почетной государственной службой», кто бы за нее ни платил (§ 28). Комментатор предлагал уравнивать права служащих в ПХО с правами заседающих в присутственных местах (§ 9). ПХО предполагало «предписывать», о ком молиться в подведомственных ему храмах (§ 18).

Финансовая сфера лишь поверхностно оговаривалась. Как благотворительная организация, ПХО имело право принимать любые добровольные пожертвования (§ 47), а свечной сбор с храмов, подведомственных ПХО, должен был идти на нужды его собственных учебных заведений (§ 45). Как мы видим, проект предполагал возможность разделения финансового бремени между ПХО и правительством, к чему стремились и в Братстве, и в МО, и в ПМО. Когда речь идет о свечном сборе, автор по факту предлагает распоряжаться теми средствами, которыми, как правило, распоряжалось Хозяйственное управление при Св. Синоде. Здесь стоит заметить, что церковный свечной капитал находился в кредитных государственных учреждениях, и на учебные заведения можно было использовать лишь проценты с этого капитала [Римский, 1999, 140]. Десятки приходов, которые ПХО могло бы устроить в основном на отдаленных окраинах страны, не смогли бы обеспечить своим капиталом от свечного сбора даже несколько приличных учебных заведений.

ПХО планировало пользоваться бесплатной пересылкой корреспонденции (§ 41) и хотело при поддержке Св. Синода устроить во всех церквях кружки для добровольных пожертвований в пользу ПХО (§ 46). Автору проекта было известно, что Св. Синод учреждает сборы на поддержку духовных миссий. Во-первых, в 1867–1868 гг. МО смогло выставить свои кружки на разных станциях железных дорог (Записки МО, 1867б, 327–330), во-вторых, с 1860 г. функционировал общецерковный сбор «на восстановление православия на Кавказе» [Беглов, 2014, 57], а с 28 августа 1864 г. была учреждена общецерковная кружка «на распространение православия между язычниками империи» (ЦЛ, 1865, 565–567). В 1869 г. средства с последнего сбора находились в распоряжении Хозяйственного комитета Св. Синода и почти не использовались. Нам пока не удалось выяснить, кто инициировал учреждение этого сбора. Возможно, это были участники МО или сам архим. Владимир (Петров), однако в документах МО нет ни одного упоминания об этом сборе. После 1870 г. в ПМО сразу начали претендовать на его использование, а значит, митр. Иннокентий (Вениаминов) в 1869 г. уже планировал его использование [Тарасов, 2019г]. Любые претензии на подобный сбор со стороны планируемого ПХО были бы безуспешны, как и попытки учредить параллельную кружку.

Инициаторы ПХО планировали открывать местные отделения организации, если количество членов в каком-нибудь из них достигло бы 100 человек (§ 35), при этом они имели бы полную финансовую самостоятельность, лишь отчитываясь перед главным отделением (§ 36). Отделения должны были находиться по возможности под руководством местных архиереев и отправлять в центральный Совет делегатов с предложениями (§ 37). Оговаривалась возможность менять устав организации (§ 48). Подобная установка в отношении местных отделений ставит под вопрос общегосударственный характер организации, потому что при полной финансовой независимости местных отделений невозможно организовать единую финансовую политику в отношении поставленных целей. Такой подход непрактичен, что вновь свидетельствует либо о некомпетентности составителя, либо о стремлении подчеркнуть демократичный характер организации. Ведущие общественно-финансовые организации периода формировали единый центр управления финансами. Помимо изучаемого нами ПМО и его комитетов, здесь можно упомянуть, например, Общество попечения о раненых и больных воинах (Общество Красного креста) (ПСЗРИ, 1867, 428–430).

Подводя итог анализу документа, можно сказать следующее.

Во-первых, проект ПХО, как и проект Братства, восходит к «светской партии» МО. Хотя точно определить дату составления устава не представляется возможным, он представляет собой светскую альтернативу МО после его закрытия в 1869 г. Сторонники петербургского совета МО прекратили поддерживать церковное ПМО, публично заявив о необходимости поддерживать инородцев в государственном отношении, без какой-либо очевидной православной составляющей. Вариантом такого «светского миссионерства» на общероссийском уровне стал проект «Общества попечительства об азиатских инородцах», планировавший развивать в первую очередь быт, торговлю, промышленность инородцев. По-видимому, проект не получил одобрения правительства из-за слишком широких сфер деятельности. Вследствие этого и был составлен новый проект — ПХО, более церковный лексически и менее обширный по целевой территории. Таким образом, ПХО можно назвать как альтернативой МО, так и его преемником, поскольку, отставив новый, более светский характер миссионерской организации, оно продолжало политику руководителей МО, нацеленную на отстранение духовенства от управления и финансирования в рамках благотворительных структур.

Во-вторых, несмотря на амбициозность, у проекта ПХО не было шансов на реализацию. Направленные против проекта возражения заключались в критике общественного формата организации и его широкого круга действий. С учетом общего оживленного настроения эпохи первое обвинение вызывает сомнение в его честности и, вероятно, было следствием других скрытых проблем. Второе обвинение, о широте деятельности, которое, как мы видели в случае с Братством, исходило, скорее всего, со стороны духовенства, что имело свои основания. Миссионеры добивались стабильного финансирования профессионального миссионерства, которое существовало в виде духовных миссий. Их целью было расширение православия среди инородцев, создание церковной структуры там, где ее никогда не было. «Политическое значение» миссий в сознании миссионеров было неразрывно связано с их ревностным порывом трудиться на благо святого дела. Комментарии же Сиренкова раскрывают стремление поддерживать не профессиональное миссионерство, а миссию в целом, т. е. церковную проповедь, что всегда было обязанностью рядового приходского духовенства. Некомпетентность составителей в деле миссионерства привела к тому, что как вариант МО этот проект совершенно несостоятелен, что исключало возможность поддержки его со стороны православных миссионеров. К тому же в Москве шел процесс создания ПМО, на которое возлагали основные надежды по объединению светских и церковных кругов на пользу христианизации инородцев.

Однако проект ПХО оказался не нужным и государству. Пример Общества восстановления православного христианства на Кавказе, о котором упоминали и инициаторы Братства в своих письмах (РО ИРЛИ. № 401, 143), сыграл роль катализатора,

запустившего идею создавать подобные общества для других регионов страны. Отсюда и широта планов, ведь цель — не просто проповедовать Евангелие, а укреплять империю. «Беспорно программа Общества обширна, но и велика Россия, свято ее православие и благодатен Промысл Небесный», — отвечает комментатор на обвинение в широте планов (§ 35). Однако Кавказское общество имело колоссальную финансовую подпитку со стороны императорской фамилии и высшего общества ввиду исключительного внимания к региону, который много десятилетий был погружен в кровопролитную войну. На предложенных же территориях, особенно в Средней Азии, перед правительством и местными властями стояли совсем другие задачи — сохранить религиозное равновесие в регионе с абсолютным большинством нерусского мусульманского населения. ПХО имело бы низкую результативность без обширной финансовой поддержки со стороны государства, а создавать параллельные центральные миссионерские общества, очевидно, неэффективно.

Что касается сопоставления проекта ПХО с МО, то, за исключением параграфа о попечителях-ревизорах, имеются только случайные совпадения, не позволяющие говорить о какой-либо зависимости устава МО или его деятельности от идей, представленных в проекте ПХО. Это был альтернативный вариант миссионерской организации с большим акцентом на государственное значение проекта. Если же говорить о Братстве и ПХО, то цели их довольно близки по сути, но различаются по географии и целевой аудитории. Инициаторы Братства, даже в рамках МО, продолжали беспокоиться о западном регионе России, что видно из попытки создать при МО Еврейское отделение [Тарасов, 2020], а ПХО уже сконцентрировалось на Азии, и в особенности на Туркестанском крае. Несмотря на существенное различие целей, проекты ПХО и Братства близки по своему административному устройству и стремлению распространить влияние на сферы, которые были прерогативой духовной власти.

Подводя итог нашему исследованию церковно-общественных проектов, которые могли бы стать аналогами МО, стоит обратить внимание на следующие моменты.

Составители проектов Братства и ПХО, которые планировали поддерживать миссии, считали обязательным быть включенными в церковную систему управления, хотя и пытались от нее освободиться. МО же оказалось самым радикальным в этом отношении, получив полную внутреннюю независимость от Св. Синода. Первые два проекта оказались попытками выставить светские государственные проекты как инициативу, согласную с интересами Церкви, а учреждение МО, наоборот, стало попыткой выставить церковную необходимость, а точнее заинтересованность конкретных миссионеров, как интерес светской интеллигенции, что доставило много сложностей. Один из проектов Братства можно назвать предшественником МО, потому что он использовался для составления устава МО, хотя цели этих документов существенно отличаются. Проект же ПХО был альтернативой МО и ПМО, нацеленной на расширение роли и власти мирян в организованной поддержке христианизации.

Возможным продолжением данной темы может быть системный анализ сведений о проекте «Общества попечительства об азиатских инородцах», имеющем много сходств с ПХО, а также тщательный системный анализ концепции «светского миссионерства» в контексте темы роли мирян в Церкви, через призму материалов по истории церковно-общественных организаций 60-х гг. XIX в. В завершение приведем цитату из передовой газетной статьи 1868 г., написанной одним из членов МО, она интересна для нас тем, что отражает политическую позицию как инициаторов Братства и ПХО, так и значительной части членов МО: «На западе, в иерархии римско-католической, где проповедуется непогрешимость папы, и где духовенство на самой высокой степени авторитета, и там поставлено самым папой, на основании векового опыта, что для сохранения уважения к духовенству оно необходимо должно быть удалено от всяких денежных расходов в миссионерских делах, и что правления миссионерских обществ должны состоять только из одних светских лиц, для избежания скандалов, роняющих уважение духовному сану... Было бы желательно исправление Устава Русского Миссионерского общества, с освобождением духовенства от всякой

обязанности по денежным расходам и вообще по устройству материальной миссии» (Деятельность, 1868, № 149, 595). Конфликтная ситуация в МО, что прослеживается в изученных в нашем исследовании документах, оформилась вокруг вопроса, который еще со времен спора стяжателей и нестяжателей волновал русское общество, а в синодальный период держал в напряжении церковно-государственные отношения в целом: насколько Церковь (духовенство, миссионеры) может самостоятельно распоряжаться материальными благами? Духовные миссии зародились и функционировали как духовно-материальная поддержка новокрещенных, потому изъятие какой-либо составляющей привело бы к существенному ослаблению авторитета миссионеров, а значит, и к упадку систематического миссионерства. Негативные тенденции общественных настроений были, в общем, преодолены с воссозданием МО в Москве в 1870 г. под авторитетным руководством митр. Иннокентия (Вениаминова), после чего наступил «золотой век» русского миссионерства.

Источники и литература

Источники

1. Деятельность (1868) — Деятельность. 1868. № 149.
2. Деятельность (1869) — Деятельность. 1869. № 120.
3. Записки МО (1867а) — Записки Миссионерского общества. Т. I. Вып. 3. СПб., 1867.
4. Записки МО (1867б) — Записки Миссионерского общества. Т. I. Вып. 4. СПб, 1867.
5. НЯСЛ (1869) — Нижегородский ярмарочный справочный листок. 1869. № 23.
6. Отчет МО (1869) — Отчет Миссионерского Общества за 1867 год с приложениями. СПб., 1869. 551 с.
7. Отчет ПМО (1871) — Отчет Православного Миссионерского Общества за 1871 год. Москва: Синодальная типография. 1872. 119, 103 с.
8. ПСЗРИ (1867) — Полное собрание закон Российской империи: собрание 2-е. 1867. Т. XLII.
9. РО ИРЛИ — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом). Ф. 34. Оп. 1. № 401, 413.
10. ЦЛ (1865) — Церковная летопись. 1865. 25 сентября.

Литература

11. Беглов (2014) — *Беглов А. Л.* Православный приход Российской империи как объект фискальной политики светских и церковных властей в конце XIX — начале XX в. // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2014. Вып. 2 (57). С. 56–81.
12. Марков и др. (2004) — В составе Томской губернии. История Республики Алтай в документах Государственного архива Томской области XIX — начала XX веков / Сост. В. И. Марков, Г. Д. Мартынова, Л. Н. Шарабуря. Горно-Алтайск: Горно-Алтайская республиканская типография, 2004.
13. Римский (1999) — *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху великих реформ (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов). М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1999. 568 с. (Материалы по истории Церкви. Книга 26).
14. Тарасов (2019а) — *Тарасов М. А.* Когда же была создана Центральная миссионерская организация в России? (К 150-летию открытия Православного миссионерского общества) // Труды Воронежской духовной семинарии. 2019. № 11. (В печати).
15. Тарасов (2019б) — *Тарасов М. А.* Попытка учреждения Санкт-Петербургского Православного Церковного Братства (1864–1865) // Вестник Исторического общества СПбДА. 2019. № 1. С. 192–210.

16. Тарасов (2019в) — *Тарасов М. А.* Санкт-Петербургское православное церковное братство как предшественник Миссионерского общества в Петербурге (60-е гг. XIX в.) // Христианское чтение. 2019. № 2. С. 233-247.
17. Тарасов (2019г) — *Тарасов М. А.* «Финансирование миссионерства в руках общественности». Почему Святейший Синод передал Православному Миссионерскому Обществу свои обязанности? // Актуальные вопросы церковной науки. 2019. № 1. С. 186–189.
18. Тарасов (2020) — *Тарасов М. А.* «Распространение православия между евреями имеет чрезвычайную важность». Один архивный документ об истории еврейского отделения Миссионерского общества в Санкт-Петербурге (1865–1869) // Актуальные вопросы церковной науки. 2020. № 1 (3). С. 69–72.
19. Ястребов (1898) — *Ястребов И.* Миссионер высокопреосвященнейший Владимир, архиепископ Казанский и Свяжский: Исслед. по истории развития миссионерства в России. Казань: типо-лит. Имп. Ун-та, 1898. С. 77–416.
20. Ястребов (1895) — *Ястребов И.* Вопрос об устройстве и организации образовательных заведений для приготовления православных благовестников (миссионеров). Москва: печатня А. И. Снегиревой, 1895. 120 с.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

Игумен Лука (Степанов)

Кризис религиозного сознания в России в 1917 году (по материалам опубликованных архивных документов, периодической печати, дневников)

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10051

Аннотация: В статье анализируются процессы кризиса религиозности и традиционного монархического сознания в России после отречения Николая II от престола в результате Февральской революции 1917 г. Рассматривается реакция клириков и мирян на факт отречения царя, суждения в отношении верности присяге, данной императору, и в целом процесс десакрализации царской власти. Приводятся реплики на происшедшие события, прозвучавшие в различных епархиях. Особое внимание уделяется настроениям отдельных клириков, при этом используются источники личного происхождения, например дневники архиеп. Никона (Рождественского). Прослеживается конфессиональная политика Временного правительства, ситуация в провинции и армии.

Ключевые слова: монархия, православие, император, царь, Святейший Синод, священник, церковь, Временное правительство, отречение, свобода.

Об авторе: **Игумен Лука (Степанов Игорь Ильич)**

Кандидат исторических наук, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина.

E-mail: Ig.Stepanov@365rsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7466-3304>

Ссылка на статью: Лука (Степанов), игумен. Кризис религиозного сознания в России в 1917 году (по материалам опубликованных архивных документов, периодической печати, дневников) // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 116–125.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Abbot Luke (Stepanov)

The Crisis of Traditional Religiosity in Russia in 1917
(Based on Published Archival Documents,
Periodicals, and Diaries)

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10051

Abstract: The article analyzes the processes of the crisis of religiosity and traditional monarchical consciousness in Russia after the abdication of Nicholas II as a result of the February Revolution of 1917. The reaction of clergy and laity to the abdication of the tsar, judgments regarding the allegiance to the oath given to the emperor, and the whole process of desacralization of the tsar are examined. The opinions of officials concerning events that occurred in various dioceses are given. Particular attention is paid to the mood of individual clerics based on sources of a personal origin, for example, the diaries of Archbishop Nikon (Rozhdestvensky). The religious policy of the Provisional Government and the situation in the provinces and the army are also examined.

Keywords: monarchy, orthodoxy, emperor, tsar, Holy Synod, priest, church, Provisional Government, abdication, freedom.

About the author: **Abbot Luke (Stepanov Igor Ilyich)**

Candidate of Historical Sciences, Associate Professor of Theology at S. A. Yesenin Ryazan State University.

E-mail: Ig.Stepanov@365rsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7466-3304>

Article link: Luke (Stepanov), Abbot. The Crisis of Traditional Religiosity in Russia in 1917 (Based on Published Archival Documents, Periodicals, and Diaries). *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 116–125.

Вынужденное отречение от престола императора Николая II в результате Февральской революции не могло не повлиять на Церковь, поскольку царь фактически являлся ее главой. Как известно, он назначал главу Св. Синода, утверждал другие ответственные церковные назначения, лично награждал иерархов и подписывал все важнейшие постановления Синода. Такое положение вещей, равно как и его упразднение после отречения, не могло не отразиться в разнообразных реакциях в церковном народе. Рассмотрим последовательно эту ситуацию.

Так, уже 4 марта 1917 г. на первом заседании Св. Синода при Временном правительстве в момент выноса царского кресла прозвучало известное высказывание архиепископа Новгородского и Старорусского Арсения (Стадницкого): «Вот, выносят символ цезарепапизма!». При выносе трона принимали участие иерархи, члены Св. Синода, в числе которых — будущий новомученик митр. Владимир (Богоявленский) (Бабкин, 2006, 54–55).

В епархиях и приходах начинают звучать приветствия в адрес Временного правительства и обвинительные панегирики в отношении свергнутой монархии. Например, в воззвании Подольского епархиального съезда «К православным жителям Подолии» 18–23 апреля 1917 г. звучал такой призыв: «Православные граждане Подоляне! Совершилось великое событие в жизни нашей Родины и нашей дорогой Подолии! Лучшие люди страны низвергли старый строй и дали нам свободу, о которой долго, долго думали лучшие люди — сыны отечества... Вам выпала счастливая доля самим устроить вашу жизнь на новых началах... Старый строй не давал свободы в устроении приходской жизни. Теперь не то: прихожане каждого храма могут свободно устроить свою приходскую жизнь на новых началах свободы...» (Бабкин, 2006, 384–385).

Подобные настроения особенно наглядно были выражены в статье «Православная Церковь и государственный переворот», написанной членом Государственного Совета, профессором богословия, прот. Тимофеем Буткевичем: «Рухнул много веков существовавший в России образ государственного управления в форме царского самодержавия! Совершился великий, неповторимый в истории переворот в лице русского народа. Как же может относиться к нему Православная Церковь и в какое отношение к новому государственному нашему строю должны стать ее члены? Пока мы видим, что наш Св. Синод уже обнародовал свое успокоительное послание; на церковных богослужениях мы не слышим так часто повторявшихся в прежнее время имен царя, его матери, супруги и сына-наследника. Что же это? Измена Церкви или трусость Св. Синода пред нашим Временным правительством? — Ни то, ни другое. Церковь в этом случае поступила лишь со свойственным ей сознанием своего достоинства и в полном согласии с учением Божественного Откровения. Церковь Христова, по учению своего Основателя (Ин 18:36), есть „Царство не от Мира сего“... Она находила для себя возможным мириться со всякой формой образа государственного управления и могла развивать свою плодотворную деятельность как в монархических, так и в республиканских государствах. И та, и другая форма государственного строя для нее была безразлична, как дело временное и человеческое... Произведенный у нас переворот невольно заставляет нас вспомнить историю еврейских царей, и в особенности царствование злосчастного Саула. Вдумайтесь в него, и вас поразит его сходство с царствованием последнего русского императора. Николай II — также помазанник Божий; но Дух Господень отступил от него, как отступил Он и от Саула, и отверг его Господь от Себя, чтобы он не царствовал более над Россией... Низложение Николая II произошло несомненно по воле Божией... Не упрекайте Православную Церковь, будто она рабски молчала, претерпевая несправедливости со стороны самодержавного правительства. Она, правда, несла свой крест безропотно, неизменно молилась за своих угнетателей; но кто не затыкал своих ушей, то слышал ее стон. О тяжелых страданиях, причиненных самодержавием, ясно говорит каждому уже один длинный мартирологий наших страдальцев-святителей...» [Белякова, 2004, 177–178, 180, 182]. Аналогичные настроения высказывались еще в 1905 г. епископом Нарвским Антонином (Грановским), утверждавшим в статье «Православие и 17 октября», что «православие

и самодержавие не только органически не связаны между собою, напротив, они взаимно отталкивают друг друга» [Бабкин, 2006, 390].

На основании некоторых документов можно предположить, что значительная часть духовенства приняла происшедшие изменения, видя в них возможность освобождения от синодального контроля государственной власти в лице обер-прокурора. В Декларации, принятой Всероссийским съездом духовенства и мирян в июне 1917 г., говорилось: «Приветствуем совершившийся политический переворот. Чтим, как граждане, память самоотверженно пострадавших и умиравших за права народа и благословляем имена живых, ставших во главе народного движения к свержению прежней, потерявшей общее доверие власти. Хотя христианская Церковь может существовать при всяком государственном устройстве, но возвышенному христианскому понятию о человеческой личности и церковному началу соборности признаем более соответствующим то государственное управление, при котором народовластие осуществляется во всей полноте» [Титлинов, 1924, 63].

Большинство клириков полагало, что своим отречением от престола император Николай II как бы всех освободил от присяги ему. Стремясь обосновать законный характер новой власти, православные идеологи той поры заявляли: «Отрекшись от престола, бывший наш государь передал законным порядком власть своему брату, в свою очередь отрешившись от власти до окончательного решения Учредительного собрания. Брат государя законным же порядком передал власть Временному правительству и тому правительству постоянному, которое будет дано России Учредительным собранием. Итак, мы теперь имеем вполне законное Временное правительство, которое является властью предержавшей, так называет ее Слово Божье. Этой власти ныне единой, верховной и всероссийской мы обязаны повиноваться по долгу религиозной совести, обязаны за нее молиться, обязаны повиноваться и власти местной, от нее поставленной» (Православный благовестник, 1917, 27, № 5–12).

Справедливости ради нельзя не отметить, что были суждения и другого рода. Отречение и арест Николая II вызвали и защитную реакцию среди духовенства. Так, Св. Синод отказал обер-прокурору Н. П. Раеву и его заместителю князю Н. Д. Жевахову в выпуске обращения к народу в поддержку царя и династии. Кроме того, епископ Пермский и Кунгурский Андроник (Никольский) в марте 1917 г. публично выступил в поддержку монархического строя. Его имя оказалось одним из первых в списке новомучеников и исповедников российских. Из состава Св. Синода были исключены убежденные монархисты митрополиты Макарий (Невский) и Питирим (Окнов).

И все же в среде церковной иерархии проявлялись признаки всеобщей растерянности и распада после непонятого для многих отречения от власти Николая II, цесаревича Алексея и великого князя Михаила. Манифест об отречении вызвал тревогу иерархов, поскольку они из исторического опыта знали, что республиканскому правлению нередко сопутствует ярко выраженная секулярная политика.

В письме членам Св. Синода группы православных христиан в марте 1917 г. говорилось буквально следующее (орфография и пунктуация сохранены): «Мы православные христиане, усерднейше просим разъяснить нам в газете „Русское Слово“ что означает в предстательстве пред Господом Богом присяга, данная нами на верность Царю Николаю Александровичу? У нас идут разговоры, что ежели эта присяга ничего не стоит, то ничего не будет стоить и новая присяга новому Царю. Так ли это, и как надобно все это понимать?.. Жиды говорят что присяга ерунда и обман, что можна и без присяги, попы молчат, а миряне каждый посвоему, а это не годится. Опять же стали говорить что Бога нету совсем а церкви скоро закроются по не надобности. А мы по своему думаем зачем же закрывать иному при церкви жить лучше. Теперь сничтожили Царя плохо стало, а ежели прикрыть церкви еще хуже того будет, а нам нада чтобы лучше было. Потрудитесь нам СВЯТЕЙШИЕ ОТЦЫ НАШИ разъяснить для всех одинаково как быть с старой присягой и с той которую принимать заставют? Которая присяга должна быть милее Богу первая аль вторая? Потому как Царь не помер а живой в заточении, находится. И правильно ли что все

церкви по закроются? Где же нам тогда молится Господу Богу? Неужто идти к жидам в одну компанию и с ними молится? Потому как теперь вся ихняя стала власть и которую они над нами бахвалются. Ежели эдак все будет и дальше то это не хорошо, и мы очень недовольны» (Бабкин, 2006, 384–385). Из этого можно сделать вывод, что часть духовенства постепенно осознала, что отречение от престола было произведено под давлением.

Случались и определенные коллизии, связанные со смутной ситуацией. Из доклада члена Поместного Собора Русской Православной Церкви священника Калужской епархии Василия Беляева на заседании Подотдела соборного Отдела «О церковной дисциплине» мы узнаём, что в первой половине марта к нему обратилась одна из учительниц земских школ с требованием категорического ответа на вопрос, свободна ли она от присяги, данной императору Николаю II. Если не свободна, то просила освободить, с тем, чтобы ей была дана возможность со спокойной совестью работать в новой России. В мае месяце он имел публичный разговор с одним из старообрядцев, который всех православных называл клятвопреступниками за то, что они, не будучи освобождены от присяги императору Николаю II, признали Временное правительство. Наконец, в сентябре месяце автору доклада поступило от одного из священников письмо с просьбой возбудить вопрос пред членами Собора об освобождении православных верующих от присяги, данной Николаю II при вступлении его на престол. В результате о. Василий Беляев закончил свой доклад вопросом: «И если на нас лежит грех клятвопреступничества, то не должно ли Собору освободить совесть верующих?» [Белякова, 2004, 464–465].

Продолжая разговор о революционных преобразованиях религиозной жизни, также следует упомянуть и о том, что Временным правительством в порядке обеспечения свободы совести был проведен ряд реформ, направленных на то, чтобы уравнять в правах все религии, существовавшие в России. Было принято Постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» от 22 марта 1917 г. (Сборник указов и постановлений, 1918).

В июле 1917 г. недавно назначенный обер-прокурор Синода В. Н. Львов был отправлен в отставку. Керенский назначает нового обер-прокурора — проф. А. В. Карташева, создает министерство по делам вероисповеданий. В школах было отменено обязательное преподавание Закона Божьего, церковно-приходские школы передавались из-под юрисдикции Церкви министерству школ. За это выступали либералы еще в дореволюционной Думе, был принят соответствующий законопроект, но он не прошел через Госсовет. Закон Божий Временное правительство отменить не решилось. Из бывших членов Синода остался только архиеп. Сергей (Страгородский). «Чистка» коснулась епархиальных архиереев и рядовых священников. Начались выборы архиереев на альтернативной основе. На местных съездах духовенства и мирян одиннадцати «консервативным» владыкам были вынесены вотумы недоверия. Дело дошло до того, что прихожане получили возможность отстранять настоятелей от руководства приходами. Низы Церкви стали выступать против «церковной знати». Наиболее скандальный характер имели выборы правящего архиерея, состоявшиеся в Рязанской и Екатеринбургской епархиях. Их последствия Синоду пришлось регулировать длительное время [Рогозный, 2008].

Для понимания ситуации кризиса церковной организации, происходящего на фоне общенационального кризиса, представляют интерес наблюдения очевидцев из церковной среды. Любопытны, например, высказывания архиеп. Никона (Рождественского), изложенные в его дневниках, которые были опубликованы в 1917 г. в Троице-Сергиевой лавре. Архиеп. Никон был заметной в церковной среде личностью. В 1913 г. был рукоположен в сан архиепископа и назначен председателем новообразованного Издательского совета при Святейшем Синоде. В мае 1913 г. принимал участие в осуждении и депортации русских афонских монахов, исповедующих «имяславие», из Андреевского скита. В 1916 г. отошел от активной деятельности, по собственному прошению был уволен с должности председателя Издательского

совета и удалился на служение в Троице-Сергиеву лавру. Там издал книгу С. Нилуса «Близ есть, при дверех».

В «Моих дневниках» архиеп. Никон, местами используя определения святителя Московского Филарета, пишет буквально следующее: «...Россия в своих членах вся „вывихнулась“, русские люди забыли „свои места и пределы“... „воин хочет законодательствовать“, а с фронта бежит; „непризнанный Церковью, поставляет себя учителем веры“ и не хочет знать Церковью поставленных учителей; каждый юнец судит о том, нужно ли учить закону Божию в школах, и готов решать судьбы школ, даже Церкви принадлежащих; каждый полуграмотный считает себя вправе, во имя бессмысленной свободы, всякого неразумного слова быть проповедником какой угодно веры, какого угодно политического устройства; не только поселяне, но и все поголовно русские грамотеи заразились страстью болтать, что кому вздумается. Вообразили себя умниками, пишут, печатают, говорят без конца и без числа, так, что уж умным людям приходится поневоле молчать... И чем больше засилья берет большинство, тем менее свободы для людей наиболее честных, благоразумных, скромных и добросовестных... Руководители нынешней духовной печати все твердят, что Церковь есть Тело Христово, а потому всякий член ее имеет право — пуще всего право, а не долг — деятельно участвовать в жизни Церкви. И требуют этого участия, прежде всего, в разных выборах на должности: овцы сами себе выбирают пастырей, и даже архиереев, духовные дети — своих духовных отцов; удивляться надо: почему учащиеся не выбирают еще себе учителей?... Допущены же к выбору святителей и „студенты духовных академий“ и простые мужички, представители приходов, которые, не говоря уже о том, что понятия не имеют о служении святительском, — в глаза не выдвигали кандидатов архиерейства, а должны будут „подать голос“ за того или другого... Большинство никогда не выдвигало в глаза тех кандидатов, за кого голосовали, а спрашивали соседей: „Вы за кого?“ — „За того-то“ — „Ну и я то же“. Вот и образовалось большинство, и архиерей избран... Выборное начало вытолкнуло многих из своей колеи и втянуло их в чужую, им не свойственную, где они и обнаруживают всю свою непригодность для той цели, с какою выбраны; между тем, нелегко лишить их тех прав, какими облачают их избиратели, хотя избиратели и не думали, чтобы они стали так злоупотреблять этими правами» (Рождественский, 2000, 417–419).

Всему этому был пример. Газета «Братская Русь» в № 65 за 1917 г. писала, как псаломщик, выбранный на съезд епархии, облагодетельствованный викарным епископом, вдруг на предсъездовском бюро подступает к этому епископу, годами почтенному и характером мягкому, и кричит: «Ты разве архиерей? Ты — не архиерей, а служитель сатаны!». Позже проник этот избранник от псаломщиков в редакцию местного церковного печатного органа и стал там действовать по части «писательства». Да так, что духовенство стало открещиваться от своего издания и присылать заявления, чтобы издание это больше не высылалось.

Революция 1917 г. меняет политические ориентиры некоторых консерваторов от Церкви. Любопытна в этом плане судьба еп. Никона (Бессонова), некогда епископа Кременецкого, первого викария Волынской епархии, активного участника черносотенного движения, члена IV Государственной Думы от Волынской губернии, активного критика аграрной политики правительства. После призыва к дворянству отказаться от землевладения в пользу крестьян, чем удостоился внимания Ленина, в 1913 г. был переведен архиереем на Енисейскую кафедру. При этом добился сохранения за собой депутатского мандата. Февральскую революцию встретил восторженно, полагая, что страна готова стать республикой. В марте 1917 г. вступил в партию кадетов. Разочаровавшись в церковном служении, в июле 1917-го решил снять сан. Просил министра П. Н. Милюкова помочь найти ему подходящее место для работы консулом или его помощником подальше от России, чтобы заниматься публицистикой или литературой. В августе 1917-го Св. Синод удовлетворил его просьбу. В связи с этим отправил председателю Государственной Думы М. В. Родзянко телеграмму, в которой подтвердил свою готовность исполнять депутатские функции. Позже женился на своей бывшей ученице из епархиального училища [Зима, 2017, 117].

Но все же дальнейшая конфессиональная политика Временного правительства вызвала в церковных кругах недовольство. Большинство полагало, что государство должно сохранить свои обязательства по отношению к Православной Церкви и освободить ее от стеснительной опеки. Церковь представлялась им самостоятельным институтом. Подобные настроения нашли свое отражение в документах I Всероссийского съезда духовенства и мирян, проходившего летом 1917 г. Съезд потребовал обязательного изучения Закона Божьего. Съезд получал потоки воззваний от приходов, призывавших к продолжению войны до победы, подписке на военный заем. Лишь Всероссийский христианский совет направил пацифистскую резолюцию в адрес съезда с осуждением войны. Треть писем касалась низкого материального уровня жизни священства. Предлагался даже вопрос об участии женщин в богослужении: о праве женщин входить в алтарь, о возрождении чина диаконис [Белякова, 2004, 464–465].

Стремительные политические и экономические потрясения, люмпенизация населения, неопределенность мировоззренческих установок, деформация религиозного сознания стали благоприятной почвой для революционной пропаганды. Негативные процессы, вызванные войной, общая нестабильность в государстве усиливали в сознании людей настроения тотального недовольства. В 1917-м участились факты недовольства военными священниками, особенно в запасных частях, расположенных в тылу, поскольку антицерковная пропаганда велась там интенсивнее. В солдатской среде появились антицерковные частушки, оскорблявшие религиозные чувства верующих. Усилились упреки Церкви в том, что она мало жертвует для фронта. Хотя Церковь постоянно направляла немалые средства нуждающимся раненым, семьям погибших воинов, беженцам из оккупированных территорий, содержала приюты для воинов-инвалидов и детей-сирот. Все чаще возникали противоречия между командирами полков и священниками. Командиры жаловались на неисполнение священниками своих прямых обязанностей. Протопресвитер армии и флота Георгий Щавельский получал огромный объем корреспонденции с подобными жалобами. Положение военных священников стало невыносимым и потому, что Временное правительство, объявившее свободу вероисповедания, не признавало военного священства.

В воззвании «К воинам-гражданам великой Русской Армии» Всероссийского съезда военного и морского духовенства 1–2 июля 1917 г. были такие строки: «...Ужель Россия гибнет потому, что хлебнула свободы, вкусила новой жизни? Да не будет! Ведь для того-то и умирали, гибли русские люди, для того-то волею Божиею и их трудами Россия призвана к свободе, чтобы спастись свободой от развала, к которому вела Россию старая власть. Не свобода губит Россию, а наша непривычка к свободе. Как птица, если ей на долгое время связать крылья, разучается летать, так русский народ, живший века в тяжелой неволе, под постоянной охраной, опьянел, вырвавшись из темницы и глотнув чистого воздуха свободы. У всех закружилась голова. Вместо свободы русские люди впали в своеволие. „Нет закона, нет власти, что хочу, то делаю, чего не хочу, к тому никто не вправе меня принудить“ — вот как понял свободу русский человек, вчерашний раб, призванный неожиданно к свободе» (Бабкин, 2006, 372).

В отличие от «шаловой» радости столиц на отречение императора, хорошо отраженной в статье Питирима Сорокина «Заметки кабинетного человека» (Сорокин, 2016, 45–47), провинциальная Россия и часть рядового состава армии (по своей сути это были крестьяне) находились в состоянии дезориентации. В отчете Временному правительству о реакции армии на отречение царя генерал М. В. Алексеев отмечал, что многие к этому отнеслись с грустью и сожалением. Солдаты высказывали мнение, что без царя обойтись нельзя и надо скорее выбирать государя. В Сибирской казачьей дивизии Сводного корпуса манифесты произвели удручающее впечатление. «Манифест Великого князя Михаила Александровича был встречен с недоумением и вызвал массу толков и даже тревогу за будущий образ правления» (Красный архив, 1927, 62). Эти же настроения были отмечены князем Н. Д. Жеваховым (Жевахов, 1993, 327). Однако после падения монархии и опубликования Приказа № 1 началось разложение старой армии. «Солдат решил, что раз царя не стало, то не стало и царской

службы, и царскому делу — войне — наступил конец. Он с готовностью умирал за царя, но не желал умирать за „господ“. Офицер, призывавший солдата защищать Родину, становился ему подозрителен. Раз была объявлена „свобода“, то кто имел право заставлять его, солдата, проливать кровь на фронте, когда в тылу рабочие провозгласили восьмичасовой день, а односельчане готовились поделить землю помещика?» (Красный архив, 1927, 235).

«Трагическим для русского православия являлось совпадение кризисных явлений в Церкви с процессами десаκραлизации самодержавной власти. Дискредитация членов императорской семьи напрямую затрагивала Церковь, которая молилась за дом Романовых за каждым богослужением, напоминая тем самым своей пастве о богоустановленности падающего самодержавия. Поэтому „развенчание царя“, отречение его от трона в глазах общественности означало и „развенчание“ Церкви. Падение царства знаменовало крах всей системы церковно-государственных отношений» [Белоус, 2019, 129].

Участились случаи нападений вооруженных дезертиров на монастыри. Настоятельница женского Воскресенско-Покровского монастыря Лужского уезда Петроградской губернии монахиня Мария даже обращалась с письмом к министру П. Н. Милюкову с просьбой направить к ним верующего члена Государственной Думы, который помог бы утихомирить распоясавшихся хулиганов. Кстати, в монастыре содержались 120 осиротевших солдатских детей [Зима, 2017, 116].

Весной и летом 1917 г., на фоне получившего широкое распространение процесса отхода общества от Церкви, среди паствы появились воинствующие антиклерикальные настроения. На приходах происходили массовые изгнания клириков. Прихожане возмущались установленными платами за совершение священниками треб, бесконтрольностью распределения церковных денег, нередко и безнравственной жизнью своих пастырей. Получили широкое распространение сведения личных счетов и различные интриги. В различных епархиях число изгнанных священников исчислялось десятками и сотнями. Например, в Киевской и Волынской епархиях в течение трех первых недель апреля по решениям сельских обществ было удалено со своих мест по 60 священников, в Саратовской — 65; в Пензенской губернии было изгнано 70 церковных пастырей, что составляло 5–10 % от общего числа приходских священников названных епархий (Бабкин, 2006, 48–49).

Наиболее важным событием в развитии государственно-церковных отношений в России и для религиозной жизни православных верующих стал созыв Поместного Собора, сессии которого длились с 15 августа 1917 г. по 1 сентября 1918 г. Поместные соборы не собирались на протяжении всего синодального периода управления Церковью, что накапливало недовольство в церковной среде. После того как был свергнут формальный глава Православной Российской Церкви — император, радикально изменились социально-экономические и политические условия в России, Церкви было необходимо выработать новую стратегию и создать новые организационные структуры. Важным было восстановить патриаршество. Оно символизировало возрождение соборного начала в жизни Церкви, ее независимость от государства. Патриарх рассматривался как оплот новой церковной организации. В условиях изменившегося политического строя Собор демонстрировал попытку осмысления реалий. В этом плане примечательно выступление на Соборе свящ. Владимира Востокова 22 января 1918 г., в дни, когда принимался «Декрет о свободе совести»: «...Настал момент, когда Собор, как единственно законное и действительно избранное народом собрание, должен сказать народу святуго правду, не боясь никого, кроме Бога одного... Сталкивание исторического поезда с пути произошло в конце февраля 1917 года, чему содействовала, прежде всего, еврейско-масонская всемирная организация, бросившая в массы лозунги социализма, лозунги призрачной свободы... Собор должен сказать, что в феврале-марте произведен насильственный переворот, который для православного христианина есть клятвопреступление, требующее очищения покаянием. Всем нам, начиная с Вашего Святейшества и кончая мною — последним членом Собора,

должно преклонить колена пред Богом и просить, чтобы Он простил нам наше попустительство развитию в стране злых учений и насилия. Только после всенародного искреннего покаяния умирится и возродится страна, и Бог возвысит нам Свою милость и благодать... Единственное спасение русского народа — православный русский мудрый царь. Только через избрание православного, мудрого, русского царя можно поставить Россию на путь добрый, исторический и восстановить добрый порядок. Пока же у нас не будет православно-мудрого царя, не будет у нас и порядка, а будет литься народная кровь...» (Собрание определений и деяния, 1996, 41–44).

Убийство 17 июля 1918 г. большевиками царской семьи стало последней точкой отречения значительной части русского общества не только от монархии, но от прежней, исторической России. Расстрел Николая II и его семьи 17 июля 1918 г. вызвал не только шок у части российского общества, но и способствовал массовому вовлечению людей в беззаконие.

В завершение статьи можно сделать вывод о том, что в эту смутную эпоху для большей части российского социума налицо была десакрализация царской власти и Церкви. Тем не менее, по мнению О. С. Поршневой, драматизм дальнейших событий связан с тем, что десакрализация монархии произошла «при сохранении в ментальности крестьян архетипичного образа верховного правителя. Иными словами, в 1917 г. царская власть была свергнута, но в сознании крестьян идея абсолютного правления осталась. Поэтому коллегиальное Временное правительство было обречено на неудачу. Пришедший на авансцену вождь большевизма более соответствовал архетипу крестьянского сознания» [Поршнева, 2000, 261]. Однако сам по себе кризис монархической идеи и политическая смута привели к падению традиционных духовных опор русского народа, в силу чего его религиозность была существенно поколеблена и на долгие годы он вошел в состояние кризиса духовного.

Источники и литература

Источники

1. Бабкин (2006) — Российское духовенство и свержение монархии в 1917 году. Материалы и архивные документы по истории Русской православной церкви / Сост. М. А. Бабкин. М.: Индрик, 2006.
2. Жевахов (1993) — *Жевахов Н. Д.* Воспоминания: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
3. Красный архив (1927) — Красный архив. М.; Пг., 1927. Т. 2(21).
4. Православный благовестник. 1917. № 5–12.
5. Рождественский (1992) — *Никон (Рождественский), архиеп.* Мои дневники: в 2 ч. Алматы, 2000. Т. 2.
6. Сборник указов и постановлений (1918) — Сборник Указов и Постановлений Временного правительства. Вып. 2, ч. 2. Пг., 1918.
7. Собрание определений и деяния (1996) — Собрание определений и деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917–1918 гг. М., 1996. Т. 6. Деяние 67.
8. Сорокин (2016) — *Сорокин П. А.* Неизвестные газетные статьи 1917 г. М.: Перо, 2016.
9. Церковный вестник. Пг., 1917. № 9 –17.

Литература

10. Белоус (2019) — *Белоус П. В.* Тобольская епархия в годы Первой мировой войны (1914–1918). Тюмень: Изд-во ТГУ, 2019.
11. Белякова (2004) — *Белякова Е. В.* Церковный Суд и проблемы церковной жизни. М., 2004.

12. Гераськин (2017) — *Гераськин Ю. В.* Февраль 1917-го и ситуация в Рязанской епархии // *Рязанский богословский вестник*. 2017. № 1(15). С.49–55.
13. Зима (2017) — *Зима В. Ф.* Русская Православная Церковь в период Первой мировой войны 1914–1918 гг. М., 2017.
14. Иванов — *Иванов А.* Епископ-революционер. URL: <http://ruskline.ru/history/2016/06/28/episkoprevolyucioner/> (дата обращения: 17.05.2020).
15. Керсновский (1992) — *Керсновский А. А.* История Русской Армии: в 4 т. М., 1992. Т. 4.
16. Поршнева (2000) — *Поршнева О. С.* Менталитет и социальное поведение рабочих, крестьян и солдат в период Первой мировой войны (1914–1918 гг.). Екатеринбург, 2000.
17. Рогозный (2008) — *Рогозный П. Г.* Церковная революция 1917 года (Высшее духовенство Российской Церкви в борьбе за власть в епархиях после Февральской революции). СПб., 2008.
18. Титлинов (1924) — *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг., 1924.
19. Фирсов (2002) — *Фирсов Л. С.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). М., 2002.

В. С. Блохин

Богословский диалог в русско-армянских церковных связях: история и современность

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10052

Аннотация: Статья посвящена анализу особенностей богословского диалога между Русской Православной и Армянской Апостольской Церквами, при этом в основу исследования положен не теологический, а исторический подход. Предпринимается попытка показать, как складывалось и изменялось отношение представителей Русской Православной Церкви к армянскому вероучению на протяжении истории русско-армянских церковных отношений. Установлено, что вплоть до середины XIX в. русское духовенство руководствовалось представлениями об армянской вере, сформировавшимися еще в Средневековье. Период второй половины XIX — начала XX вв. ознаменовался богословской полемикой, участниками которой были ученые, публицисты и священнослужители обеих Церквей. Связи, сложившиеся между Русской Православной и Армянской Церквами в 1940–1950-х гг., послужили исторической основой для начала официального богословского диалога, являющегося поныне одним из направлений русско-армянского межцерковного сотрудничества. Особенности богословского диалога на современном этапе выявляются по документам, содержанию публикаций и материалов интервью представителей обеих Церквей. Новизна в изучении заявленной темы заключается в использовании ряда материалов на армянском языке, позволяющих более четко понять актуальную христологическую позицию Армянской Церкви и ее интерпретацию термина «православие».

Ключевые слова: Армянская Апостольская Церковь, армянские епархии в России, армянские общины, богословский диалог, Древние Восточные Церкви, монофизитство, Русская Православная Церковь, русско-армянские отношения, христология, Четвертый (Халкидонский) Вселенский Собор, Эчмиадзин.

Об авторе: **Владимир Сергеевич Блохин**

Заведующий кафедрой церковно-исторических и гуманитарных дисциплин Екатеринбургской духовной семинарии, доцент Уральского государственного университета путей сообщения.

E-mail: vladiblok@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9906-3727>

Ссылка на статью: Блохин В. С. Богословский диалог в русско-армянских церковных связях: история и современность // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 126–137.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

V. S. Blokhin

The Theological Dialogue in Russian-Armenian Church Relations: History and Today

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10052

Abstract: The article analyzes the features of theological dialogue between the Russian Orthodox and Armenian Apostolic Churches, based not on a theological, but on a historical approach. The development and change of the attitude of representatives of the Russian Orthodox Church towards the Armenian faith throughout the history of Russian-Armenian church relations is shown. It is known that up to the middle of 19th century Russian clergy were guided by ideas about the Armenian faith that were formed during the Middle Ages. The period from the second half of the 19th to the beginning of the 20th centuries was marked by a theological discourse with scholars, publicists, and clergymen of both Churches as key participants. The bonds that developed in the 1940 and '50s between the Russian Orthodox and Armenian Churches formed a historical basis for the beginning of the official theological dialogue, which remains one of the directions of Russian-Armenian inter-church cooperation today. The features of contemporary theological dialogue are revealed in documents, different publications and interview materials of the representatives of both Churches. The novelty in the study of this topic lies in the use of a number of materials in the Armenian language, which provides a clearer understanding of the current Christological position of the Armenian Church and its interpretation of the term "Orthodoxy".

Keywords: Armenian Apostolic Church, Armenian Dioceses in Russia, Armenian Communities, theological dialogue, ancient Oriental Churches, Monophysitism, Russian Orthodox Church, Russian-Armenian relations, Christology, Fourth Ecumenical Council, Chalcedon, Etchmiadzin.

About the author: **Vladimir Sergueevich Blokhin**

PhD in Pedagogics, Head of the Department of Church Historical and Humanitarian Disciplines, Yekaterinburg Orthodox Theological Seminary, and Associate professor, Ural State University of Railway Transport.

E-mail: vladiblok@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9906-3727>

Article link: Blokhin V. S. The Theological Dialogue in Russian-Armenian Church Relations: History and Today. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 126–137.

Русско-армянские церковные связи¹ имеют тысячелетний исторический опыт. Начиная с эпохи Киевского государства армянские общины и храмы играли заметную роль в социальной и конфессиональной жизни России. Известны факты участия армянских мастеров в создании декоративного убранства саркофага князя Ярослава Мудрого и ряда мозаик в Киевской Софии и Успенском соборе Киево-Печерской лавры [Айвазян, 1989, 22–23; Тер-Саркисянц, 2008, 469–470]. В XI–XIII вв. армяне обосновались в ряде русских городов: Новгороде, Смоленске, Булгаре, Львове, Каменце-Подольском, Луцке. Данное обстоятельство послужило причиной появления там армянских храмов: св. Николая в Каменце-Подольском (1250), св. Степаноса в Луцке (XIII в.), в Булгаре (XIV в.), Успения Пресвятой Богородицы в Киеве (XV в.) [Тер-Саркисянц, 2008, 371].

В средневековую эпоху сосуществование русского православного и армянского населения имело следствием сближение представителей обеих этно-конфессиональных групп, что больше всего проявлялось на бытовом уровне: «Свободное общение русских и армян приводило даже к тому, что между ними... иногда заключались браки и кумовство» [Тер-Саркисянц, 2008, 372]. Данную мысль подтверждал М. Н. Тихомиров, свидетельствуя о том, что рядовые русские люди не чувствовали больших различий между православием и армянской верой, дружили и могли вступать с армянами в брак [Тихомиров, 2003, 253]. Однако представители Православной Церкви и государственной власти относились к армянскому вероучению критично и нетерпимо: оно понималось не только как «монофизитское» и «еретическое», но как «зловерное» и даже «гнуснейшее паче всех ересей» (Киприан, 1908, 250; Послание, 1908, 526–527; Максим Грек, 1910: *Слово против армянского зловерия*, 93–100).

После присоединения Восточной Армении к Российской империи (1828) численность армянского населения и армянских храмов в русских землях заметно увеличилась. Начиная с середины XIX в. появилась серия русскоязычных работ, авторы которых стремились сообщить читателям малоизвестные факты об Армянской Церкви, ее традициях, обрядах и выявить идентичные стороны православного и армянского вероучений [Памятники, 1847; Соколов, 1847; Муравьев, 1848; Салантьян, 1869; Эмин, 1872, Максимаджян, 1899; Добронравин, 2000]. Кроме того, исследователи пытались развенчать предвзятые суждения и явно недостоверные сведения об Армянской Церкви, укоренившиеся в русской православной среде со времен Средневековья. К примеру, арменист Н. О. Эмин писал, что даже во второй половине XIX в. в русском обществе «неведение нередко доходит до того, что слова „армянин“ и „арианин“... смешиваются и безразлично употребляются одно вместо другого» [Эмин, 1872, 4]. Содержание указанных работ свидетельствовало о формировании богословской полемики, впервые развернувшейся между учеными, публицистами, представителями РПЦ и ААЦ. Существенный вклад в научный анализ армянского вероучения внес профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. Е. Троицкий [Троицкий, 1875].

В первые десятилетия после установления советской власти церковная жизнь в СССР оказалась под угрозой. Лишь в последние месяцы перед началом и особенно после окончания Великой Отечественной войны сложились условия, повлиявшие на восстановление богословских дискуссий РПЦ с ААЦ:

– возобновление межцерковных связей как таковых;

– установление тесных личных контактов между патриархом Московским и всея Руси Алексием I (Симанским) и главами Армянской Церкви — вначале католикосом Геворгом VI (Чеорекьяном), а затем его преемником Вазгеном I (Палчяном);

¹ Под русско-армянскими церковными связями в настоящей статье понимаются связи между Русской Православной Церковью (далее — РПЦ) и Армянской Апостольской Церковью (далее — ААЦ) (Эчмиадзинский католикосат). Кроме Эчмиадзинского католикосата частями ААЦ выступают административно самостоятельный Киликийский католикосат и два патриаршества — в Стамбуле и Иерусалиме. ААЦ входит в семью Древних Восточных (дохалкидонских) Церквей.

– участие представителей ААЦ в мероприятиях миротворческого характера, осуществляемых РПЦ;

– сотрудничество между двумя Церквями в образовательной сфере.

Последнее обстоятельство сыграло немаловажную роль в написании доцентом Московской духовной академии Н. П. Доктусовым магистерской диссертации, посвященной истории и вероучению Армянской Церкви [Доктусов, 1950]. Позже, в 1973 г., к аналогичной тематике обратился в своей кандидатской диссертации свящ. Г. Красноложкин [Красноложкин, 1973].

Среди фактов повышенного внимания представителей РПЦ к армянскому вероучению следует упомянуть также о письмах православного священника из станицы Тенгинской Краснодарского края Александра Печникова, адресованных им в 1948 г. католикоу Геворгу VI. Отец Александр выражал горячее желание ознакомиться с чинопоследованием армянской литургии (НАА. Ф. 409. Оп. 1. Д. 2781. Л. 1 об.) и поднимал вопрос о необходимости достижения канонического единства между Армянской Церковью и православием (НАА. Ф. 409. Оп. 1. Д. 2781. Л. 5 об. — 6 об.)².

Указанные события и явления послужили исторической ситуацией, на основе которой произошло зарождение официального русско-армянского богословского диалога, осуществлявшегося вначале на многостороннем (1961–1999), а затем на двустороннем (с 2000 г. по настоящее время) уровнях.

Начало многостороннему диалогу, участниками которого выступали представители поместных Православных и Древних Восточных Церквей, было положено на Первом Всеправославном совещании (1961). Главное требование православной стороны к Древним Восточным Церквам заключалось в признании ими Четвертого Вселенского (Халкидонского) Собора и сформулированного на нем христологического вероопределения. На протяжении 1960-х гг. с этой целью был организован ряд неофициальных богословских консультаций [Сперанская, 2006, 611].

В 1970-е гг. Православные Церкви создали Межправославную богословскую комиссию по диалогу с Древними Восточными Церквами, а те, в свою очередь, — Межориентальную комиссию. Состоялся ряд официальных встреч обеих комиссий — в 1985 г. (Шамбези, Швейцария), 1989 г. (монастырь св. Бишоя, Египет), где было установлено, что «хотя важнейшие термины употребляются и с различными оттенками, тем не менее обе ведущие диалог Церкви этими терминами выражают православное богословие» [Скобей, 1991, 42]. Кроме того, было отмечено, что имеющиеся в христологическом догмате различия между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами являются больше лексическими, фразеологическими и «не существенно смысловыми» [Скобей, 1991, 43].

Важнейший документ под названием «Второе согласованное заявление и предложения Церквам комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами» был принят 28 сентября 1990 г. в результате 3-го заседания Смешанной комиссии (Шамбези, Швейцария). В Заявлении подчеркивалось о приходе обеих сторон к соглашению в том, что «Ипостась Слова стала „составной“, соединившись в Его нетварной Божественной природе... с естественной волей и действием тварной человеческой природы, которую восприняла и усвоила при вочеловечении... обе природы соединились... со своими действиями и волями неслитно, неизменно, нераздельно и неразлучно и что они различаются „умозрительно“» (Заявление, 1991, 44). Иными словами, Древние Восточные Церкви соглашались с наличием двух природ во Христе. Наряду с этим за каждой из сторон подтверждалось право употреблять традиционную для них терминологию (Заявление, 1991, 44).

С одной стороны, Заявление 1990 г. означало, что обозначились узловые моменты для восстановления евхаристического и молитвенного общения между Православными и Древними Восточными Церквами. С другой — ряд православных богословов (в частности, профессор А. Феодору, протоиерей Ф. Зисис, С. Н. Бозовитис,

² Подр. см.: [Блохин, 2012, 190–193].

протоиерей А. Кураев, В. Лурье, А. Тускарев и др.) указывали, что провозглашаемое в Заявлении 1990 г. тождество догматики Православных и Древних Восточных Церквей является «попыткой выдать желаемое за действительное»; в документах Смешанной комиссии «либо недооценивается, либо сознательно игнорируется глубина расхождения по главным христологическим вопросам между православной и нехалкидонскими сторонами» [Давыденков, 1998, 11]. Серьезная критика Заявления последовала также со стороны монашеского братства Святой горы Афон.

Впоследствии Архиерейский собор РПЦ (1997) заявил о недопустимости рассмотрения Заявления 1990 г. как окончательного документа, достаточного для восстановления полного общения между Православными и Древними Восточными Церквями, и подчеркнул актуальность продолжения богословского диалога РПЦ с Древними Восточными Церквями (Определение, 1997, 87).

Учитывая сложность и актуальность проблем, поднятых на волне проведения богословского диалога, Архиерейский собор РПЦ посчитал также необходимой публикацию богословских и исторических материалов, указал на значимость проведения мероприятий научного характера, способствующих ознакомлению православного духовенства и верующих с содержанием осуществляемого диалога (Определение, 1997, 87).

На заседании Священного Синода РПЦ 31 марта 1999 г. было принято решение о продолжении богословского диалога с Древними Восточными Церквями на двустороннем уровне (Определения, 1999). В отношении Армянской Церкви данное решение было закреплено в ходе первого официального визита в Москву католикоса-патриарха всех армян Гарегина II (Нерсисяна), состоявшегося 29 февраля – 3 марта 2000 г., а также на Юбилейном архиерейском соборе РПЦ 13–16 августа 2000 г.

Первая двусторонняя встреча делегаций РПЦ и ААЦ состоялась 13–16 февраля 2001 г. в Эчмиадзине. Она была посвящена вопросам взаимоотношений Церкви с государством и светским обществом, проблемам экономики, экологии, биоэтики, образования и международных отношений.

Вплоть до настоящего времени официальная точка зрения РПЦ по богословским вопросам с инославными Церквями отражена в документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», принятом в 2000 г. (Принципы, 2000, 24–26). Из содержания документа вытекает, что для РПЦ основополагающим звеном в достижении канонического единства с ААЦ является не только признание последней вероучительного ороса Халкидонского Собора и восприятие ею опыта православной традиции, но и выражение соответствующего отношения у Армянской Церкви к Священному Преданию Православной Церкви, агиологии и практике почитания святых.

Продолжение богословского диалога на двустороннем уровне между РПЦ и ААЦ в качестве одной из важных сфер межцерковного взаимодействия было закреплено в Декларации, подписанной 18 марта 2010 г. главами обеих Церквей во время визита Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Армению (Декларация, 2010).

Содержание позиций по вопросам православно-армянского богословского диалога выявляется через анализ научных и публицистических работ, а также материалов интервью, авторами и участниками которых выступают соответственно представители РПЦ и ААЦ. Имеются также статьи и материалы, размещенные на различных электронных порталах, включая интернет-форумы, где православные и армянские священнослужители сравнивают оба вероучения и формулируют практические советы относительно посещения армянами православных храмов, возможности оказания православными священнослужителями пастырской помощи лицам, крещеным в ААЦ, вопросов заключения смешанных браков и т. д.

Представляется важным выделить следующие главные смысловые моменты в рамках современного русско-армянского богословского диалога.

Священнослужители РПЦ, представители богословской и российской церковно-исторической науки настаивают на монофизитском характере христологического

учения ААЦ, что является главным барьером на пути восстановления вероучительно-го единства.

В частности, будучи председателем учебного комитета РПЦ, ректор Московских духовных школ архиепископ Верейский Евгений (Решетников)³ отмечал, что единственным вероучительным отличием Армянской Церкви от РПЦ является неприятие халкидонского догмата о двух природах во Христе и исповедание дохалкидонской христологии [Ответы, 2012].

Крупный специалист в области восточного богословия профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва) прот. О. Давыденков, относя Армянскую Церковь к монофизитскому направлению, вместе с тем отмечает его неоднородность. По мнению этого исследователя, богословие Армянской Церкви испытало значительное влияние афтартодокетизма (учения о нетленности тела Иисуса Христа с момента Воплощения), связанного с именем Юлиана Галикарнасского [Армянская Церковь, 2010]. Данный факт констатирует и современный армянский богослов иеромонах Гевонд (Оганесян) [Оганесян, 2010, 28].

Ценные замечания по поводу монофизитского характера вероучения Армянской Церкви содержатся в обширной статье православного священника С. Лысого, где автор проводит комплексный анализ противоречий между вероучительными позициями ААЦ и РПЦ с целью нахождения путей к преодолению богословских разногласий. При сопоставлении понятий «монофизиты» и «миафизиты» свящ. С. Лысый делает вывод, что миафизитство понимается Армянской Церковью как наличие одной богочеловеческой природы, а монофизитство — как наличие одной Божественной природы [Лысый, 2015].

Православный богослов и церковный историк А. Л. Дворкин указывает на терминологическую ошибку армянских богословов, которые отождествляют греческие слова «ипостась» (греч. *υποστασις*) и «природа» (греч. *φύσις*), имеющие в христологическом контексте различный смысл [Дворкин, 1997].

В интервью с главой Российской и Ново-Нахичеванской епархии ААЦ архиепископом Езрасом (Нерсисяном) проблему богословских отличий между Армянской Церковью и православием поднял председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев). Он подчеркнул, что вопреки смыслу православного догмата Армянская Церковь утверждает, что в Иисусе Христе одна природа; но это не одна Божественная природа или одна человеческая, как, по мнению митр. Илариона, часто ошибочно думают представители православия, а одна сложная богочеловеческая природа, состоящая из двух — Божественной и человеческой [Алфеев, 2014], возводя данную трактовку к учению свт. Кирилла Александрийского об «одной природе Бога Слова воплощенного». Следовательно, с точки зрения митр. Илариона, приложение термина «монофизитская» по отношению к ААЦ несправедливо, т. к. монофизитство в чистом виде — это богословская доктрина Евтихия.

Исследователь восточного христианства, итальянский историк, в настоящее время — иеромонах РПЦ Иоанн (Гуайта) в интервью агентству «Благовест-инфо» отмечал, что закреплению за армянским вероучением монофизитского характера способствовали неправильные трактовки богословских определений: «Армяне считают, что есть единая, а не единственная природа, как говорит ересь монофизитства, отрицающая человеческую природу во Христе. Армяне против этой ереси, о чем всегда ясно говорили молитвы Армянской Церкви, ее Символ веры, ее основатель ереси Евтихий всегда считался еретиком. Армянская Апостольская Церковь учит, что две природы объединились в единую богочеловеческую природу» [Гуайта, 2008]. Иначе говоря, в данных словах вновь очевидна констатация того факта, что армянская христология исповедует «единую сложную» природу Христа.

³ Ныне митрополит Таллинский и всяя Эстонии, глава Эстонской Православной Церкви Московского Патриархата.

Современные представители армянского духовенства в некоторой степени близки к позиции митр. Илариона (Алфеева) и однозначно отвергают причастность ААЦ к монофизитству, связывая его исключительно с учением Евтихия [Оганесян, 2010, 4]. Претендуя на то, что ААЦ, равно как и другие дохалкидонские Церкви, унаследовала формулу свт. Кирилла Александрийского, армянские священнослужители называют свою богословскую доктрину, исходящую из понимания единства природы Богочеловека Христа, «миафизитской».

В частности, иеромонах Егия (Хачатурян) связывает вероучение Армянской Церкви с миафизитством и констатирует, что она усвоила в своих догматических формулировках учение свт. Афанасия (Христос един в двух природах) и Кирилла (от двух природ к одной ипостаси) Александрийских. В связи с этим обвинения Армянской Церкви со стороны Православных Церквей в монофизитстве несостоятельны. Различия между Армянской и Православными Церквями иеромонах Егия (Хачатурян) усматривает в традициях, сформировавшихся под влиянием политических, культурных факторов и в результате проблем перевода богословских терминов [Հայ Եկեղեցին, 2018].

Если для православного мира термин «православие» имеет исключительно богословское измерение, заключающееся в неукоснительном принятии и сохранении догматических принципов, установленных на семи Вселенских Соборах, понимаемых в совокупности как единственная вероучительная истина, то у священнослужителей ААЦ имеется свое видение на этот счет.

По мнению о. Егия (Хачатуряна), богословский смысл термина «православие» в христианском мире неоднозначен. Его позицию развивает клирик Араратской епархии ААЦ свящ. Смбат Саркисян, который полагает, что православие не определяется фактом принятия решений IV Вселенского Собора. Опираясь на слова апостола Павла «Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал 1:8), отец Смбат считает, что православием является изначальная Весть, принесенная Христом и развитая в апостольском учении. Поскольку Армянская Церковь выступает хранительницей апостольского наследия, то ей нет нужды доказывать свою «православность», т. е. выявлять те позиции, которые очевидны [Սրբի և զրոյացիք, 2019]. Отец Смбат свидетельствует также, что Армянская Церковь, отрицая учение Нестория и Евтихия, исповедует две природы в Иисусе Христе (совершенную Божественную и совершенную человеческую, объединенные в несмешанном единстве), одну волю и одно хотение [Ինչ և սիրբերնություն, 2019].

В своей работе «Халкидонский Собор и Армянская Церковь», написанной в 1959 г. в качестве исследования на соискание ученой степени бакалавра литературы в Оксфордском университете, будущий католикос-патриарх всех армян Гарегин I (Саркисян) настаивал на том, что отнесение всех Древних Восточных Церквей к монофизитским ошибочно [Саркисян, 2014, 11]. Армянская христология основывается на трактовке свт. Кирилла Александрийского: «Особенно после кампании против писаний Феодора Мопсуэстийского и сильной оппозиции несторианству Армянская Церковь решительно придерживалась кирилловской христологии, которая стала основным принципом армянской позиции в течение всего догматического спора, предшествовавшего отклонению Халкидонского Собора, и следовала за ним» [Саркисян, 2014, 180].

Председатель Отдела внешних церковных связей ААЦ доктор богословия архиеп. Езник (Петросян), связывая термин «монофизитство» исключительно с учением Евтихия, настаивает на том, что окончательно христологическое вероучение Армянской Церкви было сформулировано в «Изложении веры Армянской Церкви», принадлежащем армянскому католикосу Нерсесу Шнорали (XII в.), а основой для русско-армянского богословского диалога выступают выводы, сделанные еще во второй половине XIX в. профессором И. Е. Троицким.

При этом уместно указать, что И. Е. Троицкий, сравнивая особенности православной и армянской догматики, заключал, что «не только существует между Церквями

разногласие в догмате, но и что это разногласие было всегда сознаваемо и признаваемо самими Церквами». Что же касается достижения вероучительного единства, то оно «возможно лишь путем устранения этого разногласия» [Троицкий, 1875, VIII].

Однако, по мнению архиеп. Езника (Петросяна), разногласий между православными и армянами в понимании христологии не существует. Расхождения между Церквами, с его точки зрения, объясняются тем, что отдельные представители православия (как из среды духовенства, так и из мирян), принадлежащие к «авторитетной, многочисленной и географически обширной конфессии», исторически предвзято относились к Армянской Церкви как к «незначительной, малой, не достигшей уровня православной полноты» [Մկրտչյան, 2019], что продолжается до настоящего времени.

Обращает на себя внимание концепция настоятеля армянского монастыря во имя святых Архангелов в Иерусалиме иеромонаха Гевонда (Оганесяна). Констатируя, что ААЦ твердо следует вероучению первых трех Вселенских Соборов и придерживается христологической формулы свт. Кирилла Александрийского, о. Гевонд формулирует следующий подход к определению христологии: «христология не является системой философских формулировок. Она есть откровение христологического идеала в среде человеческой. Всякий народ в себе несет свойственный только ему христологический тип Христа, как внутреннюю возможность спасения и обожения. И насколько будет чистым и родным апостольскому преданию вероисповедание этого народа, настолько будет и беспорочен его христологический идеал» [Оганесян, 2010, 30–31].

Насколько можно понять, данная позиция смешивает два различных явления: объективный богословский поход к истолкованию христологии, от которого отталкивались участники Вселенских Соборов, и возможность «национальной» трактовки «христологического типа Христа», что неприемлемо для христианского богословия.

Современный общий православный богословский взгляд на христологию Армянской Церкви, равно как и на христологию других Древних Восточных Церквей, следующий: все они выступают с примерно одинаковых позиций, близких к христологии Антиохийского патриарха Севира. Суть этих позиций заключается в отвержении Халкидонского Собора и исповедании одной «сложной природы» Христа, при этом провозглашается сохранность и неизменность Его Божества и человечества. С точки зрения православной богословской науки такой подход к христологии дохалкидонских Церквей сегодня оценивается как «умеренно монофизитский» [Юлаев, 2017, 694; Давыденков, 2019, 45]. Следовательно, оснований для утверждения о соответствии христологического учения Армянской Церкви христологии, исповедуемой Православными (Ортодоксальными) Церквами и выраженной в окончательном виде в вероучительном оросе Халкидонского Собора, в православном мире не усматривается.

В свою очередь Армянская Церковь продолжает настаивать на формуле свт. Кирилла Александрийского («единая природа Бога Слова Воплощенного», имея в виду одно Лицо Спасителя) и вероучительных положениях католикоса Нерсеса IV Шнорали, отказываясь при этом от официального признания IV Вселенского Собора. По словам армянского архиепископа Михаила (Салантьяна), Армянская Церковь «никогда общим собором и всенародным собором не отвергала Халкидонский Собор и исповедание», «принимает определения V, VI и VII Вселенских Соборов, а как известно, сии соборы признали и утвердили Халкидонский Собор и исповедание одного, то армяне, признавая сии три собора, чрез то самое признают Халкидонский Собор» [Салантьян, 1869, 236–237]. Таким образом, признание IV Вселенского Собора строилось архиеп. Михаилом через косвенный аргумент. Очевиден парадокс: Армянская Церковь заявляет о принятии решений IV Вселенского Собора, равно как и последующих Вселенских Соборов, хотя сами Соборы официально не признает. По мнению отдельных представителей ААЦ, IV Вселенский Собор не принес ничего принципиально нового в развитие армянского богословия, которое базируется на апостольском наследии и догматическом учении первых трех Вселенских Соборов [Արմի պաշտօնախոս, 2019].

Прот. О. Давыденков, соглашаясь с тем, что христологическое учение свт. Кирилла Александрийского является связующим звеном между православным богословием и вероучением нехалкидонитов, в то же время отмечает один из главных принципов, определяющих отношение Православной Церкви к данному учению: «Богословие святителя Кирилла — не итог, а лишь этап, пусть и значительный, в истории формирования православной христологии, и некоторые слабые стороны его учения были преодолены позднейшими отцами. Нет сомнения и в том, что нехалкидониты также не сохранили Кириллово учение в неприкосновенности, но подвергли его „творческому“ развитию. В результате мы имеем две существенно различных интерпретации одного и того же учения» [Давыденков, 2002, 76].

Рассмотренный материал свидетельствует, что богословская составляющая выступала одной из неотъемлемых сторон на протяжении истории русско-армянских церковных связей и выражалась в различных формах. В эпоху Средневековья и вплоть до середины XIX в. армянское вероучение в России было известно лишь по оценкам представителей русского православного духовенства. К середине XIX в. относится возникновение богословской полемики, развернувшейся на страницах монографий и статей, авторами которых были историки, богословы, публицисты, священнослужители РПЦ и ААЦ. Богословский диалог на официальном уровне начался в 1960-е гг. и продолжается до настоящего времени в рамках двусторонних встреч.

При этом если во второй половине XIX — начале XX вв. армянские публицисты горячо настаивали на поиске путей сближения ААЦ с православием и призывали быть неравнодушными к этому процессу как представителей духовенства, так и мирян [Салантьян, 1869, 236–238; Эмин, 1872, 8–9], то состояние современного русско-армянского богословского диалога демонстрирует стремление представителей Армянской Церкви сохранить status quo в христологических вопросах, находя ему обоснование в собственных трактовках термина «православие».

Представляется вполне актуальным замечание И. Е. Троицкого, высказанное полтора столетия назад. По его мнению, история Армянской Церкви с точки зрения ее взаимодействия с православием делится на два периода: единства с Православной Церковью (от основания до 491 г.) и разрыва с ней (с 491 г. по настоящее время). Вопрос в том, какой период для Армянской Церкви более дорог: «Если первый, то она обязана позаботиться о восстановлении существовавшего тогда единения своего со Вселенской Церковью на тех самых основаниях, на которых оно тогда существовало, т. е. на основаниях единения в догматах... Если второй, то она обязана поддерживать и далее разделение свое с Православной Церковью» [Троицкий, 1875, 334–335].

В настоящее время Армянская Церковь больше готова к сотрудничеству в области социального служения, пастырской практики, образования, науки и культуры, чем к углублению догматической дискуссии [Армянская Церковь, 2010] и выработке на ее основе возможной вероисповедной соединительной формулы. Вопрос о достижении на практике церковно-канонического общения с сообществом Православных (Ортодоксальных) Церквей в Армянской Церкви сегодня не обсуждается.

Вместе с тем историческое значение богословского диалога между Русской Православной и Армянской Церквями заключается в том, что он выступает самостоятельным и одновременно неотъемлемым фактором в русско-армянских церковных связях. Истоки данного диалога уходят в содержание богословской полемики XIX столетия. Как тогда, так и в настоящее время очевиден интерес, проявляемый представителями отечественной церковной науки и православными священнослужителями к историческому, вероучительному и обрядовому наследию Армянской Церкви. На фоне дружественных российско-армянских отношений и постепенного увеличения армянских церковных общин в России вопрос о продолжении богословского диалога между двумя Церквями сохраняет свою значимость.

Источники и литература

Источники

1. НАА — Национальный архив Армении. Ф. 409. Оп. 1. Д. 2781.
2. Заявление (1991) — Второе согласованное заявление и предложения Церквам комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Восточными Православными Церквами // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 7. С. 43–44.
3. Киприан (1908) — Киприана, смиренного митрополита Киевского и всея Руси ответ ко Афанасию, вопросившему о неких потребных вещах, 1390–1405 гг. // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: (Памятники XI–XV вв.) / [Ред. А. С. Павлов]. 2-е изд. СПб.: [Тип. М. А. Александрова], 1908. С. 243–270.
4. Максим Грек (1910) — *Максим Грек, прп.* Слово против армянского зловерия // *Максим Грек, прп.* Сочинения. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1910. Ч. 2. С. 93–100.
5. Определение (1997) — Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви по докладу Синодальной Богословской комиссии // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 3. С. 86–87.
6. Определения (1999) — Определения Священного Синода от 31 марта — 1 апреля 1999 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4938904.html> (дата обращения: 09.05.2020).
7. Принципы (2000) — Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 10. С. 24–26.
8. Послание (1908) — Послание великого князя Василия Васильевича Константинопольскому патриарху Митрофану об отступлении от православия митрополита Исидора с требованием согласия на поставление другого митрополита по избранию и рукоположению русских епископов, 1441 г. // Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1: (Памятники XI — XV вв.) / [Ред. А. С. Павлов]. 2-е изд. СПб.: [Тип. М. А. Александрова], 1908. С. 525–536.
9. Совместная декларация Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Верховного Патриарха и Католикоса всех армян Гарегина II, 18 марта 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1116984.html> (дата обращения: 09.05.2020).

Литература

10. Айвазян (1989) — *Айвазян К. В.* История отношений русской и армянской церквей в средние века. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1989. 156 с.
11. Алфеев (2014) — Митрополит Волоколамский Иларион: Русские и армяне ощущают себя единоверными народами, 28 апреля 2014 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3638946.html> (дата обращения: 09.05.2020).
12. Армянская Церковь (2010) — Армянская Церковь. В чем разница между православием и армянским христианством? 16 марта 2010 г. URL: <https://www.pravmir.ru/v-chem-raznica-mezhdu-pravoslaviem-i-armyanskim-xristianstvom/> (дата обращения: 09.05.2020).
13. Блохин (2012) — *Блохин В. С.* Письма священника Александра Печникова (1948 г.) в контексте армяно-русских церковных связей // Источник и его роль в историческом познании: Материалы международной научной конференции 17–18 мая 2012 года. Н. Новгород: НГПУ, 2012. С. 190–193.
14. Гуайта (2008) — В XXI в. считать армян еретиками-монофизитами — это предрассудок, считает историк Джованни Гуайта, 28 марта 2008 г. URL: <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=19708> (дата обращения: 09.05.2020).
15. Давыденков (1998) — *Давыденков О., свящ.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998. 208 с.
16. Давыденков (2002) — *Давыденков О., свящ.* Учение Севира Антиохийского о «единой сложной природе» и христология святителя Кирилла Александрийского // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2002. № 10. С. 76–87.

17. Давыденков (2019) — *Давыденков О. В., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли. Дисс. ... д-ра теологии. М., 2019. Рукопись.
18. Дворкин (1997) — *Дворкин А. Л.* Размышления об историческом развитии христологической доктрины Армянской Церкви, 1997. URL: <http://kuz1.pstbi.ccas.ru/institut/book/1997/dvor.htm> (дата обращения: 09.05.2020).
19. Добронравин (2000) — *Гермоген (Добронравин), еп.* Краткий очерк истории Армянской Церкви. Вероучение Армянской Церкви. М.: ТОО «Filoian Ltd», 2000. 48 с.
20. Доктусов (1950) — *Доктусов Н. П.* Армянская Церковь (история ее взаимоотношений с Церковью Вселенской; ее вероучение и обряды сравнительно с православными). Загорск: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1950. Рукопись.
21. Красноложкин (1973) — *Красноложкин Г., свящ.* Армянская Церковь: история и современное состояние. Загорск: Троице-Сергиева лавра, 1973. Рукопись.
22. Лысый (2015) — *Лысый С., свящ.* Основные вопросы полемики с представителями Армянской Апостольской Церкви на современном этапе, 23 апреля 2015 г. URL: <http://svavva.ru/monitoring-smi/religiya/osnovnye-voprosy-polemiki-s-predstavatelyami-armyanskoj-apostolskoj-cerkvi-na-sovremennom-etape.html> (дата обращения: 09.05.2020).
23. Максимаджян (1899) — *Максимаджян С., прот.* Краткий очерк вероисповедания Армянской Церкви. Ростов-на-Дону, 1899. 61 с.
24. Муравьев (1848) — *Муравьев А. Н.* Грузия и Армения. СПб., 1848. Ч. 2. 331 с.
25. Оганесян (2010) — *Геовнд (Оганесян), иером.* Размышления на тему Халкидона: Армянское достояние на Святой Земле. Иерусалим, 2010. 89 с.
26. Ответы (2012) — Ответы архиепископа Верейского Евгения на вопросы посетителей сайта Синодального информационного отдела, 9 июня 2012 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2274603.html> (дата обращения: 09.05.2020).
27. Памятники (1847) — Исторические памятники вероучения Армянской Церкви, относящиеся в XII столетию / Пер. с арм. А. М. Худобашева. СПб., 1847. 296 с.
28. Салантьян (1869) — *Михаил (Салантьян), архиеп.* О согласии и мнимом несогласии вероисповеданий церкви армянской и церкви греческой // Христианское чтение. 1869. № 2. С. 222–238.
29. Саркисян (2014) — *Саркисян Г.* Халкидонский Собор и Армянская Церковь / Пер. с англ. Е. В. Карчагина. Св. Эчмиадзин: Первопрестольный Св. Эчмиадзин, 2014. 240 с.
30. Скобей (1991) — *Скобей Г.* На пути к единству: О богословском диалоге между Православной Церковью и Древними Восточными Православными Церквями // Журнал Московской Патриархии. 1991. № 7. С. 42–43.
31. Соколов (1847) — *Соколов А. К.* Сношения Армянской Церкви с Восточной Православной о соединении в двенадцатом веке. М., 1847. 70 с.
32. Сперанская (2006) — *Сперанская Е. С.* Диалоги богословские Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2006. Т. XIV. С. 604–618.
33. Тер-Саркисянц (2008) — *Тер-Саркисянц А. Е.* История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. 2-е изд. М.: Вост. лит., 2008. 676 с.
34. Тихомиров (2003) — *Тихомиров М. Н.* Труды по истории Москвы / Отв. ред. С. О. Шмидт. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 253. 688 с.
35. Троицкий (1875) — *Троицкий И. Е.* Изложение веры церкви Армянской, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по просьбе боголюбивого царя греков Мануила. СПб., 1875.
36. Эмин (1872) — *Эмин Н. О.* Краткий очерк истории Армянской Восточной Церкви. М., 1872. 44 с.
37. Юлаев (2017) — *Феодор (Юлаев), иером.* Монофизитство // Православная Энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2017. Т. XLVI. С. 679–696.
38. Արդի ուղղափառ (2019) — *Արդի ուղղափառ միջավայրում սովորաբար խոսում են, որ հայերը ուղղափառ չեն, քանզի չընդունեցին IV Տիեզերական ժողովի որոշումները:*

Բայց միթե դրանով է որոշվում ուղղափառությունը: // Հարցեր քահանային / Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի. Արարատյան Հայրապետական թեմ. URL: <https://www.qahana.am/am/faq/families-of-churches/aac-catholicism-and-orthodoxy/show/8128356/0> (дата обращения: 09.05.2020).

39. Ի՞նչ տարբերություն (2019) – Ի՞նչ տարբերություն կա Հայ Առաքելական և Ռուս ուղղափառ եկեղեցիների միջև: // Հարցեր քահանային / Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի. Արարատյան Հայրապետական թեմ. URL: <https://www.qahana.am/am/faq/families-of-churches/aac-catholicism-and-orthodoxy/show/4408364/0> (дата обращения: 09.05.2020).

40. Հայ Եկեղեցին (2018) – Հայ Եկեղեցին Սոնոֆիզիտ ՉԷ. Քրիստոսաբանական Վեճերի Բաւիղներում, 06.09.2018. URL: <https://religions.am/article> (дата обращения: 09.05.2020).

41. Պողոս (2019) – Պողոս Առաքյալի խոսքի համաձայն միանգամայն բնական է, որ «թեև կան զանազան պաշտոններ, բայց բոլորն էլ Տիրոջն են ծառայում...» (1Կոր. 12: 5): Ուրե՞մն ինչո՞ւմ է Ուղղափառ և Հայ Առաքելական Եկեղեցիների միջև հակասությունը: // Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի. Արարատյան Հայրապետական թեմ. URL: <https://www.qahana.am/am/faq/families-of-churches/aac-catholicism-and-orthodoxy/show/7833257/0> (дата обращения: 09.05.2020).

А. В. Слесарев

Роль митрополита Полесского и Пинского Александра (Иноземцева) в организации церковной жизни белорусской и украинской послевоенной диаспоры

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10053

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению деятельности митрополита Полесского и Пинского Александра (Иноземцева) по организации духовного попечения о православных белорусах и украинцах, оказавшихся в послевоенных лагерях для перемещенных лиц. Основное внимание уделяется вопросу юрисдикционной принадлежности иерарха в 1944–1948 гг., что обусловлено существующими в литературе противоречивыми утверждениями по данной проблематике. Произошедшее в 1948–1949 гг. формирование Белорусской автокефальной православной церкви (БАПЦ), лишенной признания в православном мире, сопровождалось распространением недостоверного утверждения относительно активной поддержки митрополитом Александром белорусского автокефального проекта незадолго до своей кончины в 1948 г. Данное утверждение преследовало цель содействия легитимации БАПЦ в среде белорусской диаспоры. Последовательное рассмотрение данного вопроса позволяет сделать вывод о непричастности бывшего управляющего Полесской епархией к инициативе руководства Белорусской Народной Республики по созданию Белорусской автокефальной православной церкви. Оказавшись в эмиграции, митрополит Александр на непродолжительное время присоединился к Русской Православной Церкви Заграницей, но с весны 1945 г. возглавлял зарубежные структуры Православной Церкви в Польше.

Ключевые слова: автокефалия, белорусская диаспора, украинская диаспора, Белорусская митрополия, Белорусская Православная Церковь, Белорусская Народная Республика, Вторая мировая война, оккупация, православие, Православная Церковь, Православная Церковь в Польше, раскол, Русская Православная Церковь Заграницей, схизма, храмы, эмиграция.

Об авторе: **Александр Валерьевич Слесарев**

Кандидат богословия, проректор по научной работе, заведующий кафедрой церковной истории и церковно-практических дисциплин Минской духовной академии.

E-mail: a-slesarev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4892-999X>

Ссылка на статью: Слесарев А. В. Роль митрополита Полесского и Пинского Александра (Иноземцева) в организации церковной жизни белорусской и украинской послевоенной диаспоры // Христианское чтение. 2020 № 3. С. 138–147.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Alexander V. Slesarev

The Role of Alexander (Inozemtsev), Metropolitan of Polesie and Pinsk, in the Organization of Church Life in the Belarusian and Ukrainian Post-War Diaspora

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10053

Abstract: The article is devoted to the consideration of the activities of Metropolitan Alexander (Inozemtsev) of Polesie and Pinsk in the organization of spiritual care of Orthodox Belarusians and Ukrainians who ended up in post-war camps for displaced person. Principally, the issue of the jurisdictional affiliation of the Metropolitan in 1944–1948 is considered, which is due to contradictory statements in the literature on this issue. The formation of the Belarusian Autocephalous Orthodox Church (BAOC) in 1948–1949, which did not have recognition in the Orthodox world, was accompanied by the spread of an unreliable statement regarding the active support by Metropolitan Alexander of the Belarusian autocephaly project shortly before his death in 1948. This statement was aimed at promoting the legitimacy of the BAOC among the Belarusian diaspora. Consistent consideration of this issue allows us to conclude that the former administrator of the Polesie Diocese was not involved in the initiative of the leadership of the Belarusian People's Republic to create the Belarusian Autocephalous Orthodox Church. Once in exile, Metropolitan Alexander for a short time joined the Russian Orthodox Church Outside of Russia, but since the spring of 1945 headed the foreign structures of the Orthodox Church in Poland.

Keywords: autocephaly, Belarusian diaspora, Belarusian Metropolis, Belarusian Orthodox Church, Belarusian People's Republic, emigration, occupation, Orthodoxy, Orthodox Church, Orthodox Church in Poland, Russian Orthodox Church Outside of Russia, schism, temples, Ukrainian diaspora, World War II.

About the author: **Alexander Valeryevich Slesarev**

Candidate of Theology, Associate Professor, Vice-Rector for Scientific Work, Head of the Department of Church History and Church Practical Disciplines of the Minsk Theological Academy.

E-mail: a-slesarev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4892-999X>

Article link: Slesarev A. V. The Role of Alexander (Inozemtsev), Metropolitan of Polesie and Pinsk, in the Organization of Church Life in the Belarusian and Ukrainian Post-War Diaspora. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 138–147.

Одной из наименее изученных и одновременно весьма противоречивых страниц истории организации церковной жизни белорусской и украинской диаспор середины — второй половины 1940-х гг. является деятельность бывшего архиепископа Полесского и Пинского Александра (Иноземцева; 1887–1948). Не являясь этническим белорусом или украинцем, он стал во многом символической фигурой для белорусского и украинского автокефальных движений. Данное обстоятельство актуализирует вопрос изучения и оценки деятельности названного иерарха в последние годы жизни, связанные с пребыванием в эмиграции и духовным попечением о белорусско-украинской диаспоре.

Родился будущий архиепископ Александр (в миру Николай Иванович Иноземцев) 12 августа 1887 г. в Тобольске, где окончил местное духовное училище и духовную семинарию. В 1909 г. поступил в Санкт-Петербургскую духовную академию, которую успешно окончил через четыре года со степенью кандидата богословия. На предпоследнем курсе принял монашеский постриг, после чего ректором академии епископом Ямбургским Георгием (Ярошевским) рукоположен в иеромонаха. Некоторое время иеромонах Александр (Иноземцев) являлся помощником инспектора СПбДА, а в 1918 г. получил назначение на должность епархиального миссионера Минской епархии с возведением в сан архимандрита. По прошествии трех месяцев он оставил место своего служения и выехал сперва в пределы Украины, а затем эмигрировал в Италию. В октябре 1921 г. по приглашению Патриаршего экзарха в Польше архиеп. Георгия (Ярошевского) переехал в Варшаву. Поддержав курс на провозглашение автокефалии Православной Церкви в Польше, архим. Александр вскоре стал кандидатом на архиерейское служение. Во время Второго Собора православных епископов в Польше, проходившего 31 мая 1922 г. в Почаеве, состоялось его избрание во епископа Люблинского, викария Варшавско-Холмской епархии. Рукоположенный 4 июня 1922 г., еп. Александр (Иноземцев) уже по прошествии восьми дней временно возглавил Пинско-Новогрудскую епархию. Решением Священного Синода Православной Церкви в Польше от 25 сентября 1922 г. Пинско-Новогрудская епархия была переименована в Полесско-Пинскую, а синодальным решением от 11 декабря того же года еп. Александр утверждался ее правящим архиереем (Акты, 2005, 148, 722; Письмо, 1924а, 2–3; Письмо, 1924б, 1) [Кривонос, Лабынцев, 2000, 494].

1 ноября 1939 г., одновременно с официальным включением Западной Украины и Западной Беларуси в состав Советского Союза, архиеп. Александр (Иноземцев) совместно с архиепископом Волынским и Кременецким Поликарпом (Сикорским) и епископом Острожским Симоном (Ивановским), викарием Волынской епархии, сформировали Священный Синод Православной Церкви в Польше в пределах Западной Украины и Западной Беларуси (Постанова, 1987, 617–619). Однако уже вскоре стал вопрос о включении епархий на новоприсоединенных территориях в юрисдикцию Русской Православной Церкви. В июне 1940 г. архиеп. Александр получил указ Московской Патриархии относительно необходимости прибыть в Москву для урегулирования канонического статуса Полесской епархии (Указ, 1987б, 621). Сославшись на плохое состояние здоровья, он отложил поездку. Более того, в декабре 1940 г. экзарх Западной Украины и Западной Белоруссии архиеп. Николай (Ярушевич) констатировал отсутствие в ряде храмов Полесской епархии богослужебного поминовения священноначалия Русской Православной Церкви и просил архиеп. Александра исправить положение (Миколай, 1987, 630). Избегая личных встреч и сослужения с экзархом, архиеп. Александр не спешил выполнять рекомендации относительно поминовения священноначалия и продолжал затягивать вопрос официального присоединения к Русской Православной Церкви. Указом Московской Патриархии от 2 июня 1941 г. «в связи с болезненным состоянием» он увольнялся от управления Полесской епархией и почислялся на покой. Новым управляющим епархией тогда же избирался казначей Почаевской лавры архим. Вениамин (Новицкий), представленный к рукоположению во епископа Пинского (Указ, 1987а, 633–635). В своем ответе Патриаршему местоблюстителю митр. Сергию (Страгородскому) от 19 июня 1941 г. архиеп. Александр

отказывался признавать справедливость и каноническую обоснованность указа, прося об отмене принятого решения (Олександр, 1987, 635–636). Развитие контактов бывшего управляющего Полесской епархией с Московской Патриархией прекратилось с началом немецкого военного вторжения в пределы Советского Союза.

Вскоре после установления оккупационного режима на белорусских и украинских землях архиеп. Александр (Иноземцев) вернулся к управлению Полесско-Пинской епархией, территориально отнесенной к рейхскомиссариату «Украина». Имея сложные взаимоотношения с Московской Патриархией, он не оказался в числе участников Архиерейского Собора, проходившего 18 августа 1941 г. в Почаеве и принявшего решение о формировании автономной Украинской Православной Церкви в юрисдикции Московского Патриархата. Более того, продолжая признавать своим первоиерархом митрополита Варшавского Дионисия (Валединского), управляющий Полесской епархией стал на путь возрождения украинского автокефального движения. Декретом митр. Дионисия от 24 декабря 1941 г. учреждалась Временная администрация Православной Церкви в Польше на украинских землях, возглавленная архиеп. Поликарпом (Сикорским) и нашедшая поддержку со стороны архиеп. Александра (Иноземцева). 8–10 февраля 1942 г. под председательством архиеп. Александра состоялся архиерейский собор в г. Пинске, собравший противников Московской Патриархии и провозгласивший курс на возрождение Украинской автокефальной православной церкви (Діяння, 1987, 677–679; Ухвала, 1987, 686–687) [Власовський, 1966, 205]. О высокой степени влияния архиеп. Александра (Иноземцева) на события украинской церковной жизни периода немецкой оккупации свидетельствует не только это обстоятельство. Подписанный 8 октября 1942 г. акт объединения Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ) и Украинской Автономной Православной Церкви в единую церковную структуру определял персональный состав новообразованного Священного Синода, в котором имя Александра (Иноземцева), возведенного в сан митрополита, значилось первым по списку (Акт поєднання, 1987, 730). Несмотря на провал данной объединительной инициативы, митр. Александр продолжал оставаться чрезвычайно авторитетным иерархом в Синоде УАПЦ, занимая второе место после митр. Поликарпа (Сикорского).

В нач. 1944 г. произошло присоединение Пинского округа к Генеральному комиссариату Беларусь, что актуализировало вопрос перехода митр. Александра (Иноземцева) в юрисдикцию Белорусской Православной Церкви (БПЦ). При этом необходимо отметить, что президент Белорусской Центральной Рады (БЦР) Р. Островский выступил с инициативой увольнения на покой митрополита Минского и Белорусского Пантелеимона (Рожновского), последовательного сторонника единства Русской Православной Церкви. Кандидатом на должность председателя Белорусской митрополии Р. Островский выдвинул митр. Александра. В начале мая 1944 г. по приглашению президента БЦР управляющий Полесской епархией прибыл в Минск и был представлен высшей оккупационной администрации во главе с генеральным комиссаром Белоруссии Куртом фон Готбером, а уже 15 мая Собор Белорусской Православной Церкви постановил включить Полесский округ в географические пределы Белорусской митрополии. Одновременно с этим участники Собора предложили митр. Александру и подчиненному ему духовенству перейти в состав БПЦ. В своем ответном обращении митр. Александр выразил предварительное согласие, выдвинув в качестве встречных условий получение одобрения на смену церковной юрисдикции со стороны митрополита Варшавского Дионисия (Валединского), а также сохранение полученного в УАПЦ права предношения креста за богослужениями. Поскольку вплоть до эвакуации православного епископата за пределы Белоруссии, произведенной в июне 1944 г., митр. Александр не предоставил отпускной грамоты от митр. Дионисия, его официальный переход в состав Белорусской митрополии так и не состоялся (Документи обличають, 1964, 89) [Касяк, 1956, 130, 133–135].

В конце июля 1944 г. группа белорусского епископата прибыла в г. Сосновец, входивший в пределы области Верхняя Силезия в Германии (ныне Силезское воеводство,

Польша). Проведя архиерейское совещание, белорусские владыки признали поселившегося в г. Мариенбаде (ныне г. Марианске-Лазне, Чехия) митр. Александра (Иноземцева) пребывающим вне юрисдикции Белорусской Православной Церкви (Апанас, 2005, 98) [«Б. А. П. Ц.», 1952, 93; Пидгайко, 2010, 416].

В это же время митр. Александр фактически прекратил общение с белорусскими иерархами и подал прошение о вхождении в юрисдикцию Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ). Рассмотрение данного обращения состоялось на заседании Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви, проходившем 2 января 1945 г. Положительно восприняв инициативу бывшего управляющего Полесской епархией, участники заседания потребовали от него полного разрыва церковного общения с украинскими автокефалистами. Согласившись с выдвинутым условием, Александр (Иноземцев) вскоре официально вошел в состав иерархии РПЦЗ. При этом за ним сохранялся титул митрополита, полученный в Украинской автокефальной православной церкви, каноничность которой отрицалась русскими зарубежными иерархами (СА. Д. 76/46. Л. 9–10). Столь снисходительное отношение к архиерею, стоявшему у истоков возрождения украинского автокефального движения в период немецкой оккупации, может быть объяснено стремлением священноначалия РПЦЗ использовать авторитет митр. Александра для присоединения к Русской Зарубежной Церкви оказавшихся в Западной Европе многочисленных выходцев из белорусско-украинских территорий. Однако пребывание иерарха в составе РПЦЗ оказалось непродолжительным. Уже 30 апреля 1945 г. он заявил о восстановлении своей канонической принадлежности к Православной Церкви в Польше, возглавляемой митр. Дионисием (Валединским) (СА. Д. 76/46. Л. 9–10) [«Б. А. П. Ц.», 1952, 93].

Вплоть до своей кончины митр. Александр (Иноземцев) предпринимал усилия по формированию церковных структур Православной Церкви в Польше на территории Западной Европы, осуществляя духовное попечение о лицах, являвшихся гражданами Польской Республики ко времени начала Второй мировой войны. Проводя переговоры с администрацией французской, американской и британской оккупационных зон Германии, он стремился к переподчинению себе всех православных приходов и священнослужителей в лагерях перемещенных лиц, преимущественно населенных выходцами из Западной Беларуси и Западной Украины. Данное обстоятельство существенным образом осложняло взаимоотношения митр. Александра с епископатом РПЦЗ, автономной УПЦ и Белорусской митрополией (СА. Д. 76/46. Л. 10).

В мае 1946 г. состоялся переход иерархов Белорусской Православной Церкви в юрисдикцию РПЦЗ, что вызвало резко негативную реакцию со стороны белорусских политических организаций, ориентированных на проавтокефальную религиозную политику руководства Белорусской Народной Республики в эмиграции. Взяв курс на неканоничное формирование структур Белорусской автокефальной православной церкви, представители названного политического направления возлагали большие надежды на поддержку со стороны митр. Александра (Иноземцева). В частности, весной 1947 г. председатель Белорусского центрального комитета помощи Александр Виницкий предложил митрополиту возглавить БАПЦ. Во время встречи владыка интересовался численностью белорусской диаспоры в Германии, деятельностью белорусских общественно-политических организаций и реакцией православных верующих на переход епископата в РПЦЗ. Ознакомившись со сложившейся ситуацией, митр. Александр посоветовал А. Виницкому не спешить с реализацией проекта, поскольку, на его взгляд, для восстановления структур БАПЦ представлялось недостаточным формирование одного лишь независимого от РПЦЗ белорусского епископата. Пребывание подавляющего большинства клириков Белорусской митрополии в составе Русской Зарубежной Церкви требовало, по его мнению, подготовки новых священнослужителей для направления их в белорусские лагеря для перемещенных лиц (Архіў БНІМ, 1968, 56–57). Таким образом, митр. Александр (Иноземцев) временно воздержался от оказания непосредственной поддержки инициаторам реализации белорусского автокефального проекта в диаспоре.

Можно предположить, что обладавший высоким авторитетом среди белорусских верующих и духовенства митр. Александр в случае поддержки инициативы по возрождению БАПЦ мог спровоцировать масштабный раскол белорусов диаспоры. Об уровне его авторитета свидетельствует воспоминание А. Виницкого о частной беседе с влиятельным белорусским протоиереем Николаем Лапицким¹, который высказывал готовность поддержать создание БАПЦ лишь только в случае ее возглавления митр. Александром (Архіў БНІМ, 1968, 56). Как показала последующая история, отказ митрополита от поддержки белорусского автокефального проекта удержал прот. Николая от уклонения в раскол. Более того, на протяжении 1950–1970-х гг. названный священнослужитель являлся администратором белорусских приходов юрисдикции Константинопольского Патриархата в Северной Америке и выступал за предоставление независимости Белорусской Православной Церкви, при этом подвергая резкой критике сформированную в 1948–1949 гг. неканоничную Белорусскую автокефальную православную церковь [Лапіцкі, 1967–1968, 12–13; М. Л., 1952а, 5–8; М. Л., 1952b, 5–9; М. Л., 1952с, 3–8; М. Л., 1952d, 7–10; М. Л., 1952е, 5–9].

На протяжении 1945–1948 гг. ассоциировавший себя с Православной Церковью в Польше митр. Александр (Иноземцев) поддерживал тесные контакты с Украинской автокефальной православной церковью. Так, 12–15 мая 1947 г. на правах почетного гостя он принимал участие работе III собора епископов УАПЦ, проходившего в Мюнхене, а на состоявшийся 25–27 декабря 1947 г. в Регенсбурге церковный съезд УАПЦ он направил протопресв. Павла Калиновича в качестве своего официального представителя [Власовский, 1966, 321]. Активное взаимодействие митр. Александра с украинскими автокефалистами побудило Архиерейский Синод РПЦЗ принять постановление от 26 марта 1947 г. о разрыве церковного общения с бывшим управляющим Полесской епархией [Власовский, 1966, 326].

Скончался митр. Александр (Иноземцев) 9 февраля 1948 г. в Мюнхене, став жертвой несчастного случая. Высокий авторитет почившего в среде украинских и белорусских эмигрантов породил конфликтное противостояние между иерархами Русской Православной Церкви Заграницей и Украинской автокефальной православной церкви за право совершения погребения митрополита. После встречи представителей украинской делегации с первоиерархом РПЦЗ митр. Анастасием (Грибановским) была достигнута договоренность о попеременном совершении заупокойных богослужений над гробом покойного иерархами и духовенством обеих церковных юрисдикций [Власовский, 1966, 326; К. М., 1948а, 74–75; К. М., 1948b, 64–65; Сьв. пам. Мітрапаліт, 1949, 30].

На протяжении ряда последующих лет упоминание о поддержке со стороны митр. Александра (Иноземцева) использовалось украинскими и белорусскими автокефалистами в качестве средства легитимации собственных структур в эмигрантской среде. Так, состоявшийся 5 июня 1948 г. в немецком городе Констанца (французская оккупационная зона Германии) собор избранных представителей духовенства УАПЦ не только взял курс на формирование структур БАПЦ, но и заявил о продолжении им дела покойного митр. Александра, который якобы незадолго до смерти поддержал и возглавил реализацию белорусского автокефального проекта. В частности, третий пункт постановления Констанцкого собора гласил: «Собор поддерживает постановление митр. Александра Пинского создать [на началах] Автокефальности Б[елорусскую] [Православную] Церковь в эмиграции и с печалью вспоминает преждевременную смерть митр. Александра» (Пастановы, 1983, 8). Реагируя на данное

¹ Протоиерей Николай Лапицкий (1907–1976) являлся видным деятелем белорусского национального движения. В 1942 г. принимал участие в организации и проведении Всебелорусского церковного Собора, утвердившего решение о необходимости провозглашения автокефалии Белорусской Православной Церкви. В мае 1946 г. выступил соорганизатором и активным участником Первого Белорусского православного съезда, проходившего в г. Регенсбург и призванного белорусский епископат воздержаться от присоединения к РПЦЗ ради реализации идеи белорусской церковной независимости.

заявление, вызвавшее широкий резонанс в православной эмигрантской среде, первоиерарх УАПЦ митр. Поликарп (Сикорский) в своем письме от 24 марта 1949 г. следующим образом упрекал первоиерарха БАПЦ архиеп. Сергия (Охотенко): «Покойный владыка митрополит Александр действительно был главой Первого Собора УАПЦ в Пинске, но он никогда не был Главой Белорусской Автокефальной Православной Церкви. Он не был даже епископом Белорусской Церкви. Я это лучше знаю, нежели Вы» (Ліст Першаіерарха, 1983, 110).

Однако на протяжении длительного времени белорусская эмигрантская пресса продолжала тиражирование мифа о поддержке и возглавлении белорусского автокефального движения бывшим управляющим Полесской епархии. Одним из наиболее выразительных примеров тому может служить публикация «3 бруднай крыніцы толькі бруд можа пацячы» («Из грязного источника только грязь может истекать»), размещенная в № 23 (305) от 3 июня 1956 г. белорусской газеты «Бацькаўшчына» («Отечество»), ориентированной на поддержку политического курса Рады БНР. Согласно информации, опубликованной в названной статье, после перехода архiereев Белорусской митрополии в состав РПЦЗ делегация БНР встретила с митр. Александром (Иноземцевым) и предложила ему возглавить БАПЦ. При этом последний якобы одобрил прозвучавшее предложение и согласился провести собор духовенства и мирян Белорусской автокефальной православной церкви в том случае, если в его работе сможет принять участие не менее пяти священников. Согласно утверждению автора публикации, последовавшая вскоре после этого смерть митр. Александра разрушила планы архитекторов белорусской автокефалии [К. М., 1956, 3–4]. Подобным образом и другие публикации белорусской прессы освещали роль митр. Александра в истории становления БАПЦ (см., напр.: [Слоні́мскі, 1948, 2 и др.]).

Тиражирование недостоверной информации относительно присоединения бывшего управляющего Полесской епархией к белорусскому автокефальному движению в эмиграции привело к появлению публикаций, детально опровергавших распространявшийся миф. Весной 1952 г. журнал «Церковная жизнь», являвшийся официальным органом Архиерейского Синода РПЦЗ, опубликовал статью архиепископа Берлинского и Германского Венедикта (Бобковского) «„Б. А. П. Ц.“ – Новая сектантская группировка в Белорусской Церкви в эмиграции». Указывая на непродолжительное пребывание митр. Александра (Иноземцева) в юрисдикции РПЦЗ и последующее возглавление им зарубежных структур Православной Церкви в Польше, автор также сообщал об отказе почившего иерарха возглавить БАПЦ по причине признания им законности исключительно автономной Белорусской митрополии в составе РПЦЗ [«Б. А. П. Ц.», 1952, 93–94]. В частности, публикация содержала следующее утверждение: «Митрополит Александр незадолго перед своею смертью лично беседовал с архиепископом Венедиктом и другими епископами в Мюнхене и в беседе заметил, что „кривичи“² добивались у него образования „автокефалии“ и возглавления БАПЦ, но он им отказал, мотивируя это наличием законной иерархии в эмиграции под главенством митрополита Пантелеимона» [«Б. А. П. Ц.», 1952, 94].

Помимо иерархов РПЦЗ, с критикой недостоверной оценки роли митр. Александра (Иноземцева) в истории церковной жизни белорусской диаспоры выступал также председатель белорусского православного братства в честь Жировичской иконы Божией Матери А. Осипчик, который в 1946–1949 гг. принимал активное участие в подготовке возрождения и формировании структуры БАПЦ. В июле 1953 г. на страницах журнала «Сила веры» («Сила веры»), являвшегося официальным органом братства, он опубликовал личные воспоминания о деятельности митр. Александра в последние годы жизни. При этом А. Осипчик прямо указывал на то, что в 1948 г. митрополит не принял предложение посетившего его президента БНР Н. Абрамчика относительно возглавления возрождаемой БАПЦ [Міт. Аляксандар, 1953, 32].

² Во второй пол. 1940-х гг. в белорусской диаспоре за сторонниками Рады БНР закрепилось наименование «кривичей», а за приверженцами БЦР – наименование «зарубежников».

Завершая обзор религиозной деятельности митр. Александра (Иноземцева) в эмиграции, необходимо подчеркнуть, что вопреки последующим инсинуациям заинтересованных лиц, с апреля 1945 по февраль 1948 гг. он выступал в качестве иерарха Православной Церкви в Польше, не входя в состав епископата Русской Православной Церкви Заграницей, Украинской или Белорусской автокефальных православных церквей. Более того, характерные для митр. Александра в этот период притязания на возвращение православных граждан Западной Украины и Западной Беларуси (по состоянию на 1939 г.) в юрисдикцию Польской Православной Церкви свидетельствуют о его сознательном вхождении в конкурентные отношения с епископатом названных Церквей. Перечисленные обстоятельства лишают идеологов украинского и белорусского автокефальных движений существенных оснований к использованию имени митр. Александра (Иноземцева) в качестве символа для исторической легитимации названных национальных церковных проектов.

Источники и литература

Источники

1. Акт поєднання (1987) — Акт поєднання. Року Божого 1942, жовтня 8 дня. Свята Почаївська Лавра // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 729–731.

2. Акты (2005) — 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.: ПСТБИ, Братство во имя Всемилоостивого Спаса, 1994. 1064 с.

3. Апанас (2005) — *Апанас, архієпископ*. На ніве Хрыстовай: у п'ятцідцятая ўгодкі сьвятарства. 1928–1978. Успаміны. Нью-Ёрк; Менск; Варшава, 2005. 192 с.

4. Архіў БІНІМ (1968) — Архіў Беларускага Інстытута Навукі й Мастацтва. *Вініцкі А. Матэр'ялы да гісторыі беларускай эміграцыі ў Нямеччыне ў 1939–1951 гадох*. Ч. II: Рэлігійныя справы. Лос Анжэлес, 1968. Машынапіс. 159 л.

5. Діяння (1987) — Діяння ч. 4 Обласного Собору Єпископів Православної Церкви на Україні, в Почаївській Лаврі від 18 серпня 1941 року // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 677–679.

6. Документы обличают (1964) — Документы обличают. Реакционная роль религии и церкви на территории Белоруссии. Минск, 1964. 72 с.

7. Ліст Першаіерарха (1983) — Ліст Першаіерарха УАПЦ мітрапаліта Палікарпа (Сікорскага) да архієпіскапа Сергія (Ахатэнка). 24.03.1949 // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). Collection of documents of the Byelorussian Autocephalic Orthodox Church (In exile) / Compiled by the Consistory of BAChurch. [Б. м.], 1983. С. 110.

8. Миколай (1987) — *Миколай, архієпископ*. Ёго Високопреосвященству, Високопреосвященнішому Олександрові, архієпископові Поліському і Пінському. 15 грудня 1940 р. № 177 // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 630.

9. Міт. Аляксандар (1953) — Міт. Аляксандар Пінскі і Палескі // Сіла веры. Часопіс Жывовіцкага Праваслаўнага Брацтва. 1953. № 6. С. 32.

10. Олександр (1987) — *Олександр, Архієпископ Поліський і Пінський*. Ёго Блаженству, Бліженнішому Сергію, Митрополитові Московському, Міцеблостителеві Московського

Патріяршого Престолу. М. Пінськ, 19 червня 1941 р. № 86 // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 635–636.

11. Пастановы (1983) — Пастановы Саборьку Праваслаўных Беларусаў у Нямецчыне, у дзень прп. Еўфрасіні 23 траўня / 5 чыравеня 1948 г. у Канстанцы // Збор дакумантаў Сьв. Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы (На выгнаньні). Collection of documents of the Byelorussian Autocephalic Orthodox Church (In exile) / Compiled by the Consistory of BAOrth. [Б. м.], 1983. С. 8.

12. Письмо (1924a) — Письмо Собора епископов Православной митрополии в Польше Его Святейшеству, Святейшему Тихону, Патриарху Московскому и всея России, от 16 августа 1924 года, о состоянии Православной Церкви в Польше от восстановления последней до настоящего времени // Вестник Православной митрополии в Польше. 1924. № 35. С. 1–3.

13. Письмо (1924b) — Письмо Собора епископов Православной митрополии в Польше Его Святейшеству, Святейшему Тихону, Патриарху Московскому и всея России, от 16 августа 1924 года, о состоянии Православной Церкви в Польше от восстановления последней до настоящего времени (Продолжение) // Вестник Православной митрополии в Польше. 1924. № 37–38. С. 1–2.

14. Постанова (1987) — Постанова Ч. 1, від 1-го листопада 1939 р. Священний Синод Св. Православної Церкви в кордонах Західної України і Західної Білорусії, в складі Високопосвящених — Олександра, архієпископа Поліського і Пінського та Олексія, архієпископа Волинського і Крем'янецького // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 617–619.

15. СА — Архив Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей (Синодальный архив). Д. 76/46. Протокол № 1 Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей. 24 апреля / 7 мая 1946 г. Машинопись. Л. 1–14.

16. Указ (1987a) — Указ Московської Патріярхії преосвященному архієпископові Полісько-Пінському. 2 червня 1941 р. № 508 // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 633–635.

17. Указ (1987b) — Указ Московської Патріярхії преосвященному архієпископові Поліському. 7 червня 1940 р. № 318 // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 621.

18. Ухвала (1987) — Ухвала Х. Священний Собор Архиєреїв Св. Православної Автокефальної Церкви на визволених українських землях // Мартирологія Українських Церков: у 4 т. Т. 1: Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України. Торонто; Балтимор: Українське Видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 686–687.

Литература

19. «Б. А. П. Ц.» (1952) — «Б. А. П. Ц.» — Новая сектантская группировка в Белорусской церкви в эмиграции (Окончание) // Церковная жизнь. 1952. № 5–6. С. 84–95.

20. Власовський (1966) — *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: у 4 т. Нью-Йорк, 1966. Т. IV. Ч. 2. 416 с.

21. К. М. (1956) — К. М. 3 бруднай криниці толькі бруд можа пацячы // Бацькаўшчына. 1956. № 23 (305). С. 3–4.

22. К. М. (1948a) — К. М. Митрополит Олександр Іноземцев (25.VIII.1888–9.II.1948) // Богословський вісник. 1948. Ч. 1. С. 74–75.

23. К. М. (1948b) — К. М. Митрополит Олександр Іноземцев (25.VIII.1888–9.II.1948) (Продовження) // Богословський вісник. 1948. Ч. 2. С. 64–65.

24. Касяк (1956) — *Касяк I. 3 гісторыі Праваслаўнай Царквы беларускага народу*. Нью-Йорк, 1956. 191 с.
25. Кривонос, Лабынцев (2000) — *Кривонос Феодор, свяц., Лабынцев Ю. А. Александр (Иноземцев) // Православная энциклопедия*. М., 2000. Т. 1. С. 494.
26. Лапіцкі (1967–1968) — *Лапіцкі Мікалай, протапрэсвіцер*. Дваццаціпяцігодзьдзе Беларускага Аўтакефальнага Праваслаўнага Сабору // *Беларуская думка*. 1967–1968. № 10–11. С. 12–13.
27. М. Л. (1952a) — *М. Л. [Мікалай Лапіцкі]*. Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква // *Царкоўны Сьветац*. 1952. № 2. С. 5–8.
28. М. Л. (1952b) — *М. Л. [Мікалай Лапіцкі]*. Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква (працяг) // *Царкоўны Сьветац*. 1952. № 3. С. 5–9.
29. М. Л. (1952c) — *М. Л. [Мікалай Лапіцкі]*. Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква (працяг) // *Царкоўны Сьветац*. 1953. № 4. С. 3–8.
30. М. Л. (1952d) — *М. Л. [Мікалай Лапіцкі]*. Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква (працяг) // *Царкоўны Сьветац*. 1954. № 5. С. 7–10.
31. М. Л. (1952e) — *М. Л. [Мікалай Лапіцкі]*. Беларуская Аўтакефальная Праваслаўная Царква (заканчэньне) // *Царкоўны Сьветац*. 1955. № 6. С. 5–9.
32. Пидгайко (2010) — *Пидгайко В. Г. Иоанн (Лариненко) // Православная энциклопедия*. Москва, 2010. Т. XXIII. С. 415–417.
33. Слоні́мскі (1948) — *Слоні́мскі*. Жыве беларуская аўтакефалія // *Бацькаўшчына*. 1948. № 21 (24). С. 2.
34. Сьв. пам. Мітрапаліт (1949) — Сьв. пам. Мітрапаліт Аляксандар, Палескі і Пінскі // *Сіла веры*. Часопіс Жыровіцкага Праваслаўнага Брацтва. 1949. № 2. С. 30.

Священник Иоанн Кудласевич

Архимандрит Леонид (Кавелин): к вопросу об атрибуции двух публикаций

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10054

Аннотация: Статья посвящена отдельным аспектам в изучении творческого наследия видного церковного деятеля, дипломата и выдающегося ученого второй половины XIX в. архимандрита Леонида (Кавелина). Определение авторской принадлежности ряда текстов, подписанных разнообразными псевдонимами или опубликованных анонимно, остается одной из наиболее сложных проблем в составлении сводного каталога трудов ученого. В статье поднимается вопрос о пересмотре авторства двух публикаций в «Херсонских Епархиальных ведомостях», приписываемых ранее другому автору. Анализ текстов обеих публикаций, освещающих историю русско-афонских связей в 60-х гг. XIX в., позволяет восстановить их принадлежность авторству архимандрита Леонида (Кавелина) по совокупности целого ряда атрибуционных признаков. Решающее значение в атрибуции текстов отводится данным документального характера, содержащимся в не использовавшихся ранее архивных материалах Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки (Москва), а также в опубликованных не так давно письмах архимандрита Леонида (Кавелина) к старцам афонского Свято-Пантелеимонова монастыря. Восстановление авторства по отношению к вышеназванным публикациям позволяет глубже понять значение вклада архимандрита Леонида (Кавелина) в укрепление русско-афонских связей в период церковно-дипломатического служения отца Леонида на Православном Востоке.

Ключевые слова: архимандрит Леонид (Кавелин), русско-афонские связи, «Херсонские Епархиальные ведомости», Русский Свято-Пантелеимонов монастырь, святогорский монах Азария (Попцов), августейшее паломничество на Афон, посланник Н. П. Игнатъев, великий князь Алексей Александрович, проблемы атрибуции текстов, идеологические, стилистические и лингвистические соответствия, авторское признание, свидетельства современников.

Об авторе: **Священник Иоанн Николаевич Кудласевич**

Магистр богословия, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: 0-001@tut.by

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5103-1777>

Ссылка на статью: Кудласевич И., свящ. Архимандрит Леонид (Кавелин): к вопросу об атрибуции двух публикаций // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 148–158.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Priest Ioann Kudlasevich

Archimandrite Leonid (Kavelin):
on the Attribution of Two Publications

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10054

Abstract: The article is dedicated to certain aspects of studying the heritage of the prominent Church figure, diplomat and outstanding scientist of the 19th century Archimandrite Leonid (Kavelin). One of the most difficult problems in compiling a catalog of the scholar's works is determining whether various texts published under various pen names or anonymously belong to the Archimandrite. In this article, the question of whether two articles in *Khersonskie Eparkhial'nye Vedomosti*, which were known to be attributed to another author, belong to Archimandrite Leonid (Kavelin). The analysis of these two works dedicated to the history of the relations between Russia and Mount Athos in the 1860s makes it possible for one to restore their authorship to Archimandrite Leonid (Kavelin) based on the analysis of a number of attribution features. As far as the attribution of texts is concerned, the documentary data contained in the previously unused archival material in the Research Department of Manuscripts of the Russian State Library in Moscow is crucial. The data, which one can find in recently published letters by Archimandrite Leonid (Kavelin) to the elders of St. Panteleimon's Monastery on Mount Athos, is also of paramount importance for the research. The restoration of authorship of the publications makes it possible for one to deepen the understanding of the contribution of Archimandrite Leonid (Kavelin) to the strengthening of Russian-Athonite relations during Father Leonid's service in the Church-diplomatic service in the Orthodox East.

Keywords: Archimandrite Leonid (Kavelin), Russian-Athos relations, *Khersonskie Eparkhial'nye Vedomosti*, Russian St. Panteleimon's Monastery, Monk Azarius (Popzov) of Mount Athos, His Imperial Highness' Pilgrimage to Mount Athos, Ambassador Ignat'ev, Grand Duke Alexei Mikhailovich, problem of text attribution, ideological, stylistic and linguistic conformity, attribution of authorship, testimony of contemporaries..

About the author: **Priest Ioann Nikolayevich Kudlasevich**

Master of Theology, postgraduate of Ss Cyril and Methodius Institute of Postgraduate Studies.

E-mail: 0-001@tut.by

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5103-1777>

Article link: Kudlasevich I., priest. Archimandrite Leonid (Kavelin): on the Attribution of Two Publications. *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 148–158.

Творческое наследие архимандрита Леонида (Кавелина; 1822–1891), видного церковного деятеля, историка и выдающегося археографа, обширно и разнообразно. К настоящему времени выявлено около 300 научных трудов и статей, написанных им в разных жанровых формах для периодических изданий, но, судя по всему, это не окончательный список [Просвирнин, 1972]. В отечественной историографии время от времени поднимается вопрос о некоторых публикациях о. Леонида, приписываемых другим авторам. Так, еще с конца XIX в. предметом дискуссии служат два небольших очерка, напечатанных в «Херсонских Епархиальных ведомостях» и впоследствии изданных отдельными брошюрами в Петербурге.

По формальному признаку авторство первой публикации — «Три дня в Русской Афонской обители св. Пантелеимона, 27, 28 и 29 июня 1866 года» (далее — Три дня в Русской Афонской обители, 1866), скрепляет подпись русского святогорца монаха Азарию. Другая публикация — «Двухдневное пребывание на Святой Афонской Горе Его Императорского Высочества Великого Князя Алексея Александровича» (далее — Двухдневное пребывание на Святой Афонской Горе, 1867), подписана псевдонимом *Русский святогорец*.

Содержание этих очерков освещает два знаменательных события в истории русско-афонских связей второй половины XIX в.: визит на Афон российского посланника в Константинополе Н. П. Игнатьева в июле 1866 г. [Вах, 2015; Пахомов, 2016] и паломническую поездку в июне 1867 г. сына императора Александра II — великого князя Алексея Александровича [Вах, 2015]. Следует отметить, что описанные в очерках события относятся непосредственно к периоду пребывания архим. Леонида (Кавелина) в составе церковно-дипломатической миссии в Константинополе (1865–1869).

После Крымской войны Российская империя была лишена монополии на покровительство христианскому населению Османской Порты и зависимых от нее славянских государств. Восстановление утраченного влияния на Ближнем Востоке провозглашалось одной из приоритетных задач внешней политики России второй половины XIX в. Одним из направлений геополитики в этом регионе традиционно оставалась Святая Гора Афон.

Для русской братии Свято-Пантелеимонова монастыря, часто притесняемой их собратьями-греками, жизненно важным было обретение официального покровительства над обителью российского правительства. Однако в своих возможностях такой прямой поддержки Россия была ограничена условиями Парижского трактата, а также контролем и давлением на нее со стороны западноевропейских держав. Кроме всего прочего, эта древняя русская обитель канонически подчинялась Константинопольскому патриархату и находилась, как и весь Афон, под юрисдикцией Османской Турции. При этом позиция Русской Православной Церкви по отношению к русским афонитам сводилась к неукоснительному соблюдению правила о невмешательстве во внутренние дела других православных патриархатов. В этих противоречивых обстоятельствах российским дипломатам, возглавляемым на Христианском Востоке выдающимся государственным деятелем Н. П. Игнатьевым [Дмитриевский, 2009; Граф Игнатьев, 2016], следовало проявлять особую гибкость и осторожность.

Поводом для первого визита российского посланника на Афон послужило приглашение афонских старцев посетить монастырь в престольный праздник в честь небесного покровителя этой обители — святого великомученика и целителя Пантелеимона, отмечаемый 27 июля. На небольшом военном пароходе «Тамань» вместе с Н. П. Игнатьевым к Святой Горе направился и исполняющий обязанности настоятеля посольской церкви архим. Леонид (Кавелин), побывавший там незадолго до этого с научными целями. По прибытии к вечеру на Афон высокий гость и его свита принимали участие в богослужениях в главном соборе обители и в русском Покровском храме, после чего посланник беседовал с игуменом монастыря о. Герасимом, духовниками русской братии о. Иеронимом (Соломенцовым) и о. Макарием (Сушкиным) (Три дня в Русской Афонской обители, 149–152).

На следующий день после утреннего богослужения Н. П. Игнатъев в сопровождении инока обители осмотрел все ее храмы, монастырскую гробницу и даже пекарню. Затем присутствовал на литургии, по завершении которой о. Леонид (Кавелин) служил молебен по случаю отмечавшегося накануне праздника дня рождения императрицы Марии Александровны и отмечавшегося 28 июля тезоименитства великого князя Николая Николаевича Старшего. В тот же день посланник вместе с представителем турецких властей направился в административный центр Афона — Карею, где осмотрел соборный храм, а затем посетил русский Андреевский и малороссийский Ильинский скиты (Три дня в Русской Афонской обители, 153).

Последний день пребывания Н. П. Игнатъева на Афоне был крайне насыщенным. По завершении литургии в Покровском храме, которую служил о. Леонид, посланник принимал игуменов и духовников всех афонских монастырей, после чего со свитой, в сопровождении о. Макария (Сушкина) и о. Леонида, направился морем к дальним обителям полуострова. Там Игнатъев посетил греческие монастыри Ватопед и Эсфигмен, а также сербскую обитель Хиландар, где присутствовал при знаменательном событии — обращении монастыря из идиоритмического в общежительный (Три дня в Русской Афонской обители, 154–155). Визит чрезвычайного и полномочного посланника имел важное значение для русской братии Свято-Пантелеимонова монастыря. В лице Игнатъева афонские старцы обрели сподвижника и благодетеля, получив возможность напрямую обратиться к нему с прошением об августейшем официальном покровительстве и материальной поддержке обители.

Русско-афонские связи получили дальнейшее развитие в ходе паломнического визита на Афон великого князя Алексея Александровича, сына императора Александра II. В рамках образовательно-кругосветного плавания на военном фрегате «Александр Невский» великий князь «под флагом Свиты Его Величества контр-адмирала Посыета» 9 июня 1867 г. прибыл в бухту Буюкдере на европейском берегу Босфора, где поблизости находилась летняя резиденция российского посланника.

В тот же день высокий гость отправился на корабле в Стамбул для встречи с отъезжавшим во Францию турецким султаном Абдул-Азизом. По окончании официального визита Алексей Александрович вернулся в Буюкдере, где обедал с посланником. 10 июня великий князь присутствовал на молебствии в Константинопольской патриархии по случаю чудесного избавления императора Александра II от покушения на его жизнь во время официального визита во Францию в мае того же года. 11 июня Алексей Александрович принимал участие в Божественной литургии в храме святых равноапостольных царя Константина и царицы Елены в летней резиденции посланника, а уже на следующий день, на корабле Русского общества пароходства и торговли (РОПиТ) «Великая княгиня Ольга», в сопровождении свиты из шести человек, а также секретаря посольства М. А. Хитрово и настоятеля посольской церкви о. Леонида (Кавелина), направился к берегам Афона (Русский, 53–54).

Церемония встречи великого князя на Святой Горе 16 июня 1867 г. сопровождалась торжественным колокольным звоном и соответствующим церемониалом приема августейшего паломника. От пристани последовало шествие через Святые врата в главный собор, где великий князь приложился к святым мощам и иконам. По окончании литургии и молебна в русском Покровском храме высокий гость беседовал с игуменом обители девяностотрехлетним о. Герасимом, духовниками греческой и русской братии Свято-Пантелеимонова монастыря. Позже ему были представлены игумены всех афонских обителей, члены Протата¹, а также прибывший для встречи солунский паша и представитель местной турецкой администрации (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 59–62).

По завершении официальных встреч великий князь в сопровождении архим. Леонида (Кавелина) и посольского переводчика, под охраной отряда из турецких

¹ Протат — центральный исполнительный соборный орган управления Святой Горы, состоящий из представителей (антипросопов) двадцати афонских монастырей.

офицеров направился вглубь полуострова в ознакомительную поездку на мулах. По поручению российского посланника, оставшегося в Буюкдере, о. Леонид в пути знакомил высокого гостя с историей афонских обителей, их храмов и святынь. По прибытии в Карею великий князь молился в главном соборе, после чего встретился с членами афонского Протата, а затем посетил Богословское училище (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 63–67).

Августейшее паломничество на Афон стало большим событием и для русского Андреевского скита. Великий князь присутствовал там при закладке самого большого соборного храма на Балканах во имя святого апостола Андрея Первозванного, с приделами в честь небесных покровителей императорской четы — святого благоверного князя Александра Невского и святой и равноапостольной Марии Магдалины, «в память чудесного избавления Государя Императора от угрожавшей ему опасности 4 апреля»² (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 68).

По завершении малого освящения воды и окропления места закладки собора, сопровождавшегося чтением Евангелия и молитвами, великий князь собственноручно положил золотую монету под закладной камень, подписал план строительных работ и акт о закладке храма, подав тем самым монашествующим надежду на дальнейшее покровительство обители (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 67–68).

Знакомство с афонскими монастырями было продолжено в малороссийском Ильинском скиту и в древнейшей русской обители Ксилургу, где великий князь также беседовал со старцами (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 69–70).

Второй день паломнического визита на Афон был посвящен знакомству с обителями, расположенными в северной части полуострова. По пути следования на пароходе РОПиТа в сопровождении о. Леонида (Кавелина) великий князь посетил старейшую греческую обитель — лавру Святого Афанасия, далее греческий Ватопед, сербский Хиландар и болгарский Зограф, известные своими святынями и древлехранилищами (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 70–75).

Посещение великим князем Алексеем Александровичем Афона существенно повысило статус Свято-Пантелеимонова монастыря и изменило положение русской монашеской братии. И хотя надежды русских афонитов на официальное покровительство тогда так и не осуществились, посланник Н. П. Игнатъев в дальнейшем продолжил прилагать к тому все усилия.

Определенную роль в укреплении русско-афонских связей сыграла публикация двух упомянутых очерков, изданных в Петербурге отдельными брошюрами. Однако, как уже отмечалось ранее, вопрос об авторской принадлежности этих очерков до сих пор остается дискуссионным.

В атрибуции текстов с целью установления, подтверждения или отвода авторства первостепенное значение имеют два доказательных аргумента: авторское признание или включение публикации в список или указатель трудов, составленный самим автором.

Таких собственноручно составленных списков известно по крайней мере два (один из них был составлен в 1872 г., другой — в начале 1880-х гг.), но, по свидетельству

² Так в тексте. Возможно, налицо непреднамеренная ошибка автора, имевшего в виду предыдущее покушение на императора Александра II у решетки ворот Летнего сада в Петербурге 4 апреля 1866 г.

Величественный соборный храм во имя святого апостола Андрея Первозванного на Афоне возводился в память о другом событии: «Сей великолепный храм заложен собственноручно Его Императорским Высочеством Великим князем Алексеем Александровичем 16 июня 1867 года в память чудесного спасения Августейшего Родителя Его, Благочестивейшего Государя Императора Александра от злодейского покушения на священную жизнь Его Величества в Париже 25 мая 1867 года». Сооружение храма затянулось на несколько десятилетий и было завершено только в 1900 г. Храм был торжественно освящен 16 июня 1900 г. Константинопольским патриархом Иоакимом III, в период настоятельства в обители архим. Иосифа (Беляева). Подр. см.: [Вах, 2015, 329–330].

современников, в архиве ученого они не сохранились³. Примечательно, что биограф архим. Леонида (Кавелина) историк Д. А. Корсаков не включил вышеназванные публикации в список его научных и литературных трудов. Однако в некрологе, посвященном наместнику Троице-Сергиевой лавры, он посчитал необходимым отметить в творческом наследии о. Леонида наличие «брошюр и мелких статей в пользу Афона», с трудом поддающихся идентификации по авторскому признаку [Корсаков, 1891].

Составители наиболее полных библиографических описаний И. Н. Корсунский [Корсунский, 1892, № 10, 696, 697] и о. Иннокентий (Просвирнин) [Просвирнин, 1972, 231–232; Просвирнин, 1976, 216], напротив, включили обе публикации в указатель трудов архим. Леонида (Кавелина), в то время как в словаре русских писателей Д. Д. Языкова была отмечена только вторая из них [Языков, 1909, 99].

В качестве основной проблемы в библиографическом описании трудов архим. Леонида (Кавелина) исследователи отмечали трудности в идентификации статей в периодических изданиях. По сложившейся в России литературной традиции многие свои статьи о. Леонид публиковал анонимно или под разнообразными криптонимами. Среди выявленных псевдонимов следует прежде всего отметить группу однократно использованных условных имен: *И. Ставроць, Хаджирумъ Московъ, Православный, Отсталый, Очевидецъ*. Гораздо чаще автор прибегал к криптонимам, которые варьировались в разных комбинациях: *И. Л., I. Л-ъ* (инок Леонид); *А. Л., А. Л-ъ* (архимандрит Леонид); *К.* (Кавелин); *Л. К-ъ; Л. К.; Л. К. в. л. нъ* (Леонид Кавелин)⁴.

Если криптонимы-подписи о. Леонида (Кавелина) так или иначе поддаются идентификации, то однократное использование им разнообразных псевдонимов значительно осложняет задачу атрибуции текстов.

Современный исследователь истории русского духовного присутствия на Ближнем Востоке К. А. Вах в своих рассуждениях об авторе двух статей опирается на вполне убедительные аргументы. И ту и другую публикацию сопровождают подписи: *Русский святогорец, монах Азарий* (в отдельном вышедшем издании — *Азария*) и *Русский святогорец*. В первом случае развернутая сложносоставная подпись образована именем собственным (*Азария*), титулом (*монах*), этнонимом (*русский*) и геонимом (*святогорец*). Другая подпись — псевдоним, отсылающий, по мнению К. А. Ваха, к автору первой публикации. К сказанному следует добавить, что в очерках архим. Леонид (Кавелин) упоминается автором в третьем лице — как участник высочайших визитов.

В истории Русского Свято-Пантелеимонова монастыря личность о. Азарии (Попцова) известна достаточно широко. Ближайший сподвижник афонских старцев о. Иеронима (Соломенцова) и о. Макария (Сушкина), он активно занимался комплектованием монастырской библиотеки, заведовал архивом обители. Отец Азария был автором-составителем «Афонского патерика» (СПб., 1860) и ряда сочинений, среди которых «Внешний покров над Афоном, или Сказание о св. чудотворных в Афоне прославленных, иконах Божией Матери и других святых» (СПб., 1860). Вместе с архим. Антонином (Капустиным) опубликовал «Акты Русского на Святом Афоне монастыря» (Киев, 1873). За научные заслуги о. Азария (Попцов) был принят в члены-корреспонденты Церковно-археологического общества при Киевской Духовной академии⁵. Таким образом, русский святогорец вполне мог быть автором и второй публикации.

Среди других аргументов в пользу авторства о. Азарии К. А. Вах отмечает стилистическую и лингвистическую близость текстов [Вах, 2015, 326–327]. В рамках этого

³ Сообщено о. Никонем (Рождественским), архиепископом Серпуховским и викарием Московским (в начале 1880-х гг. — послушник Троице-Сергиевой лавры, редактор издававшихся обителью «Троицких листков»). Подр. см.: [Корсунский, 1892, № 9, 609].

⁴ Псевдонимы и сокращенные криптонимы установлены по библиографическим указателям И. Н. Корсунского и о. Иннокентия (Просвирнина).

⁵ О. Азарий (в миру Александр Иванович Попцов; 1822–1878) окончил семинарию в Вятке. В 1851 г. приехал на Афон, где через год был пострижен в мантию. Проходил послушание секретарем при российском консульстве в Солуни. Продолжил монашеское служение в Свято-Пантелеимоновом монастыре. Подр. см.: [Русский Афонский отчетник, 197–200].

общего, но вполне убедительного замечания следует отметить и нечто примечательное. В приветственной речи о. Макария (Сушкина) к великому князю, которая включена автором в текст, проступает ряд прямых и вариативных повторов из речи, произнесенной архим. Леонидом по случаю приезда великого князя в Константинополь. Текст этой речи опубликован в том же номере «Херсонских Епархиальных ведомостей» (Речь, 1867, 53–54). Здесь и очень близкие речевые обороты⁶, и повторяющиеся синтаксические конструкции⁷.

К схожести текстов по стилистическим и языковым особенностям следует добавить и сходство структурных элементов в композиции очерков. Оба текста написаны в информационном жанре событийного репортажа, отражающего через призму мировоззрения автора два знаменательных события в истории Русского Афона. Структуру композиции образует ранжированный ряд эпизодов и ключевых моментов этих событий, разворачивающихся в их хронологической последовательности. Предметом отображения является поведение высоких гостей, участников и очевидцев происходящего. В арсенале художественных средств и приемов, используемых автором в описании событий, — динамичность; наглядность, складывающаяся из «сенсорных деталей» (звуков, красок, света); экспрессивная лексика; ассоциативное восприятие, а также максимальная насыщенность подробностями (выражение лиц, одежда, речи участников, описание окружающей обстановки).

Вместе с тем разнообразная палитра художественных средств и приемов свидетельствует о наличии у автора определенного литературного опыта. Однако библиографам удалось выявить всего одну публикацию о. Азарии — короткое информационное сообщение в периодическом издании (Письмо с Афона, 1862). Сфера интересов святогорского инока — археография и агиография, предполагающая специфический язык и стилистику [Просвирнин, 1976, 185–186], не подходящую для сравнительного анализа.

Между тем богатым литературным опытом в прошлом обладал архим. Леонид (Кавелин). Его дебют состоялся еще в юношеском возрасте публикацией событийного репортажа. 26 августа 1839 г. вместе с лучшими воспитанниками 1-го Московского кадетского корпуса унтер-офицер 1-й мушкетерской роты Лев Кавелин был удостоен чести присутствовать на открытии монумента в память событий 1812 г. на Бородинском поле и наблюдать за военными маневрами, устроенными императором Николаем I. Статья воспитанника Кавелина с описанием этого памятного события была признана лучшей на конкурсе сочинений среди учащихся военно-учебных заведений и опубликована в журнале, издававшемся в Петербурге [Кавелин, 1839, 92–103]. Впоследствии, уже на военной службе, Лев Кавелин активно сотрудничал с различными литературно-художественными и историческими журналами.

Важную роль в атрибуции текстов с целью отвода авторства играет выявление в нем определенных противоречий. Так, обращает на себя внимание подзаголовок первой статьи — «Из записной книжки Русского святогорца». Записные книжки — разновидность литературного жанра, в котором с особой очевидностью проступают характерные черты авторской индивидуальности. Обращение к такому жанру ежедневных записей с последующей их публикацией слабо согласуется с личностью отрешенного от мирской жизни монаха о. Азарии, вся жизнь и деятельность которого регулировалась строгим уставом обители.

Также вступает в противоречие с личностными характеристиками о. Азарии оговорка в описании сцены приема российского посланника в Свято-Пантелеимоновом монастыре. Автор говорит о себе, употребляя форму множественного числа,

⁶ «Сретая Тебя в храме древнейшей русской Афонской царской обители...» — ср.: «Сретая Тебя близ града Св. Константина в русском храме...»

⁷ «При сем молим, да благодать Божия сопутствует Тебе в предлежащем дальнем плавании... ограждая повсюду входы и исходы Твои...» — ср.: «...Молим да его благоприятныя молитвы сопутствуют тебе в предлежащем, дальнем плавании... ограждая повсюду входы и исходы Твои...»

как о «странствующих далече» (Три дня в Русской Афонской обители, 150–151), т. е. как о паломнике или путешественнике, но не как о насельнике монастыря.

Слабо согласуются с авторством о. Азарии и включенные в текст характеристики афонских старцев: игумена Свято-Пантелеимонова монастыря о. Герасима, духовников русской братии о. Иеронима и о. Макария, духовника греческой братии о. Илариона (Три дня в Русской Афонской обители, 155–156). По канонам церковного этикета подобные оценочные суждения едва ли позволительны духовному чаду старцев.

Также вступает в логическое противоречие и выяснение источника сведений для описания автором эпизодов путешествия великого князя к другим монастырям. Известно, что в свите высокого гостя, в качестве гида и знатока истории афонских монастырей, находился архим. Леонид (Кавелин), к тому времени опубликовавший свои исследования о славянских обителях Святой Горы [Кавелин, 1866, 1867]. Алогично было бы предположить, что источником сведений для о. Азарии послужил пересказ отцом Леонидом не только эпизодов этого путешествия, но и приведенных в тексте кратких исторических сведений о монастырях.

Существенным аргументом в атрибуции текстов являются результаты логически-смыслового анализа авторского мировоззрения и целеполагания. Безусловно, автор очерков разделяет надежды и чаяния русской монашеской братии на обретение августейшего покровительства. Идею о защите и покровительстве он четко формулирует в своем пояснении целей визита великого князя на Афон: «Царский сын... желает нарочито посетить ее (Святую Гору. — *свящ. И. К.*), дабы ободрить, поддержать и утешить подвизающихся на ней в вере и благочестии присных молитвенников за Россию и ея Царствующий Дом как за своих единственных благотворителей и покровителей» (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 57). В приветственной речи старца о. Макария (Сушкина) Свято-Пантелеимонов монастырь прямо именуется «Царской обителью» (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 60).

В обеих публикациях отчетливо проступает ярко выраженная патриотическая идея — верность русского монашества своему отечеству и государю. Для усиления своей идеи автор выделяет в хронологии событий ряд ранжированных эпизодов: возгласение «многолетия Государю Императору, Государыне Императрице, Наследнику Престола и всему Царствующему Дому, св. Правительствующему всероссийскому Синоду, вселенскому патриарху Софронию, христоробивому победоносному русскому воинству, г. посланнику и всем сопутствующим ему»; исполнение певчими гимна «Боже, Царя храни» (Три дня в Русской Афонской обители, 150); служение молебнов по случаю дня празднества рождения императрицы Марии Александровны и тезоименитства великого князя Николая Николаевича Старшего (Три дня в Русской Афонской обители, 153).

В описании церемонии встречи великого князя в Свято-Пантелеимоновом монастыре акцентируется внимание на ряде важных для приема августейшей особы деталей и атрибутов: сложенный из ветвей лавра павильон у монастырской пристани и арку, увенчанную вензелем великого князя; устланный холстами и осыпанный лавровыми листьями путь к воротам обители; красную дорожку к дверям соборного храма, освещенного, по свидетельству очевидца, «как в Светлое Воскресение Христово», а также украшенную двуглавым орлом и княжеским вензелем кафедру в Покровском соборе (Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе, 59–60). Автор не обходит своим вниманием и знаковые детали внутреннего убранства в келлии духовника русской братии отца Иеронима: портреты представителей царствующего Дома, а также вензель великого князя из неувядающих цветков иммортели — символа Божией Матери на Афоне (Три дня в Русской Афонской обители, 62–63).

Глубокое понимание символики, атрибутов и церемониалов Императорского Двора характерно, скорее, для архим. Леонида (Кавелина) — в прошлом боевого офицера, неоднократно принимавшего участие в торжественном смотре войск, маневрах и парадах в присутствии императора и великих князей — шефов гвардейских полков.

Однако все приведенные доводы в пользу авторства архим. Леонида (Кавелина) хотя и убедительны, но являются всего лишь косвенным основанием для отведения

авторства о. Азарии. Окончательный ответ на вопрос об авторской принадлежности текстов удалось обнаружить в материалах переписки архим. Леонида (Кавелина) с афонскими старцами.

На авторство о. Леонида прямо указывает духовник Свято-Пантелеимонова монастыря о. Иероним в своем письме к архимандриту от 19 августа 1866 г. В этом же письме проясняется и вклад о. Азарии в работу над текстом очерка о визите Н. П. Игнатьева на Афон. «Описание, составленное Вами о пребывании у нас господина посланника, весьма хорошо составлено и расположено, и мы с малейшим изменением препровожаем оное в Одессу для напечатания в „Херсонских епархиальных ведомостях“. Поручаем отцу Азарии представить Вам оное для видимости, где исправлено» (НИОР РГБ. Ф. 148. К. 6. Ед. хр. 46. Л. 4–6 об.). Таким образом, не остается сомнений, что автором очерка является о. Леонид, в то время как реальное участие о. Азарии ограничивалось всего лишь внесением отдельных поправок в текст.

В ответном письме к афонским старцам от 31 августа 1866 г. о. Леонид упоминает о своем очерке уже в контексте соавторства с о. Азарием: «Забыл добавить, — пишет отец архимандрит, — что из Петербурга сообщено г. посланнику, что желает их величество иметь подробное донесение о его пребывании на Афоне, следовательно, наше описание будет весьма кстати...» (Письма, 2015, 53–54).

Установление авторства архим. Леонида (Кавелина) и уточнение вклада его соавтора в работу над текстом позволяет иначе интерпретировать развернутую подпись под публикацией: *Русский святогорец, монах Азарий*. Первая часть этой подписи — *Русский святогорец*, на самом деле псевдоним архим. Леонида (Кавелина).

В этой связи становится вполне объяснимой публикация второго очерка под псевдонимом *Русский святогорец*. Авторское признание этого текста содержится в письме архимандрита Леонида к афонским старцам от 23 июня 1867 г.: «О посещении в[еликого] к[нязя] статьею изготовил, но еще не переписал начисто, а пошлю в „Херсонские ведомости“» (Письма, 2015, 85).

Из материалов переписки с афонскими старцами становятся понятны и мотивы, побуждавшие настоятеля церкви при российской дипломатической миссии в Константинополе (с 1867 г. — при посольстве) к деятельному, но не публичному участию в укреплении русско-афонских связей. «Стыжусь принимать Ваши благодарные ко мне обращения, — писал о. Леонид к русским старцам после визита на Афон российского посланника, — зная и твердо веря в то, что все мы лишь орудие благого о нас Промысла Божия — к нашему радованию или наказанию. Злые люди много нанесли скорбей вашей св. обители клеветами на нее; Господь, видя скорбь вашу, за молитвы св. великомученика Пантелеимона послал Вам за благодушное терпение скорби и искушений — настоящее радование, и сподобил меня недостойного быть явным к сему орудием» (Письма, 2015, 53).

В ходе проведенного исследования удалось установить ранее не известные псевдонимы архим. Леонида (Кавелина) — *Русский святогорец* и *Русский*. Последний псевдоним выявлен по подписи, скрепляющей короткую заметку о прибытии в Константинополь 9 июня 1867 г. великого князя Алексея Александровича. Сама заметка в виде интерполяции размещена под публикацией речи архим. Леонида, произнесенной при встрече великого князя в посольском храме в летней резиденции российского посланника в Буюкдере (Речь, 1867, 53–54).

Таким образом, авторство архим. Леонида (Кавелина) в отношении двух известных публикаций оказалось возможным установить по совокупности целого ряда признаков. Главными аргументами атрибуции стали данные, обладающие силой документальных свидетельств: авторское признание текстов; подтверждение авторства лицами, близко знавшими архим. Леонида (Кавелина). Среди косвенных оснований — включение этих публикаций в перечень трудов, составленных библиографами-современниками, а также выявление соответствий по идеологическим, стилистическим и лингвистическим признакам.

Источники и литература

Источники

1. НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей РГБ (Москва). Ф. 148 (архимандрит Леонид Кавелин). К. 6. Ед. хр. 46. Л. 4–6 об.
2. Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе (1867) — Двухдневное пребывание на Св. Афонской Горе Его Императорского Высочества Великого Князя Алексея Александровича // Херсонские Епархиальные ведомости. 1867. № 18. С. 57–80; Отд. изд.: СПб., 1868. 28 с.
3. Письма (2015) — Письма выдающихся церковных и светских деятелей России старцам Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне: Письма архимандрита Леонида (Кавелина). Св. Гора Афон, 2015. (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 10). С. 43–206.
4. Письмо с Афона (1862) — Письмо с Афона // Херсонские Епархиальные ведомости. 1862. № 12. Отд. Прибавление. С. 162–163.
5. Речь (1867) — Речь, произнесенная состоящим при Константинопольской церкви архимандритом Леонидом при встрече Его Императорского Высочества Великого Князя Алексея Александровича в Буюкдерской Посольской Церкви Св. Константина и Елены, в которой Его Высочество изволил слушать Божественную Литургию в Воскресенье 11-го июня 1867 г. // Херсонские Епархиальные ведомости. 1867. № 18. С. 53–54.
6. Русский (1867) — *Русский*. [Заметка о прибытии в Константинополь великого князя Алексея Александровича] // Херсонские Епархиальные ведомости. 1867. № 18. С. 53–54.
7. Три дня в Русской Афонской обители (1866) — Три дня в Русской Афонской обители св. Пантелеимона, 27, 28 и 29 июня 1866 года. (Из записной книжки Русского святогорца) // Херсонские Епархиальные ведомости. 1866. № 19. С. 148–157; Отд. изд.: СПб., 1867. 8 с.

Литература

8. Вах (2015) — *Вах К. А.* Российский посланник в Константинополе граф Н. П. Игнатъев и Пантелеимонов монастырь // История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 г. Св. Гора Афон, 2015. (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 5). С. 321–334.
9. Вах (2015) — *Вах К. А.* Посещение Руссика великим князем Алексеем Александровичем в 1867 году // История Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне с 1735 до 1912 г. Св. Гора Афон, 2015. (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 5). С. 325–334.
10. Граф Игнатъев (2016) — Граф Игнатъев и Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне. Св. Гора Афон, 2016. (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 12). 699 с.
11. Дмитриевский (2009) — *Дмитриевский А. А.* Граф Н. П. Игнатъев как церковно-политический деятель на православном Востоке // *Дмитриевский А. А.* Русская Духовная Миссия в Иерусалиме. М.; СПб., 2009. С. 465–558.
12. Кавелин (1839) — *Кавелин Л.* Письмо из Бородина // Журнал для чтения воспитанникам военно-учебных заведений. Т. XXI. № 81. СПб., 1839. С. 92–103.
13. Кавелин (1866, 1867) — *Леонид (Кавелин)*, архим. Историческое обозрение Афонских славянских обителей Зографа, Руссика и Хилендара // Херсонские Епархиальные ведомости. 1866. № 21, 22, 24; 1867. № 1, 2; Отд. изд.: Одесса, 1867. 93 с.
14. Корсаков (1891) — *Корсаков Д. А.* Архимандрит Леонид (Кавелин) // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. № 12. Отд. Современная летопись. С. 126–146.
15. Корсунский (1892) — *Корсунский И. Н.* Архимандрит Леонид (Кавелин): Очерк его жизни и учено-литературной деятельности // Библиографические записки. 1892. № 9. С. 609–619; № 10. С. 692–701.
16. Пахомов (2016) — *Пахомов П., диакон.* Граф Игнатъев и Русский Пантелеимонов монастырь // Граф Игнатъев и Русский Свято-Пантелеимонов монастырь на Афоне. Св. Гора Афон, 2016. (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 12). С. 495–694.

17. Просвирнин (1972) — *Просвирнин А., свящ.* Труды архимандрита Леонида (Кавелина) (1822–1891): [Библиогр. указ.] // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972. С. 226–240.
18. Просвирнин (1976) — *Просвирнин А., прот.* Афон и Русская Церковь: Библиография // Богословские труды. Вып. 15. М., 1976. С. 185–256.
19. Русский Афонский отечник (2012) — Русский Афонский отечник XIX–XX вв. Св. Гора Афон, 2012. (Серия «Русский Афон XIX–XX вв.». Т. 1). С. 197–200.
20. Языков (1909) — *Языков Д. Д.* Обзор жизни и трудов русских писателей и писательниц. Вып. 11. СПб., 1909. С. 91–116.

Диакон Сергей Кульпинов

Процессы распространения обновленческих идей и институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии в материалах советской периодической печати (на примере газеты «Власть труда»)

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10055

Аннотация: Статья посвящена отражению процессов распространения обновленческих идей и институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии в материалах советской периодической печати. Рассматриваются публикации газеты «Власть труда», являвшейся официальным печатным органом Иркутского губернского комитета РКП(б), в период с середины мая по конец декабря 1922 г. Вся совокупность публикаций за это время подразделяется на три периода: период освещения общероссийских событий (май-июнь 1922 г.), период дискуссий вокруг раскола в среде иркутского духовенства (июль-август 1922 г.), период окончательного оформления раскола в Иркутской епархии (сентябрь-декабрь 1922 г.). Делается вывод о том, что первоначально газета «Власть труда» освещала исключительно общероссийскую проблематику, связанную с церковным расколом. К началу июля 1922 г. публикации газеты сосредотачиваются на сибирской и, в особенности, иркутской проблематике, хотя продолжает печататься и хроника общероссийских событий, начинает публиковаться некоторая критика раскола. Создание Иркутского губернского церковного управления и первые месяцы его работы, за редким исключением, в газете не освещаются. С осени 1922 г. число публикаций, посвященных церковному расколу, значительно сокращается. Вместе с тем серьезной кампании по критике обновленческого раскола в издании не разворачивается. В целом, на протяжении мая-декабря 1922 г. большинство публикаций газеты «Власть труда» носит прообновленческий характер.

Ключевые слова: обновленческий раскол, Иркутская епархия, газета «Власть труда», Иркутское губернное церковное управление, Г. А. Ржанов, Б. Ольховский, архиепископ Анатолий (Каменский), «архиепископ» Николай Иванович Чижов, протоиерей М. А. Фивейский, протоиерей Н. С. Попов-Кокоулин.

Об авторе: Диакон Сергей Сергеевич Кульпинов

Магистр религиоведения, соискатель аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

Ссылка на статью: Кульпинов С. С., диак. Процессы распространения обновленческих идей и институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии в материалах советской периодической печати (на примере газеты «Власть труда») // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 159–170.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

Deacon Sergey Kulpinov

**The Processes of the Propagation of Renovationalist Ideas
and the Institutionalization of the Renovationalist Schism
in the Irkutsk Diocese in the Materials
of the Soviet Periodical Press
(using as an Example the Newspaper *Vlast' Truda*)**

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10055

Abstract: The article is devoted to the reflection of the processes of the propagation of renovationalist ideas and the institutionalization of the Renovationalist Schism in the Irkutsk Diocese in the materials of the Soviet periodical press. The article deals with the publications of the newspaper *Vlast' Truda*, which was the official paper of the Irkutsk Provincial Committee of the Bolshevik Party during the period from mid-May to the end of December 1922. The whole set of publications during this time is divided into three periods: the period when events throughout Russia are covered (May–June 1922), the period when the split among the Irkutsk clergy is discussed (July–August 1922), and the period of the final registration of the split in the Irkutsk Diocese (September–December 1922). It is concluded that initially the newspaper *Vlast' Truda* covered exclusively all-Russian issues related to the Church schism. By the beginning of July 1922, the newspaper's publications focus on Siberian and, in particular, Irkutsk-related issues, although the chronicle of all-Russian events continues to be printed, and some criticism of the split begins to be published. The establishment of the Irkutsk provincial church administration and the first months of its work in the newspaper, with rare exceptions, are not covered. Since the autumn of 1922, the number of publications devoted to the Church schism significantly declines. However, a serious campaign to criticize the Renovationalist Schism is not undertaken in the paper. In general, during the period May–December 1922, most of the publications of the newspaper *Vlast' Truda* are pro-Renovationalist.

Keywords: Renovationalist schism, Irkutsk Diocese, newspaper *Vlast' truda*, Irkutsk provincial church administration, G. A. Rzhanov, B. Ol'hovskij, Archbishop Anatoly (Kamensky), soi-disant Archbishop Nikolai Ivanovich Chizhov, Archpriest M. A. Fivevsky, Archpriest N. S. Popov-Kokoulin.

About the author: **Deacon Sergey Sergeevich Kulpinov**

Master of Religious Studies, Postgraduate Student of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

Article link: Kulpinov S., deacon. The Processes of the Propagation of Renovationalist Ideas and the Institutionalization of the Renovationalist Schism in the Irkutsk Diocese in the Materials of the Soviet Periodical Press (using as an Example the Newspaper *Vlast' Truda*). *Khristianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 159–170.

Введение

Процессы распространения обновленческих идей в среде иркутского духовенства и институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии крайне скудно освещены в исторической литературе. Среди исследований, затрагивающих данные вопросы, можно сказать только о работах И. С. Цыремпиловой [Цыремпилова, 2008б; Цыремпилова, 2008в], а также о статье Е. В. Ильиной и О. Т. Базалийской [Ильина, Базалийская, 2011]. Однако данные исследователи крайне скупо освещают означенную проблему, концентрируя свое внимание на истории Патриаршей Церкви. Очень кратко зарождения обновленческого движения касается также Н. В. Шашкова в статье, посвященной личности протоиерея Н. С. Попова-Кокоулина [Шашкова, 2016].

Проблема освещения данного процесса в периодической печати ранее никем систематически не исследовалась. В монографии И. С. Цыремпиловой, посвященной обзору историографии и источников по истории церковно-государственных отношений в Байкальской Сибири в 1917–1930-х гг., материалы советской и церковной периодической печати выделяются в отдельную группу источников. Иркутская периодическая печать, и в частности газета «Власть труда», в этой группе упоминаются, однако подробно материалы публикаций не приводятся и не анализируются [Цыремпилова, 2008а, 123–127].

Вместе с тем публикации советской периодической печати определенно представляют интерес для исследователя истории обновленческого раскола, поскольку отражают господствующую государственную политику в отношении раскола. В этом отношении при анализе иркутской проблематики особенный интерес вызывают публикации в газете «Власть труда», являвшейся официальным печатным органом Иркутского губернского комитета РКП (б).

Настоящее исследование представляется актуальным как в силу крайне слабой изученности проблемы в научной литературе, так и в силу необходимости анализа материалов советской периодической печати для составления полной картины о процессах распространения обновленческих идей и институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии.

В данном исследовании автор ставит цель рассмотреть освещение процессов распространения обновленческих идей и институционализации обновленческого раскола в Иркутской епархии в публикациях газеты «Власть труда» в мае-декабре 1922 г. Для достижения данной цели выдвигаются следующие задачи: исследовать упоминания об обновленческом движении в России до начала распространения обновленческих идей в Иркутской епархии (вторая половина мая — июнь 1922 г.), проанализировать отражение дискуссий вокруг обновленческого движения в среде иркутского духовенства (июль-август 1922 г.), рассмотреть касающиеся церковной проблематики публикации, относящиеся к периоду окончательного оформления раскола в Иркутской епархии (сентябрь-декабрь 1922 г.).

Период освещения общероссийских событий

Первые упоминания об обновленческом движении в Православной Церкви в газете «Власть труда» относятся к 17 мая 1922 г. В этот день на первой полосе газеты вышла статья Г. А. Ржанова, на тот момент являвшегося главным редактором «Власти труда». В тексте под названием «Раскол углубляется» он обозначил итоги изъятия ценностей в Иркутской губернии, а также говорил о выступлении группы московского духовенства во главе с еп. Антонином (Грановским), упоминая, что часть клириков требует суда над патр. Тихоном (Белавиным). Г. А. Ржанов утверждал, что «изъятие церковных ценностей является второй Октябрьской революцией в среде русского духовенства» (Ржанов, 1922а).

Мысли Г. А. Ржанова фактически повторялись в том же номере газеты в заметке под заголовком «Борьба с голодом», которая рассказывала о группе духовенства

во главе с еп. Антонином, осуждающей «контрреволюционную деятельность» патриарха, требующей суда над ним и нормализации отношений с советской властью (Борьба, 1922).

К моменту появления этих публикаций архиепископ Иркутский и Верхотурский Анатолий (Каменский) уже находился в заключении: он был арестован 28 апреля 1922 г. по обвинению в сокрытии от реквизиции церковных ценностей Казанского кафедрального собора. Управление епархией, оставшейся без архиерея, осуществлял Духовный комитет в составе И. И. Писарева, К. Д. Попова и Н. А. Пономарева (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 4).

Со второй половины мая 1922 г. упоминания о церковном расколе в газете «Власть труда» становятся регулярными. Публикации на данную тему за май-июнь 1922 г. можно разделить на информационные сводки и авторские статьи. Первые, отражавшие развитие обновленческого раскола, нередко являлись перепечатками из общероссийских газет, таких как «Известия» и «Красная газета». Тон сводок отражал явные симпатии авторов текстов к обновленцам (Церковный, 1922; Вместе с попами, 1922; Самоустранение, 1922; К церковному, 1922а; К церковному, 1922б; К церковному, 1922в; К церковному, 1922г; К церковному, 1922д).

Позиция авторских публикаций не была однозначной. В частности, Г. А. Ржанов придавал большое значение исторической роли обновленческого раскола (Ржанов, 1922б). Б. Ольховский был более сдержан, он подчеркивал опору Церкви на мелкую буржуазию и называл раскол закономерным следствием течения жизни. В статье Б. Ольховского «Отречение Белавина» обозначалось, что иркутское духовенство пока не заявило своей позиции по вопросу раскола, текст завершался призывом «Пусть решают!» (Ольховский, 1922а).

Следует отметить, что иркутское духовенство в конце весны — начале лета 1922 г. действительно не высказывалось относительно создания Временного высшего церковного управления (далее — ВВЦУ) и своей позиции в изменившихся церковных условиях. В частности, в докладе о состоянии Иркутской епархии, сделанном на собрании духовенства 19 июня 1922 г. прот. Н. А. Пономаревым, обновленческое движение не упоминалось (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 1–3).

Таким образом, можно отметить, что с 17 мая и до конца июня 1922 г. публикации газеты «Власть труда» освещали исключительно общероссийскую церковную проблематику. Новостные сводки, нередко являвшиеся перепечатками из общероссийских газет, рассказывали о развитии церковного раскола в Советской России с прообновленческих позиций. Авторские материалы в газете имели различные интонации. С одной стороны, подчеркивался исторический характер церковного раскола, с другой — упоминалась связь обновленчества с мелкой буржуазией.

Публикации периода дискуссий вокруг раскола в среде иркутского духовенства

Формально старт кампании по поддержке раскола в Иркутской губернии был дан секретной директивой Иркутского губернского комитета РКП(б) от 16 июня 1922 г., в которой обозначалась необходимость всемерно поддерживать обновленчество (ГАНИИО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1023. Л. 25). Однако серьезная пропагандистская кампания в печати, обращенная именно к духовенству и верующим губернии, была развернута только к началу июля. Именно с этого момента значительная часть публикаций, касающихся церковного раскола, акцентирует внимание на сибирской и, в особенности, иркутской проблематике.

4 июля в газете «Власть труда» было освещено создание в Томске временного епархиального управления во главе со священником П. Ф. Блиновым. Автор отмечал, что управление ставило своей целью подготовку к Поместному Собору, и призывал местное (иркутское) духовенство сделать надлежащие выводы (К церковному, 1922е).

7 июля в газете под заголовком «Сибирь за церковное обновление» была опубликована телеграмма Томского церковного управления, в которой обозначалась необходимость «скорейшего церковного переворота во всей Сибири» и провозглашалось создание Сибирского церковного управления (далее — СибЦУ) с центром в Томске, юрисдикцию которого планировалось распространить на Томскую, Новоиколаевскую, Алтайскую, Омскую, Тобольскую, Челябинскую, Семипалатинскую, Енисейскую, Тюменскую, Иркутскую и Якутскую губернии (Сибирь, 1922). На следующий день, 8 июля, в газете было напечатано анонимное «Открытое письмо к иркутскому духовенству», автор которого недоумевал, почему иркутские клирики не проявляют своей позиции по отношению к реформаторскому движению в Церкви. Контекст письма давал понять, что анонимный автор хорошо подкован в церковной истории и богословских вопросах (Открытое, 1922). Возможно, статью написал кто-то из большевиков, ранее обучавшихся в Иркутской духовной семинарии.

Параллельно с этим в газете «Власть труда» широко освещался судебный процесс над архиеп. Анатолием (Каменским). В публикациях подробно отражались предъявленные архиерею обвинения, а также хроника судебных заседаний (Суд, 1922а; Суд, 1922б; Суд, 1922в; Суд, 1922г; Суд, 1922д; Суд, 1922е). В преддверии процесса Г. А. Ржанов опубликовал статью «Слово за революционным трибуналом», в которой указывал, что в задачи процесса входит «показать, настолько духовная верхушка Иркутского духовенства враждебно настроена к обновлению церкви». В этом тексте вновь прослеживалась мысль о том, что иркутское духовенство не высказало своего отношения к обновленческому движению (Ржанов, 1922в).

В целом, в подавляющем большинстве публикаций, посвященных суду над архиеп. Анатолием (Каменским), обновленческий раскол не упоминался. Примечательным можно назвать тот факт, что газета «Власть труда» активно освещала показания против архиепископа прот. М. А. Фивейского, который вскоре стал одним из лидеров раскола в епархии (Суд, 1922в; Суд, 1922г; Суд, 1922е).

Со второй половины июля 1922 г. внимание газеты «Власть труда» сосредотачивается на проблеме реакции иркутского духовенства на обновленческое движение. 19 июля под заголовком «К вопросу о „Живой церкви“» в издании публикуется открытое письмо иркутского епархиального духовного комитета и епархиальной предсезонной комиссии. В письме декларировалось, что духовенство сознает свои недостатки, вызванные предшествующими веками церковной истории. Обозначалось, что 24 июня 1922 г. создано выборное епархиальное управление, которое ставит задачей обновление церковной жизни. В отсутствие епископа епархией продолжит управлять Духовный комитет; также отмечалось, что духовенство в ближайшее время намерено обратиться к властям за разрешением войти в связь по вопросу о каноническом управлении Иркутской епархии с одним из сибирских епископов. В письме подчеркивалась аполитичность Церкви. От редакции публикация была дополнена словами о том, что иркутское духовенство не приемлет диктатуры пролетариата и не стремится к вхождению в «Живую церковь» (К вопросу, 1922). Следует отметить, что данное редакторское замечание в целом отражало действительность. Епархиальный съезд, проходивший в Иркутске 24 июня 1922 г., подтвердил полномочия Духовного комитета, однако не высказал позиции духовенства относительно признания ВВЦУ (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 4).

Реакция на открытое письмо последовала незамедлительно. Уже 21 июля в газете под заголовком «К выступлению Иркутского духовенства. Обратная сторона медали (снимок сделан из-за кулис)» была помещена карикатура, изображавшая священника с прокламацией, на обратной стороне которой находился портрет Николая II. Подпись под карикатурой гласила: «Покажите яснее свое лицо, а то может показаться, что на обороте вашей декларации о „наиболее приемлемой форме правления — демократической республике“ — просвечивает портрет „венценосного монарха“» (К выступлению, 1922).

В это время ситуация в Иркутске начинает меняться. 20 июля Духовный комитет получает телеграмму от центрального комитета «Живой церкви», в которой предлагается немедленно организовать местные группы «Живой церкви» и направить делегатов от епархии на ее съезд. 27 июля в Иркутске получают телеграмму уже от СибЦУ, она предписывает создать Иркутское церковное управление, если таковое еще не образовано, и немедленно вступить в управление епархией (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 4). После получения телеграммы от центрального комитета «Живой церкви» Духовный комитет выносит вопрос об обновленческом движении на рассмотрение пастырского собрания, проходившего в Казанском кафедральном соборе с 21 по 23 июля 1922 г. Примечательно, что к этому моменту ячейка «Живой церкви» в Иркутске была уже образована. Вероятно, фактически ее образование последовало в середине июля, однако точная дата в документах не называется. Оба члена ячейки, протоиереи М. А. Фивейский и Н. С. Попов-Кокорулин, имели возможность высказаться на пастырском собрании (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 4 об.).

Вышеупомянутое собрание приняло резолюцию по вопросу «Живой церкви», в полном объеме опубликованную в газете «Власть труда» 29 июля 1922 г. Резолюция состояла из четырех пунктов, в которых обозначалось: признание советской власти (выражалась надежда на свободное развитие Церкви на условиях ее аполитичности), необходимость созыва Поместного Собора, подчинение епархии Духовному комитету до прибытия назначенного в Иркутск епископа и необходимость немедленного создания благочиннических советов (Решение, 1922).

Резолюция вызвала двоякую реакцию. В опубликованной в том же номере «Власти труда» статье «В добрый час» анонимный автор воспринимал решение духовенства как вхождение в состав «Живой церкви», которая всячески превозносилась, хотя и указывалось, что атеизм предпочтительнее любой религии (В добрый час, 1922). 1 августа 1922 г. в издании вышла публикация под заголовком «Надо говорить яснее», в которой критиковалась статья «В добрый час» и утверждалось, что из резолюции не понятна истинная позиция иркутского духовенства, которое, по словам автора, до собора отказывается признавать ВВЦУ (Надо говорить яснее, 1922).

Пастырское собрание, проходившее в Иркутске с 21 по 23 июля 1922 г., также упоминалось в сводке № 3 VI отделения Секретного отдела ГПУ «о расколе духовенства». Отмечалось, что оно «приветствовало созыв собора», но воздержалось от признания ВВЦУ. Примечательно, что в качестве сторонника обновленчества в Иркутске, наряду с прот. М. А. Фивейским, назывался «священник Самсонов» (Архивы, 1998, 331). В действительности прот. В. Х. Самсонов стоял на антиобновленческих позициях, а обновленчество отстаивал в этот период прот. Н. С. Попов-Кокорулин.

Последовавшее 7 августа 1922 г. собрание благочинных Иркутской епархии постановило не подчиняться ВВЦУ до тех пор, пока не будет выяснена его каноническая преемственность от патр. Тихона (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 4 об.). Сообщение об этом в газете «Власть труда» не было опубликовано.

17 августа 1922 г. «Власть труда» опубликовала доклад Г. А. Ржанова об обновленческом расколе, прочитанный 14 августа на общегородском партийном собрании. В докладе обозначалось, что отречение патр. Тихона и последовавший раскол стали «церковной революцией», отмечались классовые противоречия внутри Православной Церкви. При этом раскол открыто назывался «моральным успехом советской власти». Обнаруживая явную симпатию к обновленческому движению, докладчик в то же время оговаривал, что на содержание Церкви тратятся колоссальные суммы. Завершался доклад словами: «Мы остаемся противниками всякой религии. И церковный раскол не умаляет значения нашей антирелигиозной пропаганды» (Ржанов, 1922г). На следующий день в газете было опубликовано заявление архиеп. Анатолия (Каменского), в котором он признавал ВВЦУ и просил более не поминать его как правящего архиерея (Заявление, 1922).

Первый полноценный доклад о «Живой церкви», сделанный в Казанском кафедральном соборе Иркутска прот. М. А. Фивейским 16 августа 1922 г., был подробно

освещен в номере газеты «Власть труда» от 23 августа. Доклад в большей мере был посвящен целесообразности и соответствию духу христианства кампании по изъятию церковных ценностей, нежели утверждал необходимость поддержки «Живой церкви» и признания ВВЦУ. Вместе с тем в нем указывалось, что обновление Церкви должно устранить те наслоения, которые не имеют отношения к первоначальной сути христианства (Сообщение, 1922).

На следующий день, 24 августа, была опубликована статья «Церковное движение», в которой доклад прот. М. А. Фивейского назывался неясным, вскользь упоминался еще один доклад о «Живой церкви», сделанный 20 августа прот. Н. С. Поповым-Кокорулиным. Автор статьи призывал прогрессивное духовенство решительно осудить старую Церковь и указывал, что консервативная часть иркутского клира не признает ВВЦУ и боготворит патр. Тихона (Церковное, 1922).

Параллельно с освещением иркутских событий во второй половине июля — августе 1922 г. в газете «Власть труда» публиковалась хроника общероссийских церковных событий. Большинство публикаций носило прообновленческий характер (К церковному, 1922ж; К церковному, 1922з; К церковному, 1922и). В это же время постепенно в печати проступает и критика обновленческого движения. В частности, 17 августа в разделе «Обзор печати» была перепечатана статья из газеты «Петроградская правда», в которой осуждались «некоторые товарищи, поющие дифирамбы „Живой церкви“», и констатировалось, что партия должна обезвредить церковную революцию, не дав образоваться крепкой обновленческой иерархии (Обзор, 1922).

Таким образом, в публикациях данного периода внимание газеты было приковано к событиям, происходившим в Сибири и Иркутске. Параллельно печатались и материалы, посвященные общероссийской проблематике. Подробно освещался судебный процесс над архиеп. Анатолием (Каменским). Неоднократно были опубликованы решения городского духовенства по вопросам обновленческого движения. В авторских и анонимных статьях иркутское духовенство по преимуществу критиковалось за нерешительность в вопросе признания ВВЦУ. Подавляющее большинство публикаций носило прообновленческий характер, хотя в некоторых статьях начинала проступать и критика раскола с антирелигиозных позиций.

Публикации периода окончательного оформления раскола в Иркутской епархии

5 сентября 1922 г. в газете «Власть труда» вышло пространное интервью настоятеля иркутской Спасской церкви священника К. В. Данилова с архиеп. Анатолием (Каменским), в котором архиерей подтверждал, что признает ВЦУ, считая его имеющим каноническое преемство и воспринимая как единственную церковную власть вплоть до Поместного Собора. Также архиеп. Анатолий указывал, что некоторые реформы могут быть введены в церковную жизнь еще до Собора, и подчеркивал необходимость аполитичности Православной Церкви (Данилов, 1922). Подлинность данного интервью не вызывает каких-либо сомнений. В дальнейшем архиепископ сам подтверждал сказанное, что использовалось в качестве аргумента в обновленческой пропаганде середины 1920-х гг. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 81. Л. 1).

Собственно образование Иркутского губернского церковного управления (далее — ИГЦУ) и передача ему власти Духовным комитетом, состоявшаяся 20 сентября 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 5 об. — 6), в газете «Власть труда» никак освещены не были. Определенный резонанс вызвало только назначение управляющим Красноярской епархией с временным подчинением Иркутской епархии «епископа» Александра Александровича Сидоровского, снявшего сан и монашество, а затем принятого в общение «в сущем сане» на заседании СибЦУ 31 августа 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 94). Публикация от 7 сентября сообщала эту новость в нейтральном тоне (Хроника, 1922). Публикация от 15 сентября имела ироничную окраску, будучи

озаглавлена «Старый знакомый», однако в информативном плане оба текста были практически идентичны (Старый, 1922).

«Епископ» Александр Сидоровский в управлении Иркутской епархией в этот период фактически не участвовал и Иркутск не посещал, поэтому его фигура быстро перестала интересовать иркутские газеты. В сентябре-октябре 1922 г. число упоминаний обновленческого раскола в газете «Власть труда» значительно сокращается. Местная проблематика почти не поднимается в издании. Из общероссийских событий упоминается образование «Союза церковного возрождения» (Союз, 1922) и анализируется его политика в первый месяц существования («Церковное возрождение», 1922). Образование в сентябре 1922 г. сибирской группы «Союза церковного возрождения» во главе с еп. Софронием (Арефьевым) и создание ее силами параллельного церковного центра в Сибири — Временного управления Сибирской митрополии в Ново-Николаевске (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 9), в газете «Власть труда» не освещались.

Вместе с тем прообновленческие статьи не сменяются критикой обновленческого раскола. Скорее, религиозные вопросы по преимуществу игнорируются в газете. В этом смысле мнение А. Э. Краснова-Левитина и В. М. Шаврова о начале антиобновленческой кампании в печати с осени 1922 г. [Краснов-Левитин, Шавров] нельзя назвать справедливым, по крайней мере применительно к ситуации в Иркутской губернии.

Незначительным исключением можно считать перепечатку доклада Б. Ольховского на городском партийном собрании на тему «Возрождение буржуазной идеологии и задачи партии» в номере «Власти труда» от 27 сентября. Доклад был посвящен критике буржуазии, поднимающей голову в условиях НЭПа, представители «Живой церкви», которых автор именовал «рясофорными сменовеховцами», вскользь упоминались в числе групп, против которых должна вестись партийная пропаганда в новых условиях (Ольховский, 1922б). Примечательно, что отождествление обновленчества со сменовеховским движением использовалось в этот период и самими обновленцами: в частности, термин «смена церковных вех» по отношению к образованию ВВЦУ использовал прот. Н. С. Попов-Кокорулин (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 44. Л. 1 А об.).

С большим опозданием в номере от 27 октября «Власти труда» публикуются краткие сообщения о Первом всесибирском съезде «Живой церкви», проходившем в Томске с 3 по 8 октября 1922 г., и «епископской хиротонии» «протоиерея» П. Ф. Блинова. Решения съезда, носившие крайне революционный характер, в газете не упоминались (Съезд, 1922; Первый, 1922). Прибытие в Иркутск назначенного на кафедру «архиепископа» Николая Ивановича Чигова, участвовавшего во всесибирском съезде (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29), последовавшее 14 октября 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 5 об.), в иркутской печати также отражения не нашло. В равной степени деятельность «архиерея» в первые недели нахождения на кафедре в газете «Власть труда» не упоминалась.

Конфликт «архиепископа» Николая с оппозицией обновленческому расколу в среде иркутского духовенства был упомянут в газете «Власть труда» в статье «Из жизни Иркутского духовенства. Поход „старозаветного“ духовенства против нового епископа». В публикации говорилось о том, что часть духовенства развернула кампанию против «архиепископа». Упомянулось, что 2 ноября «архиерей» получил от протоиереев И. И. Попова, В. Х. Самсонова и М. Л. Копылова и группы мирян письмо, в котором ВВЦУ и Сибирское церковное управление признавались неканоничными, а назначение «архиепископа» Николая в Иркутск называлось «незаконномерным». В газете указывалось, что на основании этого письма подписавшие его протоиереи отстранялись от должности и запрещались Иркутским губернским церковным управлением в священнослужении, а миряне отлучались от Церкви до покаяния. Далее были приведены канонические основания для такого решения (Из жизни, 1922).

Упомянутое в статье письмо являлось резолюцией прошедшего 29 октября 1922 г. собрания «Благочиния иркутских церквей, не вошедших в группу „Живая церковь“», созданного после выступления «архиепископа» Николая перед городским

духовенством 20 октября, во время которого «архиерей» очень пространно говорил о «Живой церкви», стараясь не акцентировать внимания на ее неканоничной деятельности. Остается непонятым, по какой причине в публикации умалчивалось о том, что вышеупомянутые протоиереи выступали именно против обновленчества, а не против фигуры самого «архиепископа» (последнему предлагалось управлять епархией на условиях выхода из «Живой церкви», рассматривался даже вариант его членства в данной организации при условии допуска к управлению противников обновленчества) (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 5–7 об.). Решение о запрещении в священнослужении протоиереев И. И. Попова, В. Х. Самсонова и М. Л. Копылова было принято на заседании ИГЦУ 6 ноября 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 7 об.). Уже 16 ноября все вышеупомянутые клирики, вероятно, по ходатайству «архиепископа» Николая, были арестованы по обвинению в участии в контрреволюционной организации [Дулов, 2013, 115].

9 декабря 1922 г. во «Власти труда» упоминался арест лидера сибирской группы «Союза церковного возрождения» еп. Софрония (Арефьева) за мошенничество и поддержку контрреволюционеров и отмечалось, что после этого наметились стремления к слиянию СибЦУ и Временного управления Сибирской митрополии (В Сибирской, 1922). Сам факт объединения двух сибирских группировок, последовавшего на объединительном заседании представителей обеих группировок в Томске 20 декабря (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 9), в печати отражен не был.

Фактически к концу 1922 г. церковная проблематика полностью ушла из публикаций «Власти труда». Вместе с тем газета определенно продолжала стоять на позициях поддержки раскола. Имевшие место ироничные сообщения августа – начала сентября 1922 г. в последующем не стали превалировать.

Таким образом, большинство ключевых событий данного периода в газете «Власть труда» не освещалось либо освещалось крайне поверхностно. Образование и начало работы ИГЦУ, равно как и прибытие в Иркутск «архиепископа» Николая Чижова, в издании не упоминались. Из собственно иркутской проблематики первых месяцев существования ИГЦУ в издании нашел отражение только один из эпизодов конфликта обновленческого «архиерея» с оппозицией расколу. В целом число упоминаний церковной проблематики в газете значительно сократилось в сравнении с предыдущими месяцами. При этом антирелигиозная пропаганда не стала доминировать. Подавляющее большинство публикаций по-прежнему оставалось прообновленческим.

Заключение

Подводя итоги, следует отметить, что в период с 17 мая по конец июня 1922 г. статьи в газете «Власть труда» касались исключительно общероссийской проблематики. Публикации этого периода можно подразделить на новостные сводки и авторские материалы. Первые, зачастую являясь перепечатками из общероссийских изданий, обзоредали развитие обновленческого раскола в Советской России, стоя на прообновленческих позициях. Вторые рассматривали раскол с несколько различными замечаниями. В частности, с одной стороны, отмечался исторический характер раскола, с другой – упоминалось о связи обновленчества с мелкой буржуазией.

В публикациях периода дискуссий об обновленчестве в среде иркутского духовенства внимание газеты в первую очередь было приковано к событиям, происходившим в Сибири и, в частности, в Иркутске. Подробно был освещен судебный процесс над архиеп. Анатолием (Каменским). Публиковались решения ряда собраний иркутского духовенства по вопросу обновленческого движения. В определенном числе публикаций духовенство Иркутской епархии критиковалось за нерешительное поведение и отказ от прямого признания ВВЦУ. Одновременно со статьями, освещающими положение в Иркутске, публиковалась и хроника раскола в общероссийском масштабе. Большинство статей носило прообновленческий характер, однако в некоторых материалах проступала и критика раскола с антирелигиозных позиций.

В период оформления раскола в Иркутской епархии и первых месяцев работы ИГЦУ число публикаций «Власти труда», касающихся религиозной проблематики, значительно сократилось. Такие ключевые для истории раскола события, как образование ИГЦУ и прибытие в город «архиепископа» Николая Ивановича Чижова, в издании не упоминались. Газета отразила только один из эпизодов конфликта «архиепископа» Николая с оппозицией расколу. Тем не менее, большинство публикаций этого периода оставались прообновленческими, критика раскола с антирелигиозных позиций не стала преобладать в издании.

В целом можно отметить, что публикации газеты «Власть труда» носили пропагандистский характер, поэтапно призывая иркутское духовенство к участию в обновленческом расколе и признанию ВВЦУ. На протяжении всего 1922 г. издание выступало с прообновленческих позиций, критика обновленчества как религиозного течения имела место, но не становилась преобладающей.

Источники и литература

Источники

1. Архивы (1998) — Архивы Кремля. Кн. 2: Политбюро и Церковь. 1922–1925 гг. / Сост. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. Новосибирск; М., 1998.
2. Борьба (1922) — Борьба с голодом // Власть труда. 1922. № 110. С. 2.
3. В добрый час (1922) — В добрый час // Власть труда. 1922. № 171. С. 2.
4. Вместе с попами (1922) — Вместе с попами и патриархом Тихоном // Власть труда. 1922. № 117. С. 1.
5. В Сибирской (1922) — В Сибирской «Живой Церкви» // Власть труда. 1922. № 282. С. 2.
6. ГАИО — Государственный архив Иркутской области. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27; Д. 28; Д. 29; Д. 31; Д. 44; Д. 81; Д. 252.
7. ГАНИИО — Государственный архив новейшей истории Иркутской области. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1023.
8. Данилов (1922) — *Данилов К. В., священник*. За обновление церкви. Из беседы с бывшим Иркутским архиепископом Анатолием // Власть труда. 1922. № 201. С. 2.
9. Заявление (1922) — Заявление бывшего архиепископа Анатолия // Власть труда. 1922. № 188. С. 4.
10. Из жизни (1922) — Из жизни Иркутского духовенства. Поход «старозаветного» духовенства против нового епископа // Власть труда. 1922. № 259. С. 6.
11. К вопросу (1922) — К вопросу о «Живой церкви». Открытое письмо иркутского епархиального духовного комитета и епархиальной предсезонной комиссии // Власть труда. 1922. № 162. С. 2.
12. К выступлению (1922) — К выступлению Иркутского духовенства. Обратная сторона медали (снимок сделан из-за кулис) // Власть труда. 1922. № 164. С. 2.
13. К церковному (1922а) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 131. С. 2.
14. К церковному (1922б) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 132. С. 2.
15. К церковному (1922в) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 134. С. 2.
16. К церковному (1922г) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 135. С. 2.
17. К церковному (1922д) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 139. С. 1.
18. К церковному (1922е) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 149. С. 1.
19. К церковному (1922ж) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 164. С. 2.
20. К церковному (1922з) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 168. С. 2.
21. К церковному (1922и) — К церковному расколу // Власть труда. 1922. № 187. С. 1.
22. Надо говорить яснее (1922) — Надо говорить яснее // Власть труда. 1922. № 173. С. 3.
23. Обзор (1922) — Обзор печати // Власть труда. 1922. № 187. С. 1.

24. Ольховский (1922a) — *Ольховский Б.* Отречение Белафина // *Власть труда.* 1922. № 127. С. 2.
25. Ольховский (1922б) — *Ольховский Б.* Возрождение буржуазной идеологии и задачи партии // *Власть труда.* 1922. № 220. С. 2.
26. Открытое (1922) — Открытое письмо к иркутскому духовенству // *Власть труда.* 1922. № 153. С. 2.
27. Первый (1922) — Первый женатый епископ // *Власть труда.* 1922. № 246. С. 1.
28. Решение (1922) — Решение иркутского духовенства // *Власть труда.* 1922. № 171. С. 2.
29. Ржанов (1922a) — *Ржанов Г. А.* Раскол углубляется // *Власть труда.* 1922. № 110. С. 1.
30. Ржанов (1922б) — *Ржанов Г. А.* Трещат церковные устои // *Власть труда.* 1922. № 125. С. 1.
31. Ржанов (1922в) — *Ржанов Г. А.* Слово за революционным трибуналом // *Власть труда.* 1922. № 152. С. 1.
32. Ржанов (1922г) — *Ржанов Г. А.* Раскол церкви // *Власть труда.* 1922. № 187. С. 2.
33. Самоустранение (1922) — Самоустранение патриарха Тихона от патриаршества // *Власть труда.* 1922. № 125. С. 1.
34. Сибирь (1922) — Сибирь за церковное обновление. Телеграмма сибирского церковного управления // *Власть труда.* 1922. № 152. С. 2.
35. Сообщение (1922) — Сообщение о «Живой церкви» // *Власть труда.* 1922. № 191. С. 3.
36. Союз (1922) — Союз возрождения церкви // *Власть труда.* 1922. № 245. С. 1.
37. Старый (1922) — Старый знакомый // *Власть труда.* 1922. № 210. С. 2.
38. Суд (1922a) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками // *Власть труда.* 1922. № 155. С. 2–3.
39. Суд (1922б) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками // *Власть труда.* 1922. № 156. С. 3.
40. Суд (1922в) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками // *Власть труда.* 1922. № 158. С. 3.
41. Суд (1922г) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками // *Власть труда.* 1922. № 159. С. 3.
42. Суд (1922д) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками // *Власть труда.* 1922. № 160. С. 3.
43. Суд (1922е) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками. Обвинительный акт // *Власть труда.* 1922. № 153. С. 3.
44. Съезд (1922) — Съезд «Живой Церкви» // *Власть труда.* 1922. № 246. С. 1.
45. Хроника (1922) — Хроника. Новый управляющий Иркутской епархией // *Власть труда.* 1922. № 203. С. 3.
46. Церковное (1922) — Церковное движение // *Власть труда.* 1922. № 192. С. 2.
47. «Церковное возрождение» (1922) — «Церковное возрождение» // *Власть труда.* 1922. № 218. С. 1.
48. Церковный (1922) — Церковный раскол // *Власть труда.* 1922. № 116. С. 1.

Литература

49. Дулов (2013) — *Дулов А. В.* [и др.] История иркутской епархии в XVIII — начале XX в. Иркутск, 2013.
50. Ильина, Базалийская (2011) — *Ильина Е. В., Базалийская О. Т.* Церковный раскол в воспоминаниях священника Иркутской епархии // *Известия ИГУ. Серия Политология. Религиоведение.* 2011. № 6. С. 235–246.
51. Краснов-Левитин, Шавров — *Краснов-Левитин А. Э., Шавров В. М.* Очерки по истории русской церковной смуты. https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/ocherki-po-istorii-russkoj-tserkovnoj-smuty/ (дата обращения: 07.05.2020).
52. Цыремпилова (2008a) — *Цыремпилова И. С.* Взаимоотношения государства и Русской Православной церкви в Байкальской Сибири (1917–1930-е гг.): историография и источники. Улан-Удэ, 2008.

53. Цыремпилова (2008б) — *Цыремпилова И. С.* Русская Православная церковь и власть в контексте социокультурной модернизации (на материале Байкальской Сибири) // *Власть*. 2008. № 10. С. 80–83.

54. Цыремпилова (2008в) — *Цыремпилова И. С.* Русская Православная церковь и государство: история взаимоотношений в 1917–1930-е гг. (на материалах Байкальского региона). Улан-Удэ, 2008.

55. Шашкова (2016) — *Шашкова Н. В.* Личность священника Николая Семеновича Попова-Кокоулина // *Известия ИГУ. Серия Политология. Религиоведение*. 2016. № 16. С. 129–134.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

А. А. Копылов

Атеистические статьи Александра Александровича Осипова в советских газетах

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10056

Аннотация: Явление ренегатства во время проведения хрущевской антирелигиозной политики — одна из тяжелых страниц в истории Русской Православной Церкви середины XX в. В это время Церковь по разным причинам публично покинуло около 200 человек из тех, кто были священнослужителями или готовились ими стать. Среди них выделяется личность не просто бывшего священника, а одного из профессоров Ленинградских духовных школ Александра Александровича Осипова. После разрыва с Церковью он активно выступал с лекциями атеистического характера, публиковал книги, брошюры и статьи. В настоящем исследовании проанализированы публикации бывшего профессора и инспектора Ленинградской духовной академии в советских газетах в период его борьбы с религией — с момента его отречения в декабре 1959 года до его смерти в 1967 году.

Ключевые слова: Ленинградская епархия, Александр Осипов, ренегатство, антирелигиозные статьи, советская периодическая печать.

Об авторе: **Артем Александрович Копылов**

Магистр истории, студент-аспирант 2 курса Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: kopyartyom@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0939-2050>

Ссылка на статью: Копылов А. А. Атеистические статьи Александра Александровича Осипова в советских газетах // Христианское чтение. 2020. № 3. С. 171–178.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 3

2020

A. A. Kopylov

Alexander Osipov's
Atheistic Articles
in Soviet Newspapers

DOI: 10.24411/1814-5574-2020-10056

Abstract: The phenomenon of renegacy is one of the most difficult pages in the history of the Russian Orthodox Church during the Khrushchev anti-religious policy of the mid-twentieth century. At this time, about 200 people left the Church as part of this phenomenon. One of the most famous personalities is a former priest, and one of the professors of Leningrad Theological Academy, Aleksandr Aleksandrovich Osipov. After departing from the Church, Osipov actively gave lectures on atheism, published books, pamphlets and articles. In this article, the author undertakes an analysis of the articles that were published in Soviet newspapers during the struggle of the former inspector of the Leningrad Theological Academy with religion from the moment of his abdication in December of 1959 until his death in 1967.

Keywords: Leningrad Diocese, Alexander Osipov, renegade, anti-religious articles, Soviet periodical press.

About the author: Artem Alexandrovich Kopylov

Master of Arts in History, Graduate Student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: kopyartyom@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0939-2050>

Article link: Kopylov A. A. Alexander Osipov's Atheistic Articles in Soviet Newspapers. *Khrisianskoye Chteniye*, 2020, no. 3, pp. 171–178.

6 декабря 1959 г. в газете «Правда» на четвертой странице была опубликована статья протоиерея и преподавателя Ленинградских духовных школ Александра Александровича Осипова об уходе из Академии, Русской Православной Церкви, христианства, носившая название «Отказ от религии — единственно правильный путь» (Осипов: *Отказ от религии*, 1959, 4). В условиях начавшейся антирелигиозной политики это событие послужило продолжением знаменитого явления ренегатства, начало которому было положено статьей бывшего священника Е. К. Дулумана об уходе из Церкви «Как я стал атеистом» (Дулуман, 1957, 2).

Священнослужители, несколько мирян писали открытые письма в различные периодические издания, они также сообщали о выходе из Церкви. За время хрущевской антирелигиозной кампании из Русской Православной Церкви публично вышло около 200 человек. Александр Александрович Осипов после выхода статьи и ухода от преподавания начал работать в Государственной публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде, где трудился с 1960 по 1963 гг. С 1963 г. до своей смерти в 1967 г. он работал старшим научным сотрудником Музея истории религии и атеизма в Ленинграде. В это же время Осипов стал активно создавать и публиковать антирелигиозные книги, брошюры, статьи по данной тематике, выступать с лекциями о вреде религии в советском обществе.

Изучению явления отрекшихся от веры людей в середине XX в. посвящено немало исследований историков Русской Православной Церкви. В статьях В. Н. Алейникова [Алейников, 2013], Д. И. Сазонова [Сазонов, 2019], монографиях М. В. Шкаровского [Шкаровский, 1999; Шкаровский, 2010], исследовании Д. И. Сазонова и А. А. Федотова [Сазонов, Федотов, 2017] дается характеристика самому этому явлению, которое было характерным во время хрущевской антирелигиозной политики. М. В. Шкаровский показывает, что данный инструмент давления на Церковь был новым в условиях борьбы с религией. Историк отмечает, что в среде верующих такие отступники не пользовались уважением и впоследствии советской власти пришлось отказаться от действий этой группы людей [Шкаровский, 1999, 370]. В. Н. Алейников и Д. И. Сазонов дополняют М. В. Шкаровского и отмечают, что «спрос на ренегатов резко упал» [Сазонов, Федотов, 2017, 77] после отставки Хрущева и свертывания антирелигиозной кампании.

Изучение личности А. А. Осипова наиболее подробно проведено в исследованиях С. Л. Фирсова [Фирсов; Фирсов, 2004], А. В. Черняева [Черняев], сборнике «Что такое анафема?» [Что такое анафема, 2006]. В данных трудах представлены как биографические сведения об этом человеке, так и материалы о его деятельности.

В настоящий момент исследование феномена ренегатства продолжается, вследствие чего возникает вопрос об изучении деятельности как «отказавшихся от веры» людей, так и каждой личности, в частности.

В настоящем исследовании проанализированы статьи А. А. Осипова, которые были опубликованы в газетах в период его деятельности как атеиста. Всего в газетах с 1959 по 1967 г. было найдено 22 публикации отрекшегося священника (см. пп. 2–23 в списке источников в конце нашей статьи).

Основной сходной чертой почти всех его публикаций можно назвать ответы на приходившие в редакции различных периодических изданий письма читателей. Отличными от других работ можно назвать самую первую статью, где Осипов уведомлял о своем отречении, а также два небольших интервью, которые были опубликованы в газетах «Советская Эстония» и «Советская Латвия» после его смерти — в выпусках от 26 ноября (Осипов: *Мужество атеиста (Эстония)*, 4) и 10 декабря (Осипов: *Мужество атеиста (Латвия)*, 4) 1967 г. соответственно. Последняя статья является краткой перепечаткой статьи из «Советской Эстонии», поэтому эти публикации будут рассмотрены вместе.

Также следует отметить, что размеры статей варьируются и, по примерным подсчетам, могут занимать две-три колонки одной полосы. Однако, в зависимости от издания, место статей менялось. Однозначно можно сказать, что на первой полосе такие

статьи не помещались, а публиковались в середине или ближе к концу газетного выпуска, что говорит о широком интересе к данной тематике.

Письма в редакции газет — распространенное явление в жизни советского общества. В них авторы писали свои мысли о волновавших их вопросах, а также предоставляли сведения о происходивших событиях, ожидая получить ответ или разъяснение по своему вопросу. Газеты в Советском Союзе всегда зависели от коммунистических партийных центральных или региональных организаций (в зависимости от того, какого уровня было издание). Партийные органы негласно вели контроль за публикациями, четко следя за материалами.

Среди многочисленных жанров публиковавшихся статей в XX в. получило распространение открытое письмо. Этот жанр характеризуется тем, что подготовленная в нем публикация является выражением мнения по злободневному вопросу, содержит обращение к власти или широкому кругу читателей с целью показать видение проблемы или привлечь внимание к оной.

Именно с таким открытым письмом обратился в редакцию газеты «Правда» А. А. Осипов. В то время как сообщение об уходе было озвучено им ректору Ленинградских духовных школ М. К. Сперанскому 2 декабря 1959 г., обращение к широкой публике было опубликовано четырьмя днями позднее. М. В. Шкаровский считает, что уход Осипова из Церкви и само письмо были продиктованы КГБ [Шкаровский, 1999, 370]. С. Л. Фирсов показал в своем исследовании, что эти связи возникли у инспектора ЛДА еще с середины 1950-х гг. и произошедшее было заранее спланированной акцией [Фирсов, 2004, 149].

В своем письме автор отмечает, что отречению поспособствовало «историко-критическое изучение Библии, изучение истории религий» (Осипов: *Отказ от религии*, 1959, 4). О себе автор сообщает, что он не являлся человеком «кастового (т. е. потомственного. — А. К.) духовенства» (Осипов: *Отказ от религии*, 1959, 4). Говоря о священнослужителях, Осипов открыто говорит о них негативно, используя эпитеты «отсталые», «ограниченность», «тупость». Данные штампы широко распространены и в антирелигиозных выступлениях тех лет.

На протяжении всего письма Осипов приводит свидетельства о том, что «развивало и укрепляло» его в атеистическом мировоззрении: это и самостоятельное критическое изучение христианства, и преподавание истории религий в Ленинградской духовной академии, и личные события — уход жены, переживания по вопросам реализации учебного процесса. Бывший магистр богословия, красочно описывая положение дел в Церкви, стремится показать ее как вредный мировоззренческий пережиток.

Несколькими днями позже публикации первого открытого письма А. А. Осипов открыто заявил со страниц газеты «Известия», что православие — «самая отсталая религия в Советском Союзе» (Осипов: *Разум против мистики*, 1959, 4). Эта статья является собранием ответов отрекшегося от веры человека на вопросы корреспондента газеты. Сравнивая православие и другие конфессии, бывший магистр богословия констатировал, что протестантизм «капитулировал перед наукой» (Осипов: *Разум против мистики*, 1959, 4), а католицизм в лице папы Пия XII стал искать пути взаимодействия науки и религии. Безусловно, данное мнение имело место в условиях антирелигиозной кампании, направленной в первую очередь против Русской Православной Церкви. М. В. Шкаровский пишет в своем исследовании, что по заданию КГБ А. А. Осипов подготовил записки «Об антирелигиозной работе» и «Об общем положении православия в СССР» [Шкаровский, 2010, 367] и направил их в отдел агитации и пропаганды ЦК партии, где использовал и опубликованные в статье «Разум против мистики» данные. В этой публикации ренегат дал краткие сведения о положении Церкви, ее составе, а также отношении к атеизму и научным знаниям. В то же время эти сведения носили антицерковный характер. Используя в своей речи клише о том, что религия и Церковь являются эксплуататорскими инструментами, бывший священник пытался показать свои познания в антирелигиозной пропаганде.

На основе обеих рассмотренных статей можно сказать, что, порвав с религией, Осипов начал поиск своего места в антирелигиозном дискурсе. С. Л. Фирсов пишет, что сам факт отречения именно бывшего преподавателя Ленинградских духовных школ вызвал негативную реакцию как в церковных кругах внутри СССР, так и за его пределами [Фирсов, 2004, 192] и был бóльшим ударом для Церкви, нежели уход Е. К. Дулумана.

В последующих статьях, с 1960 по 1967 гг. (в 1967 г. в газете «Сельская жизнь» вышла последняя статья А. А. Осипова «Цепи „Святого письма“» (Осипов: *Цепи «Святого письма»*, 1967, 4)), их автор отвечал на различные вопросы об атеизме и отношении к Церкви, которые присылали читатели в редакции таких газет, как «Известия», «Ленинградская правда», «Литературная газета», «Сельская газета», «Труд», «Учительская газета». В этих статьях Осипов сознательно обличал те или иные «пороки» церковной жизни.

Так, в статье «Унижая женское достоинство», бывший священнослужитель хотел показать, что именно религия породила негативное отношение к женщине, сделала ее рабой (Осипов: *Унижая женское достоинство*, 1961, 2). Однако в учении Православной Церкви нет сведений о том, что женщине предназначено более угнетенное состояние, нежели мужчине. Даже праздник Сретения Господня атеист считает ничем иным, как актом прихода Божией Матери в Храм для совершения молитвы очищения. Сознательно он опускает факт, что в еврейском обществе первенцы должны были быть посвящены Богу [Бажанов]. Осипов, не стесняясь, называет женщин «отсталыми» из-за их религиозности (Осипов: *Унижая женское достоинство*, 1961, 2), в то время как сам же и показывал, что религия, а не атеистические воззрения, несет призыв к оскорблению по половому признаку.

Особую роль играют статьи А. А. Осипова, в которых, отвечая на письма читателей, он показывал «вредность» религии, предостерегая от влияния последней и обращая внимание на то, что всё зависит от воли человека. В статьях «Не губи себя!..» (Осипов: *Не губи себя*, 1961, 3), «Всё в твоих руках, человек...» (Осипов: *Все в твоих руках*, 1962, 2), «Вы ошибаетесь, Мария» (Осипов: *Вы ошибаетесь, Мария*, 1962, 3) и других автор выступил как «друг» читателя, который советует порвать с религией, считая, что она является вредным пережитком. Осипов позиционировал себя как доброго наставника, который может помочь ищущему человеку встать на истинный путь — путь атеизма. Он помогал «запутавшемуся в путях веры» читателю найти выход из «религиозного дурмана».

В другой группе статей — см. напр.: (Осипов: *Под маской добрых дел*, 1962, 3; Осипов: *Церковные праздники*, 1964, 2; Осипов: *Фальшивые святые*, 1964, 4) — на основе знаний о народных поверьях, преданиях, а также о так называемом двоеверии (сочетание остатков язычества и христианства) А. А. Осипов высказывает мнение о том, как появились праздники в православии, сколь значительно одурачивание «наивных» верующих духовенством и как стоит вести себя просвещенному в этом деле человеку.

В какой-то степени некоторые антирелигиозные статьи А. А. Осипова являются попыткой осмысленно подойти к тому, во что верили люди. Бывшему магистру богословия, критически подходившему к священноначалию, были чужды негативные черты народных наслоений в Православной Церкви. Так, в статье «Крестники» (Осипов: *«Крестники»*, 1965, 3) он обличает изображение и представление людей о рае и аде, а также околосектантские веяния в Православной Церкви. Религиозные постулаты, которые люди принимали и в которые верили, при недостаточном их понимании, бывший священник назвал «джунглями религиозных предрассудков» (Осипов: *«Крестники»*, 1965, 3).

Публикации А. А. Осипова в газетах пришлись на время правления Н. С. Хрущева. После прихода к власти Л. И. Брежнева интерес к борьбе с религией, в том числе и интерес к ренегатам, у советской власти и ЦК КПСС стал угасать. Антирелигиозная кампания сошла на нет. Еще недавно бывший одним из главных лиц антирелигиозной

кампании, А. А. Осипов становился всё менее популярной фигурой. В 1966 г. в газетах не было напечатано ни одной его антирелигиозной статьи.

В 1967 г. в газете «Сельская жизнь» выходит последняя написанная Осиповым статья о «Святых письмах» в СССР (Осипов: *Цени «Святого письма»*, 1967, 4). Интерес вызывает то, что, несмотря на атеистическую направленность ответа, в статье присутствуют здравые зерна истины. Так, А. А. Осипов писал, что для этих писем характерна «черная магия чисел». Интерес к проблемам нумерологии действительно имел место в разных слоях общества, как верующих, так и не имевших отношения к религии. Исследователь феномена «святых писем» В. Ф. Лурье относит данные письма к «традиционному письменному фольклору» [Лурье]. Исследователь пишет: «В старых списках „Святых писем“ выделяются как бы два мифа: первый и главный — о послании Бога-Сына людям, явлении слов Господа. И второй — о волшебной силе Его слов, переписанных человеком» [Лурье]. А. А. Осипов в своей статье справедливо замечает, что отсутствие слепой веры позволит грамотно подойти к таким письмам и не попасться на уловки, имеющиеся в рассматриваемом тексте (Осипов: *Цени «Святого письма»*, 1967, 4).

Из последних двух публикаций, которые являются краткой и полной версиями интервью, данного А. А. Осиповым 15 октября 1967 г., незадолго до смерти, следует, что он нисколько не жалел, что отрекся от веры. Он пишет: «Мой атеизм — свет жизни моей» (Осипов: *Мужество атеиста (Латвия)*, 1967, 4). С. Л. Фирсов приводит следующую выдержку из его «прощального письма»: «У „боженек“ выпрашивать милости не собираюсь» [Фирсов, 2004, 221]. Эти фразы показывают укорененные атеистические взгляды А. А. Осипова.

* * *

Изучение истории Русской Православной Церкви в середине XX в. невозможно без понимания такого понятия, как «рenegатство». Ренегатом считается человек, изменивший своим убеждениям, перебежчик [Ренегат]. Одной из ярких фигур, отрекшихся от веры в условиях хрущевской антирелигиозной политики, стал бывший магистр богословия, профессор и протоиерей Ленинградских духовных школ Александр Александрович Осипов.

В своих опубликованных после отречения статьях вставший на борьбу с религией, бывший профессор Ленинградской духовной академии активно выступал против Русской Православной Церкви, ее священноначалия, обрядов и всего, что связано с Церковью. В условиях хрущевской антирелигиозной политики данное явление было для него социально оправданным, однако с приходом к власти Л. И. Брежнева ситуация поменялась, что свело на нет, в том числе, и антирелигиозную составляющую в деятельности бывшего священника.

В 1967 г. А. А. Осипов умер. Над его могилой на гранитной стеле высечена им же самим задуманная эпитафия, выдержанная в тоне его газетных статей и отразившая его атеистические воззрения: «Радости вам, долгих лет жизни желает атеист и друг ваш Александр Осипов».

Источники и литература

Источники

1. Дулуман (1957) — Дулуман Е.К. Как я стал атеистом // Комсомольская правда. 1957. 24 марта. С. 2.
2. Осипов: *Отказ от религии* (1959) — Осипов А.А. Отказ от религии — единственно верный путь // Правда. 1959. 6 декабря. С. 4.
3. Осипов: *Разум против мистики* (1959) — Осипов А.А. Разум против мистики // Известия. 1959. 20 декабря. С. 6.
4. Осипов: *Дряхлый лик веры* (1960) — Осипов А.А. Дряхлый лик веры // Ленинградская правда. 1960. 21 февраля. С. 3.
5. Осипов: *На ложном пути* (1960) — Осипов А.А. Человек на ложном пути // Учительская газета. 1960. 17 марта. С. 2.
6. Осипов: *Мы ценим* (1960) — Осипов А.А. Мы ценим радость и правду жизни // 1960. 16 июля. С. 2–3.
7. Осипов: *Жить, чтобы страдать* (1960) — Осипов А.А. Жить, чтобы страдать, или жить, чтобы радоваться // Ленинградская правда. 1960. 3 ноября. С. 3.
8. Осипов: *Унижая женское достоинство* (1961) — Осипов А.А. Унижая женское достоинство // Ленинградская правда. 1961. 10 мая. С. 2.
9. Осипов: *За стенами монастыря* (1961) — Осипов А.А. За стенами монастыря // Ленинградская правда. 1961. 22 июля. С. 3.
10. Осипов: *Не губи себя* (1961) — Осипов А.А. Не губи себя! Открытое письмо [бывшего магистра богословия] В. Дюкову, собирающемуся поступать в Ленинградскую духовную семинарию // Ленинградская правда. 1961. 3 сентября. С. 3.
11. Осипов: *Все в твоих руках* (1962) — Осипов А.А. Все в твоих руках, человек. Мысли об атеистической пропаганде // Литературная газета. 1962. 30 января. С. 2.
12. Осипов: *Вы ошибаетесь, Мария* (1962) — Осипов А.А. Вы ошибаетесь, Мария. Ответ верующей // Ленинградская правда. 1962. 11 февраля. С. 3.
13. Осипов: *Под маской добрых дел* (1962) — Осипов А.А. Под маской добрых дел [О деятельности Церкви] // Ленинградская правда. 1962. 12 июня. С. 3.
14. Осипов: *Церковные праздники* (1964) — Осипов А.А. Церковные праздники... откуда они // Труд. 1964. 1 февраля. С. 2.
15. Осипов: *Ответ проповеднику* (1964) — Осипов А.А. Ответ проповеднику невежества [В связи с письмом А. Зязевой бывшему богослову по поводу его книги «Катехизис без прикрас»] // Учительская газета. 1964. 6 февраля. С. 2–3.
16. Осипов: *Фальшивые святыни* (1964) — Осипов А.А. Фальшивые святыни // Труд. 1964. 22 февраля. С. 4.
17. Осипов: *Двух правд не бывает* (1964) — Осипов А.А. Двух правд не бывает. Ответ атеистке А. Я. Смирновой // Известия. 1964. 24 марта. С. 2.
18. Осипов: *Ложь на коротких ногах* (1964) — Осипов А.А. Ложь на коротких ногах [На антирелигиозные темы] // Ленинградская правда. 1964. 27 мая. С. 3.
19. Осипов: *«Крестники»* (1965) — Осипов А.А. «Крестники» // Ленинградская правда. 1965. 23 января. С. 3.
20. Осипов: *Христианство и сострадание* (1965) — Осипов А.А. Христианство и сострадание // Советская Россия. 1965. 23 июня. С. 2–3.
21. Осипов: *Цепи «Святого письма»* (1967) — Осипов А.А. Цепи «Святого письма» [Статья «Святое письмо из журн. «Наука и религия», 1966, № 12] // Сельская жизнь. 1967. 18 января. С. 4.
22. Осипов: *Мужество атеиста (Эстония)* — Осипов А.А. Мужество атеиста [Выступление по Ленингр. радио 15 октября 1967 г. С комментариями А. Мельниковой] // Советская Эстония. 1967. 26 ноября. С. 4.
23. Осипов: *Мужество атеиста (Латвия)* — Осипов А.А. Мужество атеиста [Выступление по Ленингр. радио 15 октября 1967 г. С комментариями А. Мельниковой] // Советская Латвия. 1967. 10 декабря. С. 4.

Литература

24. Алейников (2013) — *Алейников В. Н.* К вопросу о ренегатстве православного духовенства в период хрущёвской антирелигиозной кампании (1958–1964) // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 4. С. 326–336.
25. Бажанов — *Бажанов Н., архим.* Сретение Господне во Храме // Библейская энциклопедия. URL. <https://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/3672> (дата обращения: 22.05.2020).
26. Лурье — *Лурье В. Ф.* «Святые письма» как явление традиционного фольклора. URL. http://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/1_AM/sv_pisma.html (дата обращения: 22.05.2020).
27. Ренегат — Ренегат // Современная энциклопедия. URL. <http://niv.ru/doc/encyclopedia/modern/fc/slovar-208-3.htm#zag-9318> (дата обращения: 22.05.2020).
28. Сазонов (2019) — *Сазонов Д. И.* Отречение от веры. Мировоззренческая убежденность или сумма обстоятельств? К теме ренегатства 1960-х гг. // Вестник КГУ. 2019. № 2. С. 71–78.
29. Сазонов, Федотов (2017) — *Сазонов Д. И., Федотов А. А.* Приходская жизнь Русской Православной Церкви в условиях отстранения духовенства от приходского управления (1961–1988 гг.). Кострома, 2017.
30. Фирсов — *Фирсов С. Л.* «...Атеист и друг ваш Александр Осипов». URL. http://www.ng.ru/style/1999-11-03/16_osipov.html (дата обращения: 22.05.2020).
31. Фирсов (2004) — *Фирсов С. Л.* Апостасия. «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. СПб., 2004.
32. Черняев — *Черняев А. В.* Из Павла в Савла. URL. http://nvo.ng.ru/history/2011-04-06/7_osipov.html (дата обращения: 22.05.2020).
33. Что такое анафема (2006) — Что такое анафема? Сборник. М., 2006.
34. Шкаровский (1999) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 гг.). М., 1999.
35. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь. XX век. М., 2010.

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 3

2020

Научная жизнь в Академии

Весной 2020 г. в Санкт-Петербургской духовной академии прошло три значимых мероприятия – круглый стол, посвященный 20-летию со дня кончины архиепископа Михаила (Мудьюгина), Всероссийская научно-практическая конференция «Империя и Церковь» и XII Международная студенческая научно-богословская конференция.

* * *

10 марта 2020 г. в Книжной гостиной Санкт-Петербургской духовной академии состоялся круглый стол, посвященный личности и богословскому наследию архиепископа Михаила (Мудьюгина; 1912–2000) и приуроченный к 20-летию со дня его кончины. Круглый стол был организован при поддержке кафедры богословия и Исторического общества Академии. В мероприятии приняли участие преподаватели кафедры богословия профессор протоиерей Владимир Мустафин и протоиерей Александр Ранне; заведующий кафедрой иностранных языков СПбДА, главный редактор журнала «Христианское чтение» священник Игорь Иванов; заведующий аспирантурой, доцент кафедры церковной истории, руководитель Исторического общества СПбДА Дмитрий Андреевич Карпук; пастор Евангелической Русской Церкви Сергей Михайлович Степучев; преподаватель Санкт-Петербургского государственного института культуры историк Юрий Алексеевич Соколов, гости, студенты Академии.

Открыл работу круглого стола проректор по научно-богословской работе СПбДА протоиерей Константин Костромин. «Задача нашей встречи, с одной стороны, мемориальная – мы вспоминаем владыку Михаила, со дня кончины которого в этом году исполняется 20 лет. С другой стороны,



Прот. В. Мустафин и прот. А. Ранне



Прот. К. Костромин



Свящ. Д. Лушников

мы обращаемся к его обширному наследию. Как сказал его современник, игумен Иннокентий (Павлов), „если бы я знал, что его образ и наследие будет так востребованы после его смерти, то я обратил бы на него больше внимания при жизни“. Думаю, что эти слова станут достойным лейтмотивом нашего круглого стола», — отметил отец Константин.

Основными тематическими направлениями работы круглого стола стали богословское наследие и личность архиепископа Михаила (Мудьюгина).

Заведующий кафедрой богословия священник Димитрий Лушников представил доклад «Апологетическое наследие архиепископа Михаила (Мудьюгина) в перспективе современной фундаментальной теологии». В центре внимания отца Димитрия оказалось сочинение владыки Михаила «Введение в основное богословие» (1996),

которое докладчик сопоставил как с отечественными дореволюционными и современными аналогичными сочинениями, так и с фундаментальными трудами западных богословов, особо отметил стиль, отчетливость, последовательность изложения мысли, а также специфику полемики с атеизмом и материализмом, проходившей в терминах христианской гносеологии.

Доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории СПбДА и РПГУ им. А. И. Герцена С. Л. Фирсов в своем докладе «Архиепископ Михаил (Мудьюгин) — нетипичный архиерей советской эпохи» рассказал о детстве и юности Михаила Мудьюгина, а также о том, какие препятствия, исходившие со стороны советской власти, приходилось преодолевать будущему иерарху, чтобы стать преподавателем Ленинградской духовной академии. В том числе докладчик коснулся и вопроса взаимоотношений между владыкой Михаилом и митрополитами Григорием (Чуковым) и Никодимом (Ротовым).

Образу мышления и особенностям характера владыки Михаила был посвящен доклад «Архиепископ Михаил (Мудьюгин) как епархиальный архиерей (на примере Вологодской епархии)» настоятеля храма Тихвинской иконы Божией Матери на ул. Софьи Ковалевской протоиерея Евгения Палюлина, который в молодости был келейником и иподиаконом владыки. По словам отца Евгения, архиепископ Михаил был неприхотлив в быту: жил в небольшом и скромном доме, самостоятельно ремонтировал свою одежду, любил играть на фортепиано и петь романсы. Также докладчик поделился с собравшимися некоторыми запоминающимися выражениями и замечаниями владыки Михаила.

С докладом «К вопросу о значении богословского наследия архиепископа Михаила (Мудьюгина)» выступил Н. А. Тарнакин, магистрант кафедры богословия СПбДА. Лейтмотивом выступления стало несогласие докладчика с тезисом, высказанным на круглом столе, состоявшемся в Книжной гостиной год назад: «личность владыки Михаила сегодня для нас важнее его богословских трудов». Перечисляя богословские работы владыки Михаила, докладчик отметил, что он был знаком с трудами западных богословов (Г. Кюнг, Й. Ратцингер, Д. Бонхеффер и др.), о чем свидетельствует тематика его статей (сотериология, мариология, евхаристическая экклезиология и др.), до сих пор сохраняющих свою актуальность.

В конце заседания протоиерей Константин Костромин представил хранящиеся в личном архиве владыки Михаила уникальные рукописи художественных

произведений, написанных будущим архиепископом в конце 1930–40-х гг.: повести «Катюша», «Два приказа», «Низкий прицел», рассказы «Искушение» и «Ночь на Лысой горе», кратко изложив их содержание. Участники круглого стола выразили мнение о необходимости издания этих произведений владыки.

По завершении докладов работа круглого стола продолжилась в формате дискуссии.

* * *

12 и 13 марта 2020 г. в Санкт-Петербургской духовной академии прошла Всероссийская научно-практическая конференция «Империя и Церковь», организованная Историческим обществом СПбДА.

Конференция начала работу в Актовом зале Санкт-Петербургской духовной академии. В своем вступительном слове проректор по научно-богословской работе Академии протоиерей Константин Костромин отметил: «Проведение данной конференции в Петербурге логично. Ведь именно здесь, в „синодальной столице“, сосредоточена значительная часть архивов, связанных с этим периодом. И радует то, что мы будем заниматься изучением истории Церкви в синодальный период в стенах Духовной академии, которая некогда была задумана и функционировала как духовный университет».

Пленарное заседание открыл кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского национального исследовательского Академического университета им. Ж. И. Алфёрова РАН А. Г. Закржевский. В докладе «Архиерейские перемещения в контексте бюрократизации и секуляризации церковного управления в первые десятилетия синодального периода» он рассмотрел особенности перевода архиереев с кафедры на кафедру в период с 1721 по 1764 гг. — от учреждения Синода до начала секуляризационной политики Екатерины II. За это время сменили место своего служения 66% епископата. Докладчик предположил, что такая политика стала



Книжная гостиная

пробной попыткой государства регулировать отношения между светской и церковной властями на местах.

Доктор исторических наук, профессор кафедры истории РГПУ им. А. И. Герцена Ю. Е. Кондаков в докладе «Политическая борьба в духовной сфере по документам из собрания архимандрита Фотия (Спасского; 1792–1838)» рассмотрел обстоятельства противостояния в высших эшелонах церковной власти за влияние на императора Александра I. В то время одним из немногих, кто был готов открыто выражать свое несогласие с церковной политикой, стал архимандрит Фотий (Спасский). Будучи настоятелем Юрьева монастыря в Новгороде, он принимал активное участие в смещении с поста обер-прокурора Святейшего Синода князя А. Н. Голицына — друга императора, который во многом определял религиозную политику государства.

В докладе «Синод и Министерство духовных дел и народного просвещения в 1817–1824 гг.» кандидат юридических наук, доцент Московского государственного юридического университета имени О. Е. Кутафина М. А. Приходько описал взаимоотношения А. Н. Голицына (после его отставки с поста обер-прокурора Синода в 1817 г. и назначения главой Министерства духовных дел и народного просвещения) и П. С. Мещерского (преемника А. Н. Голицына на посту обер-прокурора Синода в 1817 г.). Докладчику не удалось обнаружить сведений, свидетельствующих о каком-либо их противостоянии, что, по его мнению, указывает на четкое разграничение компетенций Министерства и входившего в его структуру Святейшего Синода.

Завершил пленарное заседание проректор СПбДА по научно-богословской работе протоиерей Константин Костромин, выступивший с докладом «Социальные проекты благочиния эстонских приходов Петербургской епархии в начале XX века». Отец Константин рассказал об истории выделения эстонцев в отдельное благочиние из среды православных прибалтов: на пике своего существования благочиние включало в себя девять приходов. В то же время, несмотря на наличие подробного описания социально-ориентированной деятельности благочиния, не удается оценить масштаб проведенной им работы. По мнению докладчика, это могло быть следствием неформализованной



Прот. К. Костромин и Д. А. Карпук



Прот. К. Костромин

отчетной документации: зачастую подробность изложения при подаче отчетов в епархию зависела от личных отношений между правящим архиереем и благочинным.

После перерыва конференция продолжилась в атмосфере ученого чаепития в Книжной гостиной Санкт-Петербургской духовной академии (наб. Обводного канала, д. 7). Провел второе заседание Д. А. Карпук. Двенадцать докладов, прочитанных на втором заседании, позволили углубиться во взаимоотношения государства и Церкви, а также частично рассмотреть внешние взаимодействия империи с мировым православием. Так, слушатели могли познакомиться с обстоятельствами заключения различных мирных договоров между Российской империей и Турцией (XIX в.), в которых прописывались права сторон по отношению к православным христианам в зависимых от султана странах (Сербия, Греция, Валахия, Румыния и т. д.).

Другим примером взаимоотношения Церкви и государства стала политика немецких оккупационных властей на территории Псковской губернии в 1918 г. Участники конференции познакомили с условиями существования Церкви на оккупированных территориях и теми компромиссами, на которые пришлось пойти духовенству в период оккупации.

Не осталась без детального внимания и внутренняя жизнь Церкви. Наравне с общецерковными вопросами, такими как церковная журналистика в условиях свободы слова, цензура, особенности преподавания Закона Божия, в докладах участников уделялось внимание характеризующим синодальную эпоху личностям, среди которых обер-прокурор Святейшего Синода В. К. Саблер и первый епископ Енисейский и Красноярский Никодим (Казанцев).

Второй день работы конференции также состоял из двух заседаний. Ведущим первого из них стал главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, профессор Санкт-Петербургской духовной академии М. В. Шкаровский. Десять докладов второго дня конференции позволили познакомиться с различными аспектами церковно-государственной жизни синодальной эпохи. Доклад М. В. Шкаровского был посвящен деятельности русской общины в Афинах.

Не остались без внимания и личности обер-прокуроров Святейшего Синода. Были приведены мнения самих обер-прокуроров о синодальной системе церковного управления в XIX в. Докладчикам удалось на конкретных примерах показать, что между Синодом и государственными структурами были непростые отношения, которые характеризовались как периодическими «победами» церковной структуры в административных спорах, так и «проигрышами».

Особой вехой синодального периода стала православная миссия среди коренных народов империи. В докладах, посвященных данной тематике, поднимались вопросы финансирования профессиональных миссионеров в XIX в. Также подробно была рассмотрена проблема миссии на острове Сахалин.

Второе заседание второго дня работы конференции (девять докладов) было посвящено церковному «петербурговедению» и генеалогии. В рамках первого направления участники конференции познакомились с историей храмов Шлиссельбургского уезда, Царского Села и деталями переписки, которую вели в XIX в. настоятели приходов с государственными учреждениями. Также рассмотрению подверглись годовые епархиальные отчеты о состоянии Санкт-Петербургской епархии в начале XX века, в которых особое место занимают столичные монастыри и монашество.

Второй блок докладов содержал генеалогические сведения о трехвековом служении рода Преображенских и рода Тихомировых (особенно митрополита Японского Сергия (Тихомирова)). Особое место среди обсуждаемых личностей занял архиепископ Полтавский Феофан (Быстров). Сообщения сопровождалась демонстрацией фотографий и генеалогических древ названных родов.

В завершение конференции руководитель Исторического общества СПбДА Д. А. Карпук поблагодарил участников за представленные доклады и выразил надежду, что подобно рода конференции, в рамках которых будет проходить всестороннее обсуждение русской церковной истории синодального периода, станут регулярными.

* * *



13 мая 2020 г. в Санкт-Петербургской духовной академии состоялась XII Международная студенческая научно-богословская конференция. Впервые в истории Академии мероприятие было проведено в заочной форме — в связи с неблагоприятной инфекционной ситуацией в стране и мире.

Ректор Академии епископ Петергофский Силуан (Никитин) записал видеообращение к участникам, а докладчики пленарного заседания прислали свои выступления в видеоформате. В день конференции всем ее участникам была сделана рассылка электронной версии научного журнала «Актуальные вопросы церковной науки» № 1 за 2020 год и электронных сертификатов участника конференции.

В качестве пленарных были представлены лучшие, по мнению организаторов конференции, доклады:

- «Папско-Штауфенский конфликт и причины его возникновения» — студент II курса магистратуры Санкт-Петербургской духовной академии О. О. Брехов;



Книжная гостиная

- «Распространение православия между евреями имеет чрезвычайную важность. К истории Еврейского отделения Миссионерского общества в Санкт-Петербурге (1865–1869)» — аспирант II курса Санкт-Петербургской духовной академии М. А. Тарасов;
- «Проблема организации богословской школы в Американском экзархате Русской Православной Церкви (40– 60-е гг. XX века)» — аспирант III курса Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия священник Евгений Доля;
- «112-я сура Корана в средневековой греческой полемике с исламом» — студентка 4 курса бакалавриата Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета В. В. Штефан;
- «Латинский перевод 1 Кор 1:24: эволюция понятия “virtus”» — студент I курса магистратуры Московской духовной академии И. С. Вовк;
- «Право на жизнь в контексте правового урегулирования проблемы аборта» — студент II курса магистратуры Минской духовной академии Н. В. Комарчук;
- «“Gemeinschaft” Ф. Тённиса и „соборность“ А. С. Хомякова в свете концепции „консервативной утопии“ Анджея Валицкого» — аспирант III курса Санкт-Петербургского государственного университета (Институт философии) Н. К. Сяндюков.

Хочется надеяться, что следующая студенческая конференция пройдет в привычном формате живого общения и обмена опытом.

Для заметок

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<http://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте научных журналов
Санкт-Петербургской Духовной Академии
<http://scientific-journals-spbda.ru>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 3, 2020

Научный журнал

ISSN 1814-5574 (Print)
ISSN 2686-908X (Online)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

(«Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть
опубликованы основные научные результаты на соискание ученой степени
кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»)

по группам специальностей:

07.00.02 – Отечественная история (исторические науки),

09.00.03 – История философии (философские науки),

26.00.01 – Теология (теология)

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P20-010-0284

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбЦДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.
Корректор: О. Б. Рыбакова.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 15.06.2020. Дата выхода в свет: 30.06.2020.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 14 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы д. 57.
Заказ № 54. Тираж 250 экз.