

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

**CHRISTIAN
READING**

№ 5, 2016

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

**Publishing House of Saint Petersburg
Orthodox Theological Academy
2016**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 5, 2016

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2016 год

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

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

Editorial Board

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

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

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

3. *Deacon Konstantin Golubev*, Doctor of Economic Sciences, Candidate of Theology, Professor, Belarus State Economic University.

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

5. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Lecturer, Saint Petersburg Theological Academy.

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

7. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Lecturer, Saint Petersburg Theological Academy.

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

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

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

УДК 281.93
ББК 86.372.24
Х93

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

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

**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Редакционный совет

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

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

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

3. *Диакон Константин Голубев*, доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор, Белорусский государственный экономический университет.

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

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

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

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

8. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, преподаватель, Санкт-Петербургская духовная академия.

9. *М. В. Шкаровский*, доктор исторических наук, преподаватель, Санкт-Петербургская духовная академия.

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

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

№ 5 [сентябрь–октябрь] : Теология. Философия. История. — 2016. — 368 с.

УДК 281.93
ББК 86.372.24

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово.....10

Теология

Епископ Серафим (Белоножко). Православное богословие
об отношениях человека и творения
в литургических текстах Православной Церкви.....11

Иеромонах Лука (Филатов). Святоотеческая экзегеза
в толкованиях на псалмы преподобного Амвросия Оптинского 24

Священник Владимир Зегнун.
Домашние церкви в контексте 1 Кор 11:17–34..... 42

Священник Михаил Леев. Научно-технический прогресс
в контексте «божественной педагогики» 52

Священник Игорь Иванов. О современном издании богословских
сочинений византийского монаха Михаила Пселла — «Theologica» 70

Философские науки

Протоиерей Георгий Митрофанов.
Творчество Е. Н. Трубецкого в контексте его произведений
как последний манифест классического философского идеализма
в русской религиозно-философской традиции 87

М. В. Мелкая. Феномен стыда
в сознании языческой и христианской античности101

А. В. Каргальцев.
К вопросу о мотивах религиозной политики Диоклетиана.....115

В. В. Золотухин. Религиозный поиск И. Г. Фихте,
или о неудаче в обосновании моральной религии 125

В. А. Мартинович. «Моральная паника» в жизни общества
и феномен нетрадиционной религиозности145

Протоиерей Сергей Мовсесян. Антропологические основания
христианского понимания достоинства личности и прав человека..... 167

Диакон Константин Голубев. Основные аспекты позиционирования
католического социально-экономического учения в энцикликах
Папы Римского Франциска..... 187

Иеромонах Тихон (Васильев). Манипуляция общественным мнением через виртуальные сообщества..... 207

Исторические науки

Д. А. Карпук. Педагогическая и научно-исследовательская деятельность профессора А. И. Иванова в Ленинградских духовных академии и семинарии (К 40-летию со дня кончины) 223

Диакон Павел Ермилов.

История присуждения докторской степени профессору Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсову..... 245

Священник Аркадий Маковецкий. Епископ Григорий (Граббе) и его роль в открытии приходов Русской Православной Церкви Заграницей на канонической территории Московского Патриархата (1990–1995 гг.)..... 266

Священник Павел Овчинников. Историография истории Воронежской епархии в первые годы существования советской власти по материалам воронежских архивов 291

Иеромонах Никодим (Хмыров). Финансовые вопросы в ведении Архиерейского Синода РПЦЗ (1920-е гг.): от дров и пишущей машинки до помощи голодающим в России 309

Т. Р. Галимов. История Золотой Орды и церковно-ордынских отношений в советской историографии 329

Чтец М. А. Тарасов. История учреждения Киевского Общества религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви..... 344

Рецензии

А. А. Андреев. Литургия преждеосвященных даров: новейшие исследования..... 355

От редакции

В Санкт-Петербургской Духовной Академии прошел круглый стол «Публикации в научных журналах. Современное состояние и перспективы»361

CONTENTS

<i>Editor's Note</i>	10
----------------------------	----

Theology

<i>Bishop Seraphim (Belonozhko)</i> . Orthodox Teaching on the Relationship between Man and Creation according to the Liturgical Texts of the Orthodox Church	11
<i>Hieromonk Luke (Filatov)</i> . Patristic Exegesis in the Interpretation of the Psalms by St. Ambrose of Optina.....	24
<i>Priest Vladimir Zegnun</i> . House Churches in the Context of 1 Cor 11:17-34.....	42
<i>Priest Mikhail Legeyev</i> . Technical Progress in the Context of “Divine Pedagogy”	52
<i>Priest Igor Ivanov</i> . About “Theologica” as modern edition of theological compositions of byzantine monk Michael Psellos.....	70

Philosophical Sciences

<i>Archpriest Georgy Mitrofanov</i> . The Writings of Yevgeny Trubetskoy as a Final Manifesto of Classical Philosophic Idealism in the Russian Tradition of Religious Philosophy	87
<i>Marina Melkaia</i> . Phenomenon of Shame in the consciousness of heathen and Christian Antiquit.	101
<i>Aleksey Kargal'tsev</i> . Towards the question on the Diocletian's motivation of his religious policy	115
<i>Vsevolod Zolotukhin</i> . About J. G. Fichte's Looking for the Religious Worldview or the Failure to Theoretical Basing of the Moral Religion.	125
<i>Vladimir Martinovich</i> . Moral Panic in the Life of Society as a Phenomenon of Non-Traditional Religiosity	145
<i>Archpriest Sergey Movsyeyan</i> . The Anthropological Roots of a Christian Understanding of Personal Dignity and Human Rights	167
<i>Deacon Konstantin Golubev</i> . Basic principles of the positioning of the Roman Catholic social and economic doctrine in Pope Francis's Encyclicals	187

Hieromonk Tychon (Anatoly Vasil'yev).
Manipulation of Public Opinion Through Virtual Communities207

Historical Sciences

Dmitry Karpuk. The Pedagogical and Research Activities of Professor
Aleksy Ivanov at Leningrad Theological Academy and Seminary
(on the Occasion of the 40th Anniversary of His Repose).....223

Deacon Paul Yermilov.
The History of Conferring the Doctoral Degree upon Timofey Barsov,
Professor of St. Petersburg Theological Academy245

Archpriest Arkady Makovetsky. Bishop Gregory (Grabbe)
and His Role in the Opening of Parishes of the Russian
Orthodox Church Outside of Russia on the Canonical Territory
of the Moscow Patriarchate (1990–1995).266

Priest Pavel Ovchinnikov. Historiography of the History
of the Voronezh Diocese during the First Years of the Communist
Regime based on Materials in the Voronezh Archives291

Hieromonk Nicodemus (Denis Khmyrov). Financial Questions Decided
by the Council of Bishops of the ROCOR in the 1920's: from Firewood
and a Typewriter to Aid for the Victims of Famine in Russia309

Teimur Galimov. The History of the Golden Horde
and Church-Horde Relations in Soviet Historiography.....

Reader Maksim Tarasov. The History of the Establishment
of the Kiev Society for Religious and Moral Education
in the Spirit of the Orthodox Church.....344

Book Review

Aleksandr Andreev.
The Liturgy of the Presanctified Gifts: Recent Scholarship355

Editor's Pages

At Saint Petersburg Theological Academy took place
the round table: «Publications in Scientific Journals.
Actual situation and perspectives»361

ДОРОГИЕ ЧИТАТЕЛИ!

Номер, который Вы держите в руках, отражает изменения, произошедшие в формате научного журнала «Христианское чтение» в связи с тем, что журнал входит в «Перечень российских рецензируемых научных журналов, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук» по группам специальностей: 26.00.00 Теология; 07.00.00 Исторические науки и археология; 09.00.00 Философские науки.

Во-первых, редколлегия журнала отошла от тематического принципа формирования номеров, когда целый номер был посвящен тому или иному научному направлению. Теперь в каждом номере будут представлены все три научные специальности: теология, исторические науки и археология, философские науки. Это даст возможность авторам не ждать публикации своей статьи в одном узкотематическом номере раз в год, а публиковаться по мере написания статей по результатам научных исследований в течение всего года.

Во-вторых, поскольку научный журнал представляет свою площадку для активных российских ученых – аспирантов и докторантов – уже в этом номере публикуются статьи не только сотрудников и учащихся Санкт-Петербургской духовной академии, но и статьи аспирантов и докторантов других учебных заведений, как духовных, так и светских. Более того, в целях стимулирования научных исследований в среде магистрантов журнал представляет часть своего листажа (согласно нормам ВАК это 10%) для публикаций научных работ учащихся магистратуры СПбДА.

В-третьих, будучи научным журналом Санкт-Петербургской духовной академии, данный выпуск согласно недавней традиции продолжает знакомить читателей со значимыми событиями из научной жизни в разделе «От редакции». На этот раз материал посвящен празднованию 195-летия со дня основания журнала «Христианское чтение».

Желаем читателям журнала разделить нашу общую радость в этом юбилейном событии и надеемся на благосклонное принятие всех изменений, связанных с новым форматом издания. Приглашаем научных работников, аспирантов и докторантов в число постоянных авторов нашего журнала.

Редакция журнала «Христианское чтение»

Епископ Серафим (Белоножко)

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ ОБ ОТНОШЕНИЯХ ЧЕЛОВЕКА И ТВОРЕНИЯ В ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

В статье речь идет о том, как в литургическом предании Православной Церкви представлены отношения человека и природы. Особо подчеркивается то, что во всех литургических действиях Церкви (в гимнах, молитвах и т. д.) и в средствах, ею используемых (храмы, иконы и др.) человек и творение гармонично сосуществуют. Причем в сфере церковного искусства можно видеть не только использование материи в храмостроительстве, но и некий личный с ней диалог, личную встречу и отношение человека со словом любви и премудрости Божией, открываемой в материальном мире. При этом отмечается, что даже в самом общении человека с Богом есть необходимость участия тварного мира.

Ключевые слова: антропология, литургическое богословие, гимнология, эсхатология, экология, иконография, храмостроительство.

Богословие апостола Павла показывает нам масштаб, характер и цель отношений человека и творения. Апостол рассматривает их в перспективе Боговоплощения и Воскресения Христова. Этой же линии придерживаются не только отцы Церкви¹, развивающие новозаветные положения, но ею живет вся церковная реальность, проявляясь наиболее существен-

Серафим, епископ Бобруйский и Быховский (Белоножко Алексей Дмитриевич) — кандидат богословия, первый проректор Института теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета (institut-teologii@tut.by).

¹ Воскресение Христово является для святых отцов вехой нового творения, поэтому они характеризуют воскресный день днем воссоздания мира или восьмым днем творения (см.: *св. Афанасий Великий*. PG. 28. 133–141 и др.). Ценность мира состоит не в удовлетворении насущных потребностей человека, а в том, что он для него является «училищем боговедения» (см.: *свт. Василий Великий*. PG. 29. 16 С). Творение, таким образом, оценивается вкладом и участием его в преобразующем движении мира к окончательному спасению. Вообще, тему отношений человека и окружающей среды в святоотеческих творениях мы в данной работе не рассматриваем, ибо это очень обширная тема. По вопросу отношения человека и твари см., например: Κεσελοπουλου Α. Γ. «Ανθρωπο΄ και΄ υσικο περιβαλλον. Σπουδη στον αγ. Συμεων το Νεο Θεολογο, Δομο΄. Αθινα, 1992 («Человек и окружающая среда. Учение св. Симеона Нового Богослова»); Τσαμη Δ. «Ανθρωπο΄ και περιβαλλον στη σκεψη των Τριων Ιεραρχων. Θεσσαλονικη, 1997 («Человек и окружающая среда в мысли трех святителей»); Μатσουκα Ν. Κοσμο΄, «Ανθρωποπο΄, Κοινωνια ката τον Μαξιμο Ομολογητη. Αθηνα 1980 («Мир, Человек, Общество по св. Максиму Исповеднику») и др.

но в литургической жизни и высвечивая значение отношений человека и творения. Часто в богослужебных текстах подчеркивается необходимость гармонии в этих отношениях, показывается способ сотрудничества и указывается путь, по которому должен следовать человек, чтобы достичь совместно со всей тварью конечной цели — спасения. Такая позиция базируется исторически и богословски в Священном Писании и особенно в посланиях святого апостола Павла. Богослужебная практика нашей Церкви заимствует из них богословские идеи, нередко и их богословскую терминологию, — и все это предлагает верным, главным образом, через церковные гимны, молитвы и иконографию. Далее исследуем кратко песнопения Рождества Христова, Пасхи, некоторые молитвы нашей Церкви и сюжеты в иконографии, их богословское содержание в рассматриваемой нами теме и их новозаветные предпосылки.

Во всех литургических действиях Церкви (в гимнах, молитвах и т. д.) и в средствах, ею используемых (храмы, иконы и др.), человек и творение гармонично сосуществуют. В сфере византийского искусства мы имеем не только использование материи в храмостроительстве, но и некий личный с ней диалог, личную встречу и отношение человека со словом любви и премудрости Божией, открываемой в материальном мире. Этот диалог, воплощенный во всяком византийском храме, дает меру истины совокупности природного мира, приобретает во Христе образ и логос. В своей поэзии Церковь выражает восторг человека перед поражающим его воображение делом творения мира и через это прославляет по подобию ветхозаветных псалмов премудрость, силу и величие Творца. Часто Церковь призывает саму тварь воспеть своего Создателя за все то чудесное, что Он сотворил, или сопроводить христианина в его славословии. Поэтическое величие и богословская глубина песнопений достигают своего апогея в великих событиях Божественного Откровения, таких, как Рождество Христово, Распятие и Воскресение. Постараемся поближе рассмотреть некоторые характерные гимны, имеющие отношение к данным спасительным событиям и, прежде всего, к Рождеству Христову, чтобы обозначить их место и их богословие в проблеме отношений человека и творения.

Православная Церковь уже с первой половины IV в. торжественно празднует событие Рождества Христова, заявляя о радостном свидетельстве спасения мира. Песнопевец часто приглашает всю тварь прославить воплощение Христа. Так, в службе повечерия на 24 декабря есть характерные слова:

*Да радуется тварь, зиждется бо Зиждитель².
(Тропарь 9-й песни канона)*

В этих поэтических словах совершенно сочетаются поэзия и богословие. В выражении «зиждется бо Зиждитель» имеется два важных момента, составляющих стержень новозаветного богословия и центральное содержание первохристианских исповеданий веры. Во-первых, это Божество и предвечное существование Христа и участие Его в деле творения (см.: 1 Кор 8:6; Кол 1:15 и далее и др.). Во-вторых, здесь указывается на само историческое событие Рождества («зиждется бо»). Глубокий богословский смысл несет и тропарь 4-й песни канона службы предпразднства Рождества Христова:

*Тварь ныне обветшание все отвержи, Зиждителя зиждема,
и обновляюща тя видящи Младенца бывша,
и к первой ты доброте возводяща³.*

Рождество Христово означает обновление всего мира, Рождение Творца — это новое рождение и для твари, воссоздание, новое творение. Эта же мысль в иконе по 6-й песни того же канона:

Тварь вся новосотворися, радуйся и ликуй...⁴

Часто песнопевец призывает всю тварь торжествовать вместе с человечеством событие Рождества Христова:

*Да поют, радующиеся, царствия вся земная, отечествия же языков
да веселятся: горы, и удолия, и холми, реки, море и вся тварь
Господа ныне рождшагося величает.
(Тропарь 9-й песни канона предпразднства)*

Человек желает сотрудничества твари, так как последствия Рождества Христова касаются всего мира. В данных гимнах церковных используется ветхозаветная терминология, а именно псалмов (см.: Пс 47:11–12; Пс 95:11–12; Пс 113:3–6 и др.), в то время как богословие в них

² Миняя. Декабрь. Издание Московской Патриархии, 1982.

³ Там же.

⁴ Там же.

новозаветное — богословие апостола Павла. Песнопевец призывает всю вселенную возрадоваться вместе со всем окружающим человека миром, праздновать событие искупления, избавления, пришедшего с присутствием в этом мире его Творца и Воссоздателя:

*Да радуется тварь и гласы да воспоят:
Творче и Избавителю наш, Господи, слава Тебе.
(Стихира праздника Благовещения)⁵*

В рождественских песнопениях отчетливо видно единство человека и творения и перспектива их совместного спасения. Это центральная тема гимнологии Рождества Христова. Все песнопения представляют много общего в терминологии, но богословие их — всегда в рамках поэтической свободы — имеет единый, новозаветный характер. Служба Рождества Христова воспевает общее спасение человека и творения. Песнопевец обращается к горам и холмам, к пророкам и народам. В песнях церковных неодушевленная тварь и человек показаны едиными, их объединяет радость в связи с событием Рождения Избавителя. Характерно то, что в гимнах собрано именно все творение. Пришествие вечного Слова Божия в историю и во время изменило их ход и сориентировало их к вечному спасению и славе. В другой песне церковной на праздник Богоявления небесное и земное творение, видимый и невидимый мир вместе с человеком торжествуют пришествие Господа:

*Днесь тварь просвещается, днесь всяческая веселятся,
небесная вкупе и земная,
Ангелы и человецы смешаются:
идеже бо Царево пришествие, и чин приходит.
(Стихира на литии Великого Повечерия)⁶*

Единство человека и творения, как мы видели, является богословской позицией Священного Писания Нового Завета и апостола Павла в особенности. У него это единство основывается на том факте, что человек и прочее творение совместно ориентированы сотериологически. Так, учение Нового Завета о последствиях, каковые имело пришествие Христа для всего мира, переходит через гимнологию в литургическую практику Православной Церкви. Песнопения, несмотря на их своеобразие, нередко

⁵ Минея праздничная. Издание Московской Патриархии, 1982. С. 338.

⁶ Там же. С. 277.

занимают позицию и в тонких богословских вопросах, например, таких, как причина падения твари, сотериология и эсхатология:

*Да убелится всякое земное естество, от падения ныне на небо возводимо:
имже бо вся соблюдаются Словом, текущими струями омывшеся,
прегрешений прежних убеже, пресветло измовено.*

(Тропарь 3-й песни канона на Богоявление св. Иоанна Дамаскина)⁷

Св. Иоанн Дамаскин, базируясь на богословии апостола Павла (Рим 8:21: «что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих»), провозглашает возведение твари из состояния гибели, указывая и на причину падения — «прегрешения прежние». Тон всех песнопений — оптимистический и торжественный, потому что Христос открыл новую эпоху отношений человека и мира.

Рождество Христово составляет, согласно богословию Священного Писания Нового Завета, границу между ветхим и новым, в чем принимает участие не только человек, но и вся тварь.

Из всего сказанного выше мы видим, что гимнология нашей Церкви, относящаяся к Рождеству Христову, а также к некоторым другим важнейшим событиям Божественного Откровения, центральной темой имеет историческое событие Боговоплощения и его последствия для человека и творения. Песнопения Рождества Христова представляют огромное разнообразие в выражении, оптимистический и торжественный тон и подробное обращение к актуальным темам новозаветного богословия. Песнопевец олицетворяет, одушевляет тварь и призывает ее наряду с человеком играть главную роль в радостном торжестве о Рождестве Христа. Через церковные песнопения подчеркнута тесная связь человека и творения, рассматриваемая всегда в перспективе спасения, а также ответственность и обязанность человека обеспечить гармоническое их сосуществование.

В гимнологии Страстей Христовых присутствует также очень часто и все творение. Песнопевец желает показать, что весь видимый и невидимый мир скорбит о Божественном Распятии и смерти Христа. Так, в стихире из Последований Страстей Христовых говорится:

*«Вся тварь изменяешся страхом,
зрящи Тя на Кресте висима, Христе:*

⁷ Там же. С. 280.

*солнце омрачашеся, и земли основания сотрясахуся,
вся сострадаху Создавшему вся.*

Или еще один пример из Последования Страстей Христовых:

*Распинаему Тебе, Христе, вся тварь, видящи, трепеташе,
основания земли колебахуся страхом державы Твоея,
светила скрывахуся, и церковная раздрася завеса,
горы вострепаташа, и камене разседя...⁸*

Настроение песнопений Страстной седмицы печальное. Они выражают ужас, удивление, как Творец мира проливает кровь за его спасение:

*Прежде Честнаго Твоего Креста,
воином, ручающимся Тебе, Господи,
умная воинства дивляхуся:
обложился бо еси венцем поругания,
землю живописавый цветы,
багряницею поругания одеялся еси,
облаки одевай твердь⁹.*
(Тропарь 3-го часа Великой Пятницы)

Кроме того, множество церковных песнопений рассматривает Страсти Христовы через призму Воскресения, и поэтому печаль, плач обращаются в оптимистическое свидетельство обновления и спасения твари:

*Содержай вся на Крест вознесися,
и рыдает вся тварь,
Того видящи нага висяща на древе,
солнце лучи сокры, и звезды отложиша свет:
земля же со многим страхом поколебася,
и море побеже, и камене распадется...
сия Суббота есть преблагословенная,
в нейже Христос, уснув, воскреснет тридневен¹⁰.*
(Кондак по 6-й песни канона утрени Великой Субботы)

⁸ Миняя Праздничная. Издание Московской Патриархии, 1982. С. 379.

⁹ Там же. С. 393.

¹⁰ Там же. С. 430.

Воскресение Христово — это удостоверение и запечатление свидетельства спасения, которое Он Сам принес Своим Боговоплощением и представил миру в учении и делах. Православная Церковь прославляет событие Воскресения Христового с особой поэтической красотой, придает его празднованию исключительно торжественный характер. В пасхальном празднике присутствует все творение:

*Небеса убо достойно да веселятся,
земля же да радуется,
да празднует же мир, видимый же весь и невидимый:
Христос бо воста, веселие вечное¹¹.*
(Тропарь 1-й песни Канона Пасхи)

*Ныне вся исполнишася света,
небо же и земля, и преисподняя:
да празднует убо вся тварь востание Христово,
в немже утверждается¹².*
(Тропарь 3-й песни канона Пасхи)

Повсюду — эсхатологическая радость, так как Воскресением Христовым упраздняется смерть и тварь совоскресает. В пасхальных песнопениях показано вселенское участие творения в торжестве Воскресения и в спасении, открываемом им. Используются такие выражения, как, например, «вся», «мир», «вся тварь» и др. Окружающий человека мир нередко называется «небо и земля». Когда песнопевец упоминает и ангельский мир, он особо это отмечает («да празднует же мир, видимый же весь и невидимый»). Воскресение Господне изливает свет жизни на вселенную, оно дает надежду на спасение мира. Песнопевцы, вдохновленные венцом избавительных энергий Христа, историческим событием Воскресения, находятся в атмосфере новозаветного богословия. Воскресение Христово воспевается как факт, имеющий эсхатологическое измерение для человека и для всего мира, не просто как значительное событие прошлого, но как великое таинство с огромными последствиями для мира. В церковных песнопениях выражены и подытожены новозаветные линии о предвечном существовании Христа, о присутствии Его в мире, об историческом факте Распятия, Страстей, Смерти

¹¹ Там же. С. 457.

¹² Там же. С. 457.

и Воскресения и о возможности спасения всей твари, то есть человека и окружающего его мира.

Многие гимны Рождества, Страстей и Воскресения Христова, когда обращаются к теме избавления человека и твари, часто используют глаголы «явился» и подобные. Это характерное новозаветное качество, распространяемое на всю историю Церкви и сообщающее ей жизнь до сегодняшнего дня. Ожидание избавления столь решительно и уверенно, что представляется как событие, которое верный переживает уже в настоящем и предвкушает его полное совершение в будущем. Близость конца *подчеркивается как* в новозаветных текстах (см.: Мк 1:15; Ин 2:18; Рим 13:11–13; Иак 5:8; 1 Пет 4:7 и др.), так и в церковной гимнологии. *Всегда* Церковь ожидает час окончательного и совершенного общения со Христом, и это *уверенное* ожидание дает ей силу и жизнь. Полное спасение человека и всей твари — это содержание ее надежды. Воплощение, Страсти и Воскресение Христовы начали обновление человека, творения и преображающее движение всего мира к совершенному избавлению.

Другая важная часть церковной жизни, где также видна тесная связь человека и прочего мира, — это молитвы. Сама Церковь учредила множество молитв для общественных богослужений и личного применения, для таинств и различных моментов жизни. Многие молитвы относятся и к творению, всегда в отношении к человеку, предусматривая освящение твари, чтобы она стала помощником, сотрудником человека в его будничных нуждах. Таким способом Церковь освящает одновременно и самого человека, то есть его связь с тварью, и подчеркивает необходимость гармоничного сосуществования с ней в перспективе эсхатологического спасения. Эта тесная связь человека и творения обнаруживается и в том факте, что Церковь, освящая тварь, параллельно использует и ее саму как освящающее средство, то есть сообщает человеку через нее божественную энергию, благодать. Это мы видим часто в богослужебной практике Церкви, что показывает тесную связь человека и твари, а также многообразные услуги тварного мира человеку. Даже в самом общении человека с Богом есть необходимость в участии твари.

Человек нераздельно связан с творением, потому что он сам материально являет собой часть твари. Следовательно, во всяком духовном своем выражении он показывает себя как тварь. Без ее участия общение человека с Богом не будет полным. Христианские добродетели без их реализации с помощью материального мира остаются отвлеченными

и мертвыми понятиями¹³. В этом духе рассматривает Церковь человека и тварь, и с этим принципом формулирует она и свои молитвы. Основные характерные черты молитв таковы:

Они *подчеркивают* позитивную сторону сотрудничества человека и мира.

Отмечают эсхатологический характер этого сотрудничества.

Имеют отношение нередко как к материальным, так и к духовным нуждам человека.

В чине Великого Водоосвящения в праздник Богоявления, например, одна из молитв завершается такими словами:

*И сподоби нас исполниться освящения Твоего,
причащением воды сея,
и да будет нам, Господи,
во здравие души и тела¹⁴.*

Освященная тварь, таким образом, действует для исцеления всего человека, души и тела.

Многие церковные молитвы, относящиеся, главным образом, к материальным нуждам человека, имеют окончанием надежду будущего наследия и жизни как цели сосуществования человека и творения. В одной молитве из Последования Святого Елея (таинства елеосвящения) Церковь взывает:

*Отче святой, врачу душ и телес...
исцели и раба Твоего от обдержащая его
телесныя и душевныя немощи,
и оживотвори его благодатию Христа Твоего¹⁵.*

В другой молитве того же богослужения говорится:

*...низпосли Святаго Твоего Духа и освяти елей сей,
и сотвори и помазующемуся Твоему рабу
в совершенное избавление грехов его,
в наследие Царствия Небеснаго¹⁶.*

¹³ См.: Θεματα θεολογίας της Καινης Διαθηκης. Θεσσαλονικη, 1999. С. 81.

¹⁴ Минея Праздничная... С. 273.

¹⁵ Требник. Часть вторая. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1992. С. 318.

¹⁶ Там же. С. 314–315.

Таким же образом — во всех молитвах церковного общения и благословения: начальное прошение молитвы — материальное благословение, а завершающее — вечное спасение, что и является целью всех молитв Церкви.

Исключительное значение как в образе изложения вышеотмеченных элементов, так и в библейском основании своего содержания представляет собой молитва из чинопоследования Святого Крещения. Характерен ее триадилогический характер и интересно обращение к истории Божественного Откровения. Во-первых, она провозглашает творение мира следующим образом:

*Велий еси Господи, и чудна дела Твоя...
Ты бо хотением от не сущих во еже быти
приведый всяческая,
Твоею державою содержиши тварь,
и Твоим промыслом строиши мир...¹⁷*

Текст молитвы продолжается далее описанием Воплощения Божия Слова:

*Ты бо Бог сый неописанный,
безначальный и неизглаголаный,
пришел еси на землю, зрак раба приим,
в подобии человечестем быв...¹⁸*

Далее испрашивается действие Святого Духа для освящения:

*Ты убо человеколюбче Царю, прииди
и ныне наитием Святаго Твоего Духа
и освяти воду сию.
И даждь ей благодать избавления,
благословение Иорданово:
сотвори ю нетления источник, освящения дар,
грехов разрешение, недугов исцеление...¹⁹*

¹⁷ Там же. Часть первая. С. 43–44.

¹⁸ Там же. С. 45.

¹⁹ Там же. С. 45–46.

Молитва завершается указанием на конечную цель освящения воды:

*...Ты даровал еси нам свыше паки рождение
водою и духом.
Явися Господи, на воде сей,
и даждь претворитися в ней крещаемому
во еже отложити убо ветхаго человека...
облещися же в новаго...
да быв сраслен подобию смерти Твояе крещением,
общник и воскресения будет...²⁰*

Тварь в данной молитве освящается и освящает, сотрудничает с человеком и участвует в важном для него событии. Использование творения человеку необходимо, так как на нем базируется введение человека в новую действительность, отложение ветхого человека и облачение в нового. Богословие данной молитвы, главным образом, новозаветное, а именно апостола Павла.

Тесная связь человека и мира выражена в Православной Церкви и в ее иконографии. В различных эпизодах на темы из Священного Писания изображается гармония и мир всего творения с человеком. Он — венец творения, всегда помещается на первом плане, что являет его господство в мире и ответственность, которую он несет за правильное сосуществование его с тварью. Оба повествования книги Бытия о сотворении мира, относящиеся к связи человека и творения, — одна из тем византийской иконографии. То же происходит и с пророчеством Ис 11:6–9, где пророк видит будущий мир и гармонию творения, отсутствие какой-либо дистанции между человеком и тварью, а также в самой твари. Тема пророчества используется для изображения рая.

Вначале христианскому искусству был присущ символический характер. Оно прибегает к помощи творения, чтобы символически изобразить определенные состояния и события истории божественного Откровения. Тварь используется также для выражения надежды и ожиданий человека. С ее помощью изображаются будущая жизнь, бессмертие, воскресение из мертвых и т. д. Настроение во всех раннехристианских изображениях богословское, и засвидетельствование событий происходит с точки зрения Боговоплощения и Воскресения Христова и с перспективой

²⁰ Там же. С. 47.

окончательного избавления. Таким образом, множество птиц (петух, голубь, павлин, орел и т. д.), животных (ягненок, лев, верблюд, олень, змея, рыба и др.), растений (оливковое дерево, виноград, лавр, пшеница, различные цветы и т. д.), источники, реки, звезды и прочее символизируют различные элементы христианской веры во всей ее истории, от прошлого к настоящему и от настоящего к будущему²¹. Христос, Церковь, верные, таинства, возрождение, милосердие Божие, притягательная сила Евангелия, путь ко спасению и другие смыслы и образы имеют своими символами различные элементы творения. Когда позже христианское искусство становится исторически-повествовательным, вновь вместе с человеком изображается и творение. Оно изображается схематично, чтобы подчеркнуть его будущую перспективу. Человек и творение представлены в движении к конечному избавлению.

Как мы видели, православная иконография также преподает библейское богословие, богословие апостола Павла о спасении человека и всей твари, а следовательно, и о необходимости гармоничного их сосуществования и в настоящем мире.

Итак, из данного минимума примеров становится ясно, что богословие апостола Павла об отношениях человека и окружающей среды Православная Церковь сделала своей богослужебной практикой и жизнью. В наше время такой образ жизни и поведения человека становится все более редким, и поэтому отношения человека и творения нарушены. Греховное настроение человека преобладает во всех выражениях этого отношения. Удаление человека от Бога стало следствием грехопадения, увеличив также дистанцию, как между самими людьми, так и между человечеством и прочими творениями. Это явилось причиной пустоты в бытии человеческой личности, которая заполнялась идолопоклонством, против чего решительно выступило богословие Нового Завета, учение святых отцов, богослужебное предание и церковное искусство.

²¹ Г.
1997. С. 238–301.

Τυπος και συμβολισμος στην ορθοδοξη λατρευσι. Ηρακλειο,

Источники и литература

1. Минея. Декабрь. Издание Московской Патриархии, 1982.
2. Минея праздничная. Издание Московской Патриархии, 1982.
3. Требник: в 2 ч. Свято-Троице-Сергиева Лавра, 1992.
4. Θεματα θεολογιας της Καινης Διαθηκης. Θεσσαλονικη, 1999.
5. Γ. Τυπος και συμβολισμος στην ορθοδοξη λατρεια. Ηρακλειο, 1997.

Bishop Seraphim (Belonozhko). Orthodox Teaching on the Relationship between Man and Creation according to the Liturgical Texts of the Orthodox Church.

The author of this article discusses how the issue of the relationship between man and nature is presented in the liturgical tradition of the Orthodox Church. The author highlights the fact that in all of the liturgical texts (hymnography and prayers) and in the liturgical objects (churches, icons) used by the church, man and nature coexist in harmony. In the fields of church art, one finds not only the use of matter in the building of churches, but also a certain dialog with matter, a personal relationship between man and the world of God's love and wisdom revealed in the material. As the author points out, even in the very process of the dialog between man and God there is a need for creation to participate.

Keywords: anthropology, liturgical theology, hymnology, eschatology, ecology, iconography, church construction.

Seraphim, Bishop of Bobruisk and Bykhov (Aleksey Belonozhko) – Candidate of Philosophy, Vice-Dean of the Sts. Cyril and Methodius Institute of Theology at Belorussian State University (institut-teologii@tut.by).

Иеромонах Лука (Филатов)

СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА В ТОЛКОВАНИЯХ НА ПСАЛМЫ ПРЕПОДОБНОГО АМВРОСИЯ ОПТИНСКОГО

В статье показано влияние святоотеческой экзегезы на толкование псалмов преподобного Амвросия Оптинского. Источники его экзегезы определены на основе ссылок, сделанных самим преподобным, а также компаративистским методом. Важные результаты удалось получить, изучая оптинские архивы. В 1864 г. старцу Амвросию была прислана рукопись русского перевода «Толковой Псалтири» Евфимия Зигабена. В основе толкований преподобного Амвросия лежат творения наиболее известных экзегетов христианского Востока и аскетическая литература.

Ключевые слова: преподобный Амвросий Оптинский, толкование псалмов, «Толковая Псалтирь» Евфимия Зигабена, святоотеческая и аскетическая экзегеза.

Основу духовного чтения оптинских иноков составляли «деятельные книги», то есть аскетические творения великих учителей древнего монашества. Многие из этих книг именно в Оптиной и были подготовлены к изданию¹. Но оптинские старцы были начитаны не только в аскетической литературе. Большое значение они придавали чтению толкований святых отцов на Священное Писание.

Прп. Макарий Оптинский писал, обращаясь к священнику, скорее всего — к ученому монаху: «Да благословит Господь предлежащий вам труд — заниматься истолкованием св. книг Ветхого Завета. Я полагаю, что вы верно будете иметь руководством в столь важном деле толкование св. отцев, потрудившихся в испытании сем и глубины Духа изыскавших, помощь Божию и просвещением свыше»².

Иеромонах Лука (Филатов) — Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (г. Москва) (lukafil@mail.ru).

¹ Под руководством прп. Макария Оптинского были изданы аскетические творения прпп. Нила Сорского, Варсонофия Великого и Иоанна Пророка, Симеона Нового Божьего, Феодора Студита, Исаака Сирина, аввы Дорофея, аввы Исайи, Иоанна Лествичника. Подробнее об этом см.: *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни. М., 2006. С. 56–206.

² Собрание писем блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария. Отд-е 1-е: Письма к монахам. СПб., 1994 (репринт 1862 г.). С. 75. Письмо № 56. Авторам нового издания писем прп. Макария Оптинского также не удалось установить адресата

Прп. Амвросий Оптинский, как и его наставник старец Макарий, в большинстве своих писем ссылается на Священное Писание. Он сам писал о себе, что отнюдь не скрывает себя за библейскими словами, но основывает свое мнение на словах Писания³. Старец Амвросий особо отмечал пользу чтения псалмов для духовной жизни как монахов, так и мирян⁴. Толкованию псалмов и отдельных псаломских стихов посвящены многие из праздничных поздравлений прп. Амвросия⁵.

Интерес старца к библейской экзегезе подтверждает издание русского перевода «Беседы на 6-й псалом»⁶ прп. Анастасия Синаита, впервые сделанного в Оптиной в конце 1860-х гг., то есть в период, когда подвиг старчества в монастыре принял на себя прп. Амвросий.

В 1864 г. ему была передана рукопись русского перевода «Толковой Псалтири», авторство которой (согласно титульному листу уже изданного перевода)⁷ обычно связывают с именем ученого инок Евфимия Зигабена. На самом деле данный перевод был сделан в середине XIX в. епископом Поликарпом (Радкевичем)⁸ с книги прп. Никодима Святогорца⁹, в которой за основу было принято толкование инок Евфимия¹⁰. Прп. Никодим, знаменитый греческий просветитель, перевел творение Зигабена на новогреческий язык, существенно дополнив его толкованиями великих экзегетов. Таким образом, старец Амвросий уже 1864 г. располагал наиболее обширным сводом святоотеческих толкований

письма. См.: Собрание писем прп. Макария Оптинского к монахам (Петрозаводск, 2014. Т. II. С. 386, 623. Письмо № 892).

³ Собрание писем преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия: в 3 ч. М., 1995. Ч. I. С. 28–29. Письмо № 17.

⁴ Об этом свидетельствуют тексты многих писем, традиционно разделяемых на две основные группы по адресатам.

⁵ Собрание писем... Ч. II. С. 1–59. Письма № 1–41.

⁶ *Anastasius Sinaita. Oratio in Sextum Psalmum* // PG. 89. Col. 1077–1144. Рус. пер. см.: *Анастасий Синаит, прп. Беседа на 6-й псалом* / пер. Оптина м-ря. М., 1869.

⁷ *Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь*. М., 1993 (репринт 1882 г.).

⁸ Подробнее об этом см.: *Лука (Филатов), иерод. Переводческие труды и переписка епископа Поликарпа (Радкевича) в Российской государственной библиотеке* // *Отечественные архивы*. 2011. № 4. С. 71–75.

⁹ Ἐρμηνεία εἰς τοὺς ἑκατὸν πενήκοντα Ψαλμοὺς...κυρίου Εὐθυμίου τοῦ Ζυγαδῆνου, μεταφρασθεῖσα... δὲ εἰς τὴν ἀπλουτέραν διάλεκτον παρὰ ...Νικοδήμου ἀγιορείτου 2 том. Κωνσταντινουπόλιν, 1819, 1821.

¹⁰ *Euthymius Zigabenus. Comment. In Psalterium* // PG. 128. Col. 41–1325.

на Псалтирь¹¹, который, как показывают архивные исследования, Оптиная пустынь предполагала издавать.

Толкование прп. Амвросия на 126-й псалом¹², надиктованное им для общего назидания, убеждает в том, что присланная рукопись стала для него существенным источником¹³. Важно отметить, что преподобный, дав ссылки на творения наиболее известных восточных отцов, сам указал имена экзегетов, оказавших влияние на его эпистолярное наследие.

**Святые отцы Древней Церкви:
свт. Афанасий Великий, блаж. Феодорит Кирский,
свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст**

Старец Амвросий, изъясняя 126-й псалом, ссылается на свт. Афанасия Великого и блаж. Феодорита Кирского. Толкования на Псалтирь свт. Афанасия¹⁴ и блаж. Феодорита¹⁵ охватывают Книгу псалмов полностью. Кроме того, эти святые отцы представляли две наиболее значительные

¹¹ Высокую оценку данному собранию дал проф. П. А. Юнгеров (см.: *Юнгеров П. А.* Введение в Ветхий Завет. Книга 1: Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. С. 424–425). Русский библеист отмечает, что книга содержит фрагменты утраченных толкований, но не упоминает заслуг прп. Никодима Святогорца. Вероятно, история греческого текста осталась вне научной эрудиции профессора.

¹² Собрание писем... Ч. I. С. 2–4. Письмо № 2.

¹³ Лука (Филатов), иерод. Толкование преподобного Амвросия Оптинского на «Песни Восхождения» // Скрижали. 2013. Вып. 5. С. 141–148. Особенно характерной является ссылка на толкование прп. Никиты Стифата, которое не встречается в других источниках.

¹⁴ *Athanasius Alexandrinus.* Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 59–591. Рус. пер. см.: *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы // Творения: в 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 40–422. Следует отметить, что греческий текст толкований свт. Афанасия, изданный Минем, был восстановлен на основе средневековых катен, поэтому надежность текста давно вызывала сомнения. В последние годы были открыты греческие и сирийские рукописи, относящиеся к прямой традиции и поэтому позволяющие более точно восстановить текст первоисточника. Современные исследователи, такие, как Доривал, Виан, Стеад, полагают, что автор *Expositiones* заимствовал материал у Евсевия Кесарийского, Евагрия Понтийского, Дидима и свт. Кирилла Александрийского, и, следовательно, авторство не может принадлежать свт. Афанасию Великому. *Expositiones* оценивается как единое произведение, написанное во второй половине V в. Во всяком случае, мы имеем дело с древним памятником святоотеческой экзегезы александрийского направления. См., напр.: *Stead G. C.* St. Athanasius on the Psalms // *Vigiliae Christianae.* 1985. Vol. 39. № 1. P. 65–78.

¹⁵ *Theodoretus Cyrensis.* Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 857–2002. Рус. пер. см.: Лука, блаж. Изъяснение псалмов // Творения: в 2 т. М., 2004. Т. 2.

школы богословия христианского Востока — Александрийскую и Антиохийскую, их толкования включают в себе лучшие достижения богословской мысли своего времени и отчасти дополняют друг друга. Славянские переводы толкований на псалмы свт. Афанасия и блаж. Феодорита были хорошо известны в Древней Руси¹⁶. Они оставались главными источниками для объяснения псалмов до середины XVI в., когда трудами прп. Максима Грека был сделан перевод сводного толкования на Псалтирь, соединявшего в себе творения многих древних толкователей¹⁷.

Изъяснение прп. Амвросия на 22-й псалом, данное им в общем Рождественском поздравлении 1880 г.¹⁸, не содержит ссылок на классиков библейской экзегезы, но основано на толкованиях свт. Афанасия и блаж. Феодорита.

В толковании на первые стихи преподобный развивает мысль блаж. Феодорита¹⁹ о Божественном пастырстве Господа²⁰.

Объясняя псаломское изречение «На воде покойне воспита мя» (Пс 22:2) как пророческое указание на Таинство Святого Крещения, оптинский старец стоит ближе к свт. Афанасию Великому²¹, который, впрочем, по сути толкует это место одинаково с блаж. Феодоритом. Первую половину третьего стиха «Душу мою обрати, настави мя на стези правды» преподобный толкует также согласно с мыслью александрийского святителя²². Смысл окончания псаломского стиха «Имене ради Своего» прп. Амвросий передает согласно блаж. Феодориту²³.

¹⁶ Вишняков Н., свящ. О происхождении Псалтири. СПб., 1875. С. 8. Наиболее древние славянские рукописи толкований свт. Афанасия датированы XI в., а блаж. Феодорита — XIV в.

¹⁷ Горский А. В., прот. Максим Грек, Святогорец // Прибавление к Творениям св. Отцов. 1859. Ч. 18. Кн. 2. С. 175–185.

¹⁸ Собрание писем... Ч. II. С. 25–27. Письмо № 20.

¹⁹ *Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1025. Рус. пер. см.: *Феодорит Курский, блаж.* Изъяснение псалмов... С. 83.

²⁰ Собрание писем... Ч. II. С. 25. Письмо № 20.

²¹ *Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 140B. Рус. пер. см.: *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы... Т. 4. С. 99.

²² *Ibidem*. Рус. пер. см.: Там же.

²³ *Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1028. Рус. пер. см.: *Феодорит Курский, блаж.* Изъяснение псалмов... С. 83–84. Следует упомянуть, что, объясняя 3-й стих, прп. Амвросий близко к тексту повторяет строки из книги своего современника еп. Палладия (Пьянкова). Подробнее об этом см.: *Лука (Филатов), иерод.* Толкования на псалмы преподобного Амвросия Оптинского в свете творений архиепископа Иринья (Климентьевского) и епископа Палладия (Пьянкова) // Скрижали. 2013. Вып. 6. С. 93–102.

Оптинский старец обращается к экзегезе блаж. Феодорита в тех случаях, когда фрагмент псаломского текста оставлен без внимания александрийским богословом или объяснен им слишком кратко, как, например, первый стих 22-го псалма. Когда мнения древних отцов Церкви различны, преподобный предлагает одно из них. Так, в изъяснении 4-го стиха он предпочитает под «жезлом» понимать Крест Господень, как написано у Кирского святителя. Если толкования экзегетов по смыслу совпадают, старец чаще бывает текстуально близок к свт. Афанасию Великому или передает мысль своими словами, а затем развивает ее. Отмеченное текстуальное сходство в изъяснении 2-го стиха указывает на то, что прп. Амвросий опирается на труд архиепископа Александрии.

Творческий подход старца Амвросия к святоотеческой экзегезе виден в Рождественском поздравлении 1887 г.²⁴, в котором предлагается объяснение псаломских слов «Благ и прав Господь, сего ради законоположит согрешающим на пути» (Пс 24:8). Поучение преподобного созвучно толкованиям свт. Афанасия²⁵ и блаж. Феодорита²⁶ на 10-й стих 24-го псалма: «Вси путие Господни милость и истина» (Пс 24:10), который, в свою очередь, оптинский старец полагал полезным объяснять в ином нравственном смысле²⁷.

Толкование на псалмы свт. Василия Великого было для прп. Амвросия, как он сам свидетельствует²⁸, настольной книгой²⁹.

Старец пишет, что как-то «среди недосуга» открыв ее, обратил внимание на изъяснение святителем стихов «Господи Боже мой на тя уповах, спаси мя от всех гонящих мя, и избави мя. Да не когда похитит яко лев душу мою, не сушу избавляющую, ниже спасающую» (Пс 7:2–3)³⁰. По мысли

²⁴ Собрание писем... Ч. II. С. 46. Письмо № 34.

²⁵ *Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 144–145. Рус. пер. см.: *Афанасий Великий, свт.* Толкование на псалмы... Т. 4. С. 102–103.

²⁶ *Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1040. Рус. пер. см.: *Феодорит Кирский, блаж.* Изъяснение псалмов... С. 89.

²⁷ Собрание писем... Ч. II. С. 76. Письмо № 77.

²⁸ Там же. Ч. III. С. 35. Письмо № 276.

²⁹ *Basiliius Magnus*. Nomiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 207–493. Рус. пер. см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. М., 1845. Ч. I. С. 177–406. До нашего времени сохранились толкования только тринадцати псалмов: 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114-го. В скитской библиотеке хранилась книга свт. Василия Великого «Беседы на псалмы», изданная в Киево-Печерской лавре в 1829 г. См.: Описание книг библиотеки скита Оптиной пустыни. Отделение I–VI // НИОР РГБ. Ф. 213. К. 30. Ед. хр. 4. Л. 75. Возможно, старец Амвросий пользовался именно этим изданием.

³⁰ *Basiliius Magnus*. Nomiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 232. Рус. пер. см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... Ч. I. С. 196.

свт. Василия, молитва царя Давида полезна подвижникам, которых враг искушает с особой силой перед смертью. Прп. Амвросий также советует молиться словами седьмого псалма.

Оптинский старец, убеждая всячески сохранять душевный мир, ссылается на слова 33-го псалма «Взыщи мира, и пожени и»³¹ и объясняет их созвучно Каппадокийскому иерарху³². Поучение преподобного на святительский прокимен «Уста моя возглаголют премудрость, и поучение сердца моего разум» (Пс 48:4)³³ также вполне согласно с толкованием святителя³⁴.

На творения свт. Иоанна Златоуста прп. Амвросий ссылается чаще, чем на других святителей³⁵. В то же время старец не дает ссылок на свт. Иоанна как на толкователя псалмов³⁶. Блаж. Феодорит, к экзегезе которого, несомненно, обращался оптинский старец, был учеником Златоуста. По оценке проф. Н. Н. Глубоковского, Кирский епископ совмещал в своих творениях блестящие результаты экзегетических трудов своих предшественников³⁷. Изъясняя псалмы, блаж. Феодорит часто следует свт. Иоанну, кратко излагая мысли учителя.

В ряде случаев прп. Амвросий Оптинский объясняет слова псалмов ближе к свт. Иоанну Златоусту, чем к блаж. Феодориту Кирскому.

В поучении на стих «Наказуя наказа мя Господь, смерти же не предаде мя» (Пс 117:18)³⁸ прп. Амвросий приводит в пример, как и Златоуст³⁹, царственного пророка, который благодарит Господа за наказание. Блаж. Феодорит⁴⁰ уделяет меньше внимания добродетели Псалмопевца.

³¹ Собрание писем... Ч. I. С. 70. Письмо № 60.

³² *Basiliius Magnus. Homiliae super Psalmos* // PG. 29. Col. 376. Рус. пер. см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... Ч. I. С. 306.

³³ Собрание писем... Ч. II. С. 54. Письмо № 39.

³⁴ *Basiliius Magnus. Homiliae super Psalmos* // PG. 29. Col. 436. Рус. пер. см.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого... Ч. I. С. 355

³⁵ См., напр.: Собрание писем... Ч. II. С. 6. Письмо № 5; С. 12. Письмо № 10; С. 19. Письмо № 15.

³⁶ До наших дней сохранились толкования свт. Иоанна на 58 псалмов. См.: *Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos* // PG. 55. Col. 39–498. Рус. пер. см.: *Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы* // Полное собрание творений. М., 1995–1996 (репринт 1889 г.). Т. 5. Кн. 1. С. 11–412; Кн. 2. С. 419–574.

³⁷ *Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность*. М., 1890. Т. 2. С. 67.

³⁸ Собрание писем... Ч. II. С. 52–53. Письмо № 38.

³⁹ *Joannes Chrysostomus. Expositiones in Psalmos* // PG. 55. Col. 334–335. Рус. пер. см.: *Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы*... Т. 5. С. 360–361.

⁴⁰ *Theodoretus. Interpretatio in Psalmos* // PG. 80. Col. 1813. Рус. пер. см.: *Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение псалмов*... С. 413.

Толкование оптинского старца на праздничный прокимен «Бог наш на небеси и на земли, вся елика восхоте сотвори» (Пс 113:11)⁴¹ сходно с толкованием свт. Иоанна⁴². Преподобный повторяет схему рассуждений и мысли Златоуста, параллели которой не встречаются у других известных экзегетов.

В Рождественском поздравлении 1879 г. прп. Амвросий предлагает нравственное назидание, скрытое за псаломскими словами «От потока на пути пьет, сего ради вознесет главу» (Пс 109:7)⁴³. Свт. Иоанн толкует данный стих как пророчество о скромной жизни Христа, плодом которой явилось прославление, а затем призывает слушателей подражать Спасителю простотой жизни, избегая тщеславия и роскоши⁴⁴. Блаж. Феодорит следует святителю, но пишет только о мессианском смысле стиха⁴⁵. Оптинский старец, напротив, обращается в праздничном послании лишь к нравственному смыслу псаломских слов. Таким образом, в трактовке данного стиха он совпадает со Златоустом независимо от толкований блаж. Феодорита.

Византийские богословы: прп. Анастасий Синаит, прп. Феодор Студит, прп. Никита Стифат, Евфимий Зигабен

О жизни синайского подвижника VII в. прп. Анастасия известно мало. Его немногие творения, дошедшие до наших дней, соединяют в себе богословское наследие великих предшественников и уникальный личный духовный опыт⁴⁶. Тем большей заслугой Оптиной пустыни является первый русский перевод⁴⁷ «Беседы на 6-й псалом», в которой

⁴¹ Собрание писем... Ч. II. С. 50–52. Письмо № 37.

⁴² *Joannes Chrysostomus*. Expositiones in Psalmos // PG. 55. Col. 309–310. Рус. пер. см.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы... Т. 5. С. 333.

⁴³ Собрание писем... Ч. II. С. 23. Письмо № 18. Поздравление посвящено объяснению кондака Рождества Христова. Прп. Амвросий пишет о добродетелях Вифлеемских пастырей, которые пили воду из источников. Было бы нелегко додуматься до аскетического толкования стиха, не читая Златоуста.

⁴⁴ *Joannes Chrysostomus*. Expositiones in Psalmos // PG. 55. Col. 278. Рус. пер. см.: *Иоанн Златоуст, свт.* Беседы на псалмы... Т. 5. С. 295–296.

⁴⁵ *Theodoretus*. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 1773–1776. Рус. пер. см.: *Феодорит, блаж.* Изъяснение псалмов... С. 394.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: *Сидоров А. И.* Преподобный Анастасий Синаит и его творения // Преподобный Анастасий Синаит: избранные творения. М., 2003. С. 5–22.

⁴⁷ *Анастасий Синаит, прп.* Беседа на 6-й псалом. Пер. Оптина м-ря. М., 1869. Перевод был сделан о. Платоном (Покровским). См.: *Летопись скита во имя святого Иоанна*

Синаит раскрывает глубокие переживания кающегося грешника, скрытые за словами краткого псалма. Прп. Амвросий Оптинский в письме⁴⁸ к бывшему обер-прокурору Святейшего Синода графу А. П. Толстому пишет о пользе чтения беседы св. Анастасия, а в другом письме опирается на толкование прп. Анастасием начала псалма⁴⁹. Надписание, по мысли старца, указывает на основную тему псалма — Страшный Суд и всеобщее воскресение.

Изъясняя 126-й псалом в духовном аспекте, прп. Амвросий ссылается на прпп. Феодора Студита и Никиту Стифата⁵⁰. Цитаты, приведенные оптинским старцем, убеждают в том, что они взяты из книги «Толковая Псалтирь» ученого греческого инока XII в. Евфимия Зигабена, известного экзегета⁵¹. Старец Амвросий напоминает текст песнопений воскресной утрени — степенн 3-го и 7-го гласов, составленных прп. Феодором по мотивам стихов 126-го псалма. В степеннах поется о созидании дома души и добродетелей. Прп. Амвросий объясняет и развивает мысль игумена Студитской обители, следуя прп. Никите Стифату: «Созидается же дом душевный из разнообразных камней добродетелей и исполнения заповедей. А все трудится тот, кто подвизается в одном телесном делании, а о душевных добродетелях небрежет и потому не имеет Господа, содействующим в созидании дома душевного, ради веры, надежды и любви трудящегося. И все хранят град благочестия и добродетелей те, кому

Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни: в 2 т. М., 2008. Т. 1. С. 630–631. Переводчик, скорее всего, пользовался греческой патрологией Миня (*Patrologiae cursus completus, series graeca*. Т. 161), которая была пожертвована Оптиной пустыни в 1868 г. супругой попечителя московского учебного округа княгиней М. А. Мещерской. См.: *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни. М., 1876. С. 170.

⁴⁸ Собрание писем... Ч. I. С. 12. Письмо № 8.

⁴⁹ Там же. С. 17. Письмо № 9.

⁵⁰ Там же. С. 3–4. Письмо № 2. Жизнь святых иноков протекала в Студийском монастыре, близ Константинополя, столицы Византийской империи. Прп. Феодор (759–826) прославился подвигом исповедничества во времена иконоборческой смуты; будучи игуменом монастыря, способствовал формированию Студийского устава, получившего впоследствии широкое распространение, в том числе на Руси в Киевский период. Прп. Никита Стифат (примерно 1005–1090) был учеником прп. Симеона Нового Богослова. Особо известен как активный участник полемики с латинянами во времена объявления Великой схизмы.

⁵¹ Комментарий святых отцов были включены в книгу прп. Никодимом Святогорцем. См.: Ἐρμηνεία... Т. 2. Col. 498. Рус. пер. см.: *Евфимий Зигабен.* Толковая Псалтирь... Ч. 2. С. 313–314.

Сам Господь ради их смиренномудрия не сохранит оный непоколебимым от духов гордости, благодатью Святаго Духа»⁵².

Оптинский старец ссылается на прп. Никиту, когда объясняет духовный смысл слов «сынове отрясенных» (Пс 126:5), цитируя близко к тексту русский перевод⁵³.

В частных письмах старец неоднократно ссылается на сотницы прп. Никиты⁵⁴, помещенные в сборник «Добротолюбие»⁵⁵, и обращается к главам византийского аскета для разрешения сложных вопросов духовной жизни. Неслучайно старец, раскрывая мистический смысл псаломских стихов, приводит избранные мысли студийского инока и богослова. Толкование прп. Амвросием 128-го стиха 118-го псалма сходно с мыслью прп. Никиты Стифата⁵⁶: «Когда же человек успокоится, тогда он способен бывает направляться к исполнению всех заповедей Божиих, глаголя со псаломником: ко всем заповедям Твоим направляхся, всяк путь неправды возненавидех (Пс 118:128)»⁵⁷.

Имя греческого богослова Евфимия Зигабена (ок. 1050–1122) приобрело известность в России благодаря изданию «Толковой Псалтири»⁵⁸. Комментарии, составленные самим иноком Евфимием, не отличаются оригинальностью, но ценны тем, что содержат материал наилучших источников⁵⁹.

⁵² Собрание писем... Ч. I. С. 4. Письмо № 2. Прп. Амвросий повторяет русский перевод почти дословно. См.: *Евфимий Зигабен*. Толковая Псалтирь... Ч. 2. С. 314.

⁵³ Собрание писем... Ч. I. С. 4. Письмо № 2. Ср.: *Евфимий Зигабен*. Толковая Псалтирь... Ч. 2. С. 316.

⁵⁴ Собрание писем... Ч. I. С. 15–16. Письмо № 9; Ч. I. С. 83. Письмо № 71; Ч. I. С. 85. Письмо № 73.

⁵⁵ *Νικήτας ὁ Στηθαῖος*. Πρακτικά, φυσικά καὶ γνωστικά κεφάλαια // Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν ῥηλικῶν. Venezia, 1782. Col. 785–851. Рус. пер. см.: *Никита Стифат, прп.* Три сотницы практических, естественных и гностических глав // *Добротолюбие*: в 2 т. М., 2002. Т. 2. С. 360–480.

⁵⁶ *Ερμηνεία*... Т. 2. Col. 453. Рус. пер. см.: *Евфимий Зигабен*. Толковая Псалтирь... Ч. 2. С. 280.

⁵⁷ Собрание писем... Ч. II. С. 76. Письмо № 77. Следует отметить, что подобной мысли в толкованиях на данный стих нет ни у свт. Афанасия, ни у блаж. Феодорита. Скорее всего прп. Амвросий опирается на собственный духовный опыт.

⁵⁸ *Евфимий Зигабен*. Толковая Псалтирь. М., 1993 (репринт 1882 г.). Первое издание вышло в Киеве в 1875 г. В 1873–1874 гг. были предварительные публикации в «Воскресном чтении».

⁵⁹ *Лебедев А. П.* Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви от конца XI до середины XV века. СПб., 2003. С. 340. Среди рукописного собрания Оптиной пустыни находится Предисловие к русскому изданию «Толкования на Псалтирь Евфимия Зигабена, дополненного Никодимом Святогорцем» (для издания Оптиной пустыни) (НИОР РГБ. Ф. 214. Опт. 682–1). В рукописи особо отмечен среди источников, использованных

Прп. Амвросий не дает ссылок на Евфимия Зигабена, но в его письмах возможно проследить влияние творений греческого инок.

В толковании на слова «Умастил еси елеом главу мою» (Пс 22:5)⁶⁰ старец Амвросий совпадает с Зигабеном⁶¹, понимая под *главой* ум, который получает духовное утверждение в Таинствах Церкви.

Сходство мысли русского старца с мыслью византийского богослова заметно в толкованиях на стихи 36-го псалма. «Насладися Господеви» (Пс 36:4)⁶² означает, по мысли преподобного, утешение в исполнении Закона Господня. «Повинися Господеви и умоли Его» (Пс 36:7) — стремление жить по Евангельским заповедям и молитву о помощи Божией⁶³.

Аскетические произведения:

Патерик, Беседы прп. Макария Египетского,

Поучения прп. Аввы Дорофея, Лествица,

Слова прп. Исаака Сирина, сборник «Добротолюбие»

Среди цитируемых прп. Амвросием творений святых отцов преобладают аскетические произведения, так называемые «деятельные книги». Чаще других книг старец ссылается на «Лествицу»⁶⁴ прп. Иоанна

Зигабеном, свод святоотеческих толкований, составленный прп. Никитой Серрским (он же митрополит Ираклийский). Свод прп. Никиты, как свидетельствует рукописное предисловие, не был издан и гниет в библиотеках Афонских монастырей (Там же. Л. 7). Прп. Никита известен как автор схолий на Беседы свт. Григория Богослова, а также как составитель катен на книги Священного Писания, состоял в дружеской переписке с блаж. Феофилактом Болгарским. См.: *Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Lieteratur von Iustinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches (527–1453)*. München, 1897. S. 138, 211–212. Ср.: *Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im Bysantinischen Reich*. München, 1959. S. 615, 651, 652, 654.

⁶⁰ Собрание писем... Ч. II. С. 27. Письмо № 20.

⁶¹ *Euthymius Zigabenus*. Comment. In Psalterium // PG. 128. Col. 296. Рус. пер. см.: *Евфимий Зигабен*. Толковая Псалтирь... Ч. 1. С. 141. Свт. Афанасий и блаж. Феодорит лишь кратко отмечают, что 5-й стих 22-го псалма следует понимать как указание на Церковные Таинства.

⁶² Собрание писем... Ч. I. С. 27. Письмо № 16.

⁶³ Там же. Толкования Евфимия Зигабена см.: *Euthymius Zigabenus*. Comment. In Psalterium // PG. 128. Col. 413, 416. Рус. пер. см.: *Евфимий Зигабен*. Толковая Псалтирь... Ч. 1. С. 219–220.

⁶⁴ *Joannes Climacus*. Scala Paradisi // PG. 88. Col. 631–1164. Перевод Оптиной пустыни см.: Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица и Слово к Пастырю: <Полуславянский пер.> / <За основу взят пер. старца о. Паисия; ред. пер. иером. Макария (Иванова), иером. Амвросия (Гренкова); сост. предм. указ. иером. Макария (Иванова)>. М.: <Изд-во Оптиной Пустыни>, 1851.

Синайского и «Подвижнические слова» прп. Исаака Сирина⁶⁵. Славянское «Добротолубие»⁶⁶ также было для оптинского старца настольной книгой⁶⁷. В экзегезе прп. Амвросия преобладало аскетическое направление, и преподобный дополнял толкование Священного Писания цитатами из книг учителей подвижничества.

Изъясняя стихи 117-го псалма, старец Амвросий подробнее останавливается на толковании слов «Отверзите мне врата правды, вшед в ня, исповемся Господеви: сия врата Господня, праведнии внидут в ня» (Пс 117:18–20)⁶⁸. Согласно толкованию старца, «врата правды» — это заповеди Господни: «Грехами врата сии затворяются; и паки отверзаются искренним сознанием и смиренным покаянием и благодарением Господу за помилование и избавление от смерти. Врата правды называются и вратами Господними, чрез которые и праведные восходят ко Господу также покаянием»⁶⁹. Старец Амвросий отмечает, что покаяние необходимо до самой смерти не только грешникам, но и праведникам, поскольку праведник может согрешать семь раз в день (Прит 24:16) словом или мыслью⁷⁰. Преподобный приводит слова свт. Елифания, помещенные в Патерике⁷¹, о том, что праведники согрешают только устами, а грешники — всем телом.

В другом письме оптинский старец советует на деле исполнять слова Псалмопевца «смятохся и не глаголах» (Пс 76:5)⁷², то есть хранить молчание в случае внутреннего смущения. По свидетельству Патерика, так же объяснял свое молчание прп. авва Моисей⁷³.

⁶⁵ Прп. Амвросий обращался, конечно, к переводу прп. Паисия Величковского. См.: Святого отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским: <На слав. наречии гражданскими буквами / испр. пер. о. Макария (Иванова), И. В. Киреевского; подстроч. примеч., предм. указ. иером. Макария, иером. Амвросия>. М.: Изд-во Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1854.

⁶⁶ Добротолубие, или Слова и главизны священного трезвения: в 4 ч. М., 1793–1797.

⁶⁷ Собрание писем... Ч. II. С. 95. Письмо № 109.

⁶⁸ Там же. С. 52–53. Письмо № 38.

⁶⁹ Там же. С. 53. Письмо № 38.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ *Aporhthegmata Patrum. De sancto Eriphanio episcopo Syrii*. 12 // PG. 65. Col. 165B. Рус. пер. см.: Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2009. С. 114.

⁷² Собрание писем... Ч. I. С. 217. Письмо № 233.

⁷³ *Aporhthegmata Patrum. De abate Mose* // PG. 65. Col. 285. Рус. пер. см.: Алфавитный патерик... С. 221. Об авве Моисее.

Обращаясь к стихам Псалтири, прп. Амвросий нередко следует прп. Макарию Египетскому⁷⁴. Так, например, искушения от лукавых демонов, которые «восходят до небес и нисходят до бездн» (Пс 106:26), старец псаломски живописует⁷⁵ согласно строкам «Макарьевского корпуса»⁷⁶.

Молитвы Псалмопевца «От тайных моих очисти мя и от чуждых пощади раба Твоего» (Пс 18:13–14), а также «Суди Господи обидящая мя, побори борющая мя» (Пс 34:1), значение которых особо отмечал прп. Амвросий⁷⁷, в том же смысле истолкованы в творениях, связанных с авторитетом египетского подвижника⁷⁸. За словами «тайная», «обидящая», «борющая», «чуждая», согласно посланию прп. Макария, скрываются чуждые естеству человека страсти и лукавые духи.

В «Слове о совершенстве духовном» автор обращает внимание на особую силу пророческой молитвы: «Дух Святой, зная, как трудно избавиться от страстей неявных и тайных, и что они как бы укоренены в душе, показывает чрез Давида, как должно совершаться очищение от оных. Ибо сказано: “от тайных моих очисти мя” (Пс 18:13), то есть с помощью многих молений, веры и совершенного устремления к Богу, при содействии Духа, может быть совершено сие нами; если притом напрягаем к этому силы, и всяким хранением блюдем сердце свое»⁷⁹. Старец Амвросий уточняет мысль великого подвижника, советуя прибегать к молитве св. Давида (Пс 18:13–14) для искоренения зависти⁸⁰.

Оптинский старец, обращаясь к современникам, указывает на правильный порядок доброделания и напоминает слова пророка: «Уклонися от зла и сотвори благо» (Пс 33:15)⁸¹. Преподобный отмечает: прежде

⁷⁴ Старец Амвросий несколько раз ссылается на творения прп. Макария Египетского и приводит выписки из «Семи слов». См.: Собрание писем... Ч. II. С. 138. Письмо № 157; Ч. III. С. 101. Письмо № 381.

⁷⁵ Собрание писем... Ч. III. С. 9. Письмо № 242.

⁷⁶ *Pseudo-Macarius. Homiliae spirituales. Homilia XLIV // PG. 34. Col. 784. Рус. пер. см.: Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. СТСЛ, 1994 (репринт 1904 г.). С. 286.*

⁷⁷ Собрание писем... Ч. II. С. 28. Письмо № 21; С. 168. Письмо № 194.

⁷⁸ *Pseudo-Macarius. Epistolae // PG. 34. Col. 412. Рус. пер. см.: Макарий Египетский, прп. Духовные беседы... С. 322.*

⁷⁹ *Idem. De perfectione in spiritu // PG. 34. Col. 844. Рус. пер. см.: Макарий Египетский, прп. Слово 2. О совершенстве духовном // Духовные беседы... С. 363.*

⁸⁰ Собрание писем... Ч. II. С. 28. Письмо № 21.

⁸¹ Там же. Ч. I. С. 99. Письмо № 82.

чем трудиться на благо других людей, нужно самим уклониться от зла, то есть более заботиться о личном духовно-нравственном совершенствовании, которое достигается по мере исполнения Божиих заповедей и особенно по мере стяжания смирения⁸². Подобным образом данный стих толковал и прп. авва Дорофей⁸³, показывая, что подлинное благо человек может творить, лишь уклонившись предварительно от зла *страхом Господним* (Прит 15:27).

Прп. Амвросий, обращаясь к аскетической экзегезе прп. Иоанна Синайского, приводит на память цитату из «Лествицы»⁸⁴: «Не постился я, — говорит Давид, — не бдел, не лежал на голой земле, но *смирися, и спасе мя* Господь вскоре» (Пс 114:5)⁸⁵.

Слова 127-го псалма «Труды плодов твоих снеси» (Пс 127:2) старец Амвросий толкует сразу в духовном смысле, излагая учение ап. Павла о духовном плодоношении (Гал 5:22–23)⁸⁶. По мысли преподобного, плодов духа достигает в свое время тот, кто с самого начала проводит жизнь добродетельную, в страхе Божием, в духовном хранении своей совести⁸⁷. В подтверждение своих слов старец ссылается на прп. Иоанна Лествичника⁸⁸: «Усердно приноси Христу труды юности твоей, и возрадуешься о богатстве бесстрастия в старости»⁸⁹.

Автором «Лествицы» псаломский стих «По множеству болезней в сердце моем утешения Твоя возвеселиша душу мою» (Пс 93:19) предлагается, как обетование награды за терпение скорбей⁹⁰. На данный стих

⁸² Собрание писем... Ч. I. С. 98–99. Письмо № 82.

⁸³ *S. Dorotheus Archimandrita. Doctrina IV // PG. 88. Col. 1664.* Рус. пер. см.: *Авва Дорофей, прп.* Душеполезные поучения. М., 2004. С. 48. В 1856 г. Оптиной пустыней был издан русский перевод «Поучений» прп. Дорофея. При подготовке перевода использовалось греческое венецианское издание 1770 г., а также славянский перевод схимонаха Памвы Берынды (Киев, 1628). Прп. Амвросием был составлен подробный предметный указатель. См.: *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни... С. 164.

⁸⁴ Собрание писем... Ч. II. С. 56. Письмо № 40.

⁸⁵ *Joannes Climacus. Scala Paradisi // PG. 88. Col. 992.* Рус. пер. см.: *Иоанн Синайский, прп.* Лествица. СТСЛ, 2008. С. 216. Слово 25-е, гл. 15.

⁸⁶ Собрание писем... Ч. I. С. 4–5. Письмо № 3.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. Ч. I. С. 4–5. Письмо № 3.

⁸⁹ *Joannes Climacus. Scala Paradisi. Gradus Primus // PG. 88. Col. 641B.* Рус. пер. см.: *Иоанн Синайский, прп.* Лествица... С. 30. Слово 1-е, гл. 24.

⁹⁰ *Ibidem. Gradus IV // PG. T. 88. Col. 704.* Рус. пер. см.: *Иоанн Синайский, прп.* Лествица... С. 66.

многokrатно ссылается прп. Амвросий⁹¹, толкуя его так же, как и прп. Иоанн Синайский.

Толкование псаломских слов «смирися, и спасе мя» (Пс 114:5), данное в «Лествице», старец дополняет⁹² цитатой из творений прп. Исаака Сирина о том, что «смирение и без дел прощает многие прегрешения, а дела без смирения бесполезны»⁹³. Оптинский наставник ссылается также на творения сирийского подвижника, когда толкует святительский прокимен «Уста моя возглаголют премудрость, и поучение сердца моего разум» (Пс 48:4)⁹⁴. Прп. Исаак пишет, что положивший в основание жительства страх Божий в нескольких днях окажется во вратах Царствия⁹⁵.

Поучение о смысле святительского прокимена старец продолжает ссылкой на св. Петра Дамаскина⁹⁶, согласно которому без страха непоздно жить и на Небе, потому как от бесстрашия пострадали дьявол и Адам⁹⁷.

Объясняя стих «Аще бо и пойду посреде сени смертныя, не убоюся зла, яко Ты со мною еси: жезл Твой и палица Твоя, та мя утешиста» (Пс 22:4), прп. Амвросий пишет о силе Иисусовой молитвы и Крестного знамения, которые помогают христианину не только в опасностях настоящей жизни, но и способны после смерти защитить душу на мытарствах⁹⁸. В подтверждение своих слов старец приводит целую выписку из славянского «Добротолюбия», содержащую почти полностью 25-ю главу прп. Иоанна Карпафийского о дерзновенном прохождении христианской душой воздушных мытарств⁹⁹. После длинной цитаты оптинский

⁹¹ Собрание писем... Ч. II. С. 137. Письмо № 156; С. 143. Письмо № 162; С. 154. Письмо № 179; С. 157. Письмо № 181.

⁹² Там же. С. 56. Письмо № 40.

⁹³ Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским. М.: Изд-во Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1854. С. 225. Здесь и далее ссылка на издание 1854.

⁹⁴ Собрание писем... Ч. II. С. 54. Письмо № 39.

⁹⁵ Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского слова духовно-подвижнические... С. 5.

⁹⁶ *Πέτρος ὁ Δαμασκηνός*. Βιβλίον Πρώτον // Φιλοκαλία... Col. 568. Рус. пер. см.: *Петр Дамаскин, прп.* Книга первая // Добротолюбие: в 2 т... Т. 2. С. 40.

⁹⁷ Собрание писем... Ч. II. С. 54. Письмо № 39.

⁹⁸ Собрание писем... С. 26. Письмо № 20.

⁹⁹ *Ιωάννης ὁ Καρπάθιος*. Παραμυθητικὰ κεφάλαια // Φιλοκαλία... Col. 245. Рус. пер. см.: *Иоанн Карпафийский, прп.* Главы утешительные // Добротолюбие: в 2 т... Т. 2. С. 266.

старец кратко замечает: «Св. Отцы под палицею разумеют также псалмопение и всякую другую молитву»¹⁰⁰. Подобной трактовки нет ни у свт. Афанасия, ни у блаж. Феодорита, ни в сборнике «Толковая Псалтирь». Старец Амвросий скорее всего писал так под влиянием следующих строк прп. Григория Синаита: «Когда услышишь, как в Писании пророческим словом возглашается: *жезл Твой и палица Твоя, та мя наста-виста* (Пс 22:4), то разумей под сим суд и Промысел, в нравственном же смысле — псалмопение и молитву»¹⁰¹.

Слова 126-го псалма «Не постыдятся егда глаголют врагом своим во вратех» (Пс 126:5) прп. Амвросий¹⁰² толкует близко к прп. Исихию Синаиту¹⁰³, который пишет: «...и врагов своих, нечестивых бесов окрест скитающихся не постыдится, глаголя им во вратех сердца, и Иисусом вспять отгоняя»¹⁰⁴.

Заключение

Особое значение для определения источников толкований старца Амвросия имеет изъяснение 126-го псалма, в котором старец дает ссылки на классиков библейской экзегезы, в то время как толкования преподобного на 22-й псалом и другие псаломские стихи не содержат подобных отсылок. Уже в 1864 г. оптинский старец стал обладателем наиболее полного собрания святоотеческих толкований на Псалтирь, составленного прп. Никодимом Святогорцем на основе книги ученого инока Евфимия Зигабена. В то же время старец не довольствовался сборником «Толковая Псалтирь», но обращался еще к целому ряду источников. В основе толкований преподобного на псалмы лежат творения великих экзегетов христианского Востока — свт. Афанасия Великого, свт. Иоанна Златоуста, блаж. Феодорита Кирского свт. Василия Великого, прп. Анастасия

¹⁰⁰ Собрание писем... Ч. II. С. 26. Письмо № 20.

¹⁰¹ *Γρηγόριος ὁ Σιναΐτης*. Κεφάλαια πάνυ ὠφέλιμα περὶ ἐντολῶν, δογμάτων... // Φιλοκαλία... Col. 881. Рус. пер. свт. Феодана Затворника см.: *Григорий Синаит, прп.* Главы о заповедях и догматах... // Добротолюбие: в 5 т. М., 2004. Т. 5. С. 178–179. Славянский перевод см.: *Он же*. Главы зело полезные // Добротолюбие: в 2 т... Т. 1. С. 172.

¹⁰² Собрание писем... Ч. I. С. 4. Письмо № 3.

¹⁰³ В «Добротолюбии» поучения синайского инока помещены под именем Исихия, пресвитера Иерусалимского.

¹⁰⁴ *Ἠσύχιος ὁ Πρεσβύτερος*. Πρὸς Θεόδουλον λόγος ψυχωφελῆς. 148 // Φιλοκαλία... Col. 145. Рус. пер. см.: *Исихий, пресвитер*. К Феодулу слово душеполезное и спасительное, о трезвении и добродетели, в 203 главах. Гл.148 // Добротолюбие: в 2 т... Т. 1. С. 286.

Синаита, прп. Никиты Стифата, Евфимия Зигабена. Важным источником экзегезы прп. Амвросия были аскетические произведения, изучению которых подвижники Оптиной пустыни уделяли первостепенное внимание: «Лествица», Поучения прп. аввы Дорофея и «Подвижнические слова» прп. Исаака Сирина. Старец развивал и дополнял мысли великих толкователей, опираясь на аскетические книги святых отцов. В толкованиях преподобного на псалмы особенно заметно влияние творений прп. Макария Египетского и Славянского «Добротолюбия».

Источники и литература

1. Алфавитный патерик, или Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 416 с.
2. [Амвросий Оптинский, прп.] Собрание писем оптинского старца иеросхимонаха Амвросия: в 3 ч. М.: Паломник, 1995.
3. Анастасий Синаит, прп. Беседа на 6-й псалом / пер. Оптина м-ря. М., 1869.
4. Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы // Творения: в 4 т. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 4. С. 40–422.
5. Василий Великий, свт. Беседы на Псалмы // Творения: в 7 ч. М., 1845. Ч. I.
6. Вишняков Н., свящ. О происхождении Псалтири. СПб., 1875. 549 с.
7. Глубоковский Н. Н. Блаженный Феодорит епископ Кирский. Его жизнь и литературная деятельность: в 2 т. М., 1890.
8. Горский А. В., прот. Максим Грек, Святогорец // Прибавление к Творениям св. Отцов. 1859. Ч. 18. Кн. 2.
9. Добротолюбие: в 5 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.
10. Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения: в 2 т. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2002.
11. Добротолюбие, или Словеса и главизны священного трезвения: в 4 ч. М., 1793–1797.
12. Дорофей авва, прп. Душеполезные поучения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2004. 238 с.
13. Евфимий Зигабен. Толковая Псалтирь: в 2 ч. М., 1993 (репринт 1882 г.).
14. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы // Полное собрание творений. М., 1995–1996 (репринт 1889 г.). Т. 5.
15. Иоанн Синайский, прп. Лествица. СТСЛ, 2007. 495 с.
16. [Иоанн Синайский, прп.] Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица и Слово к Пастырю: <Полуславянский пер.> / <За основу взят пер. старца о. Паисия; ред. пер. иером. Макария (Иванова), иером. Амвросия (Гренкова); сост. предм. указ. иером. Макария (Иванова)>. М.: <Изд-во Оптиной Пустыни>, 1851. 405 с.

17. [Исаак Сирин, *прп.*] Святаго отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским: <На слав. наречии гражданскими буквами / испр. пер. о. Макария (Иванова), И. В. Киреевского; подстроч. примеч., предм. указ. иером. Макария, иером. Амвросия>. М.: Изд-во Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1854. 580 с.

18. Каширина В. В. Литературное наследие Оптиной пустыни. М., 2006. 512 с.

19. Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-Восточной Церкви от конца XI до середины XV века. СПб., 2003. 430 с.

20. Леонид (Кавелин), *архим.* Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустыни: в 2 ч. М., 1876.

21. Летопись скита во имя святого Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни: в 2 т. М., 2008. Лука (Филатов), *иерод.* Переводческие труды и переписка епископа Поликарпа (Радкевича) в Российской государственной библиотеке // Отечественные архивы. 2011. № 4. С. 71–75.

22. Лука (Филатов), *иерод.* Толкование преподобного Амвросия Оптинского на «Песни Восхождения» // Скрижали. 2013. Вып. 5. С. 141–148.

23. Лука (Филатов), *иерод.* Толкования на псалмы преподобного Амвросия Оптинского в свете творений архиепископа Ириней (Климентьевского) и епископа Палладия (Пьянкова) // Скрижали. 2013. Вып. 6. С. 93–102.

24. Макарий Египетский, *прп.* Духовные беседы. СТСЛ, 1994 (репринт 1904 г.). 468 с.

25. [Макарий Оптинский, *прп.*] Собрание писем блаженной памяти оптинского старца иеросхимонаха Макария: в 6 т. Изд-во Введенской Оптиной Пустыни, 1862–1863.

26. Макарий Оптинский, *прп.* Собрание писем преподобного Макария Оптинского к монахам: в 2 т. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2014.

27. Опись книг библиотеки скита Оптиной пустыни. Отделение I–VI. 207 л. // НИОР РГБ. Ф. 213. К. 30. Ед. хр. 4.

28. Предисловие к русскому изданию «Толкования на Псалтирь Евфимия Зигабена, дополненного Никодимом Святогорцем» (для издания Оптиной пустыни), датированное 1865 г. 12 л. // НИОР РГБ. Ф. 214. Опт. 682-1.

29. Сидоров А. И. Преподобный Анастасий Синаит и его творения // Преподобный Анастасий Синаит: избранные творения. М., 2003. С. 5–22.

30. Феодорит Кирский, *блж.* Изъяснение псалмов // Творения: в 2 т. М., 2004. Т. 2. 536 с.

31. Юнгеров П. А. Введение в Ветхий Завет. Книга 1: Общее историко-критическое введение в Священные Ветхозаветные книги. М., 2003. 442 с.

32. Anastasius Sinaita. Oratio in Sextum Psalmum // PG. 89. Col. 1077–1144.

33. Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 72–440.

34. *Athanasius Alexandrinus*. Expositiones in Psalmos // PG. 27. Col. 59–591.
35. *Basilii Magnus*. Homiliae super Psalmos // PG. 29. Col. 209–494.
36. *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. 835 s.
37. *S. Dorotheus Archimandrita*. Doctrinae // PG. 88. Col. 1617–1836.
38. *Euthymius Zigabenus*. Comment. In Psalterium // PG. 128. Col. 41–1325.
39. *Joannes Chrysostomus*. Expositiones in Psalmos // PG. 55. Col. 35–534.
40. *Joannes Climacus*. Scala Paradisi // PG. 88. Col. 631–1164.
41. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Lieteratur von Iustinian bis zum Ende des Ostromischen Reiches (527–1453). Munchen, 1897. 1193 s.
42. *Pseudo-Macarius*. De perfection in spiritu // PG. 34. Col. 841–852.
43. *Pseudo-Macarius*. Epistolae // PG. 34. Col. 405–445.
44. *Pseudo-Macarius*. Homiliae // PG. 34. Col. 449–822.
45. *Theodoretus Cyrensis*. Interpretatio in Psalmos // PG. 80. Col. 857–2002.
46. *Stead G. C.* St. Athanasius on the Psalms // Vigiliae Christianae. 1985. Vol. 39. № 1. P. 65–78.
47. [Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης.] Ἑρμηνεία εἰς τοὺς ἑκατὸν πενήκοντα Ψαλμοὺς τοῦ... Δαβίδ, ...κυρίου Εὐθυμίου τοῦ Ζυγαδίνου, μεταφρασθεῖσα... δὲ εἰς τὴν ἀπλουτέραν διάλεκτον παρὰ ...Νικοδήμου ἀγιορείτου 2 τομ. Κωνσταντινούπολιν, 1819, 1821.
48. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν· ἐν ἧ΄ διὰ τῆς κατὰ τὴν πρᾶξις καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται, καὶ τελειοῦται. Venezia, 1782.

Hieromonk Luke (Filatov). Patristic Exegesis in the Interpretation of the Psalms by St. Ambrose of Optina.

In this article, the author reveals the influence of patristic exegesis on the interpretation of the Psalms by St. Ambrose of Optina. The sources of the exegesis of St. Ambrose are identified on the basis of footnotes that were made by the saint himself as well as by use of comparative methods. The author is able to achieve considerable results by using materials from the Optina Hermitage archives. In 1864, Elder Ambrose received a manuscript of the Russian translation of the Commentary on the Psalms of Euthymius Zigabenus. The author concludes that St. Ambrose's scriptural interpretations are based on the works of well-known exegetes of the Christian East and on ascetic literature.

Keywords: St. Ambrose of Optina, interpretation of the Psalms, Euthymius Zigabenus, patristic and ascetic exegesis.

Hieromonk Luke (Filatov) – Graduate student at the Sts. Cyril and Methodius Institute of Post-Graduate Studies (lukafil@mail.ru)

Священник Владимир Зегнун

ДОМАШНИЕ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ 1 КОР 11:17–34

Данная статья затрагивает вопрос о месте проведения христианского богослужения во время миссионерских трудов святого апостола Павла и о сложностях, связанных с их проведением. Ссылаясь на исторический контекст, археологические изыскания и культурные традиции Римской империи, автор пытается объяснить причину возникновения в Коринфской церкви нестроений, описанных в 1 Кор 11:17–34, и приходит к выводу о том, что нестроения в Ранней Церкви логически вытекают из обычаев и быта римской знати.

Ключевые слова: Апостол Павел, Коринф, античный мегаполис, римский домус, агапа, Плиний Младший, Марциал, Вечеря Господня, домашняя церковь.

Участие в богослужении — наиболее яркое проявление религиозного чувства. Одной из форм богослужебного собрания в апостольское время была агапа, или вечеря любви. Свидетельства об агапе в Новом Завете ограничиваются лишь несколькими замечаниями (Деян 2:42, 46; Деян 20:7, 11; Иуд 1:12; 1 Кор 11:17–34), причем 1 Кор 11:17–34 считается наиболее важным свидетельством существования первохристианских агап и дает некоторое представление об их сущности.

Христианство в I веке по Р. Х. и долгое время впоследствии не имело статуса признанной религии, а значит, не могло быть и речи о наличии собственного места для проведения общественного богослужебного собрания у христиан. Следовательно, для их проведения использовались единственно доступные возможности, а именно жилые дома семей, принявших христианство. Частные дома христиан, таким образом, были первыми центрами церковной жизни.

В ходе многочисленных археологических раскопок на территории Греции, Турции и Италии были обнаружены частные дома — так называемые римские домусы (коринфская Villa at Anaploga, эфесские Terrace Houses и многие другие). Это многоуровневые здания со значительной внутренней площадью, системой подвода чистой и отвода использованной воды. В них могли проживать люди, занимающие высокое положение в обществе. Многие исследователи полагают возможным,

Священник Владимир Зегнун — магистр теологии, соискатель кафедры библеистики аспирантуры СПбДА (zegnoun.mourad@gmail.com).

что в этих или подобных этим домах могла собираться молодая христианская община¹.

Вывод о высоком общественном статусе владельцев домусов можно сделать из того, что в официальных описаниях Рима, датируемых IV в., упоминается только 1797 домусов, в то время как количество многоквартирных домов превышает сорок шесть с половиной тысяч².

Римский особняк развился из деревенской усадьбы, которая представляла собой множество помещений под одной крышей и небольшой сад, устроенные вокруг внутреннего двора с очагом. Со временем прямоугольный двор с очагом трансформировался в просторную комнату — атриум. Первоначально в центре атриума располагался очаг, и потому крыша над ним имела широкий проем — вентиляционную шахту. В эту шахту выходил дым, поднимавшийся от очага, а также через нее освещались внутренние части дома, окон в которых не было предусмотрено.

По периметру атриума располагалось множество помещений: таблиум — комната хозяина, кубикулы — спальни, триклиний — столовая и хортус — небольшой садик или огород.

В эпоху завоевания Греции римский дом претерпел некоторые изменения под влиянием греческой архитектуры. Коптящий очаг был перемещен из атриума в кухню, а его место занял небольшой бассейн для сбора дождевой воды — имплевий. Вода попадала в него из расширенной световой шахты — комплювия. Из закопченного шумного помещения атриум превратился в тихий просторный зал для отдыха и семейного общения. В греческих домах такую функцию выполнял внутренний сад — перистиль. Римляне, переняв традицию устраивать в своем жилище перистиль, соединили его с традиционным для римского жилища атриумом. Однако во многих богатых домах имелись одновременно и перистиль, и атриум. Атриум в таком случае выполнял роль центра общественных зон жилища, а перистиль являлся средоточием приватной зоны проживавшей в доме семьи.

И *Villa at Anaploga*, и *Terrace Houses* содержат в своей архитектуре все элементы классических римских домусов (особняков). Принимая во внимание то, что, несмотря на всю роскошь этих построек, все

¹ *George M. Domestic Architecture and Household Relations: Pompeii and Roman Ephesos // Journal for the Study of the New Testament* 27 (2004). P. 15–23.

² *Carcopino J. Daily life in ancient Rome: the people and the city at the height of the empire.* London, 1961. P. 36–38.

они были практически идентичны по планировке, мы выделим названные выше особняки как некоторый пример классического домуса той эпохи, и будем строить все предположения на их примере.

Лестницы внутри этих зданий указывают на то, что дома имели верхние этажи, где, вероятно, находились спальни, недоступные для посетителей. (На современных планах реконструкции обычно отражены только нижние этажи, которые представляли собой общие зоны.) Питер Шеррер, подчеркивая комфорт этих домов, уделяет особое внимание деталям, которые не могут быть переданы на планах и рисунках. Как правило, дома имели несколько обогреваемых комнат. В некоторых случаях верхние этажи были оснащены отопительной системой под полом или в стенах. Общественная сеть инженерно-технического обеспечения снабжала домусы проточной водой и обеспечивала отвод отходов из уборных. Кроме того, внутри жилищ находились колодцы и резервуары для сбора дождевой воды. Это гарантировало наличие воды для бытовых целей в случае неисправности городского водопровода. Отвод использованной воды осуществлялся по системе городских стоков, проходящей под землей³.

Указанные дома при незначительных отличиях имеют ряд типичных особенностей. Они были двухэтажными и богато убранными. В каждом из них как принципиальная особенность, помимо хозяйственных комнат и спален присутствовало два зала, отличавшихся большими размерами. Это, во-первых, триклиний — место, где проходили трапезы⁴. Вторым залом был включивший в себя элементы перистилия, наполненный светом атриум, который выполнял функции гостиной и проходной комнаты. В каждом из этих домов в центре атриума располагался имплювий. Он служил резервуаром для сбора дождевой воды, попадавшей сквозь образованную колоннадой световую шахту, а также являлся украшением зала. Эти две комнаты украшались наиболее роскошно: их стены покрывала художественная роспись, а полы — мозаика, исполненная с большим мастерством⁵.

Средний размер атриума римского домуса составлял 55 м², а средний размер триклиния — 25 м². Часть площади обоих залов занимали обеденные ложа и иные предметы интерьера, а имплювию была отведена достаточно большая часть атриума.

³ Scherrer P. Ephesus: The New Guide. 2000 P. 110.

⁴ Erdemgil S. The Terrace Houses in Ephesus. Istanbul, 1988. P. 45 –47.

⁵ Ibid. P. 47 –48.

Принимая все это во внимание, можно заключить, что даже если бы гости агапы сидели рядом друг с другом на ложах, а не возлежали, как предписывала традиция, то все равно триклиний не смог бы вместить в себя больше двадцати человек, а, следовательно, оставшаяся часть общины должна была бы расположиться в атриуме. Было бы удивительно, если бы в доме могли с комфортом расположиться хотя бы тридцать гостей⁶.

Мы не обладаем точной информацией о количестве христиан в той или иной общине, однако можем предположить примерное их количество в крупных городах империи, таких как Коринф или Эфес.

Из посланий святого апостола Павла нам известны имена четырнадцати членов христианской общины мужского пола в Коринфе. Предположим, что, как и Акила, все эти люди были женаты. Тогда получается минимум двадцать восемь человек. Однако ни апостол и евангелист Лука, ни святой апостол Павел не стремились указать всех членов Церкви; очевидно, что упомянутые имена названы лишь ввиду обстоятельств, и это также свидетельствует в пользу того, что христиан в Коринфе было больше. Кроме того, в Деяниях⁷ упоминается Крисп, который крестился сам и «со всем домом своим», в первом Послании в Коринф упоминается Стефан, который также крестился со всем своим домом⁸. Следовательно, к имеющейся цифре следует добавить неопределенное количество детей и других родственников, а также слуг и рабов. Таким образом, приблизительное количество членов Церкви в Коринфе, а по аналогии и в других мегаполисах империи, должно насчитывать минимум около пятидесяти человек⁹.

И здесь возникает вопрос: где разместить столько людей для евхаристического собрания? Даже произведенные выше простые подсчеты площадей общих пространств в римском домусе делают ясным, насколько проблематично было собрать всех членов общины в одном помещении, несмотря на просторность этих домов. Организация пространства в традиционных домусах делала неизбежным разделение общины. Причем те, кто находился в прогретом обеденном зале, чувствовали себя намного комфортнее, чем те, кто находился там, куда поступал холодный воздух

⁶ *Smith, Dennis E.* Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco-Roman Meals. Harvard University, 1980.

⁷ Деян 18:8.

⁸ 1 Кор 1:16; 16:15.

⁹ *Murphy-O'Connor J.* Paul: a Critical Life. Oxford University Press, 1998. P. 277 –278.

из световой шахты. Верующие были разделены на тех, кто получал лучшее, и тех, кто довольствовался малым. Тот факт, что не все присутствовавшие на литургическом собрании христиане могли расположиться в комфортном триклинии, заставляет предполагать разделение общины на две категории. Привилегированные члены общины удобно возлежали в триклинии с хозяином дома, в то время как остальные должны были находиться в атриуме. Вероятнее всего, состоятельный хозяин дома часто заботился о том, чтобы в первую очередь с комфортом разместить членов общины одного с ним социального класса: тогда он мог ожидать аналогичного отношения и к себе, когда его друзья принимали литургические собрания в своем доме.

Такое разделение влекло за собой еще одну проблему, на которую также указывает апостол Павел в своем первом Послании в Коринф¹⁰: один бывает голоден, в то время как другой упивается. Эту разницу проще всего объяснить римским обычаем особым образом принимать гостей, предлагая им закуски и напитки согласно их социальному статусу.

Древний город Коринф в 146 г. до Р. Х. был разрушен, а восстановлен лишь спустя век, в 44 г. до Р. Х., Юлием Цезарем — как римская колония. Жителями восстановленного Коринфа стали не потомки прежних жителей — греки, а римляне и представители других народностей. Почти все жители Коринфа говорили не по-гречески, а на латыни, повсеместно вводились римские обычаи и уклад.

Обычай подавать различную еду разным «категориям» гостей отмечается во многих памятниках. Так, например, известный римский писатель и политический деятель Плиний Младший в своих письмах приводит следующие строки:

«Долго доискиваться, да и не стоит, как случилось, что я, человек совсем не близкий, оказался на одном обеде, хозяин которого, по его собственному мнению, обладал вкусом и хозяйственным толком, а по моему, был скуп и в то же время расточителен. Ему и немногим гостям в изобилии подавались прекрасные кушанья; остальным плохие и в малом количестве. Вино в маленьких бутылочках он разлил по трем сортам: одно было для него и для нас, другое для друзей попроще (друзья у него расположены по ступенькам), третье для отпущенников, его и моих; ты не мог выбрать и не смел отказываться...»¹¹

¹⁰ 1 Кор 11:21.

¹¹ Плиний Младший. Письма 2:6. // Письма Плиния Младшего: Книги I–X. М.: Наука, 1982. С. 28.

Высмеивая эту же порочную практику римских горожан, сатирик I века Ювенал написал свою пятую сатиру. Она вся посвящена унижению, которое испытывают гости, приглашенные за стол к патрону:

«...Вот еще раб — с какой воркотней протянул к тебе руку

С хлебом, едва преломленным: как камни куски, на них плесень,
Только работа зубам, откусить же его невозможно.

Но для хозяина хлеб припасен белоснежный и мягкий,
Тонкой пшеничной муки. Не забудь сдержатъ свою руку,
Пусть сохранится почтенье к корзине!

А если нахален

Будешь,— заставят обратно тебя положить этот хлебец:
Дерзок ты, гость, не угодно ль тебе из обычных корзинок
Хлеб выбрать да запомнить, какого он цвета бывает» <...>

Глянь, какой длинный лангуст растянулся на блюде всей грудью!
Это несут «самому». Какой спаржей он всюду обложен!
Хвост-то каков у него! Презирает он всех приглашенных

При появлении своем на руках долговязого служки.

Ставят тебе — похоронный обед: на крошечном блюде
Маленький рак, а приправа к нему — яйца половинка.

«Сам»-то рыбу польет венафранским маслом, тебе же,
Жалкому, что подадут? Лишь бледный стебель капустный с вонью
лампадной...»¹²

Этот же самый обычай описан в эпиграммах римского поэта Марциала:

«Если обедом меня, не подачкой, как прежде, прельщаешь.

Что ж не такой же обед мне подадут, как тебе?

Устриц себе ты берешь, упитанных в водах Лукрина,

Я же ракушки сосу, рот обрезая себе;

Ты шампиньоны жуешь, а я свинухом угощаюсь,

С камбалой возишься ты, я же лещами давлюсь;

Ты набиваешь живот золотистого голубя гузкой,

Мне же сороку на стол, сдохшую в клетке, кладут.

Что ж это? Вместе с тобой без тебя я обедаю, Понтик?»¹³

¹² Ювенал. Сатира V, строки 67–87. // Римская сатира / Сост. и научн. подг. М. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1989. С. 264.

¹³ Марциал. Эпиграммы. Книга III, 60. // Марциал М. В. Эпиграммы. М.: Художественная литература, 1968. С. 101.

Итак, мы видим, что подобная практика широко описана в литературе — что говорит о ее действительно широком употреблении.

Многие состоятельные горожане не брезговали подобным способом показать свой утонченный вкус, предлагая весьма изысканные закуски, и в то же время проявить финансовую экономию, предлагая эти блюда далеко не всем своим гостям. Возможно, хозяин дома, где проходила агапа, также предлагал разные блюда и разное их количество в триклинии и атриуме.

Стоит также учесть, что хозяин дома и его друзья принадлежали к праздному классу и ввиду этого могли приходить на собрания раньше (что давало им возможность есть лучшие блюда и в больших количествах), чем верующие, не являвшиеся хозяевами своего времени — ремесленники, торговцы, наемные работники, слуги и рабы. И такое разделение в общине не могло оставаться незамеченным и не вызывать нареканий у притесняемой части верующих, и, естественно, у самого апостола Павла.

Увещевание святого апостола Павла христианам Коринфа ожидать и других членов церкви¹⁴ — ἀλλήλους ἐκδέχεσθε («друг друга ждите») говорит нам о том, что ἰδίον δεῖπνον («свою пищу»)¹⁵ — имеет временную коннотацию. Некоторые начинали трапезу, не дожидаясь остальных. Хозяева дома и другие состоятельные члены общины, те, за чей счет приобреталась снедь для агапы, возможно, видели в братской трапезе ἰδίον δεῖπνον. Ввиду укорененности описанного римского обычая они, вероятно, полагали возможным выбирать за трапезой лучшие блюда для себя. Столь эгоистичное поведение приводило к тому, что для «неимущих» не оставалось ничего, кроме евхаристического хлеба и вина. И потому апостол Павел, обращаясь к общине, говорит, что такое собрание не является «вечерей Господней»¹⁶¹⁷.

Возможно, что собрания, на которых собиралась «вся церковь», были событием исключительным. Исследователь Роберт Бэнкс отмечает, что прилагательные «целая» и «вся» не требовались бы, если бы христиане в Коринфе составляли лишь одну-единственную группу, и это может указывать на то, что, вполне возможно, в одном крупном городе могло

¹⁴ 1 Кор 11:33.

¹⁵ 1 Кор 11:21.

¹⁶ 1 Кор 11:20.

¹⁷ *Murphy-O'Connor J.* St. Paul's Corinth. Liturgical Press, 2002. P. 161.

существовать несколько локальных групп христиан, которые вместе образовывали городскую христианскую общину¹⁸.

Согласно этой теории, не следует отождествлять «целую церковь»¹⁹ и «церковь домашнюю»²⁰.

Вероятнее всего, церковь в том или ином доме являлась составной частью более крупного образования. Такая домашняя церковь, должно быть, состояла из нескольких семей, живших поблизости, и их слуг. Подобные ячейки служили развитию близких семейных отношений внутри каждой социальной группы, однако в то же время могли являться и причиной обособления и внутренних разделений в пределах более широкой группы²¹.

Вероятно, церковные партии, упоминаемые апостолом Павлом²², встречались регулярно, и такая относительная обособленность способствовала развитию разных богословских отношений к тем или иным вопросам, что впоследствии становилось причиной волнений и недопониманий внутри Церкви.

Невозможность регулярно собирать всю церковь в одном месте представляется убедительной причиной в попытке объяснить противоречия в Церкви Коринфа. Без чувства соборности агапы в Коринфе, как мы видим, переставали быть выражением любви и единства. Охлаждение христианской любви проявлялось здесь в замкнутости, в самоотделении от общины, в нежелании разделить приносимое с бедными. Это приводило к двум главным бедам, на которые и указывает апостол. Во-первых, такое поведение являлось нарушением церковной традиции и унижением неимущих, то есть пренебрежением Церковью Божией. Во-вторых — вело к уничтожению самого таинства Евхаристии ввиду обжорства и пьянства. Внешние формы и строй агап несли благодатное освящение, потому что являлись выражением глубокой идеи христианского единства со Христом через любовь друг ко другу. Через внешнюю форму верующие получали благодать Духа Святого, она же служила организующим началом их внутренней духовной жизни. Коринфские христиане грешили тем, что нарушали единство духа, отделяясь от общего

¹⁸ *Banks R. Paul's Idea of Community. Paternoster Press, 1980. P. 38.*

¹⁹ Рим 16:4; 1 Кор 14:23.

²⁰ Рим 16:23.

²¹ *Banks R. Paul's Idea of Community. P. 39.*

²² 1 Кор 1:12.

собрания на трапезах. Подобные разделения вели к последовательному расстройству духовной жизни.

Безусловно, подобная реконструкция является гипотетической, однако она аргументированно и с достаточной полнотой объясняет детали замечаний апостола Павла к Коринфской общине²³.

Источники и литература

Источники

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: РБО, 2006.
2. Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык / Под ред. А. А. Алексеева. СПб.: РБО, 2006. 1405 с.
3. Письма Плиния Младшего: Книги I –X / Подг. М. Е. Сергеенко, А. И. Доватур. Изд. 2-е, перераб. М.: Наука, 1982. 407 с.
4. Римская сатира: Пер. с лат. / Сост. и научн. подг. текста М. Гаспарова. М.: Художественная литература, 1989. 543 с.
5. *Марциал* М. В. Эпиграммы: Пер. с лат. Ф. Петровского. М.: Художественная литература, 1968. 487 с.

Литература

6. *Banks R.* Paul's Idea of Community. Paternoster Press, 1980. 256 p.
7. *Carcopino J.* Daily life in ancient Rome: the people and the city at the height of the empire. London. 1961. 368 p.
8. *Erdemgil S.* The Terrace Houses in Ephesus. Istanbul, 1988. 64 p.
9. *George M.* Domestic Architecture and Household Relations: Pompeii and Roman Ephesos // *Journal for the Study of the New Testament* 27 (2004).
10. *Murphy-O'Connor J.* Paul: a Critical Life. Oxford University Press, 1998. 432 p.
11. *Murphy-O'Connor J.* St. Paul's Corinth. Liturgical Press, 2002. 241 p.
12. *Scherrer P.* Ephesus: The New Guide. Istanbul: Ege Yayinian, 2000. 250 p.
13. *Smith, Dennis E.* Social Obligation in the Context of Communal Meals: A Study of the Christian Meal in 1 Corinthians in Comparison with Graeco- Roman Meals. Harvard University, 1980. 307 p.

²³ 1 Кор. 11:17–34.

Priest Vladimir Zegnun. House Churches in the Context of 1 Cor 11:17–34

In this article, the author considers the question of the location of Christian worship during the missionary journeys of Apostle Paul and the various difficulties that were encountered in organizing worship space. Citing historical context, archaeological evidence, and the cultural traditions of the Roman Empire, the author attempts to explain the reasons behind the disciplinary problems described in 1 Cor 11:17–34. He concludes that disciplinary problems in the early Church arose logically from the customs and traditions of the Roman nobility.

Keywords: Apostle Paul, Corinth, ancient cities, Roman domus, agape, Pliny the Younger, Martial, Lord's Supper, house church.

Priest Vladimir Zegnun – Master of Theology, Postgraduate student of St. Petersburg Theological Academy (zegnoun.mourad@gmail.com).

Священник Михаил Легеев

НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС В КОНТЕКСТЕ «БОЖЕСТВЕННОЙ ПЕДАГОГИКИ»

Настоящая статья посвящена проблемам богословского осмысления «природы» научно-технического развития человеческого общества. На модели отдельного человека иллюстрируется эффект эмпирического «старения социума», а также рассматриваются проблемы взаимодействия процессов внешнего развития с духовными процессами, протекающими в человеке и в социуме. В контексте данных тем затрагиваются вопросы отношения чуда и научного знания, личного научного (в том числе эмпирического) опыта и укоренения его в опыте, открытом человеку Христом Спасителем. Рассматриваются секулярные интерпретации научно-технического развития как духовно-физического прогресса или регресса.

Ключевые слова: богословие, научно-технический прогресс, эмпирические науки, социум, развитие, непорочная страстность, последствия грехопадения, воцерковление, цифровое общество.

1. Введение

Общество человеческое, совершая свой путь в истории, оказывается подобным отдельному человеку. Другими словами, отдельно взятого человека, его жизнь, его отношения с Богом и людьми, его внутренние процессы и т. д. в определенном смысле и контексте мы можем рассматривать в качестве модели самого общества и в качестве модели процессов, протекающих в обществе.

Эта мысль, примененная к Церкви, с одной стороны, как к обществу человек, соединенных в Боге, а с другой стороны, как к отдельно взятому человеку¹, была в общих чертах обозначена в наших статьях

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

¹ См., например: «Церковь можно разумеать в двух видах — или как собрание верных, или как душевный состав. Посему когда Церковь берется духовно — в значении человека, тогда она есть целый состав его» (*Макарий Египетский, прп.* Беседа XXXVII / Творения. М.: Паломник, 2002. С. 430).

«Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель»² и «Отдельный человек как церковь и его границы»³.

В настоящей статье мы предполагаем коснуться другой стороны человеческого бытия, в определенном смысле даже полярной тому аспекту связи внутрипостасных и общественных процессов, который был нами рассмотрен в вышеуказанных статьях. Внешние формы жизни человека и человеческого социума на первый взгляд представляют собой нечто нейтральное (и действительно являются таковым) по отношению к духовным процессам, в них протекающим. Но эта нейтральность не упраздняет факт их глубокой связи с духовными процессами на всех, так сказать, этапах развития внешних форм жизни и во всех аспектах этого развития.

2. Значение последствий повреждения человеческой природы как одного из факторов исторического развития эмпирической науки

Вся культура человечества, в том числе весь внешний строй его жизни, бытия социума, — включая развитие и изменение форм социальной организации, государственности, экономических отношений, а также научно-технический прогресс, — имеет своей начальной точкою факт грехопадения человека. В силу самого этого факта всякое движение и развитие внешних форм жизни человека и социума, можно сказать, всецелая эмпирическая жизнь человека и социума, равно как и развитие этой эмпирической жизни, происходят в русле тех последствий грехопадения, которые стали неотъемлемой реальностью испорченной тварной природы. *Последствия грехопадения, то есть внешняя страдательность, телесная болезненность и смертность, стремление к постепенному распаду эмпирического бытия, выступают своего рода «пассивною базой» абсолютно любого эмпирического (как внутрипостасного человеку, так и социального) процесса, причем независимо от того, что разумность и творческая свобода человека играют в этих процессах становления эмпирических форм жизни ключевую движущую роль.*

² Легеев М., *свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.

³ Легеев М., *свящ.* Отдельный человек как церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. 30.09.2015. СПб., 2015. С. 146–151. .

«Проклята земля за тебя... со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терние и волчцы произрастит она тебе... в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю» (Быт 3:17-19), — говорит Бог согрешившему человеку, свидетельствуя об исполнении того предупреждения, которое прозвучало еще в раю: «...от дерева познания добра и зла... в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт 2:17). Таким образом, жизнь человека в ее «земном» измерении после грехопадения оказывается неизбежно сопряжена с трудовым *преодолением* человеческими усилиями тех последствий грехопадения, которые стали проклятием для человека (телесные страдания и смерть) и *приспособлением* человека к жизни в проклятом за него и враждебном мире. И несмотря на то что это преодоление и приспособление могло осуществляться человеком двумя способами — через труд в стремлении вернуться к Богу (путь Авеля) или через труд в стремлении самоизолироваться и построить свой мир вне Бога (путь Каина), оно было в любом случае абсолютно неизбежным, а исторически представляет собой *единый процесс* своего рода развития и смены исторических земных форм бытия человечества, в том числе и соответствующих им стадий развития учения и науки, что называется обычно научно-техническим прогрессом.

Независимо от протекающих внутри общества сложных процессов, каждая новая форма внешнего «развития» общества представляет собой *новую стадию вольного или невольного «сопротивления» последствиям грехопадения*, то есть проклятию творения в самом человеке и вокруг него. Однако же, в силу принципиальной невозможности до всеобщего воскресения онтологически преодолеть для человека закон телесной страдательности и смертности, каждая новая историческая форма преодоления⁴ этого проклятия *оказывается одновременно же и новой формой страдательности* — таким образом, исторически процесс продолжает свое развитие. «Взрослея» в земных формах своего бытия, человечество в них же испытывает *нарастание внешних разрушительных процессов*, что также и само по себе является следствием грехопадения⁵, но не может быть квалифицировано как собственно «повреждение природы» или «первородный грех», то есть как нечто, побуждающее ко греху⁶.

⁴ То есть временного «преодоления».

⁵ А говоря богословским языком, «непорочной страстностью».

⁶ Любое явление из этой внешней области организации человеческой жизни, представляя собой форму приспособления человека к бытию в проклятом за него мире, не бывает само по себе побудителем ко греху, как и любое внешнее последствие природного

Эти закономерности иллюстрируют *процесс внешнего старения человечества*. Улучшение «качества жизни» с течением времени все более и более очевидно представляет собой своего рода подпорку стареющему в своей физической составляющей человечеству, «костыль» для инвалида, не способного более передвигаться, питаясь одной внутренней силой. Неотвратимость старения и дряхления отдельно взятого человека может послужить моделью и прототипом внешних процессов, протекающих в социуме и истории.

За этим внешним, эмпирическим процессом, однако, могут стоять и стоят самые различные внутренние, духовные процессы. Достаточно очевидно, что и в этом отношении социум может быть уподоблен отдельно взятому человеку, использующему свою физическую жизнь для реализации самых разных планов и делающему свое земное угасание путем к Богу или, напротив, попыткой закоснения в иллюзорно самодостаточном бытии онтологического одиночества. Таким образом, принципиально важным оказывается и наше отношение к научно-техническому прогрессу: в некотором смысле оно подобно тому, как отдельно взятый человек различно с духовной точки зрения может относиться к факту своего старения и постепенного земного умирания — либо разумно сохраняя, оберегая и продлевая свою жизнь для служению Богу и людям, либо, напротив, в безумном и безбожном исступлении отчаянно пытаюсь сохранить и продлить остатки жизни, полагая их единственной и самодостаточной ценностью своего существования.

3. «Божественная педагогика»: эмпирический опыт добрых дел как основание научного процесса

Итак, *путь эмпирических наук, научно-технический прогресс, в общем и целом направляется пессимистичным фактом постепенного распада телесной природы* в человеке, равно как и сам в себе свидетельствует о медленном историческом макропроцессе увеличения внутреннего напряжения и постепенного распада эмпирического тварного мира и человеческого общества в его эмпирической

повреждения (непорочная, или «естественная», страстность), в отличие от самого порочного повреждения человека (порочной, или «неестественной», страстности), имеющего духовный характер. См. об этом, например: *Максим Исповедник, прп.* Вопросы... XXI, XLII. С. 71–74, 129–131. И др.

составляющей, взятых как единое целое. Но, как говорит Господь Иисус Христос, «Ничто, извне входящее в человека, не может осквернить его... Исходящее из человека оскверняет человека» (Мк 18, 20). Развитие эмпирических наук, педагогика эмпирического знания, равно как и практическое применение этой сферы, могут (и призваны) быть подчинены Богу и задействованы в подлинном и благословенном служении человеку.

Опорой воцерковления эмпирической науки служит домостроительное (*икономическое*) значение постигнутого человеком проклятия его телесной природы. Будучи необходимым следствием духовно-душевного повреждения человека, телесная страдательность имеет одновременно *и другой* — *лекарственный* — *смысл для человека*, человеческой жизни. Без этой страдательности, внешней смертности и распада, по слову святых отцов, человек неминуемо укоренился бы во грехе, навечно лишил бы себя общения с Богом, подлинной радости жизни и спасения от духовной гибели⁷. В контексте такого понимания эмпирическое знание, как и сам процесс раскрытия человеку (и человеком) эмпирического знания, при всей, так сказать, онтологической скрытой фактической страдательности этого знания и этого процесса, призваны послужить Богу — пройти прообразовательный путь Авеля, а действительный — путь Христа, заповеданный некогда Адаму⁸, который им пренебрег.

«Накормить обездоленных», «одеть нагих» (ср. Мф 25:34-45) — такова задача человека, трудом, усилиями и *телесным страданием преодолевающего телесное страдание*. Дело труда, начатое самим Богом⁹ и заповеданное к продолжению Адаму, после грехопадения *приобрело страдательный контекст, но не утратило само по себе своей актуальности* и не перестало быть сверхзадачей человека. Заповедь труда, данная в раю Богом Адаму, осуществляется Самим Христом, Который не только раскрывает ее в заповедях блаженств, по которым должна пролегать

⁷ См., например: «То, что было утеряно (нестрадательность телесной природы), благодаря непреложности преградив путь новому падению» (*Максим Исповедник, прп.* Вопросы... LIV. С. 191.). И др.

⁸ См., например: *Никита Стифат, прп.* О рае // Николай Ким, свящ. Рай и человек: наследие преподобного Никиты Стифата. СПб.: Алетейя, 2003. С. 87–176.

⁹ См., например: «Он святыми и чистыми руками образовал... человека, начертание Своего образа... Все праведные украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» (*Климент Римский, сщмч.* Первое послание коринфянам. Гл. 33 // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 156).

жизнь христианина, но и Сам осуществляет их, чередую своих чудес и трудов оказывая помощь страждущему человеку. Этот *подлинный и предельный опыт восстановления эмпирического бытия* — пока еще в рамках нашего падшего земного мира, подверженного проклятию и телесной смертности, — есть опыт, показанный самим Христом Спасителем как путь к жизни¹⁰. Он не удаляется от страдательного пути человека и человечества, не отрицает человеческое усилие, «воплощающее» себя в том числе в эмпирических науках и их научно-техническом развитии, но, показывая их пределы, открывает человеку подлинное завершение этого пути, этих усилий и, в конечном счете, этих наук — открывает реальность и опыт богообщения.

По примеру Христову и с Его помощью оказывается способен действовать и всякий человек. Ученик Педагога Христа (равно как и педагогов-учителей внешних, эмпирических наук) становится способен, по примеру Самого Бога Творца и в сотрудничестве с Ним, создать «из ничего», равно как и из сотворенного Богом материального мира (и опираясь на опыт, в том числе научный опыт, взятый из этого мира), череду добрых *дел, знаний*, а за ними (за гранью знания) — и *подлинных чудес, продолжая дело рук Божиих по возделыванию мира и приведению его к Богу*¹¹ — как бы исполняя заповедь Божию, данную некогда Адаму, и созидая в испорченном и проклятом за человека земном мире очаги и прообразы утраченного рая. Таков универсальный путь всякого человека¹², и модель также и научного (в том числе эмпирических наук) процесса является ничем иным, как вариацией этого универсального пути.

¹⁰ «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин 14:6).

¹¹ См., например: «Вера... может все производить и из несущего — ἔξ οὐκ ὄντων. А ведение (знание) не может что-либо произвести без вещества... Оно не имеет власти над природой, а вера имеет... Вера восходит выше естества... (Зачастую в мире эмпирических наук) переступить границы естества и вступить в область сверхъестественного считается неестественным, нелогичным и невозможным и даже запрещено... Человек — прямо или косвенно — сведен к чувствам и абсолютно не может выйти за их пределы... Когда (же) это (эмпирическое) знание соединится с верою, когда оно облечется в ее огненные мысли и приобретет крылья бесстрастия... тогда, после того, как употребит другие методы, возьмется оно от земного в область своего Творца, в выше-естественное» (Иустин Попович, прп. Гносеология святого Исаак Сирина / Православная философия Истины. Пермь, 2003. С. 41–42).

¹² Изображаемый святыми отцами под видом трехступенной лестницы, ведущей к Богу: πράξις (делание), θεωρία (созерцание), θέωσις (обожение).

Этот путь — путь «Божественной педагогики» по вовлечению в ее русло эмпирического научного опыта — есть путь не школ, направлений и наук, но есть прежде всего путь конкретных людей, делающих свой личный выбор в их отношениях с Богом и человеком. Примеры ученых-эмпириков, свидетельствующих в своей жизни об опыте подлинного богообщения, таких, как святитель Лука (Войно-Ясенецкий)¹³, показывают нам способность человека не только с Божией помощью выйти за грань эмпирического (а вместе с ним и вообще всякого человеческого) опыта, но и осуществить это на поле науки, то есть *осуществить прорыв к чуду именно сквозь опыт научного освоения мира* — не отрицая этот опыт, но преображая его. Или, говоря богословским языком, «воипостазируя» в свой личный научный опыт Божественную реальность иного мира.

Так, чудо не есть нечто абсолютно противоположное эмпирическому опыту внешних наук. Скорее даже напротив — оно призвано быть продолжением и закономерным завершением этого опыта, осмысленного и осуществленного в качестве именно *личного опыта конкретного человека (ученого, исследователя, эмпирика)*, опыта воцерковленного, включенного в контекст «Божественной педагогики» Христа Спасителя — средоточия всякого без исключения *сущностного*¹⁴ *опыта, знания и подлинного бытия*¹⁵.

¹³ Вообще, классическим примером эмпирических наук, служащих человеку, является медицина (хотя, в принципе, вышеозначенную мысль можно распространить на любую эмпирическую науку), самым предметом своим полагающая помощь страдающему человеку, а следовательно, наиболее очевидно иллюстрирующая скрытый «страдательный» характер всего научно-технического прогресса.

¹⁴ *Сущностно* вся полнота богообщения, общения и пребывания человека с Богом, — вся вообще полнота бытия Церкви, ее всецелой, совершенной, всебоженной человеческой природы, — заключена в одной единственной ипостаси Сына Божия. *Ипостасно* же (а в контексте экклезиологии и соборно-ипостасно) эта полнота разворачивается в конкретной истории восхождения к Богу конкретного человека, равно как и в истории всей Церкви Христовой, преломляясь, преумножаясь и «расширяясь» в личном опыте многих людей, составляющих исторически растущее тело Христова — тело Церкви.

¹⁵ Эти *опыт, знание и бытие* Христос Спаситель являет — открывает и действительно передает — через свое общественное служение: в *делах* любви и помощи страждущему человеку, совершая свои чудеса; затем через *слово* своего учения, открывающего нам, раскрывающего перед нами мир, человека и Бога; и наконец, в своей Крестной *Жертве*, через которую человек оказывается способен приобщиться богообщению и познанию Бога, понимаемому как теснейшее соединение с Ним.

4. Секулярный взгляд на научно-техническое развитие социума

Если «путь Авеля» приводит человека к Церкви, которая существуя в тех или иных внешних формах человеческого бытия, несущих на себе печать страдательности, облагораживает и воцерковляет их, то «путь Каина» отталкивает человека от Церкви. Труд духовных «потомков Каина», то есть людей, стремящихся построить мир без Бога, типологически представляет собой вариант последовательного развития порочной страсти, осуществляемой *через* непорочную страдательность, то есть через внешние последствия грехопадения — в данном случае через последовательно сменяющиеся способы вышеозначенного *преодоления* последствий грехопадения и *приспособления* в проклятом мире¹⁶.

Идея растущего напряжения эмпирических сил мира, закономерно и неотвратно работающего «на износ» (в прямом и переносном смысле этого слова), чужда секулярному сознанию, оторванному от Бога. Путь эмпирического развития человечества может быть интерпретирован (и становится таковым в секулярном сознании) как путь «к светлому будущему», к коммунизму, к раю на земле, путь к бессмертию, достигнутому развитием науки, путь к совершенному обществу и т. д., и т. п. — в общем и целом, как путь прогресса и постепенного изменения к лучшему. Само понятие научно-технического прогресса закрепляет в своем именовании эту генеральную идею.

Существует и другая крайность. Хотя усиление апостасийных процессов в социуме закономерно ускоряет эмпирическое умирание человечества, однако придание *самому по себе* научно-техническому прогрессу некоего демонического «статуса», интерпретация его в качестве духовного (а не только эмпирически-телесного) регресса общества таит в себе специфические опасности и также свидетельствует о секуляризации сознания и отклонения его от срединного пути Церкви Христовой. Свежим примером такого подхода является сравнительно недавно возникшее и существующее поныне на периферии церковного сознания, равно как и за его пределами, движение против ИНН и тому подобных реалий «цифрового общества», являющихся продуктом того же научно-технического развития, изменяющего не только человеческие и общественные

¹⁶ «Всякая лукавая сила по страстности естества (человека) побуждает волю (его) *через* естественные страсти (обратиться) к тлению неестественных страстей» (Максим Исповедник, *прп.* Вопросыответы... XXI. С. 71–72).

жизнь и быт, но и устройство самого общества, которое за все время своего исторического существования прошло путь, образно выражаясь, от колеса до компьютера, в самом себе выражая и отражая все стадии этого развития¹⁷.

Внутри самого научного поля секулярные варианты мировоззрения чреватy либо в той или иной форме выраженным отказом от самой науки (в случае взгляда на нее как на духовный регресс), либо, напротив, таким порочным усилением «научного» поиска, который будет сопровождаться попытками предельного проникновения в «материальную суть вещей». Такое устремление само по себе представляет собой движение к энтропии и способно в конечном счете привести фундаментальные материальные науки к пустоте *материальной безосновности* творения, созданного «ex nihilo» («из ничего»)¹⁸; в худших же формах — к «открытию» несуществующих форм материи, несуществующих законов природы, а следовательно, к мифологизации и мистификации научного знания¹⁹.

Развитие порочной страсти, выступающее внутренним двигателем «пути Каина» в истории человеческого общества, стремится к тому, чтобы весь накопленный человеческим социумом эмпирический опыт, равно как и отрицание этого опыта (!)²⁰, объединить «под одним флагом» автономности и изоляции человека от Бога, в конечном счете мистифи-

¹⁷ См. следующие церковные документы, посвященные осмыслению этой проблемы: Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви. «Уважать чувства верующих. Хранить христианское трезвомыслие». Март, 2000; Итоговый документ VII пленума Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви. МДА. 19–20.02.2001; Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. 19.02/04.03.2000; Решение Богословско-канонической комиссии при Священном Синоде Украинской Православной Церкви по проблеме соблюдения прав граждан в связи с введением новейших технологий при идентификации человека. 17.03.2011; Позиция Архиерейского Собора Русской Православной Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных. 04.02.2013. И др.

¹⁸ На подступах к чему уже стоит сегодня, например, квантовая физика, преодолевшая порог детерминизма в исследовании материальных объектов, позволяющая ученому увидеть за этим фактом поле Божественной свободы, сотворившей мир ex nihilo («из ничего»), но, вместе с тем, и позволяющая также человеческому сознанию устремиться к новым поискам «первооснов бытия».

¹⁹ Примеры чего мы давно имеем в лице как определенных научных направлений (например, дарвинизма), так и целых «наук» (например, уфологии, гоминологии).

²⁰ Парадоксально, что силы, незаконно нападающие на Церковь Христову с обличениями ее в нейтральном отношении к индивидуальным налоговым номерам и прочим реалиям того же порядка, «льют воду» на «мельницу» как раз того самого антихриста, которого столь страшится, ускоряя и подготавливая его приход и власть над миром.

цировав не одну лишь науку, но и само мироустройство социума, погрузив его в духовное «*nihil*» («ничто»), оторвав от Корня и Источника всякого знания — Бога.

5. Научно-технический прогресс и проблема иерархии знания: постановка проблемы

Проблема научно-технического «прогресса» как проблема накопления знания не может быть изъята из более глобального вопроса об иерархии знания, как такового, и о месте науки в том значении, в каком обычно придается смысл слову «*science*» на Западе²¹, в этой иерархии. Накопление научно-технического знания *в контексте накопления знания, как такового*, — осмысление этого факта может пролить свет на некоторые важные вопросы современного богословия.

Эмпирические науки, очевидно занимающие среди всех наук самое иерархически низшее место²², сегодня в общемировом научном пространстве *по видимости*, напротив, представляются главными и наиболее значимыми в общенаучном процессе освоения и накопления человеком знания. Утраченное ныне традиционное представление об иерархии наук христианского общества полагало во главе этой иерархии богословие (либо философию, если взять классическое дохристианское представление об иерархии наук)²³, за которым следовал тот или иной

²¹ То есть в значении естествознания, в значении естественных, эмпирических наук.

²² Что обусловлено телесностью природы эмпирических наук, которая составляет низшую часть в иерархии сложной и многосоставной природы человека.

²³ Именно богословие, его научный и далеко не технический «прогресс» являет в некотором смысле «идеальную» модель, представляющую исторический процесс формирования науки, как таковой, в качестве педагогического процесса. Перманентно совершаемый процесс осмысления святоотеческой мыслью той или иной исторической проблемы богословского (прежде всего, догматического) характера представляет собой процесс постепенного возведения святоотеческой богословской мысли Педагогом Христом от образов веры к совершенному знанию, осуществляется как путь, пролегающий от дел веры к теснейшему со-бытию со Христом и обладанию таинственными вершинами знания Богочеловека и богочеловечества. Этот процесс протекает по следующей парадигме. Опора на Предание Церкви, на опыт ее отцов — педагогов и учителей прошлого, передающих живую ткань Предания, является неизменным основанием этого процесса. Нащупывание слов и формул, выражающих знание о «началах», о Боге и человеке, представляет собой соборный, совместный процесс вызревания ипостасного богословия, где каждый не только имеет право на ошибку, но и реально выражает в своем опыте акцентированный недостаток знания, равно как и недостаток способов

комплекс гуманитарных и точных наук, уже завершаемый науками эмпирическими. Разрушение и искажение традиционного представления об иерархии наук происходило постепенно, в русле общей секуляризации общества.

Духовная оценка этого факта лежит в педагогической плоскости. Ведь всякая подлинная человеческая наука²⁴ имеет педагогическое значение — причем именно и прежде всего педагогическое значение в плане не только человеческой, а и Божественной Педагогике — педагогики, возводящей заботу о человеке, *в том числе* заботу о материально стареющем и дряхлеющем мире, к тем духовным смыслам, которые стоят над этим миром и выше его.

его выражения. Важен не факт множества недостатков (в силу чего история имеет дело с временными разногласиями даже между святыми) — важна опора этого опыта, каждого из этих личных опытов, на устойчивое основание «веры и дел», заложенное Педагогом Христом. Факт этого основания и этой опоры (осуществленной в непрерывной традиции живого опыта, именуемой Преданием Церкви и продолженной в этом пути) позволяет святым богословам — учителям и ученым Церкви — в конечном счете прийти, несмотря на имеющиеся и сохраняющиеся разногласия акцентуаций, к созерцательному единению друг с другом как в любви, так и в мысли, а, следовательно, и в образе знания. Этот внутренний стержень педагогического и одновременно научно-богословского процесса Церкви обычно называется «согласием отцов» (*consensus patrum*). Именно согласие, в свою очередь, позволяет впоследствии им, богословам, преодолеть недопонимание слов, ограниченность частных и разнообразных формулировок и неполноту понимания, равно как и неполноту внешнего выражения своего внутреннего единства. Основываясь на словах Христа, консенсус патрум (то есть согласие отцов) приводит святых богословов к вершинам богословия как Божественной и вместе с тем человеческой науки, приводит к единству прекрасных и совершенных, насколько это возможно, формул — выкристаллизованных и осмысленных людьми-богословами от лица всей Церкви, от лица Самого Педагога Христа и содействующего Ему Святого Духа, что дает основание для традиционного соборного вступления, предваряющего эти формулы: «Изволися Святому Духу и нам». Этот путь есть путь всей Церкви, взятый нами в его высшем пласте исторического расширения ипостасного, богооткровенного и вместе с тем богочеловеческого знания, — наиболее наглядной педагогической модели всех прочих процессов, совокупно составляющих совершенную педагогику Христову. И именно поэтому (в силу принципиального и христоцентричного универсализма) данный путь богословия, изображенная нами его педагогическая модель не замыкается на исключительно одной церковной жизни. Эта педагогика святых отцов возглавляет и направляет или, по крайней мере, призвана возглавлять и направлять множество процессов, педагогических и научных, как бы далеко они не отстояли по своему характеру, области и затрагиваемой проблематике от научно-богословской сферы и даже как бы далеко, по собственной их мысли, не простирались от этой сферы их независимость.

²⁴ Мы не берем здесь псевдонауки наподобие уфологии.

Педагогический и научный процессы, при всем видимом их отличии и разделении, способны (и даже призваны) представлять единый исторический процесс, выступая его взаимосвязанными и взаимопроникающими аспектами. В предельном выражении эта мысль иллюстрируется тем, что всякий ученый, исследователь (а вместе с тем и учитель, наставник) способен оставаться неизменным учеником Педагога Христа, учеником открывающегося человеку Божественного Слова, средоточия истины и всякого знания²⁵. Взятый в масштабах не отдельного человека, но человечества, исторический процесс *ипостасного (или социо-ипостасного) накопления знания*²⁶ представляет собой макропедагогический процесс «большой» педагогики и одновременно макронаучный процесс. Этот процесс и призван определять иерархию научного знания²⁷.

Реальная картина научного знания в современном мире далека от этого идеала.

Педагогика без Педагога²⁸, равно как и наука без Истины²⁹, (не имея их своей опорой и главою) развиваются по закономерностям, принципиально иным тому научно-педагогическому пути, который открыт человеку Христом — подлинным внутренним источником всякой педагогики и всякой науки. Виртуализация жизни, все более и более проникающая в современную науку, *перевозглавляет (рекапитулирует; от лат. recapitulatio — перевозглавление) научный и педагогический процесс* — в обратном направлении той рекапитуляции,

²⁵ Всякая вообще наука претендует на *открытие нового в масштабе всего человечества* с последующим «низведением» этого нового до современников и следующих поколений. Педагогика представляет собой тот же самый процесс, но взятый в его обратной перспективе: здесь «новое» открывается (и одновременно доводится) в масштабах отдельно взятого человека или группы лиц.

²⁶ Ипостасного — как по участникам, так и по характеру самого знания (в отличие от природного аспекта знания, в каком плане оно всецело заключено во Христе, в Его единой и всецелой человеческой и вместе с тем обоженной природе, воипостасной Его Лицу).

²⁷ Подробнее об этом вопросе см. в статье, готовящейся к публикации в сборнике, посвященном проблемам современной педагогики и теологии образования, издательства РХГА: *Легеев М., свящ.* Кризис современной педагогики и святоотеческие основания богословия образования.

²⁸ Идея общего педагога всех людей, которым является Христос, с предельной яркостью и точностью выражена в произведении Климента Александрийского «Педагог». См.: *Климент Александрийский.* Педагог. М., 1996.

²⁹ «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине» (Ин 18:37), «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин 14:6).

которую совершил Христос, собирая в Себе все творение и направляя его к Богу³⁰.

Научно-технический процесс выходит в авангард знания. Но какую же роль в этом «перевозглавлении» играет сам научно-технический прогресс?

6. «Отелесивание» мира: значение этого процесса для самого мира, для Церкви и для отдельного человека

Исторический путь отдельно взятого человека и путь всецелой истории, имея общие типологические черты, имеют вместе с тем и важные отличия, связанные с масштабом описываемых процессов. Существеннейшее различие между микро- и макромасштабом здесь состоит в том, что история и судьба мира аккумулирует в себе все предельные процессы, все полюса жизни человека в его отношениях с Богом. Если отдельно взятый человек способен окончить свою земную жизнь святым или грешником — и это зависит от его свободного выбора, — то всецелая история мира (не будучи историей отдельного ипостасного бытия, будь то человек или даже цельное соборно-ипостасное бытие Церкви Христовой) окончится предельным противостоянием *в самой себе* добра и зла.

Факт неумолимо «стареющего» в своих внешних формах мира имеет, таким образом, *различное значение* в отношении к отдельно взятому человеку и к миру (и соответственно истории) в целом.

Процесс «отелесивания», «обессловесивания»³¹, секулярной «рекапитуляции» мира, а вместе с ним и знания, которым живет мир, будучи

³⁰ Термин «перевозглавление» (греч. «ἀνακεφαλαίωσις») и другие, родственные ему, по отношению ко Христу Спасителю, восстанавливающему в себе и в миру иерархию творения, впервые употребляет свт. Ириней Лионский. См., например: *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses* // *Patrologia Graecae*. Vol. 7. С. 955. III:XXI:10:218:64 и др. У него же этот термин (и близкие ему термины «совозглавление», греч. «συνκεφαλαίωσις» и др.) употребляется также и для обозначения противоположного процесса: «В грядущем звере будет перевозглавление («ἀνακεφαλαίωσις») всего нечестия и всякого коварства... Он перевозглавит («ἀνακεφαλαίουμενος») в себе самом все смешение зла, бывшее перед потопом и происшедшее от ангельского отступничества... И он (антихрист) перевозглавит («ἀνακεφαλαίουμενος») все бывшее после потопа заблуждение выдуманных идолов и убийство пророков, и сожжение праведных... (В нем) совозглавится («συνκεφαλαιούνται») все 6000-летнее отступничество, неправда, нечестие, лжепророчество и обман» (*Ibid.* С. 1201–1203. V:XXIX:2:327–328:70–78).

³¹ См., например: *Афанасий Великий, свт.* Слово о воплощении Бога Слова / Творения: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 207. 2:13.

внутренней характеристикой мира, в целом уходящего от Христа, одновременно с этим остается *внешним процессом* по отношению к Церкви и ее членам — в той мере, в которой они поборол и преодолели в себе мир.

«Война плоти»³² в отдельно взятом человеке, стремящейся отвлечь у духа человеческого максимальное число прав и, так сказать, «прогрессирующей» в этом развитии внутри воипостасной природы конкретного человека, *становится прообразом «секулярной рекапитуляции» науки в «пространстве» общемировой истории* — подобием той роли эмпирического знания, которую оно играет в современном мире и современной науке³³. В рамках этого деструктивного процесса научно-техническое развитие знания постепенно поднимается до все более и более «высоких» областей природы человека, *по видимости конституируя дух эпохи.*

Духовная слабость, духовная болезненность и смертность, вошедшая в человека по грехопадению, является подлинным основанием его телесной страдательности и смертности, основанием «воинствующей на дух плоти». Не сама по себе плоть, но ослабление духа и развязывание всей природы человека служит причиной проникающего в человека извне бессущественного «энтропического холода», поднимающегося к его главе. Таким образом, ***не отсечение плоти, а перевозглавление духа, направляющего всю природу человека к преобразению плоти, является внутренней опорой и основанием духовных процессов, происходящих***

³² «Плоть желает противного духу, а дух — противного плоти: они друг другу противятся, так что вы не то делаете, что хотели бы» (Гал 5:17).

³³ Процесс мистификации знания уже сегодня открыто предвосхищается и провозглашается не только в жанре фантастического творчества (прежде всего в фильмах и художественных произведениях), но и в научных проектах и даже в целых направлениях, таких, как «искусственная жизнь» и «искусственный интеллект», «сеттлеретика» («наука», занимающаяся поиском виртуализации личности человека — переселения человеческой души в цифровой бессмертный «нейрокомпьютерный мозг») и других т. п. Попытки создания «цифровой личности», равно как и оцифровки уже существующей личности, возвращают научно-техническое знание в наиболее «прогрессивных» его формах под духовное окормление Пифагора с характерным для его учения (и античной философии в целом) детерминизмом. Под образом «Пифагора» скрываются современные антихристианские направления в философии и гуманитарных науках. Вектор движения наиболее секуляризованной части эмпирических наук, вступающих в союз с этими антихристианскими направлениями, представляет собой «отелесивание» *духовной сферы*, духовной природы человека, сопровождающее путь научно-технического накопления знания в секулярном мире и секулярном сознании, — процесс, прямо противоположный *одухотворению плоти*, которое совершается в Церкви и через Церковь.

в человеке³⁴. Борьба плоти и душевных сил с духом человека есть восстание как бы многих маленьких «я»³⁵ — поднимающийся снизу человеческой природы «энтропический холод» есть, таким образом, иллюзия власти небытия, тогда как в действительности грех представляет собой не противоборствующее Богу начало «тьмы», а искажение объективного и данного Богом устройства человека.

Приведенный во внутреннее согласие духовно-душевный состав человека способен — через жертву, основанием которой стоит Жертва Христова, — к совершенной победе над «воюющей плотью». Краеугольным камнем для этого процесса, протекающего в отдельном человеке и всей Церкви, является ее Глава, Христос, пронесший совершенство и святость своего человечества через весь путь Своего общественного служения — от крещения и неспособных Его победить искушений диавола в пустыни до Креста и Воскресения³⁶.

«Отсечение плоти» меняющегося и дряхлеющего мира, равно как и борьба с научно-техническим прогрессом, отражающим в себе реальное состояние этой «плоти», предлагаемые борцами с ИНН и т. п. идеологиями, означали бы своеобразный «оригенизм» нового типа, повторяющий ошибки прошлого.

Вместе с тем *для самого мира интегрированное — духовно-душевно-телесное — нарастающее изменение его бытия, скатывание в апостасийную пропасть представляет собой общий процесс, взаимно питающий друг друга во всех своих частях.* Активно формирующееся сегодня единое «цифровое общество», взятое как явление, несет в себе трудноразделимые признаки «внешнего» и «внутреннего» — неустранимых следствий грехопадения (по-прежнему сохраняющих в себе лекарственный и домостроительный смысл, направленный ко спасению человека) и перво-родного греха. Этот процесс есть описанное выше иллюзорное проникновение в жизнь мира «энтропического холода», постепенное умирание

³⁴ «Не боритесь за то, чтобы изгнать тьму из клетки своей души. Откройте маленькое отверстие, чтобы проник свет, и тьма исчезнет... Не воюйте с ними (с немощами), но преобразуйте в силу, презирая зло» (*Порфирий Кавсокаливит, прп.* Житие и слова. Малоярославец: Издание Свято-Никольского Черноостровского женского монастыря, 2008. С. 234).

³⁵ «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим 7:19).

³⁶ Внутренняя рекапитуляция человеческой природы в таинствах крещения и покаяния служит опорной точкой для обратного, противоборствующего греху процесса, способного побороть грех, а за ним и истребить «энтропический холод» телесной смертности.

всего природного состава мира. Главенство в этом процессе научно-технического прогресса, понимаемого в качестве развития эмпирических наук, столь же иллюзорно, как и главенство «плоти» в умирающем от греха человеке.

Прорыв из этого «скатывания» возможен через Церковь — возможен не через отсечение «плоти мира», но через перевозглавление, метаною духа.

Возведение «энтропического холода» до человеческого духа³⁷ в последние времена ознаменуется печатью антихриста — своего рода антикрещением, — *тогда разделить «внешнее» и «внутреннее» станет действительно невозможно*. Вместе с тем окончание телесных сил мира, предел научно-технического развития, предел эмпирической науки сойдутся в этой точке с предельным противостоянием добра и зла на поле человеческой истории. Несуществующее станет иллюзорно возможным³⁸ — настолько бессильным, насколько бессильна была смерть Христа Спасителя на Кресте.

7. Заключение

Не претендуя на какой-либо исторический охват материала, в настоящей статье в самых общих чертах мы попытались показать, что *исторический ход научно-технического прогресса свидетельствует о целом комплексе происходящих в социуме процессов*. Его «нейтральные» основания, сами в себе носящие двойственность онтологических³⁹ и домостроительных⁴⁰ процессов, занимают свое место на том поле битвы сил добра и зла за душу человека, которое есть вещественная ткань истории.

Если бы не совершилось грехопадения прародителей, к чему бы привело возделывание человеком рая? Хотя история и не терпит сослагательного наклонения, однако возможно догадываться (и даже утверждать), что райский труд человека и богозаповеданное ему преумножение *эмпирического опыта, затем знания и, наконец, чудесного богопознания*

³⁷ Своеобразная «смерть Сократа» — этот образ иллюстрирует процесс постепенного умирания мира.

³⁸ «Одна из голов его как бы смертельно была ранена, — говорит ап. Иоанн Богослов об апокалиптическом звере, — но эта смертельная рана исцелела» (Откр 13:3). Роль научно-технического прогресса в этом будущем таинственном событии окутана тайной.

³⁹ См. выше: непорочная страдательность как следствие порочного повреждения.

⁴⁰ См. выше: непорочная страдательность как лекарство от греха.

и единения с Богом⁴¹, разительно отличались бы от того пути воздвизания и освоения мира, который проходит человечество в реалиях падшего бытия. История сложилась иначе, и научно-технический прогресс стал неотъемлемой реальностью нашей жизни.

Источники и литература

1. *Афанасий Великий, свят.* Слово о воплощении Бога Слова / Творения: в 4 т. М., 1994. Т. 1. 480 с.
2. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви. «Уважать чувства верующих. Хранить христианское трезвомыслие». Март, 2000. Эл. ресурс: http://www.pravoslavie.ru/shengen/rus_synod.htm (дата обращения: 28.05.2016).
3. Итоговый документ VII пленума Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви. МДА. 19-20.02.2001. Эл. ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/news/010219/inn.htm> (дата обращения: 28.05.2016).
4. *Иустин Попович, прп.* Гносеология святого Исаак Сирина / Православная философия Истины. Пермь, 2003. С. 16 – 68.
5. *Климент Александрийский.* Педагог. М., 1996.
6. *Климент Римский, свщмч.* Первое послание коринфянам // Писания мужей апостольских. М.: Издат. Совет РПЦ, 2003. С. 73–110.
7. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклезиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.
8. *Легеев М., свящ.* Отдельный человек как церковь и его границы // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. 30.09.2015. СПб., 2015. С. 146–151.
9. *Макарий Египетский, прп.* Беседа XXXVII / Творения. М.: Паломник, 2002. С. 427–432.
10. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию / Творения: в 2 т. М.: Мартис, 1994. Т. 2. 374 с.
11. *Никита Стифат, прп.* О рае // Николай Ким, свящ. Рай и человек: наследие преподобного Никиты Стифата. СПб.: Алетейя, 2003. С. 87–176.
12. Позиция Архиерейского Собора Русской Православной Церкви в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных. 04.02.2013. Эл. ресурс: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775107> (дата обращения: 28.05.2016).
13. *Порфирий Кавсокаливит, прп.* Житие и слова. Малоярославец: Издание Свято-Никольского Черноостровского женского монастыря, 2008. 424 с.

⁴¹ Представлявшие собою богозаповеданный путь безгрешного ипостасного (и соборно-ипостасного) вызревания человека. См., например: *Никита Стифат, прп.* О рае // Николай Ким, свящ. Рай и человек: наследие преподобного Никиты Стифата. СПб.: Алетейя, 2003. С. 87–176.

14. Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. 19.02/04.03.2001. Эл. ресурс: http://www.pravoslavie.ru/sobytia/sbk-inn/posl_patr.htm (дата обращения: 28.05.2016).

15. Решение Богословско-канонической комиссии при Священном Синоде Украинской Православной Церкви по проблеме соблюдения прав граждан в связи с введением новейших технологий при идентификации человека. 17.03.2011. Эл. ресурс: <http://apologet.spb.ru/ru/1570.html> (дата обращения: 28.05.2016).

16. *Irenaeus Lugdunensis. Contra haereses // Patrologia Graecae. Vol. 7.*

Priest Mikhail Legeyev. Technical Progress in the Context of “Divine Pedagogy”

The present article is devoted to the question of a theological interpretation of the nature of scientific and technical progress in human society. Based on the model of the individual, the effect of empirical “aging of society” is demonstrated. The interaction of processes of external development with spiritual processes taking place in the individual and in society is also considered. In the context of these topics, the author touches on the relationship of miracles to scientific knowledge, as well as the relationship of personal scientific experience (including empirical experiments) with the experience of the revelation revealed to man by Christ. Secular interpretations of scientific and technical progress as spiritual and physical progress or regress are also considered.

Keywords: theology, scientific progress, empirical science, society, development, immaculate passion, results of the Fall, entry into the church, digital society.

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

Священник Игорь Иванов

О СОВРЕМЕННОМ ИЗДАНИИ БОГОСЛОВСКИХ СОЧИНЕНИЙ ВИЗАНТИЙСКОГО МОНАХА МИХАИЛА ПСЕЛЛА — «THEOLOGICA»

В статье говорится о состоянии дел в современном изучении византийского богословия, и в частности о новинках в пселловедении. Кратко характеризуется содержание Теологии (2 том) — собрания сочинений византийского монаха, ученого, общественного и политического деятеля Михаила Пселла, труды которого активно изучаются зарубежными учеными, такими как Л. Вестеринк, Ф. Лаурицен, Д. О'Меара, Дж. Даффи, Л. Бенакис и др. Среди российских исследователей можно упомянуть Т. А. Шукина, А. В. Ларионова, А. В. Бармина и др. В советской и российской византистике традиционно обращалось внимание на исторические и филологические труды М. Пселла. Такие авторитеты, как Я. Н. Любарский и П. В. Безобразов, в своих обобщающих работах совсем не касались богословско-философской мысли Пселла. Только В. Е. Вальденберг и В. Н. Бенешевич в свое время уделяли этому внимание в ряде своих трудов. В конце 1990-х годов были изданы переводы некоторых богословских сочинений М. Пселла, сделанные архимандритом Амвросием (Погодиным). Но до сего дня многие богословско-философские произведения Пселла остаются непеведенными, а, значит, и неизвестными, как преподавателям, так и учащимся духовных и светских высших учебных заведений. Поэтому данной статьей хотелось бы открыть серию публикаций, знакомящих с многогранным наследием византийских церковных интеллектуалов. Кроме того, в статье рассматриваются отдельные сюжеты богословско-философской мысли М. Пселла. На конкретных примерах показывается, как в византийской интеллектуальной среде сказывалось сосуществование разных богословско-философских традиций в контексте проблематики «континуитета-дисконтинуитета» эллинистической культуры. В конце статьи приводится библиография новейших научных трудов за 2000-2016 годы, касающихся изучения богословско-философского наследия Михаила Пселла.

Ключевые слова: Михаил Пселл, Theologica, византистика, византийское богословие, патрология, философия, континуитет, дисконтинуитет, пселловедение, Малик-шах, дипломатия, ислам, монотеизм, православная триадология.

Наследие Михаила Пселла (1018—1078 (или 96), до монашеского пострига носившего имя Константин) — византийского монаха-ученого,

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

сановника, политика, энциклопедиста и главы Константинопольского университета (*упат философ*) — давно привлекает внимание исследователей из разных сфер гуманитарного знания¹. Можно сказать, что те или иные его оригинальные или компилятивные труды были в широком употреблении в христианской культуре, как Востока, так и Запада. Несмотря на то, что по роду своих занятий и по должности Михаил Пселл должен был быть в курсе всего научного потенциала византийской культуры своего времени, многообразии интересов и тематический спектр сочинений впечатляет всех, кто прикасается к дошедшему до потомков наследию этого византийского полигистора. Конечно, он был не единственным, но очень ярким представителем классической византийской образованности XI века.

Как отмечал греческий ученый Василий Татакис, помимо богословия и философии «сфера научных интересов Пселла включала в себя грамматику, метрику, риторику, историю, арифметику, геометрию, музыку, астрономию, метеорологию, физику, медицину, право, сельское хозяйство, тактику, археологию, гадание, астрологию, алхимию, сказки и басни»². Есть свидетельства и о его агиографических работах³. Пожалуй, характерной особенностью метода Михаила Пселла было то, что он, пересказывая в разных жанрах содержание разновременных текстов древнегреческой и византийской традиции, с одной стороны привносил в них что-то свое, а с другой стороны отставлял без изменения целые отрывки. Поэтому исследователям достаточно трудно выявить непосредственную специфику его собственного мировоззрения. Более того, следует учитывать тот факт, что некоторые сочинения, известные под его именем, при детальном изучении оказываются ему не принадлежащими. Например, дидактическая поэма с толкованием на Божественную литургию, фактически пересказывающая ямбическим пятнадцатисложником «Протеорию» Николая (или Феодора) Андидского⁴. Как мы видим, для византийцев авторство,

¹ Например, в середине XVI века в Европе был издан перевод на латинский язык Комментариев Пселла на «Физику» Аристотеля: *Pselli philosophi sapientissimi in Physicen Aristotelis commentarii Joanne Baptista Camotio philosopho interprete* (Venice, 1554). Научное издание греческого оригинала этого текста было осуществлено недавно Л. Бенакисом: *M. Psellos, Kommentar zur Physik des Aristoteles: editio princeps*, Athens 2008.

² *Tatakis V. Byzantine Philosophy*. Indianapolis, 2003. P. 155.

³ *Балакин Ю. В. Христианские писатели II — XV века. Византия и латинский Запад*. М., 2011. С. 252.

⁴ *Борнер Р. Византийские толкования VII — XV веков на Божественную литургию*. М.: Изд-во ПСТГУ; Культурный центр «Духовная библиотека», 2015. С. 255.

хотя и имело вес, но, порой приоритет отдавался сугубо содержанию текста, значимость которого могла впоследствии подкрепляться его атрибуцией к авторитетному писателю.

Иными словами, в мировоззрении Пселла трудно различить черты однозначной самоидентификации в какой-то философской и культурной традиции. Он интересовался всем, что так или иначе сохранилось в культурной традиции Византии. За свою долгую жизнь Пселл пережил дюжину императоров, был царедворцем, монахом, затем монахом-царедворцем, снова монахом. «Светское» и «духовное», «внешняя» и «внутренняя» философия переплелись в его мировоззрении причудливыми узорами. Он был живым воплощением драматических отношений *континуитета-дисконтинуитета* в византийской культуре⁵. И при этом Пселл всегда оставался свободным православным мыслителем, будучи одновременно церковным и светским интеллектуалом.

Как известно, составитель многотомной Греческой Патрологии (*Patrologiæ Cursus Completus. Series Græca*) французский аббат Жак-Поль Минь собрал под этим названием не только сочинения святых отцов Церкви, но и все доступные ему тексты византийских писателей. В том числе он включил в Патрологию и сочинения Пселла — в 122 том⁶, вышедший в свет в 1889 году. Хотя справедливости ради, нужно отметить, что еще за 15 лет до этого греческий историк Константин Сафас издал труды Пселла в 4-5 томах своей коллекции *Bibliotheca græca mediæ ævi* (1874-1876). Именно с этих публикаций и началось плодотворное полутора вековое освоение наследия Михаила Пселла европейской наукой.

⁵ См. также: *Иванов И. А.* К вопросу о континуитете-дисконтинуитете в византийской философии // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (63). СПб., СПбГЭУ, 2013. С. 120; *Иванов Игорь, иерей*, Михаил Пселл — философ, царедворец, монах — к проблеме самоидентификации // Линтула. Сборник научных статей. Вып. 6. Материалы научной конференции VI Линтуловских чтений 2012 г. СПб. 2013. С. 48-49; *Иванов Игорь, иерей* Современные исследования византийского богословия и философии // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: Издательство Санкт-Петербургской православной духовной академии. — 2015. С. 12.

⁶ Именно из этого тома были взяты для перевода богословские сочинения Пселла, опубликованные в книге: Михаил Пселл. Богословские сочинения / пер. с греч., предисл. и примеч. архим. Амвросия (Погодина). СПб., 1998. — 384 с. Также этим томом воспользовался Т. А. Шукин при выборе фрагментов для перевода из трактата Пселла «О всеобщем учении» в хрестоматию: Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия в 2-х томах. М.-СПб., 2009.

О результатах этого процесса можно судить по библиографии изданий и переводов Михаила Пселла, которая доводится ее составителями до конца 1990-х годов. Она опубликована как приложение в переиздании трудов П. В. Безобразова и Я. Н. Любарского⁷. За последние 15 лет этот список расширился на несколько десятков наименований, что говорит о неослабном интересе к трудам Пселла в разных научных направлениях. Поскольку данная статья ограничена богословско-философской тематикой, то в конце ее приводится избранная библиография современных исследований богословско-философских аспектов творчества Михаила Пселла.

Конечно же, наиболее значимым событием в *пселловедении* последних лет можно считать выход в свет в 2002 году второго тома собрания богословских сочинений Михаила Пселла под соответствующим названием *Теологика (Theologica)*⁸. Это издание осуществили западные ученые Л. Вестеринк и Дж. Даффи. Что касается первого тома, он был выпущен П. Готье в 1989 году⁹. Следует отметить, что эти критические издания снабжены добротным научным аппаратом и вполне отвечают современным требованиям к исследовательской работе со средневековыми византийскими текстами¹⁰.

⁷ Две книги о Михаиле Пселле: П. В. Безобразов. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл и Я. Н. Любарский. Михаил Пселл: Личность и творчество. СПб.: Алетейя, 2001.

⁸ Michael Psellus. *Theologica II* (ed. by Westerink, L. G. and J. M. Duffy) / *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*; Munich and Leipzig: K. G. Saur, 2002.

⁹ Michaelis Pselli *Theologica I* (ed. P. Gautier) / *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*; Munich and Leipzig: K. G. Saur, 1989. Из этого издания Т. А. Щукин сделал перевод других фрагментов для хрестоматии: Антология восточно-христианской богословской мысли...

¹⁰ В этом долгосрочном проекте европейское пселловедение целенаправленно работает весь XX век, за последние 80 лет опубликовав такие критические издания наследия М. Пселла, как: Michaelis Pselli *Scripta minora magnam partem adhuc inedita* / Ed. by Kurts E., Drexler F. Milano, Vol. I. 1936; Vol. II. 1941; Psellos Michael. *De Omnifaria Doctrina*. Critical text and Introduction of L. G. Westerink. Utrecht, 1948; Psellus Michael. *Oratoria minora* / Ed. by A.R Littlewood. Leipzig, 1985; Psellus Michael. *Philosophica minora (Opuscula psychologica, theologica, daemonologica)* / Ed. by D. J. O'Meara. Leipzig, Vol. 2, 1989; Psellus Michael. *Philosophica minora (Opuscula logica, physica, allegorica, alia)* ed. by J. M. Duffy, Leipzig, Vol. I, 1992.; Psellus Michael. *Poemata* / Ed. by L. G. Westerink. Stuttgart, Leipzig, 1992; Psellus Michael. *Orationes forenses et acta* / Ed. by G. T. Dennis. Stuttgart, 1994; Psellus Michael. *Orationes panegyricae* / Ed. by G. T. Dennis. Stuttgart, 1994. К сожалению, не приходится говорить о чем-либо подобном в российской гуманитарной науке (даже за прошедшие 25 лет свободной от идеологического прессинга научной деятельности).

Всего во втором томе *Теологики* опубликовано 45 произведений на 154 страницах. Прочий объем книги занимают предисловие, оглавление, научные индексы — всё это написано на латинском языке. Также на латыни написаны постраничные комментарии к греческому тексту.

Приведем здесь список латинский наименований опубликованных в этом томе сочинений Михаила Пселла:

1. *Dissertatio de Psalmis*; 2. *In inscriptiones Psalmorum*; 3. *Argumenta incarnationis Domini, ad sultanum*; 4. *Quid significant ilia „secundum imaginem” et „secundum similitudinem”?*; 5. *In locum hymni incerti auctoris*; 6. *Explicationes in locum Gregorii Theologi (Or. 2, 13)*; 7. *In locum Novi Testamenti (1 Cor. 3, 13)*; 8. *In locum Gregorii Theologi, contra Eunomium (Or. 39, 12)*; 9. *Quid volunt dicere illa „paradisus”, „lignum vitae”, et „lignum scientiae (Gen. 2, 9)?*; 10. *De ariete expulso (Lev. 16, 3-34)*; 11. *De funiculo peccatorum (Is. 5, 18)*; 12. *De quibusdam locis Isaiae et Proverbiorum*; 13. *In locos Psalmorum (25, 8; 18, 5)*; 14. *De haeresi Eunomiana*; 15. *De quaestione temporis apud Gregorium Theologum (Or. 29,9)*; 16. *In locum Matthaei (10, 16)*; 17. *In locum Matthaei (24, 20)*; 18. *In locum Lucae (10, 18)* 19. *In locum Matthaei, de Sadduceis (22, 23-30)*; 20. *De tigno vitae et ligno scientiae*; 21. *In locum LXX (Gen. 2, 23)*; 22. *In locum LXX (Gen. 3, 9)*; 23. *In locum LXX (Gen. 1, 26-27)*; 24. *In locum LXX (Gen. 2, 6)*; 25. *In locum Matthaei (24, 20)*; 26. *In Psalmum 50, 20*; 27. *In locum Gregorii Theologi (Or. 29, 21)*; 28. *In Canticum 8, 1-2*; 29. *In Psalmum 71, 15*; 30. *In Iudices 1, 15*; 31. *De Christo*; 32. *De aeternitate*; 33. *In locum Novi Testamenti (Rom. 1, 20), de vocabulis „aeterno” et „immortali”*; 34. *Quaestio et solutio de doctrina incarnationis*; 35. *Expositio fidei*; 36. *In locum Gregorii Theologi (Or. 29, 5)*; 37. *De saga ventriloqua*; 38. *De angelis*; 39. *In Psalmum 59*; 40. *In locum Isaiae (37, 26-38, 5)*; 41. *In locum Psalmi 34*; 42. *In locum aliquem LXX*; 43. *In locum Ioannis (21, 25)*; 44. *In locum Novi Testamenti (Marc. 14, 12-16; Luc. 22, 7-13)*; 45. *In locum 1 Ioannis (3, 9)*.

Итак, очевидно, что во второй том вошли такие группы сочинений Михаила Пселла:

- толкования на псалмы;
- толкования на ветхозаветные тексты;
- толкования на новозаветные тексты;
- толкования на речи святителя Григория Богослова;
- рассуждения на различные богословские сюжеты (например, о древе жизни и о древе познания, об ангелах, о вечности, о ереси Евномия и др.)
- заметки на другие сюжеты (напр., о чревоуещании).

Что касается подборки самих текстов, нужно отметить, что по замечанию исследователя Т. А. Шукина, «Михаил Пселл очень часто либо прямо заимствует, либо использует чужие тексты в качестве материала для компиляции. Он производит отбор необходимого ему материала, отсеивая лишнее. Поэтому, приступая к анализу его текста, необходимо учитывать и то, что он заимствовал, и то, от чего решил избавиться»¹¹.

Пример тому можно обнаружить в рассматриваемом втором томе *Теологии*, о чем Шукин пишет так: «Наиболее курьезным случаем такого заимствования является одно из толкований Пселла на знаменитые слова Григория Богослова о движущейся монаде (*Psellus Theologica* II 27). При ближайшем знакомстве с текстом видно, что он представляет собой 80 главу трактата «О недоумениях к Иоанну» преподобного Максима Исповедника (Мах. Амв. Ио. 80 (18), PG 91, 1257C–1261A). Данный факт не был замечен ни Вестеринком при описании Синайской рукописи и двух ее копий, содержавших этот текст, ни издателем богословских сочинений Михаила Пселла Даффи»¹².

Возвращаясь к содержанию второго тома *Теологии*, хотелось бы сказать, что в нем особое место и по объему (23 страницы), и по сюжету занимает обширное послание Михаила Пселла султану — слово о воплощении Бога (*Psellus Theologica* II 3).

Письмо озаглавлено так: «*От ипертима и ипата философов, господина Михаила Пселла доказательство воплощения Господа при помощи различных текстов, отправленных султану от василевса*». Хотя в титуле письма не упоминается имя султана, исследователи склоняются к тому, что это может быть Малик-шах (годы правления: 1073-1092), а письмо было составлено около 1074 года, если принимать во внимание предполагаемую дату кончины Пселла (1076) и другие обстоятельства, связанные с византийско-сельджукскими отношениями¹³. Фактически это была дипломатическая нота догматического характера.

Кратко рассмотрим содержание этого текста, состоящего из девяти разделов.

В первом разделе, называя султана «прославленным другом», Пселл выражает ему похвалу за дружелюбное отношение к его

¹¹ Шукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // *EINA*: Проблемы философии и теологии, № 2. 2012. СПб. С. 392

¹² Шукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл... С. 392–393.

¹³ *Gautier P. Lettre au sultan Malik-shah rédigée par Michel Psellos // Revue des études byzantines, tome 35, 1977. P. 76.*

подданным-христианам, которое по мысли Пселла связано с тем, что султан подражает своему наставнику, величавшему Иисуса и называвшему его «высшим существом». Хотя здесь Пселл не называет непосредственно имя Мухаммада, именуя его «наставником» (καθηγούμεν) султана, это очевидно из контекста речи. Далее Пселл отмечает, что благорасположение султана к христианам происходит не без помощи Божественного Промысла, подтверждая это высказывание словами «одного нашего богослова»: Дух Божий обитает во всех (το θεῖον καὶ ἄγιον πνεῦμα ἐν πᾶσιν ἐστί).

Во втором разделе Пселл благодарит султана за то, что тот не только не стал разрушать христианские церкви на своих землях, но организовал богословский диспут между императорским посланником и мусульманскими учеными. И даже более того, позволил императорскому ученому свободно проводить свои выступления по всему султанату.

В третьем разделе Пселл говорит, что, будучи воодушевленным столь явным духом любви и согласия, он дерзает раскрыть султану трудно постигаемые тайны «нашей веры». По его словам, это величайший дар, который он бы мог преподнести султану. Он говорит, что специально для султана сделал подборку высказываний из пророков и псалмов Давида, где говорится о Воплощении Слова, о Его земной жизни от рождения до вознесения, победе над диаволом и восстановлении нас в прежнем достоинстве с дарованием превысших благ.

В четвертом разделе Пселл уже приводит и раскрывает свой первый аргумент в пользу христианства: Бог, который превыше всякого естества, волен и силен обитать в наших душах. Поскольку Он везде и во всем, то почему ты отказываешься признавать возможность Его воплощения? Он стал совершенным человеком, будучи всегда с Отцом, и нет в Нем ни тени перемены.

В пятом разделе Пселл говорит султану о двух аспектах христианской веры — сокрытом и видимом всем. Первый связан с чистотой души и проявляется в том, что некоторые подвижники возносились к воплощенному Слову, созерцая Его духовными очами. Этот аспект сокрыт для «внешних». Но им доступен, другой образ восприятия истины Христовой: с одной стороны — через восприятие силы и духа учения Моисея и пророков; с другой стороны — через духовное устремление к Истине в среде других народов, здесь Пселл ставит в пример греческих философов и оракулов, по наитию свыше называвших Богом Воплощенное Слово. Пселл говорит, что он присовокупляет фрагменты

из этих текстов к словам пророков и всё это отправляет султану вместе с письмом.

В шестом разделе Пселл переходит к изложению сути ветхозаветных пророчеств о Воплощении Слова. Он приводит цитаты из псалмов царя Давида, а также из книг пророков Амоса, Аввакума и Иеремии.

В седьмом разделе Пселл доказывает от ветхозаветных пророков то, что учение о Троице было возведено с древнейших времен. Он призывает султана прислушаться к словам Моисея, Исаяи, Захарии и Соломона.

В восьмом разделе, опираясь на слова царя Давида: «Сказал Господь Господу моему» (Пс.109), Пселл отклоняет заведомое обвинение христиан в политеизме, говоря, что мы почитаем Единого Бога в трех Лицах. При этом отмечает, что это утверждение вызывает трудность вприятии у людей с простым умом и необразованных, поскольку они боятся быть обвиненными в многобожии. Пселл говорит султану, что он мог бы долго беседовать с ним по вопросам терминологии: о монаде, о диаде и триаде. Отмечая, что мы проповедуем, что Бог — един и троичен, Пселл приводит сперва антропологический аргумент: посмотри на душу, которая создана по образу Творца — она есть единство ума, слова и духа; а затем физический: посмотри на солнце, которое также является единством трех: огня, света и тепла. В завершении раздела, Пселл подытоживает: «Единство Троицы почиет в совершенном согласии между тремя лицами».

В девятом разделе Пселл снова возвращается к теме свидетельства Священного Писания о троичности Бога. Он ссылается на Давида, Исаяю, Моисея, Осию, Авдия и Захарию, показывая на примерах, где пророки говорили о Боге Творце, а где о Слове Божиим, то есть об Отце и Сыне. Также он уточняет, где следует видеть указания пророков на действия Духа Святого.

Далее текст обрывается. Это письмо султану сохранилось только в парижской рукописи Parisinus gr.1182, причем, как отмечают исследователи, в тексте есть купюры различной длины. Тем не менее, даже на основании уцелевших фрагментов можно сделать выводы о том, какие были основные аргументы в защиту триадологического монотеизма от обвинений христиан в политеизме со стороны ислама и философского монотеизма.

Надо сказать, что объяснение аспектов триадологии мусульманину связано также в мировоззрении Михаила Пселла с философскими вопросами соотношения триадологического монотеизма и философского

монотеизма различных эллинистических школ. Так в первом томе *Теологии* можно увидеть, как Михаил Пселл оперирует философской терминологией, общей для христианской и нехристианской мысли. При этом он делает существенные различия в трактовке этих общих понятий, исходя из православной традиции.

Так Пселл, полемизируя с нехристианскими концепциями божества и, прежде всего, с неоплатоническим «монархианством», делает акцент на том, что Бог не может восприниматься как неделимая *генада*, или соединение, в котором все слито:

«Бог не единое лицо, но единая природа и единая сила, а ипостасей, характеров и лиц три. Почему же в Боге монархия, если три лица? Потому что они равночестны по природе и обладают единой волей» (Psellus Theologica I. 23.100–103)¹⁴.

Далее Пселл уточняет свою мысль:

«То, чем ипостаси разделились, есть число и ипостась, а то, чем соединились, — божество, сила и форма, которые невозможно созерцать в рождаемой природе. <...> Бог — один и три, не так, что одно первично, а другое вторично, но и то и другое вместе. Ведь они различаются не по природе (ибо она тождественна и равночестна во всех трех ипостасях), а единичными особенностями» (Psellus Theologica I. 23.107–109, 23.110–113).

Таким образом, важнейшим отличием природы от ипостаси, по Пселлу, является ее *нечисловая природа*.

Еще более определенно Пселл сформулировал ту же идею в другом месте:

«Единое выше и единения, и монады и генады и одного, потому что генада причаствует единому, а то, что причаствует, хуже того, чему оно причаствует» (Psellus Theologica I. 20.50–52).

Здесь видно применение метода логического умозаключения, характерного для византийской полемики. Именно *богословская логика* свойственна Пселлу и в следующем рассуждении:

«Единство генад есть собрание. А составленное из генад является уже не в чистом виде единым, но многим. Единое же выше многого. А монада, по большому счету, не есть единое само по себе, но некое состояние или свойство единого. Ибо ясно, что она есть некий покой и безразличие единого. Ибо только единое, умножившись, все равно остается

¹⁴ Здесь и далее цитаты из Михаила Пселла приводятся в переводе Т. А. Щукина — Цит. по: Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл... С. 399–401.

единым. Потому единое есть монада, что оно остается тем, что оно есть, не переменяясь от умножений, и даже если переходит к иным числам, то сберегает прежние свойства и сохраняет их такими, какие они есть» (Psellus Theologica I. 20.52–59).

Таким образом, задолго до кантовской философии непознаваемой «вещи-в-себе» византийский ученый монах Михаил Пселл терминологически различает «Единое-в-себе» как то, чему причастует генада, которая в таком случае ниже и хуже единого, и «единое-как-единичность», которая вступает в отношение с другими единичностями, и которая оказывается им равночестной.

Вот как Пселл поясняет это различие:

«Монада здесь — это не когда, как некоторые полагают, Отец заключает в себе отеческое лицо или сыновнее или лицо Духа, так что Он, словно из некоей точки излившийся и через Сына, словно через двоицу, прошедший, в Духе совершился. Напротив, *монадой называется единство трех, собранных вместе*, воспринятое вместо генады» (Psellus Theologica I. 20.45–49).

В философии Прокла, на которую в данном случае ориентируется Михаил Пселл, такая первая после единого единичность называется «единой генадой», которая является одновременно и первым сущим, причастующим единому, и первым множеством, а точнее «единомножеством», отличающимся от множества «генад сущих» (Procl. Theol. Plat. III.11.17–III.17.14). Монада — первичный элемент любого бытийного разряда. Таким образом, генада — частный случай монады.

Вполне понятно, что православный мыслитель Михаил Пселл использует терминологию не совсем так, как Прокл. В Theologica I. 20 он употребляет эти понятия, а также слово *ἕν*, без артикля, как синонимы. В Theologica I. 23 мыслитель называет *генадой* простую единичность, а *монадой* — единичность, которая содержит в себе потенцию числового ряда.

При этом Пселл так говорит о внутритроических отношениях:

«Сын и Святой Дух пребывают после Отца как причины, к Нему и возводятся. Они пребывают в Отце как в причине, и исходят, будучи там разделяемыми, и возвращаются. Ибо по природе то, что от чего-либо, к нему и возвращается. Ибо если только пребывает в нем то, что из него, то никак не разделяется на ипостаси. Если только исходит, лишается восхождения. Ибо как могут возвратиться те, что не изведены из причины? Отец и больше Сына, и не больше. Как причина больше, по природе и власти равен» (Psellus Theologica I. 23.123–130).

Ключевой момент в этих словах: «Отец и больше Сына, и не больше. Как причина больше, по природе и власти равен». Поэтому нам представляется некорректным утверждение Т. А. Щукина, что Михаил Пселл «фактически воспроизводит учение Прокла о монаде, которая, существуя (пробывание), создает собственное инобытие (исхождение) и бытие себя в инобытии (возвращение) (см., например: Procl. Inst. theol. 21). Взятое само по себе это учение не указывает ни на субординацию, ни на координацию элементов триады (например, триада Гегеля, которая сама появилась не без влияния Прокла, не является субординированной). Однако поскольку существует Единое-в-себе, не включенное в числовые отношения, первый элемент триады, как «более единый», не может не превосходить второй и третий. Кроме того, триада «пробывание — исхождение — возвращение» нивелирует субъектность Сына и Святого Духа, поскольку их бытие сводится к бытию от Отца и в Отце»¹⁵.

Во-первых, непонятно, в чем Щукин видит «нивелирование субъектности Сына и Святого Духа», ведь Пселл четко говорит о персонализме ипостасей: «по власти равен». Во-вторых, Пселл не говорит об «инобытии» ипостасей Сына и Духа в отношении бытия ипостаси Отца, поскольку утверждает обратное: «по природе равен».

Для подтверждения православности Михаила Пселла в его триадологическом учении можно привести как раз фрагмент из второго тома *Теологики*. Это — *Изложение веры, приготовленное для царя Мономаха для устранения его недоумений*: «Верую в Отца, Сына и Святого Духа, Святую Троицу и единосущную, разделяемую Лицами, нераздельную по сущности и божеству, из которого произошло все сущее, умопостигаемое и то, что в телесных чинах. Верую и исповедую три Лица, три ипостаси, но одно начало и господство, безначальное, бесконечное, нескончаемое, вечное. И анафематствую Савеллия, сливающего три Лица в одно, и Ария, разделяющего единое божество на три природы. Верую, что Сын рождается от Отца, а Дух исходит от Отца вне времен и веков. Верую, что Отец есть причина Сына по природе и что Сын есть совершенная ипостась, неотделимая от Отеческой ипостаси, и что Дух Святой, исходящий от Отца с Отцом и Сыном споклянется и сославится, будучи неотделим от Отца и Сына и неразделим с Ними. Верую и исповедую, что сверхвременная и единосущная Троица не исключена из всей сущности, неслитно соединяясь и нераздельно разделяясь. Она есть одна

¹⁵ Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл... С. 401.

сущность и три ипостаси, от начала совершенная и не для одной из ипостасей не недостаточная, ибо равно Отец, Сын и Святой Дух» (Psellus Theologica II 35.3–22)¹⁶.

Подобное исповедание веры Пселл изложил в стихотворном размере – *Ипертима Пселла о догмате к царю Мономаху*: «Знай, что Господь Бог есть вневременная и бесконечная основа всего – телесного и бестелесного, по природе бестелесный, беспредельный и безобразный, недоступный, непознаваемый по сущности, познаваемый в энергиях, одновременно единый и троичный, единый по сущности, троичный в ипостасях или, если угодно, в Лицах. Бог – триипостасная единица, Отец, Сын и Святой единосущный Дух. Единый Отец и безначальный Отец-Правитель, единый Сын, небезначальный в отношении своей плоти, ведь начало Его – Отец, но если ты взглянешь с точки зрения времени – безначальный, Дух, Дух Святой и Бог по сущности, от Отца произошедший превыше природы, исходящий не по-сыновьи, хотя и непостижимо, Каждый – ипостась, Единый Бог – три» (Psellus Poemata 3.3–18)¹⁷.

Как отмечал в свое время В. Е. Вальденберг, «Пселл стремился различать философский метод и философское учение. Последнее он берет от философии лишь в тех пределах, пока оно не противоречит христианству; что же касается метода, то Пселл прямо говорил, что он не презирал силлогизма, потому что хотел видеть Господа ясно, а не только зеркалом в гаданье. Силлогизм есть только орган истины и не заключает в себе ничего противного Церкви. И, действительно, мы видим, что Пселл оценивал отдельные учения греческой философии с точки зрения их соответствия христианству»¹⁸.

Таким образом, мы видим, что для современного богословия актуальность изучения сочинений Михаила Пселла может состоять именно в заимствовании (или усвоении) тех или иных аспектов его методологии: православный подход к предмету мысли, различающий специфику «внутренней философии» по Христу и «внешней философии» по стихиям мира; четкое и ясное оперирование общими для поликонфессиональной культуры терминами; диалектический метод, учитывающий уровни

¹⁶ Цит. по: Шукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл... С. 391.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. Науч. конс.: Медведев И. П.; Подгот. изд.: Земскова В. И. – С.-Пб.: Дмитрий Буланин, 2008. С. 254.

познания: рассудочный, разумный, сверхразумный. Всё это не только сможет придать широту мысли и взгляда, но и поможет сформировать целостное православное научное мировоззрение у представителей церковной интеллектуальной среды.

Избранная библиография современных исследований богословско-фило-софского наследия монаха Михаила Пселла (2000–2016):

1. Littlewood A. R. Psellos Michael / Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition, London. 2000. Vol. 2. P. 1413–1415.
2. Dennis G. T. An Anti-Latin Essay of Psellos Revisited, *Orientalia Christiana Periodica*, № 68. 2002. P. 467–474.
3. Athanassiadi P. Byzantine Commentators on the Chaldaean Oracles: Psellos and Plethon // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (ed. by K. Ierodiakonou), Oxford — New York. 2002. P. 237–252.
4. Duffy J. Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (ed. by K. Ierodiakonou), Oxford — New York. 2002. 139–156.
5. Ierodiakonou K. Psellos' Paraphrasis on Aristotle's *De interpretatione* // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (ed. by K. Ierodiakonou), Oxford — New York. 2002. P. 157–181.
6. Michael Psellus. *Theologica II* (ed. by Westerink, L. G. and J. M. Duffy) / *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*; Munich and Leipzig: K. G. Saur, 2002.
7. Bevegni C. Review of: Westerink, L. G. and J. M. Duffy (eds.), *Michael Psellus. Theologica II* (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*; Munich and Leipzig: K. G. Saur, 2002) // *Byzantinische Zeitschrift*, № 96. 2003. P. 800–801.
8. Kaldellis A. The Date of Psellos' Theological Lectures and Higher Religious Education in Constantinople // *Byzantinoslavica*, № 68. 2005. С. 143–151.
9. Chrestou K. P. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Πρόκλου Διαδόχου στό φιλοσοφικό ἔργο τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ. Ὁ Θεός καί ὁ νοητός κόσμος // *Βυζαντινά*, № 25. 2005. С. 117–175.
10. Chrestou K. P. Ἡ ἐπίδραση τοῦ Πρόκλου Διαδόχου στό φιλοσοφικό ἔργο τοῦ Μιχαήλ Ψελλοῦ. Ὁ κόσμος τῆς γενέσεως καί τῆς φθοράς, Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς // *Τμῆμα Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς Θεολογίας*, № 10. 2005. С. 13–74.
11. Ларионов А. В. Михаил Пселл как богослов и историк Церкви // *Мир Православия*, № 6. Волгоград. 2006. С. 91–110.
12. Barber C., Jenkins D. *Reading Michael Psellos*, Leiden. 2006.
13. Lauritzen F. Psellos and the Nazireans // *Revue des Études Byzantines*, № 65. 2007. P. 359–364.

14. *Lauritzen F.* The Debate on Faith and Reason // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, № 57. 2007. P. 75–82.
15. *Delli E.* Entre compilation et originalité. Le corps pneumatique dans l'oeuvre de Michel Psellos / *D'Ancona C.* (ed.) *The Libraries of the Neoplatonists*, Leiden-Boston, 2007. P. 211–229.
16. *Rodionov O.*, Historical and Literary Context of Michael Psellos' *Theologica* 59, // *Scrinium* № 4. 2008. P. 228–234.
17. *Benakis L. G.* Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles, Athens. 2008.
18. *Karachalios G.* Η ανθρωπολογία του Μιχαήλ Ψελλού. Σύλλογος πρὸς Διάδοσιν Ὁφελίμων Βιβλίων, 115. Athena, 2008.
19. *Lauritzen F.* Psello discepolo di Stetato // *Byzantinische Zeitschrift*, № 101. 2008. P. 715–725.
20. *Lourié B.* Michel Psellos contre Maxime le Confesseur: l'origine de l' «hérésie des physéthésites» // *Scrinium*, № 4. 2008. P. 201–227.
21. *Щукин Т. А.* Михаил Пселл / Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. В 2-х томах. М.-СПб. Т. 2. 2009. С. 300–320.
22. *Viglas K.* Οι απόκρυφες γνώσεις του Μιχαήλ Ψελλού // *ΤΑ ΙΣΤΟΡΙΚΑ*, Περιοδική Έκδοση Ιστορικών Σπουδών 26.50. 2009. С. 157–184.
23. *Bloch D.* Review of: Benakis, L. G. Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles, Athens 2008 // *Aestimatio*, № 6. 2009. P. 180–187.
24. *Joanno C.* Les Byzantins et la seconde sophistique: étude sur Michel Psellos // *Revue des Etudes Byzantines*, № 122. 2009. P. 113–144.
25. *Lauritzen F.* Students of Pindar and Readers of Mitylenaios // *Byzantion*. 2010. P. 188–196.
26. *Lauritzen F.* L'ortodossia neoplatonica di Psello // *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, № 47. 2010. P. 285–291.
27. *Lauritzen F.* Stethatos' Paradise in Psellos' ekphrasis on Mt Olympos // *Византийский Временник*, № 70. 2011. С. 139–151.
28. *Ларионов А. В.* Демонология Михаила Пселла и диалог “О действиях демонов” (атрибуция и сравнительный анализ) // *Мир Византии. Проблемы истории Церкви, армии и общества*, Волгоград, 2011. С. 5–27.
29. *Щукин Т. А.* Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата «О всеобщем учении») // *Вестник русской христианской гуманитарной академии*, № 4, том 12. 2011. С. 262–266.
30. *Щукин Т. А.* «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // *EINA: Проблемы философии и теологии*, № 2. 2012. СПб. С. 389–406.
31. *Lauritzen F.* Psellos the hesychast: a neoplatonic reading of the Transfiguration on Mt Tabor // *Byzantinoslavica*, № 70. 2012. P. 167–180.

Fisher E. Michael Psellos on the 'Usual' Miracle at Blachernae, the Law, and Neoplatonism, Byzantine religious culture / Sullivan D., Fisher E., Papaioannou S. Studies in honor of Alice-Mary Talbot, Leiden. 2012. P. 187–204.

32. Бармин А. В. Сочинение «О Тайной вечере» Михаила Пселла // Византийский Временник, № 71. 2012. С. 230–239.

33. Vlavianos S. La figure du mage à Byzance de Jean Damascène à Michel Psellos (VIIIe – fin XIe siècles), Paris. 2013.

34. O'Meara D. Psellos' Commentary on the Chaldean Oracles and Proclus' lost commentary in H. Seng (ed.), Bibliotheca Chaldaica / Band 3: Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance, Heidelberg. 2013. P. 45–58.

35. Lauritzen F. Psellos and Neoplatonic Mysticism: The Secret Meaning of the Greek Alphabet in H. Seng, Bibliotheca Chaldaica / Band 3: Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance, Heidelberg. 2013. P. 29–45.

36. Papaioannou S. Michael Psellos: Rhetoric and Authorship in Byzantium, Cambridge. 2013.

37. Pérez Martín I. The philosophical teaching of Michael Psellos in the Palaeologan Renaissance // Rigo A., Ermilov P., Trizio M. Theologica minora: The Minor Genres of Byzantine Theological Literature, Turnhout. 2013. P. 159–174.

38. O'Meara D., Michael Psellos // S. Gersh, Interpreting Proclus From Antiquity to the Renaissance, Cambridge. 2014. P. 165–181.

39. Panagopoulos S. P., The philosophical contribution of a homo byzantinus: The De omnifaria doctrina of Michael Psellus (1017/1018-1078 AD) // De Medio Aevo 5.1 2014. P. 169–178.

Источники и литература

40. Балакин Ю. В. Христианские писатели II – XV века. Византия и латинский Запад. М., 2011. – 576 с.
41. Две книги о Михаиле Пселле: П. В. Безобразов. Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл и Я. Н. Любарский. Михаил Пселл: Личность и творчество. СПб.: Алетейя, 2001 – 544 с.
42. Борнер Р. Византийские толкования VII – XV веков на Божественную литургию. М.: Изд-во ПСТГУ; Культурный центр «Духовная библиотека», 2015. – 384 с.
43. Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства. Науч. конс.: Медведев И. П.; Подгот. изд.: Земскова В. И. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2008. – 536 с.
44. Иванов И. А. К вопросу о континуитете-дисконтинуитете в византийской философии // Вестник ИНЖЭКОНА. Серия: гуманитарные науки. Научный журнал. Вып. 4 (63). СПб., СПбГЭУ, 2013. С. 115–122.
45. Иванов Игорь, иерей, Михаил Пселл – философ, царедворец, монах – к проблеме самоидентификации // Линтула. Сборник научных статей. Вып. 6. Материалы научной конференции VI Линтуловских чтений 2012 г. СПб. 2013. С. 48–54.
46. Иванов Игорь, иерей Современные исследования византийского богословия и философии // Материалы ежегодной научно-богословской конференции Санкт-Петербургской духовной академии. Материалы международной конференции «Приходское служение и общинная жизнь». СПб.: Издательство Санкт-Петербургской православной духовной академии. – 2015. С. 7–18.
47. Щукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // EINA: Проблемы философии и теологии, № 2. 2012. СПб. С. 389–406.
48. Gautier P. Lettre au sultan Malik-shah rédigée par Michel Psellos // Revue des études byzantines, tome 35, 1977. P. 73–97.
49. Michael Psellus. Theologica II (ed. by Westerink, L. G. and J. M. Duffy) / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Munich and Leipzig: K. G. Saur, 2002.
50. Michaelis Pselli Theologica I (ed. P. Gautier) / Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; Munich and Leipzig: K. G. Saur, 1989.
51. Tatakis B. Byzantine Philosophy. Indianapolis, 2003.

Priest Igor Ivanov. About “Theologica” as modern edition of theological compositions of byzantine monk Michael Psellos.

The paper concerns the actual situation in modern studies of byzantine theology, especially in Psellos studies. So it describes the contents of *Michael Psellos Theologica* and some of his compositions published there. We should say that many modern scholars both Western and Russian make their researches in the field of Psellos studies. They are L. Westerink, F. Lauritzen, D. O’ Meara, J. Duffy, L. Benakis, T. A. Šukin, A. V. Larionov, A. V. Barmin, and others. As for Soviet byzantine studies, it was interested in Psellos only as byzantine historian and polymath. There is no theological and philosophical matters in the books about Psellos written by Ya. N. Lubarsky and P. V. Bezobrazov. But V. E. Valdenberg and V. N. Beneshevich — as representatives of the ‘old Russian scholar tradition’ — paid their great attention to theological and philosophical ideas of Psellos. We should also mention that some Psellos’ theological compositions were translated into Russian by the archimandrite Ambrose (Pogodin) in the late 1990s. That’s pity that the huge part of Psellos’ theological and philosophical heritage has not been translated yet. And that is why many Russian scholars and students both of secular and theological institutes and academies do not know about Psellos’ theological writings. This article deals with these matters in the context of co-existence of different ideological lines in Hellenistic and Christian traditions in kind of drama of and problematics «continuity — discontinuity» in Greek byzantine culture. In the end of article one can find the list of the last bibliography on Psellos’ theological studies (2000-2016).

Keywords: Michael Psellos, *Theologica*, byzantine studies, byzantine theology, theology, patristic studies, philosophy, continuity, discontinuity, Psellos studies, Malikshah, дипломacy дипломатия, Islam, monotheism, orthodox triadology.

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

Протоиерей Георгий Митрофанов

ТВОРЧЕСТВО Е. Н. ТРУБЕЦКОГО В КОНТЕКСТЕ ЕГО ПРОИЗВЕДЕНИЙ КАК ПОСЛЕДНИЙ МАНИФЕСТ КЛАССИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ИДЕАЛИЗМА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

В статье рассматриваются основные этапы творческого пути выдающегося русского религиозного философа, последнего крупного представителя классического идеализма в русской философии Е. Н. Трубецкого, наиболее значительные влияния на его мировоззрение некоторых философов и религиозных мыслителей, упоминаются основные произведения Трубецкого, включая книги и наиболее значимые статьи и публичные лекции. Проблематике основополагающих для становлений мировоззрения Трубецкого произведений дается краткая характеристика. Его произведения рассматриваются как с точки зрения их значения для творчества философа, так и в контексте некоторых событий в научной и общественно-культурной жизни России начала XX в., в том числе и в контексте религиозно-философской полемики, которая велась Е. Н. Трубецким с некоторыми его философскими предшественниками и современниками.

Ключевые слова: религиозная философия, классический идеализм, неокантианство, гносеология, онтологизм, иррационализм, метафизика, православная традиция, Абсолютное, София.

«История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности»¹¹. Именно такие черты обнаруживал в развитии русской духовной культуры один из ее наиболее глубоких исторических исследователей и проницательных богословских интерпретаторов протоиерей Георгий Флоровский. Однако всякое справедливое обобщающее определение тенденций духовной культуры необходимо предполагает наличие в этой культуре таких творческих проявлений, которые, не подпадая в качестве частных случаев под данное определение, в то же время выразительно подчеркивают его общую справедливость. Возможно, наиболее выдающимся среди подобного рода

Протоиерей Георгий Митрофанов — доктор богословия, кандидат философских наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии (mitrophanov@yandex.ru).

¹ Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 500.

не подпадающих под определение протоиерея Георгия Флоровского проявлений русской духовной культуры в области религиозной философии явилось творчество князя Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920).

Глубина личной духовной и интеллектуальной жизни и широта церковной и общественной деятельности Е. Н. Трубецкого запечатлели себя особенно выразительно в творческом наследии философа, отразившем в составляющих его произведениях важнейшие особенности мировоззренческого становления Е. Н. Трубецкого. Окончив в 1885 г. Московский университет кандидатом права², Е. Н. Трубецкой многие годы преподавал в Ярославском юридическом лицее, в Киевском и Московском университетах целый ряд юридических и философских дисциплин, что позволило ему уже в течение 1890-х гг. выпустить достаточно обстоятельный, не потерявший своего научного значения и в настоящее время курс по истории философии права, к которому через одиннадцать лет был присовокуплен курс по энциклопедии права³. Одновременно Е. Н. Трубецкой в 1892 г. и в 1897 г. защитил соответственно магистерскую и докторскую диссертации, в которых определенно обозначилась возможность развития академического ученого-правоведа в религиозно-философа и богослова⁴.

Исходя из утвердившегося в это время в науке убеждения о необходимости обусловленности общественно-правового сознания древних и средневековых народов фундаментальными особенностями их религиозных представлений, Е. Н. Трубецкой в этих произведениях попытался сформулировать ряд основных, доминировавших в истории западного христианства церковно-мировоззренческих принципов, предопределивших специфику развития как правовой, так и общей духовной культуры католического мира в целом. При этом содержащиеся в обоих произведениях критические оценки некоторых положений католической теодицеи и сотериологии с одновременной полемикой против интерпретации, дававшейся этим положениям протестантскими учеными, явно указывали

² *Трубецкой Е. Н.* Рабство в Древней Греции. Ярославль, 1886.

³ *Трубецкой Е. Н.* История философии права (древней). Киев, 1894; *Он же.* История философии права (новойшей). Киев, 1896; *Он же.* История философии права (новой). Киев, 1898; *Он же.* Лекции по энциклопедии права. М., 1909.

⁴ *Трубецкой Е. Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892; *Он же.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея божеского царства в творениях Григория VII и публицистов — его современников. Киев, 1897.

на формирование у Е. Н. Трубецкого собственных богословских воззрений, ориентированных на православную церковную традицию.

Хронологически последним среди значительных произведений Е. Н. Трубецкого, в которых философско-правовая проблематика выступала как основополагающая или становилась поводом для пока еще фрагментарного изложения автором своих общих философских представлений, явилось небольшое исследование «Социальная утопия Платона», появившееся в 1908 г.⁵ Выразительно обосновав специфику учения Платона о человеческом обществе особенностями общих принципов его философии, Е. Н. Трубецкой постарался проследить развитие в социальном мировоззрении Платона имевшей фундаментальное значение и для самого русского философа идеи Безусловного единства как основополагающей метафизической предпосылки, необходимо осознающейся во всякой ориентированной на онтологию философской системе с древнейших времен⁶.

Первым опытом опубликования сугубо философского исследования, предпринятым Е. Н. Трубецким, явилась вышедшая в 1904 г. книга «Философия Ницше»⁷. Содержавшее общее рассмотрение и критический разбор философского учения Ф. Ницше, это произведение не могло дать сколько-нибудь определенного представления о философских взглядах Е. Н. Трубецкого. Однако некоторые характерные особенности мировоззрения русского философа проявились в этой книге достаточно очевидно. Не стремясь оспаривать многие действительно глубокие мировоззренческие прозрения и подлинный эстетический пафос произведений Ф. Ницше, пользовавшихся в это время огромной популярностью особенно в русской литературной среде, Е. Н. Трубецкой по существу впервые в отечественной культуре постарался проанализировать творчество немецкого мыслителя прежде всего как философское учение. Последовательно отвлекаясь от ярких художественных образов и риторически выразительных характеристик, присущих произведениям немецкого философа, Е. Н. Трубецкой сумел четко сформулировать ряд конкретных основополагающих принципов мировоззрения Ф. Ницше и показать их философскую несостоятельность.

«В разбираемом учении, — писал Е. Н. Трубецкой, — мы уже отметили... сочетание противоположных крайностей — отрицание разума

⁵ Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона. М., 1908.

⁶ Там же. С. 10, 58–59.

⁷ Трубецкой Е., кн. Философия Ницше: критический очерк. М., 1904.

и веры в него. Во-первых, сущее... определяется у Ницше рядом отрицательных положений: оно бессмысленно, бесцельно, в нем нет разума. Кроме того, Ницше дает ему ряд положительных определений: оно есть непрерывный процесс. В устах мыслителя, который отрицает возможность познавать какие-либо вечные истины, в особенности странно звучит признание вечности мирового движения, вечности круговорота жизни... Самое учение о вечном круговороте жизни... — один основных тезисов философии Ницше — выводится им... из закона постоянства или вечности мировой энергии. Отрицая причинность, он вместе с тем пытается свести мировой процесс к его первоначальной вечной причине... Одним словом, вся философия Ницше обусловлена применением к сущему тех самых категорий разума, которые он отрицает»⁸. Приведенная пространная цитата из книги Е. Н. Трубецкой выразительно демонстрирует обусловленное высокой интеллектуальной культурой русского мыслителя стремление разрешать любые, в том числе и художественно «закамуфлированные», как это часто имело место в творчестве Ницше, философские вопросы, оставаясь в рамках традиционной философской проблематики.

Один из наиболее не только философски образованных, но и философски мыслящих деятелей русской культуры, Е. Н. Трубецкой, начиная со своего исследования о Ницше, стремился последовательно противостоять губительному для развития русской философской традиции иррационализму, представлявшему собой творчески бесплодную реакцию западной философской мысли на духовно опустошивший ее абсолютный рационализм нового времени.

Во многом благодаря своим обширным познаниям в области истории мировой философии, не впадая в крайности онтологического мифотворчества или гносеологического нигилизма, столь свойственного многим его философствовавшим современникам, Е. Н. Трубецкой попытался всесторонне осмыслить уже сложившуюся в России философскую традицию и конкретно выявить содержащиеся в ней реальные творческие потенции. Философ был искренне убежден в наличии у русской философии перспективы органичного вхождения в мировую философскую культуру, минуя мировоззренческие издержки европейского рационализма и не разрывая ее духовных связей с православной традицией. Глубоко закономерным в этом отношении явилось обращение

⁸ Трубецкой Е., кн. Философия Ницше: критический очерк. М., 1904. С. 72–74.

Е. Н. Трубецкого к творчеству крупнейшего русского философа XIX в., всесторонне обозначившего, хотя во многом и не развившего многообразие тем русской религиозно-философской мысли — Владимира Сергеевича Соловьева. Фундаментальный двухтомный труд Е. Н. Трубецкого «Миросозерцание Вл. С. Соловьева», опубликованный в 1913 г. и до сего времени остающийся непревзойденным шедевром историко-философского исследования в русской философской литературе, явился результатом многолетних раздумий Е. Н. Трубецкого над творческим наследием великого русского мыслителя и религиозными исканиями своего друга и единомышленника⁹.

Последовательно воссоздав жизненный путь и творческую эволюцию В. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкой сумел не только всесторонне изобразить, но и систематически изложить поистине необъятную и подчас весьма эклектично представляющуюся самим мыслителем философскую проблематику В. С. Соловьева, тем самым, по существу, продолжив и во многом завершив творческую деятельность великого философа, так и не успевшего при жизни привести в законченную систему свои философские воззрения. Несомненно, что успешному осуществлению этого выдающегося творческого замысла во многом способствовала мировоззренческая близость обоих философов, неоднократно подчеркивавшаяся Е. Н. Трубецким. Так, в одной из своих статей, явившейся своеобразным послесловием к книге о В. С. Соловьеве, Е. Н. Трубецкой отмечал: «При более близком знакомстве с моими воззрениями читатель не может не заметить, что от Соловьева перешли ко мне его основные воззрения: все основные понятия моей философии — учение об Абсолютном как Всеедином, о втором Абсолютном, о Богочеловечестве, о Софии, о мировой душе, о душе человеческой и т. д. — частью целиком соловьевские, частью же представляют собой переработку его учений; при этом философия его последнего периода мне настолько близка, что здесь я пытался только договорить то, чего не успел высказать или продумать до конца почивший мыслитель»¹⁰.

Характерное для Е. Н. Трубецкого стремление в то, исполненное всякого рода «философских откровений» и «творческих потрясений» время добросовестно продолжать уже во многом сложившуюся в русской духовной культуре философскую традицию обусловило тот замечательный

⁹ Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1-2.

¹⁰ Трубецкой Е. Н. К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 120. С. 453.

факт, что произведение, поставившее своей целью всестороннее исследование творчества В. С. Соловьева, явилось одновременно столь же всесторонним изложением философских взглядов самого Е. Н. Трубецкого. Систематическое рассмотрение всей совокупности идей В. С. Соловьева, их независимая, философски обоснованная оценка, нередко сопровождавшаяся пространными, в высшей степени содержательными комментариями, по существу предопределили рождение на страницах «Мирозозерцания Вл. С. Соловьева» концептуально и методологически связанного с его идеями, но творчески подлинно самобытного религиозно-философского мировоззрения Е. Н. Трубецкого.

Принципиально важной особенностью творческого развития идей В. С. Соловьева в воззрениях Е. Н. Трубецкого следует признать стремление к более обоснованному православной церковной традицией пониманию именно тех идей В. С. Соловьева, которые, став несомненным религиозно-философскими достижениями этого мыслителя, в то же время получили в его творчестве религиозно расплывчатое истолкование, как, например, упоминавшиеся выше учения о втором Абсолютном, о Софии, о мировой душе и некоторые другие. Проявившаяся в данном случае последовательная, подчас весьма значительная не столько философско-методологическая, сколько церковно-мировоззренческая корректировка Е. Н. Трубецким творческого наследия В. С. Соловьева оказалась совершенно неординарным явлением в русской философской среде, в тот период времени все чаще поддававшейся соблазну игнорировавшего церковную традицию религиозного творчества. Показательно, что даже такой значительный философ, как Л. М. Лопатин, хорошо знакомый с идеями как В. С. Соловьева, так и Е. Н. Трубецкого, но совершенно не уловивший последовательной церковной направленности в произведении последнего, был склонен расценить его книгу как совершенно произвольное истолкование творчества В. С. Соловьева¹¹.

Основанием для дальнейшего изложения и развития своих философских взглядов Е. Н. Трубецкому послужила длившаяся в русской философской литературе уже не одно десятилетие полемика вокруг

¹¹ Возникшая в связи с этим на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» полемика между Л. М. Лопатиным и Е. Н. Трубецким не имела существенного значения для философского творчества обоих ее участников, хотя и запечатлела себя в серии статей, появившихся в журнале: *Трубецкой Е. Н.* К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 120. С. 439-574; *Он же.* В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 124. С. 527-579.

творческого наследия И. Канта и творческих поисков его европейских последователей. Характерная для многих выдающихся русских философов тенденция противопоставить гносеологически ориентированной посткантианской, прежде всего неокантианской, философии основанную на универсально разработанной онтологии философскую традицию далеко не всегда проявляла себя на высоком концептуальном и методологическом уровне и нередко сводилась к бездоказательному противопоставлению действительно исполненному противоречий кантовскому учению о «вещи в себе» столь же уязвимых для философской критики, весьма произвольных онтологических гипотез. Подчас даже такие философски эрудированные мыслители, как будущий протоиерей Сергей Булгаков, священник Павел Флоренский, Н. А. Бердяев и В. Ф. Эрн, ограничивались тем, что подменяли методологически развитую, особенно у неокантианцев, гносеологию иррационалистически расплывчатой теорией познания, в которой кантовский рассудочный антиномизм не только философски не преодолевался, но и мировоззренчески увековечивался их собственным алогизмом. Теоретически связанная с более плодотворными попытками «преодоления Канта» в русской философии в исследованиях Н. О. Лосского и С. Л. Франка и опубликованная в 1917 г. книга Е. Н. Трубецкого «Метафизические предположения познания» явилась, вероятно, наиболее серьезной работой из всех вышедших тогда в России и ставивших перед собой задачу полемики с кантианской гносеологией¹².

Подчеркнуто ограничив в своем исследовании рассмотрение философии Канта и трех ведущих неокантианцев: Когена, Риккерта Ласка — рамками столь разработанной ими гносеологической проблематики, Е. Н. Трубецкой сумел вскрыть философски неискоренимые онтологические предпосылки кантианской гносеологии и тем самым показать принципиальную невозможность для любой последовательной философии построить теорию познания без сознательного или неосознанного предварительного принятия той или иной теории бытия. Показав гносеологическую необоснованность и онтологическую произвольность скрытой кантианской метафизики, Е. Н. Трубецкой постарался обнаружить общую духовно-мировоззренческую сущность кантианства, связывающую его с традицией секуляризованной антропоцентричной западноевропейской философии Нового времени. «Для меня,

¹² Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.

как и для Соловьева, — писал Е. Н. Трубецкой, — первая задача в борьбе с Кантом заключается в том, чтобы лишить познающего субъекта неподобающего ему значения центрального светила в познании. Возвеличение человеческого субъекта и есть то, что я назвал ложным *антропологизмом* кантовой теории познания... субъект не зависит ни от какого другого высшего начала: он сам по себе *довлеет*; он — самостоятельный источник своих априорных представлений и понятий, своих познавательных принципов. Иными словами, в познании автономен. Неудивительно, что это провозглашение автономии познающего человеческого субъекта у Канта и у кантианцев переходит в безотчетное перенесение предикатов мысли безусловной на «автономную» мысль человеческую. Уже у Канта рассудок утверждается как *законодатель природы*. А в метафизике, вышедшей из Канта, этот человеческий, *антропологический* элемент гипостазируется в реальное Абсолютное. «Трансцендентальная апперцепция» Канта превращается в «Я» Фихте. Потом в «абсолютной мысли» Гегеля мы также узнаем отвлеченность человеческой мысли, чересчур человеческой: мировая эволюция разворачивается из нее наподобие цепи силлогизмов. В этой послекантовской метафизике вскрывается внутреннее противоречие самого Канта»¹³.

Критическое рассмотрение кантианской гносеологии, предпринятое в книге «Метафизические предпосылки познания», не могло бы оказаться столь плодотворным, если бы в ходе этого рассмотрения Е. Н. Трубецкой не сумел изложить основные принципы собственной гносеологии, в которой метафизическая природа человеческого познания оказалась обоснованной именно в связи с кантианской гносеологической проблематикой. Так, например, основополагающие категории философии Е. Н. Трубецкого — «безусловное всеединство» и «абсолютное сознание» — с достаточной наглядностью были выявлены им как необходимые, хотя и скрытые метафизические предпосылки избежавшей любых онтологически «окрашенных» понятий кантианской теории познания. Важнейшей особенностью гносеологических воззрений Е. Н. Трубецкого в рассматриваемом произведении следует признать отсутствие нередко встречающихся в современной ему литературе философски безосновательных и религиозно поверхностных попыток интерпретировать метафизические предпосылки гносеологии в качестве проявлений некоего Божественного откровения. «Я не отрицаю, разумеется, — писал

¹³ Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 306–307.

Е. Н. Трубецкой, — что учение об абсолютном сознании в контексте моего религиозного по существу мировоззрения должно получить определенно религиозное освящение; но *в пределах гносеологии* вопрос о религиозном отношении к абсолютному не ставится вовсе, потому что гносеология трактует лишь о необходимых предпосылках человеческого познания; решая этот вопрос, она следует исключительно логическим критериям и никаких религиозных предпосылок в свое рассмотрение не вносит»¹⁴.

Отвергая возможность постановки религиозных проблем в пределах гносеологии, Е. Н. Трубецкой исходил из убеждения в необходимости обоснования самой гносеологии определенной системой онтологии и тем самым методологически последовательно переносил общую проблему философского обоснования религиозного мирозерцания в область метафизики, имевшей у философа, как мы увидим далее, определенную экзистенциально-аксиологическую направленность. Однако выраженное лишь в самых общих чертах в исследовании «Мирозерцание Вл. С. Соловьева» и принципиально предполагавшееся всем ходом повествования в работе «Метафизические предположения познания» метафизическое учение Е. Н. Трубецкого в связи со всем многообразием тем его религиозно-философского мировоззрения оказалось представленным в промыслительно завершившем творческий путь философа обобщающем труде «Смысл жизни»¹⁵.

Значение этой книги, опубликованной менее чем за два года до безвременной кончины Е. Н. Трубецкого в начале 1920 г., следующим образом было определено философом в предисловии к своему произведению. «Настоящая книга, — писал Е. Н. Трубецкой, — продолжает ход мыслей, который уже ранее развивался в ряде трудов, в частности в «Мирозерцание Вл. С. Соловьева» (1913) и в «Метафизических предположениях познания» (1917). Да и все прочие труды, мною доселе изданные, частью выражают собою то же мирозерцание, частью же проявляют собой подготовительные этюды к этой книге, где основные начала этого мирозерцания выражены полнее и определеннее, чем в более ранних моих сочинениях. Так же и последующие мои религиозно-философские труды, если Бог даст мне дожить до их осуществления, могут быть лишь дальнейшим развитием высказанных основополагающих мыслей

¹⁴ Трубецкой Е. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 34.

¹⁵ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.

о смысле жизни»¹⁶. Столь категоричная оценка Е. Н. Трубецким книги «Смысл жизни», действительно ставшей последней в ряду его основных религиозно-философских произведений, определенно указывает на необходимость осуществлять исследование творчества философа прежде всего на основе изучения религиозно-мировоззренческих тем и философских проблем, раскрытых и разрешенных на страницах «Смысла жизни». В связи с этим любая попытка выявить и сформулировать концептуальные принципы и методологические особенности произведения «Смысл жизни» неизбежно должна перерасти в развернутое повествование об основополагающих началах всего религиозно-философского мирозерцания Е. Н. Трубецкого. Поэтому ограничившись в данном случае лишь вышеизложенными общими замечаниями относительно места, занимаемого произведением «Смысл жизни» среди крупнейших философских исследований мыслителя, мы предполагаем в дальнейшем основное изложение религиозной философии Е. Н. Трубецкого осуществлять преимущественно исходя из того перечня религиозно-философских тем, который составил содержание его главного и в то же время ставшего последним сочинения.

Однако творчество Е. Н. Трубецкого далеко не исчерпывалось перечисленными выше крупными произведениями философско-правового и религиозно-философского характера. Значительную часть творческого наследия философа составили многочисленные журнальные статьи и публичные лекции, нередко впоследствии публиковавшиеся в виде брошюр, в которых нашла отражение многогранная публицистическая и общественно-политическая деятельность Е. Н. Трубецкого. Бесспорно, преобладающими среди этих публикаций следует признать статьи на политические темы, хотя и написанные со свойственными философу теоретической основательностью и стилистической строгостью, но далеко отстоящие от рассматриваемой в данной работе религиозно-философской проблематики. Таковыми являлись прежде всего статьи Е. Н. Трубецкого в журнале «Московский Еженедельник», который издавался под руководством философа в 1906–1910 гг. в качестве органа его политических единомышленников из партии мирного обновления (впоследствии наиболее значительные из этих были изданы Е. Н. Трубецким в сборнике «Два зверя (Старое и новое)» — М., 1918), периодически печатавшиеся статьи и заметки в московских газетах «Речь», «Слово» и «Утро России».

¹⁶ Там же. С. III–IV.

Произведения сугубо философского характера можно встретить среди некоторых публичных лекций, выходявших в виде брошюр, и статей, публиковавшихся Е. Н. Трубецким в ряде научных и литературных журналов, прежде всего в журналах «Вопросы психологии и философии» и «Русская мысль». Конечно, многие из этих статей не имеют существенного значения для изучения религиозно-философского мировоззрения Е. Н. Трубецкого, являясь публикациями глав будущих книг философа¹⁷ или же ограничиваясь весьма фрагментарным изложением отдельных воззрений философа, получивших неизмеримо более полное выражение и его основных произведениях¹⁸.

Однако в ряде случаев содержание журнальных статей позволяет рассматривать их в качестве произведений, существенно дополняющих религиозную философию Е. Н. Трубецкого. Таковы, например, статья «Панметодизм в этике», фундаментально разбиравшая этические взгляды одного из крупнейших неокантианцев Когена в связи с общими принципами кантианской философии, к чему Е. Н. Трубецкой уже более не возвращался¹⁹, или же статья «Свет Фаворский и преображение ума», представляющая собой не только обстоятельный, местами критический богословско-философский анализ произведения священника Павла Флоренского «Столп и утверждение Истины», но и содержащая важные замечания Е. Н. Трубецкого относительно тенденций развития русской религиозно-философской мысли²⁰.

¹⁷ Трубецкой Е. Н. Крушение теократии в творениях В. С. Соловьева // Русская мысль. 1912. Кн. 1. С. 2-35; *Он же*. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис жизнепонимания. // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114. С. 224-287; *Он же*. Мировая бессмыслица и мировой смысл // Вопросы философии и психологии 1917. Кн. 136. С. 81-113.

¹⁸ Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения идеи добра // Вопросы жизни. 1905. № 4-5. С. 12-34; *Он же*. Свобода и бессмертие // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 84. С. 368-377; *Он же*. Старый и новый национальный мессионизм // Русская мысль. 1912. Кн. 3. С. 82-98; *Он же*. Э. Л. Радлов о В. С. Соловьеве // Русская мысль. 1913. Кн. 11. С. 43-52; *Он же*. Национальный вопрос, Константинополь и святая София. М., 1915; *Он же*. Отечественная война и ее духовный смысл. М., 1915; *Он же*. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства // Русская мысль. 1917. Кн. 1. С. 74-98. Уже упоминавшиеся выше две статьи о В. С. Соловьеве, опубликованные в 1913-1914 гг. в журнале «Вопросы философии и психологии» в связи с полемическими статьями Л. М. Лопатина.

¹⁹ Трубецкой Е. Н. Панметодизм в этике (к характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 96. С. 121-164.

²⁰ Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины», изд. кн-ва «Путь», Москва, 1914 // Русская мысль. 1914. Кн. 5. С. 25-54.

Завершая обзор творческого наследия Е. Н. Трубецкого, следует упомянуть еще три его работы, имеющие некоторое отношение к религиозно-философской проблематике, — «Умозрение в красках», «Два мира в древнерусской иконописи» и «Россия в ее иконе»²¹. Явившись одними из первых в ряду исследований, обративших внимание русского образованного общества к духовным сокровищам церковного искусства, эти работы в то же время стали для Е. Н. Трубецкого своеобразной попыткой найти в традиции церковного творчества подлинное духовное основание для некоторых аспектов собственной религиозной философии и, прежде всего, учения о Софии. И несмотря на то что общий популярный характер этих работ не позволял философу углубляться в сопоставление основополагающих принципов церковного «умозрения в красках» и собственного религиозно-философского мирозерцания, проявившееся в размышлениях Е. Н. Трубецкого о древнерусской иконописи стремление привнести в современную ему культуру начала традиционного церковного творчества стало еще одним красноречивым свидетельством того, сколь важна была для мыслителя задача обоснования православной религиозной традиции творчеством духовной культуры, а значит, и его собственным философским творчеством.

Источники и литература

1. Трубецкой Е. Н. Великая революция и кризис патриотизма. Ростов н/Д., 1919.
2. Трубецкой Е. Н. Война и мировая задача России. М., 1915.
3. Трубецкой Е. Н. Воспоминания. София, 1921.
4. Трубецкой Е. Н. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства // Русская мысль. 1917. Кн. 1. С. 74–98.
5. Трубецкой Е. Н. Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916.
6. Трубецкой Е. Н. Жизненная задача Соловьева и всемирный кризис жизненного понимания // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114. С. 224–287.
7. Трубецкой Е. Н. Из прошлого. М., 1917.
8. Трубецкой Е. Н. История философии права (древней). Киев, 1894.
9. Трубецкой Е. Н. История философии права (новейшей). Киев, 1896.
10. Трубецкой Е. Н. История философии права (новой). Киев, 1898.
11. Трубецкой Е. Н. К вопросу о мировоззрении В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 120. С. 439–574.

²¹ Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. М., 1916; Он же. Два мира в древнерусской иконописи. М., 1916; Он же. Россия в ее иконе // Русская мысль. 1918. Кн. 1.

12. Трубецкой Е. Н. Крушение теократии в творениях В. С. Соловьева // Русская мысль. 1912. Кн. 1. С. 2–35.
13. Трубецкой Е. Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1909.
14. Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения идеи добра // Вопросы жизни. 1905. № 4–5. С. 12–34.
15. Трубецкой Е. Н. Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917.
16. Трубецкой Е. Н. Мировая бессмыслица и мировой смысл // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 136. С. 81–113.
17. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: в 2 т. М., 1913.
18. Трубецкой Е. Н. Национальный вопрос, Константинополь и святая София. М., 1915.
19. Трубецкой Е. Н. Отечественная война и ее духовный смысл. М., 1915.
20. Трубецкой Е. Н. Панметодизм в этике (к характеристике учения Когена) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 96. С. 121–164.
21. Трубецкой Е. Н. Рабство в Древней Греции. Ярославль, 1886.
22. Трубецкой Е. Н. Э. Л. Радлов о В. С. Соловьеве // Русская мысль. 1913. Кн. 11. С. 43–52.
23. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке: Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892.
24. Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке: Идея божеского царства в творениях Григория VII и публицистов — его современников. Киев, 1897.
25. Трубецкой Е. Н. Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П. А. Флоренского «Столп и утверждение Истины», изд. кн-ва «Путь», Москва, 1914. // Русская мысль. 1914. Кн. 5. С. 25–54.
26. Трубецкой Е. Н. Свобода и бессмертие // Вопросы философии и психологии. 1906. Кн. 84. С. 368–377.
27. Трубецкой Е. Н. Смысл войны. М., 1915.
28. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1918.
29. Трубецкой Е. Н. В. С. Соловьев и Л. М. Лопатин // Вопросы философии и психологии. 1914. Кн. 124. С. 527–579.
30. Трубецкой Е. Н. Социальная утопия Платона. М., 1908.
31. Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессионизм // Русская мысль. 1912. Кн. 3. С. 82–98.
32. Трубецкой Е. Н. Философия Ницше // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 69. С. 329–378.
33. Трубецкой Е., кн. Философия Ницше: критический очерк. М., 1904.
34. Трубецкой Е. Н. Умозрение в красках. М., 1916.
35. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1988.

Archpriest Georgy Mitrofanov. The Writings of Yevgeny Trubetskoy as a Final Manifesto of Classical Philosophic Idealism in the Russian Tradition of Religious Philosophy.

In this article, the author considers the main stages in the literary career of the renowned Russian religious philosopher Yevgeny Trubetskoy, the last significant representative of classical idealism in Russian philosophy. The author considers the philosophers and religious thinkers who influenced his world view and lists Trubetskoy's main works, including books and significant articles and public lectures. The author gives a brief characterization of the main works that express the formulation of Trubetskoy's world view. His literary works are considered not only from the point of view of their significance in the author's life, but also in the context of the various events in Russian scholarly and cultural life at the turn of the 20th century. In particular, the author points out the discussions that took place between Trubetskoy and some of his predecessors and contemporaries in philosophy.

Keywords: religious philosophy, classical idealism, Neo-Kantianism, gnoseology, ontology, irrationality, metaphysics, Orthodox tradition, the Absolute, Sophia.

Archpriest Georgy Mitrofanov – Doctor of Theology, Candidate of Philosophical Sciences Professor of St. Petersburg Theological Academy (mitrophanov@yandex.ru).

М. В. Мелкая

ФЕНОМЕН СТЫДА В СОЗНАНИИ ЯЗЫЧЕСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ АНТИЧНОСТИ

Предметом исследования является роль и значение феномена стыда в сознании языческой и христианской Античности. Исследуется значение стыда для героической, классической и христианской морали. Трансформации значений в различных эпохах связываются с изменением роли Другого (общества, Закона, Бога) в формировании и поддержании идентичности индивида. Рассматриваются парадоксальные связи стыда с разумом, смертью, свободой. Если мысль классической Античности полагала стыд страхом бесчестия и усматривала роль разума в выборе предмета стыда, так как, согласно Аристотелю, человек стыдится разных вещей перед близкими людьми и официальными лицами, то с приходом христианства стыд становится абсолютным инструментом принуждения к духовному выбору, инструментом «посрамления мудрых» (1 Кор 1:27). Выбор истинного Бога совершается не посредством рассудка, а через устыжение, которое отводит ведущую роль аффективной сфере, так как Истина открывается в живом опыте богообщения, а не познается в рациональном дискурсе. Свобода от стыда представляется невозможной для человека, его экзистенциальная свобода осмысливается как свобода выбирать, кого стыдиться.

Ключевые слова: стыд, позор, Другой, взгляд, смерть, свобода.

Исследование стыда в гуманитарных науках сопровождается трудностями в концептуализации понятия, в связи с его дискурсивной и контекстуальной изменчивостью. В попытке понять причины, по которым большинство авторов не в состоянии «вместить феноменологию переживания стыда, описанную их коллегами, в свою концепцию»¹, представляется важным обратиться к историческим трансформациям исследуемого концепта. Переход от античного языческого мировоззрения к христианскому мировоззрению, возможно, особенно интересен для исследования, так как именно в этот период совершился этический поворот, непосредственно касающийся роли стыда в духовной жизни человека.

Марина Витольдовна Мелкая — аспирантка кафедры философии РХГА (Русская Христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург), психолог-психоаналитик, старший преподаватель кафедры психотерапии ВЕИП (Восточно-Европейский институт психоанализа, Санкт-Петербург) (marinamelkaya@gmail.com).

¹ Kinston W. A theoretical context for shame [Электронный ресурс]. URL: https://www.psyq.ru/publications/kinston_shame.html (дата обращения: 28.01.2016).

1. Взгляд Другого в эпоху Гомера

Как героическая эпическая, так и полисная мораль придает чувству стыда большое значение, но уже между двумя этими типами морали существуют различия в его толковании. Для героической эпохи позорно прежде всего «не нанесение ущерба другому, а свое собственное поражение, приводящее к “потере лица”»². Поступок расценивается как прекрасный (*καλος*) или безобразный (*αισχυρος*) не потому, что он «приносит какому-то лицу добро или зло», но исключительно из-за того, что он «выглядит (выделено мной. — М.М.) прекрасным или безобразным “перед лицом общественного мнения”. Злое — это прежде всего позорное в глазах *внешних* (выделено мной. — М.М.) наблюдателей»³. Взгляд внешнего Другого, того, кто находится снаружи, оценивает нравственное достоинство человека с эстетической точки зрения: что прекрасно внешне, то нравственно. Самое ценное, что есть у античного героя, — его честь (*τιμη*), ее утрата — это «главный ущерб, который мог потерпеть индивид гомеровского общества»⁴. Причем утрата происходит не по причине совершения предосудительных с точки зрения некоего закона действий, а из-за ущемления личных прав героя другим лицом. «Дискредитирован тот, кто позволил себя победить, а не победитель»⁵. Тот, кого лишили *τιμη*, переживает стыд (*αιδώς*) за свое недостойное положение (напр.: II. V, 787; XI, 404 sq.; XXI, 105; Od. XXI, 320–326). Можно сказать, что «поражение представляет моральный горизонт гомеровских героев, за которым ничего не видно, ничего нет»⁶.

Опасность бесчестья страшнее смерти, ибо «тем, кто приносит бесчестье своим сородичам, не стоит и жить»⁷. Статус оценивающего Другого в эту эпоху абсолютен и непротиворечив: это общественное мнение, которое не знает раскола и конфликта, не предполагает разночтений и интерпретаций. По мнению А. Макинтайра, правила, управляющие оценками Другого, похожи на правила шахматной игры.

² Столяров А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1986. С. 24.

³ Аванесов С. С. Забота о внешнем [Электронный ресурс]. URL: <http://antropolog.ru/doc/persons/Avanesov/Avanesov1> (дата обращения: 15.06.2016).

⁴ Столяров А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании... С. 23.

⁵ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. М.: Прогресс, 1987. С. 49–50.

⁶ Макинтайр А. После добродетели. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 175

⁷ Платон. Менексен // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986. С. 108.

В их рамках нет места рефлексии: «Это единственный ход, который ведет к мату, но правильно ли делать этот ход?»⁸ Факт здесь неотделим от ценности. Другой гомеровской эпохи — это и множество правил, и множественное число других, гарантирующих их соблюдение, — круг «своих», выпадение из которого означает гибель. «Человек в героическом обществе, — говорит А. Макинтайр, — который готов изъять себя из системы отношений, определяющих его место в обществе, встает на путь самоуничтожения»⁹. Поэтому страх стыда — «нравственная норма, обязательная для всей массы племени»¹⁰, а во время войны он подпитывает мужество, вытесняя страх смерти: «Други, мужайтесь! Наполните сердце стыдом (αἰδω) благородным! Воина воин стыдится на поприще подвигов ратных!» (II XV, 561–563). «Будьте мужами, о други, почувствуйте стыд (αἰδω), аргивяне, стыд перед всеми народами!» (II XV, 661–662). Античный воин оказывается перед выбором между двумя смертями — либо умереть как герой, либо превратиться в ничто в глазах значимых других. В первом случае его физически убьют враги, во втором — морально уничтожат свои, *отвернувшись* от него, отбросив его за пределы круга избранных туда, где нет жизни. «Отвернуться от человека» в данном контексте означает «признать его ничем». Быть ничем для своих — гораздо страшнее физической гибели в бою, которая, напротив, может увековечить честь героя. Подлинная смерть — это утрата признания Другого, переживаемая как исчезновение из поля его зрения. Значимость взгляда на вещь для определения ее ценности очевидна для эпохи слияния этического и эстетического. Если «позорный» (αἰσχρὸς) — это также «уродливый» (II, II, 216; *hymn. Nom. Ar.*, 197; *Mim.*, 1, 6; *Sem.*, 7, 73), то уродует, калечит опозорившего именно тот, кто видит его таким. Самооценка для гомеровского героя возможна только как некритическое присвоение взгляда Другого, дарующего и отнимающего право на жизнь.

2. Один против многих в классическую эпоху

Полисная мораль подчиняет героическую индивидуальность закону как надындивидуальной истине. Добродетель приобретает самостоятельную ценность, не всегда совпадающую с интересами чести

⁸ Макинтайр А. После добродетели... С. 172

⁹ Там же. С. 173.

¹⁰ Аванесов С. С. Забота о внешнем...

отдельно взятого человека. Стыд по-прежнему означает страх бесчестья, достигающий силы страха смерти, однако статус оценивающего Другого меняется: ценность множества других ставится под сомнение в сравнении с ценностью Одного. Сократ утверждает, что заботиться следует не о том, что скажет большинство, «а о том, что скажет о нас тот, кто понимает, что справедливо и что несправедливо, — он один да еще сама истина» (Crito 48a). Вместе с отделением одного от многих и внешнее начинает отделяться от внутреннего, в результате чего оказывается, что «многие скверны душой», хотя и «одеты в красивое тело, в благородство происхождения, в богатство» (Gorg. 523c). Сократ подчеркивает разрыв между видимостью и сущностью, говоря, что «большинство ошибается в понимании того, что является наилучшим», поскольку часто «за отсутствием ума доверяется кажимости» (Alcib. II 146c). То, что кажется прекрасным большинству, противопоставляется прекрасному на самом деле, а что же именно является таковым, известно лишь одному, «если только есть такой, кто это понимает»; вот его-то и «должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых» (Crito 47c–d). Этот конфликт между двумя видами стыда — перед большинством и перед одним — у Аристотеля проявляется в различении стыда перед близкими за «действительно постыдное» и перед социальным окружением за урон своей репутации¹¹. Можно совершить нечто постыдное в глазах значимых близких ради того, чтобы красиво выглядеть в глазах общества, и наоборот. Добродетель теперь представляет собой некое автономное содержание, отделенное от формы, благодаря чему высвобождается пространство для конфликта между действительным и кажущимся. Вслед за этим раздвоением и стыд теряет свою целостность — теперь он может быть не только истинным, но и ложным, а человек обретает новую свободу. Теперь ему необходимо выбирать предмет своего стыда через выбор объекта — того Другого, перед которым ему будет стыдно. Сама по себе возможность такого выбора предполагает авторство Другого в возникновении стыда стыдящегося. Н. Д. Арутюнова отмечает языковую специфику стыда в европейском сознании. Она утверждает, что оценочное высказывание типа «Стыдно!» во всех европейских языках является своего рода магической формулой, «уникальным высказыванием перформативного типа, способным к непосредственному изменению

¹¹ Аристотель. Риторика // Античные риторики / под ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 80.

внутреннего климата адресата»¹². Оно действует как актуальный императив, требующий немедленного выполнения, типа «Входите же!» и «как бы принуждает адресата ощутить стыд, создает в нем ситуацию стыда»¹³. Однако удивительно, что та же Н. Д. Арутюнова признает вторичность слова по отношению к взгляду в возникновении стыда: стыд, утверждает она, «безголос, но жгуч», «не нуждается в морализовании» и как бы трансплантируется человеку в обход разума¹⁴. Стыд подразумевает личное отношение, а таковое невозможно в отсутствие лица Другого. Только перед его лицом можно потерять свое, так как стыд, по меткому замечанию Аристотеля, «находится в глазах» стыдящего¹⁵. Голос же важен постольку, поскольку принадлежит тому, кто видит. Но кто тот «один», чей взгляд мог бы отнять смертоносную силу у взгляда многих? У Сократа это, по всей видимости, самый добродетельный человек, у Аристотеля — самый близкий. Понятие «один» не несет метафизического смысла, «одних» может быть и много, а может и вовсе не найтись, в зависимости от ситуации. Закон, добродетель, истина — безличные космические ценности, видимые разумом, а не глазами. Человек может выступать от лица истины, тогда как лицо самой истины остается сокрытым.

Важно отметить, что в полисной морали «закон имел силу только для греков, живших в локальном обществе»¹⁶. Римские стоики, развивая греческие политические понятия, разрабатывают идею естественного права и универсального закона. Они отрицают как закон, основанный на индивидуальном произволе, так и закон, основанный на соглашениях отдельно взятого сообщества. Законы нельзя создавать, их можно только открывать, так как создаются они не людьми, а «являются моментами вечного закона, который царит во всем космосе»¹⁷. «В душе мудрецов, — говорит Цицерон, — находится совершенный закон» (*De legibus*, II, 5). Все люди причастны ему, как космологическому и моральному целому. Эти идеи созвучны христианству, однако если гарантом политического закона в языческой Античности были конкретные люди, то гарант морального закона по-прежнему отсутствовал как Личность.

¹² Арутюнова Н. Д. О стыде и стуже // Вопросы языкознания. Вып. 2. М.: Наука, 1997. С. 69.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Аристотель. Риторика... С. 86.

¹⁶ Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М.: Владос, 2001. С. 154.

¹⁷ Там же. С. 161.

3. Стыд христиан против стыда язычников

Противостояние Одного и многих, борющихся за власть над человеком, достигло высшей точки с приходом Христа, провозгласившего: «Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, недостоин Меня». (Мф 10:34) Здесь замечательна апелляция к достоинству. Сын Божий не угрожает смертью прямо, но говорит о ней косвенно, как о лишении чести и достоинства, в этом смысле являясь наследником как классической античной, так и ветхозаветной морали. В Ветхом Завете молитвы верных к Богу содержат многочисленные просьбы обрушить на головы их врагов стыд и посрамление, как если бы это было самое страшное, что может случиться с человеком в родовом обществе: «Да будут постыжены и жестоко поражены все враги мои; да возвратятся и постыдятся мгновенно» (Пс 6:11), «Да постыдятся и посрамятся ищущие души моей; да обратятся назад и покроются бесчестьем умышляющие мне зло» (Пс 34:4), «Да постыдятся и посрамятся все, радующиеся моему несчастью; да облекутся в стыд и позор величающиеся надо мною» (Пс 34:26), «Да постыдятся и посрамятся все, ищущие погибели душе моей! Да будут обращены назад и преданы посмеянию желающие мне зла!» (Пс 39:15), «Да постыдятся и смятутся на веки, да посрамятся и погибнут» (Пс 82:18).

Итак, Христос вызывает к достоинству нового человека, условием сохранения которого становится отказ от авторитета близких в пользу самого далекого — Бога. Аристотелев конфликт истинного и ложного стыда разрешается парадоксально — самый далекий становится самым близким, с которым теперь возможны отношения любви, потому что Он — живой и у него есть лицо. Однако для античного сознания Бог, унижившийся до рождения от Девы и претерпевший позорную смерть на кресте, не может быть Законом. Разум отказывается вместить эту идею, она «для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Христиане же утверждают, что истина Откровения сверхразумна, и именно так формулирует ее Тертуллиан: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно»¹⁸. Поразительно,

¹⁸ Тертуллиан. О плоти Христа // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 166.

что позорное в глазах людей представлено как необходимое и достаточное основание истинности Бога. «Позор, необходимый для веры»¹⁹, дискредитирует классический античный разум, «ибо написано: погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну» (1 Кор 1:19).

Тем не менее интересно, что иррациональный жест как свидетельство божественности отмечают исследователи ранней Античности. Г. В. Драч ссылается на то, что для героев Гомера не являющееся рациональным знанием воспринималось как приходящее к человеку извне. «Внерациональные импульсы и проистекающие из них действия» античных героев отвергались ими в качестве собственных и приписывались богам как «происхождению из чего-то отчужденного»²⁰. Эпическая античность, кроме того, знала позор, достойный великой чести. Это, конечно же, поступок Приама, унизившегося перед убийцей своего сына. Именно добровольность действий Приама, совершившего «наибольшую жертву, какую только можно себе представить», потрясла Ахилла и вызвала у него трепет²¹. Человек, по собственной воле решившийся подвергнуть себя смертельной опасности, кажется безумцем. И с приходом Христа мудрое оказывается уязвимо для постыжения, независимо от него, так как Бог приходит «посрамить мудрых» и через это «упразднить значащее» (1 Кор 1:27–28). Через изменение предмета стыда Бог и отличает себя от человека как Другой, становится Одним, Единственным в метафизическом смысле, в котором у Него нет конкурентов, так как Он возвеличил то, что они почитают ничтожным.

Эта борьба между авторитетом Бога и ближнего развернута у Иоанна Дамаскина в «Душеполезной повести о жизни Варлаама и Иоасафа». В споре античного вельможи с сыном-христианином основным средством является взаимное устыжение. Отец говорит о своей способности, *признанной всеми* (выделено мной. — М. М.), «отличить позорное от доброго», на основании чего он может верно определить, какому богу следует поклоняться²². Сын в ответ называет его богов «позорными плодами наветов злых духов» и говорит о духовных дарах христианства,

¹⁹ Там же. С. 165.

²⁰ Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. С. 63.

²¹ Оссовская М. Рыцарь и буржуа... С. 43.

²² Дамаскин И. Душеполезная повесть о жизни Варлаама и Иоасафа [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/dushepoleznaja-povest-o-zhizni-varlaama-i-ioasafa/ (дата обращения: 15.06.2016).

которые «славнее и обильнее даров земного царства»²³. Отказавшиеся от них, «будут опозорены, пристыжены и подвергнутся оскорблению со стороны всякой твари», а после «ужасного позора и унижения» отправятся в ад²⁴. Разве существует что-то столь ценное, восклицает он, чем нельзя было бы пожертвовать во избежание «страшного позора и унижения»²⁵? Когда отец в последней надежде переубедить сына устраивает публичный диспут язычников с христианами, оратор-язычник негодует на то, как можно считать истинным Богом позорно распятого на кресте, и восклицает в адрес оппонента: «Как тебе не стыдно, бесстыдный?!»²⁶ Христианин в ответ использует то же оружие. «Стыдись, безумец!» — призывает он. Стыдно должно быть «поклоняться безжизненным деревянным обрубкам, творению рук человеческих, уничтожаемому огнем»²⁷.

Стыд в этом споре приобретает характер тотального инструмента принуждения, аргумента решающей силы и высочайшей мощности воздействия. Его одного достаточно, чтобы познать истинного Бога и совершить духовный выбор. Разум здесь играет второстепенную роль, он следует за стыдом, а не наоборот. Противники пытаются уличить друг друга в безумии, ведь только неразумный, сумасшедший способен преклонить колени перед ничтожеством. Григорий Нисский также прибегает к этому приему, считая признаком беснования, то есть сумасшествия, то, что «бесстыдно восставать против истины»²⁸. Но не разум определяет, что стыдно, а наоборот — стыд диктует, что разумно, так как каждая из сторон доказывает собственную разумность посредством устыжения оппонента. Бесконечное обращение к стыду звучит как серия заклинаний, с помощью которых можно ввести человека в определенное аффективное состояние, но невозможно ничего доказать. Вероятная причина этого в том, что для языческой логики аргументы против Христа самоочевидны и не нуждаются в изложении, а для христианина правота разума не может быть доказана средствами самого разума, так

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ *Григорий Нисский, свт.* Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slovo-o-bozhestve-syna-i-dukha-i-pokhvala-pravednomu-avraamu/ (дата обращения: 15.06.2016).

как Истина открывается в живом опыте богообщения, а не высказывается в рациональном дискурсе. Иоасаф у Иоанна Дамаскина подчеркивает, что его Бог — живой, в отличие от отцовских деревянных, немых и глухих идолов, «которые и теперь не имеют жизни и никогда не будут ее иметь»²⁹. Христос же явил собой чувственно воспринимаемую истину, «приобрел вид» и вступил в визуальные взаимоотношения с людьми»³⁰. Возможность стать видимым может быть понята как непосредственная цель воплощения: «Логос, творческая причина (ο λογος δημιουργιας αιτιος), произошел (προελθω) и произвел Себя (και εαυτον γεννα), приняв на Себя плоть, для того, чтобы стать видимым (ο λογος σαρξ γενηται ινα και θεαθη)» (Strom. V, 16, 5).

4. Стыд и свобода

Живой Бог предлагает человеку живые отношения, результат которых — спасение его души. Спасение понимается как бытие своим для Господа, а путь к нему лежит через овладение своим стыдом перед людьми: «Я спасен, если не постыжусь Господа моего»³¹. Если же человек не справится с этой задачей, то его ждет парадоксальное наказание: кто, говорит Христос, «постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми Ангелами» (Мк 8:38). Может ли Бог стыдиться? С одной стороны — нет, ведь, как утверждает Иоанн Дамаскин, «Богу не прилично приписывать постыдных и несправедливых поступков, иногда допускаемых людьми. Нельзя приписывать человеческие действия необходимости, ибо они не принадлежат к тому, что неизменно»³². Но Новый Завет присваивает Богу способность стыдиться не Себя, а своего творения, что в данном контексте означает лишить его любви. Отвергнуть, отвратить Свое Лицо, отрицать, оттолкнуть, отлучить, отречься, отказать в близости: «А кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным (Мф 10:34)». В новозаветном дискурсе лишение любви означает духовную смерть. Не божьим ли стыдом наполнен ад, не в нем ли горят, не сгорая, нераскаявшиеся грешники?

²⁹ Дамаскин И. Душеполезная повесть о жизни Варлаама и Иоасафа...

³⁰ Аванесов С. С. Забота о внешнем...

³¹ Тертуллиан. О плоти Христа... С. 165.

³² Дамаскин И. Точное изложение православной...

Так или иначе, стыд снова означает смерть, и человек обнаруживает себя перед фундаментальным духовным выбором: какая смерть страшнее? Кого ему стыдиться? Кажется странным такой рациональный подход к телесно-аффективному состоянию страха перед бесчестьем, казалось бы исподволь овладевающим человеком. Человек ли владеет своим стыдом или стыд владеет им? «Ты будешь виноват, — говорит Тертуллиан, — в том, что постыдился Бога»³³. Эти слова представляют стыд как действие, как проступок по отношению к Богу, который может быть вменен в вину и, следовательно, является осознанной позицией, на которую человек решается и будет призван за нее к ответу. «Я не оставляю места краске стыда, — сообщает Тертуллиан, — там, где ее потеря много мне дает»³⁴. Поражает рациональность этого заявления: если стыд действительно принадлежит стыдящемуся настолько, что может регулироваться свободной волей, то он не представляет никакой угрозы и не может быть инструментом внешнего воздействия. «Следует стыдиться нового греха, — говорит Тертуллиан, — а не нового покаяния. <...> Пусть никто не стыдится! Ты оскорбил, но можешь еще примириться. У тебя есть Тот, Кто охотно тебя простит»³⁵. Покаяние в первые века христианства было публичным, и в этом акте снималось противопоставление Одного и многих. Многие — свои — становились представителями Одного. Каяться приходилось не втайне, в сердце, один на один с любящим Господом, а открыто, на глазах ближних. Путь к прощению Другого лежал через стыд перед другими. «Многие, — продолжает Тертуллиан, — избегают публичного покаяния, не желая обнаруживать его прилюдно <...>. Я полагаю, здесь они более пекутся о стыде, нежели о спасении, — подобно людям, которые избегают обратиться к врачам, когда чувствуют боли в считающихся запретными членах тела, и таким образом погибают вместе со своим стыдливым румянцем»³⁶. Парадоксальным образом отбросить стыд перед людьми означает в данном случае обнаружить его, выдержать, добровольно облечься им перед братьями.

Человек опять оказывается перед выбором между двумя видами стыда: ложным и истинным. Истинный стыд как страх утраты любви Другого проявляется двояко. В своей упреждающей функции он не позволяет

³³ Тертуллиан. Об идолопоклонстве // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 260.

³⁴ Тертуллиан. О покаянии // Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. С. 316.

³⁵ Там же. С. 315.

³⁶ Там же. С. 316.

нарушать условия Завета из страха утраты любви, а в последствии (если условия все же были нарушены) требует восстановления близости с Другим через отречение от греха. Последнее производится через публичный отказ от кажимости и обнажение неприглядного внутреннего. Кающийся вынужден *выглядеть* отвратительным в глазах своих (братьев во Христе), чтобы *быть* хорошим в глазах Господа. Этическое и эстетическое совершенно отделяются друг от друга и вступают в парадоксальное противоречие. В отличие от ранней Античности, решиться выглядеть уродливым в глазах других означает не смерть, а новое рождение, не посрамление, а почести. На боль устыжения необходимо решиться, как на подвиг, потому что это единственный способ избежать духовной гибели. «Выглядеть» и «быть» как означающие соответственно ложного и истинного стыда выражают конфликт между раннеантичной и христианской моралью. Ложный стыд перед ближними — это античный стыд, преследующий собственное благо индивида, избегающего попадать в позорящие его положения. Истинный стыд перед Богом — за нарушение закона любви — ставит во главу угла благо ближнего. Этический поворот христианства заключается в том, что благо другого отныне становится единственным способом достижения собственного блага.

Ложный стыд теряет свою метафизическую силу, взгляд своих уже не убивает. Однако человек, «выставивший себя на позор исповеданием сокровенного», по убеждению Григория Нисского, переживает столь сильную душевную боль, что ни за что не согласится еще раз пройти через подобный опыт³⁷. Ложный стыд ложен лишь в глазах Господа, а в переживаниях человека именно он — истинный, так как не требует духовного усилия, переживается непосредственно и остро, влечет за собой муки унижения от презрения значимого окружения, бесконечно ранит самолюбие. Его нельзя выбрать и от него невозможно отказаться, в отличие от нового стыда перед Богом, который переживается абстрактно и является результатом осознанной нравственной позиции, что позволяет определить его как совесть, а не стыд в традиционном смысле слова. Но так же, как собственное благо теперь неотделимо от блага другого, стыд перед ближними, перед «своими» становится неотъемлем от совести. Память о позоре, пережитом на глазах новых своих (христиан), как «струп на теле после прижигания», сама по себе достаточна,

³⁷ Григорий Нисский, *свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/3 (дата обращения: 15.06.2016).

чтобы «уцеломудрить согрешающего»³⁸. Стыд становится инструментом совести, так как она слабее, ее, в отличие от стыда, имеют, но могут и не иметь. Христианская совесть оказывается возможной благодаря языческому стыду. Человек слышит ее голос, потому что боится взгляда стыдящего. Она, по словам Августина, «вопит» в человеке, которого «тяжко угрызает страшный стыд» (Conf. VIII, 7,18).

Называя боль публичного покаяния «великим и сильным оружием к избежанию греха»³⁹, Григорий Нисский говорит по сути о процедуре управления человеком через социальную практику устыжения. В отличие от него, Тертуллиан, призывая не стыдиться ближних во имя любви к Богу, делает акцент на духовной свободе самосозидания, реализуемой в акте осознанного выбора. Так свободен ли человек в своем стыде? Является ли стыд предметом или основанием выбора? Если исходить из того, что, согласно утверждениям Отцов Церкви, стыдно стыдиться покаяния и не стыдиться греха, то стыд вездесущ — он может быть и предметом, и основанием выбора одновременно. Человек обречен испытывать стыд так же, как и обретать свое достоинство через Другого, но при этом поставлен перед необходимостью свободы — выбрать автора своего стыда. Этот выбор лица того, перед кем ему стыдиться, совершается как духовно-нравственный акт человека переходной эпохи от Античности к Средневековью, конституирующий его как личность.

³⁸ Там же.

³⁹ Григорий Нисский, *свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова...

Источники и литература

1. *Аванесов С. С.* Забота о внешнем [Электронный ресурс]. URL: <http://antropolog.ru/doc/persons/Avanesov/Avanesov1> (дата обращения: 15.06.2016).
2. *Аристотель.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4.
3. *Аристотель.* Античные риторики / под ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978.
4. *Арутюнова Н. Д.* О стыде и стуже // Вопросы языкознания. Вып. 2. М.: Наука, 1997. С. 59–70.
5. *Григорий Нисский, свт.* Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slovo-o-bozhestve-syna-i-dukha-i-pokhvala-pravednomu-avraamu/ (дата обращения: 15.06.2016).
6. *Григорий Нисский, свт.* Точное истолкование Екклесиаста Соломонова [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/tochnoe-istolkovanie-ekkleziasta-solomonova/3 (дата обращения: 15.06.2016).
7. *Дамаскин И.* Душеполезная повесть о жизни Варлаама и Иоасафа [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/dushepoleznaja-povest-o-zhizni-varlaama-i-ioasafa/ (дата обращения: 15.02.2016).
8. *Дамаскин И.* Точное изложение православной веры [Электронный ресурс]. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-veru (дата обращения: 15.02.2016).
9. *Драч Г. В.* Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003. 318 с.
10. *Макинтайр А.* После добродетели М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
11. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. М.: Прогресс, 1987. 528 с.
12. *Платон.* Менексен // Платон. Диалоги. М.: Мысль, 1986.
13. *Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии. М.: Владос, 2001. 799 с.
14. *Столяров А. А.* Феномен совести в античном и средневековом сознании // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1986. С. 21–35.
15. *Тертуллиан.* Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994.
16. *Kinston W.* A theoretical context for shame [Электронный ресурс]. URL: https://www.psyq.ru/publications/kinston_shame.html (дата обращения: 28.06.2016).

Marina Melkaia. Phenomenon of Shame in the consciousness of heathen and Christian Antiquit.

The subject of this research is role and value of shame for heathen and Christian Antiquity. The author researches the meaning of shame for heroic, classic and Christian morality. She associates the transformations of the meanings of shame in the different historic periods with the changing of the role of the Other (of society, Logos, God) for the forming and keeping the individual identity. She analyzes some paradox connections between shame and mind, death, freedom. During classic Antiquity it is thought that shame was a fear of infamy and that the role of mind was to choose the subject of shame for the reason that, according to Aristotle, the human is ashamed of different subjects before his relatives and before official persons. With the appearance of Christianity shame is becoming an absolute instrument of compulsion of spiritual choice, an instrument of putting wise men to shame. The choice of true God is making not by mind, but by putting to shame. It assigns a leading role to affective sphere, because the Verity is opening up by immediate experience of communication with God and not by rational means. It appears that the freedom from shame is impossible for human being. The freedom to choose by whom I should be ashamed interprets as the only freedom imaginable for individual.

Keywords: shame, infamy, the Other, look, death, freedom.

Marina Vitol'dovna Melkaia – Postgraduate student on the philosophy department in Russian Christian Humanitarian Academy, St.Petersburg. Psychologist, psychoanalyst. Assistant professor in East-European Institute of Psychoanalysis, St.Petersburg. (marinamelkaya@gmail.com).

А. В. Каргальцев

К ВОПРОСУ О МОТИВАХ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ ДИОКЛЕТИАНА

В период правления Диоклетиана произошло последнее и наиболее решительное наступление римского государства на Христианскую Церковь. В течение двух лет (303–305 гг.) императором было издано четыре антихристианских эдикта, и в дальнейшем гонения продолжались в разных частях Империи при его преемниках, завершившись лишь с победой Константина. Мероприятия Диоклетиана носили иной характер, чем у его предшественников. Путем репрессивных мер государство пыталось потеснить позиции Церкви, значительно выросшей к концу III в. Главный удар в это гонение пришелся по самой основе Церкви — в отношении клира и книг Священного Писания. Были разрушены многие церковные здания, а значительное число верующих подверглось мучительным пыткам и казням. Но следует отметить и то обстоятельство, что гонения начались лишь к концу правления Диоклетиана, протекали неравномерно в разных частях Империи, что мешает однозначно оценить политику императора-гонителя.

Ключевые слова: Великое гонение, Римская империя, Диоклетиан, христианство, римское язычество.

Анализируя обстоятельства гонений римского императора Диоклетиана на христиан, исследователи предлагали двоякое объяснение. С одной стороны, в действиях Диоклетиана виделось развитие политики его предшественников, то есть защита римского язычества и особенно императорского культа¹. С другой стороны, трудно отрицать активное участие в развязывании преследований Галерия, который был душой всей антихристианской компании и оказывал значительное влияние на Диоклетиана. Упоминание о цезаре Востока важно еще и тем, что созданная Диоклетианом политическая система оставляла тетрархам возможность действовать по своему усмотрению. Поэтому в большей степени гонения затронули восточные провинции Империи при личном участии Галерия, напротив, на западе правители либо проигнорировали антихристианские эдикты (Констанций), либо отнеслись к ним без должного

Алексей Витальевич Каргальцев — соискатель ученой степени к. и. н., Институт истории, СПбГУ (kargaltsev@gmail.com).

¹ Duchesne L. *Histoire ancienne de l'Église*. Paris, 1907. Vol. 2. P. 8.

внимания (Максимиан). Однако взятые по отдельности обе точки зрения достаточно рано столкнулись с критикой в историографии². Во-первых, потому что сложно было объяснить, почему Диоклетиан в течение 18 лет откладывал религиозную реформу и начал ее на закате своего правления. По второй версии он делался безвольной игрушкой в руках своего цезаря, что не соответствовало известным по источникам характеру и образу правления императора. Даже комплексный подход, предложенный А. Грегуаром, в соответствии с которым мероприятия в религиозной сфере следует рассматривать в контексте всей государственной политики, представляется не вполне точным³. Гонения получили достаточно полное освещение в источниках благодаря подробным рассказам Евсевия, Лактанция и Константина. Эти повествования обладают тем преимуществом, что написаны современниками событий. «Своими глазами видели мы, — пишет Евсевий, — как молитвенные дома рушили от верха и до самого основания, а Божественные святыне посередине площади предавали огню» (Euseb. HE, VIII, 2, 1). Лактанций тем более находился в самой гуще событий, поскольку преподавал риторику в резиденции Диоклетиана в Никомедии, и лишь с началом гонений вынужден был оставить свой пост (Lact. Div. Inst., V, 2, 2; 11, 15)⁴. Конечно, труды церковных историков не лишены полемического пыла, и относится к ним следует с определенной осторожностью, однако приводимые факты представляются весьма достоверными⁵.

Возможно, поводом к началу гонений стали события 298 г., упомянутые Лактанцием. Во время традиционного жертвоприношения, проводимого гаруспиками, христиане стали осенять себя крестным знаменем, в результате чего «из-за бегства демонов» церемония была нарушена. Это вызвало бешенство императора, который приказал всем присутствующим во дворце принести жертвы; тех, кто откажется, бить плетьюми, а солдат увольнять со службы (Lact. De Mort. Pers., 11, 1). 23 февраля 303 г. в праздник Терминалий преторианцами под личным руководством

² Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви / под ред. и с предисл. А. Бриллиантова; репринт: в 4 т. Т. 2: История церкви в период до Константина Великого. М., 1994. С. 144.

³ Gregoire H. Les persecutions dans l'empire romain. 2 éd. Bruxelles, 1964. P. 68.

⁴ Barnes T. D. Lactantius and Constantine // The Journal of Roman Studies. 1973. № 63. P. 40.

⁵ Лебедев А. П. Греческие церковные историки IV, V, VI веков. М., 1890. С. 44–47; Jones A. H. M. The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. Oxford, 1964. Vol. 1. P. 37.

Диоклетиана была разрушена церковь в Никомедии (Lact. De Mort. Pers., 12, 5). На следующий день был опубликован первый антихристианский эдикт, подписанный обоими правителями Востока и «повелевавший разрушать церкви до основания, а Писание сжигать и объявлявший людей, державшихся христианства, лишенными почетных должностей; домашняя прислуга лишалась свободы» (Euseb. HE, VIII, 2, 4). Лактанций же более осторожно сообщает, что христиане подлежали судебному преследованию за свою веру, лишались достоинства и могли подвергаться пыткам (Lact. De Mort. Pers., 13, 1). Через некоторое время в императорской резиденции в Никомедии произошли два пожара (Lact. De Mort. Pers., XIV, 2; 6). Лактанций называет Галерия организатором поджога, хотя и сообщает, что пожар был такой силы, что оба императора едва остались в живых (Lact. De Mort. Pers., 14, 2)⁶. В ходе расследования, проводившегося среди императорской прислуги и населения города, сопровождавшегося массовыми жертвоприношениями, очевидно в качестве акта лояльности, обвинение пало на христиан. Весной или летом 303 г. произошли волнения в Каппадокии, недалеко от Мелитены, и в Сирии, в которых также были заподозрены христиане. Следствием этих событий стало появление второго антихристианского эдикта, предписывавшего арест всех представителей христианского клира. Евсевий сообщает, что «повсюду попали в заключение тысячные толпы; тюрьмы, построенные издавна для убийц и разрывателей могил, были теперь полны епископов, священников, диаконов, чтецов и заклинателей; места для осужденных за преступление не оставалось» (Euseb. HE, VIII, 6, 9). Действие эдикта продолжалось до сентября или ноября 303 г., когда по случаю двадцатилетия правления (vicennalia) Диоклетиана появился третий эдикт, по которому христиане могли быть выпущены из тюрем при условии совершения ими жертвоприношений (Euseb. HE, VIII, 6, 10). Наши сведения о четвертом эдикте менее определены⁷. До конца не ясно, ни кто был его автор, ни время его появления. Мы имеем лишь краткое сообщение Евсевия о том, что в начале второго года преследований был объявлен указ, предписывающий «всем жителям городов поголовно приносить жертвы и делать возлияния идолам» (Euseb. De Mart. Pal., III, 1). Возможно, эдикт был опубликован в январе или в феврале 304 г. и касался лишь восточных провинций, во всяком случае наши

⁶ Southern P. The Roman Empire from Severus to Constantine. London; New York, 2004. P. 160.

⁷ Croix Ste G. E. M. de. Aspects of the "Great" Persecution // Harvard Theological Review. 1954. Vol. 47. № 2. P. 77; Jones A. H. M. The Later Roman Empire... P. 71.

источники не фиксируют его применение Констанцием или Максимианом. 1 мая 305 г. Диоклетиан и Максимиан ушли в отставку, после этого гонения на западе Империи практически прекратились.

Как полагают многие исследователи, инициатором начала гонений был Галерий, питавший личную ненависть к христианам⁸. Возможно, причиной ее было сильное влияние матери цезаря — Ромулы, убежденной язычницы (Lact. De Mort. Pers., 11, 1). Участие Галерия доказывается и тем, что в 298 г. влияние цезаря Востока на Диоклетиана резко возросло после удачного завершения им военной компании против Персии⁹. За этими событиями последовали консультации с военачальниками и представителями гражданской администрации, а также получение гарусниками санкции Аполлона Дидимского, которые вместе и склонили Диоклетиана к объявлению гонений. Однако и в этом случае «он попытался проявить сдержанность, приказав провести это предприятие без кровопролития, тогда как цезарь [Галерий] хотел сжигать живьем тех, кто противился жертвоприношениям» (Lact. De Mort. Pers., 11, 8). То, что санкция Аполлона действительно сыграла большую роль, подтверждает в одном из своих писем и император Константин, указывая, что в присутствии праведников тот перестал давать верные оракулы (Euseb. VC, 2, 50). Возможно, сообщение Константина об оракуле относится к 299 г., после получения которого началась антихристианская чистка в армии¹⁰.

Можно говорить о серьезной идеологической борьбе на рубеже III–IV вв., отраженной в многочисленных христианских и языческих источниках, которую У. Френд назвал «пропагандистской войной»¹¹. Несмотря на то что христианские авторы прямо обвиняли язычников в фальсификации пророчеств: «Лициний, прибыв в Антиохию, стал разыскивать чародеев и, пытая пророков и жрецов новоявленного идола, старался выведать, как сумели они придумать этот обман. Те, измученные

⁸ Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви... С. 145.

⁹ Davies P. S. The Origin and Purpose of the Persecution of A. D. 303 // The Journal of Theological Studies. 1989. Vol. 40. P. 66–94; Clarke G. Third-Century Christianity // The Cambridge Ancient History. Vol. XII: The Crisis of Empire, A. D. 193–337 / ed. by A. Bowman, A. Cameron, P. Garnsey. 2 ed. Cambridge, 2005. P. 650.

¹⁰ Digeser E. D. An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution // Classical Philology. 2004. Vol. 47. № 1. P. 57. — О дате начала преследования христиан в армии см.: Davies P. The Origin and Purpose... P. 91–93.

¹¹ Frend W. H. C. Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War // Journal of Ecclesiastical History. 1987. № 38. P. 1–18.

пытками, не могли умолчать и объявили, что вся мистерия — это обман» (Euseb. HE, IX, 11, 6), — следует скорее принять правоту Э. Р. Доддса, что «приписывать такие манипуляции целиком сознательной и циничной лжи — значит весьма упрощать картину»¹². Беспокойство Порфирия относительно нарушения деятельности крупнейших святилищ легко объяснимо, ведь оракулы были важнейшим инструментом, посредством которых языческие божества объявляли свою волю людям¹³. Философ считал богохульством веру в смертного человека, а не в высшего бога. «Каким наказаниям следовало бы справедливо подвергнуть людей, которые бегут от веры отцов?» — спрашивает он (Porph. Frg., 1)¹⁴. Гиерокл полагал, что если бы христиане действительно следовали своим принципам, то поклонялись бы Аполлонию Тианскому, а не Иисусу, ведь Аполлоний «совершил такие же или даже более великие дела», к тому же сразу не объявил себя богом (Euseb. Hierocl., II; Lact. Div. Inst., V, 2). Лактанций упоминает еще об одном философе-неоплатонике, который издал специальное антихристианское сочинение с критикой Священного Писания (Lact. Div. Inst., V, 2, 3). Вероятно, на рубеже III–IV вв. традиционно существующее в образованной языческой среде представление о христианстве как об отступничестве от веры отцов и вредном заблуждении усилилось опасениями за будущее своих взглядов и желанием положить предел распространению христианства. Очевидно, подобные взгляды разделяло и языческое жречество. Христианский апологет Арнобий приводит наблюдение о времени правления Диоклетиана: «Гаруспики, снотолкователи, гадатели, прорицатели и всегда лживые фанатики... чтобы их ремесло не погибло и чтобы не лишиться небольших подаяний от клиентов, сделавшихся уже редкими, они, как только замечают у вас желание, чтобы христианство подверглось ненависти, поднимают крик: боги презираются и храмы уже пустеют, древние религиозные церемонии подвергаются осмеянию и самые старые обряды прежних священнодействий прекратились вследствие суеверий новых религий, и справедливо род человеческий удручается столь многими тяжелыми бедствиями, терзается столь многими тяжелыми страданиями» (Arnob. Adv. Nat., I, 24). К сожалению, наши источники подробно не сообщают

¹² Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. СПб., 2000. С. 115.

¹³ Digeser E. D. The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome. London, 2000. P. 1–17, 91–114.

¹⁴ Цит. по: Digeser E. D. The Making of a Christian Empire... P. 6.

об отношении к христианам у рядового населения, но фактом остается то, что в конце III в. жизнь церкви перестала быть незаметной, как это было еще полстолетия назад. Большие храмы появляются во всех крупных городах Империи¹⁵. Вероятно, и храм в Никомедии, расположенный на холме, был хорошо виден из императорской резиденции. Нетрудно представить, какое раздражение вызывали эти постройки у агрессивно настроенных язычников. Среди близкого окружения Диоклетиана ситуация была неоднозначной. Возможно, его жена Приска и дочь Галерия Валерия были христианками (Lact. De Mort. Pers., 15, 1). Христиане были и среди приближенных императора, могли занимать высокие посты в армии и в гражданской администрации, но, очевидно, влияние их было не столь значительным (Euseb. HE, VIII, 6, 1).

Основания для начала гонений могли быть и более серьезными. Константин, упоминая вполне прагматическую причину — оракул Аполлона — говорит, тем не менее, что сами христиане не давали повода к преследованию (Euseb. VC, 2, 50). Это противоречит сообщению Евсевия о том, что христианский мир погрузился в пучину распрей и споров, которые доходили чуть ли не до кровопролития (Euseb. HE, VIII, 1, 7). Насколько подобные разногласия могли быть опасны для общественного порядка, свидетельствует время Константина, когда императору приходилось принимать самое деятельное участие в успокоении церкви на Востоке. Евсевий не поясняет, имели ли место разногласия только внутри клира или в них участвовал церковный народ, поскольку в этом случае реакция властей представляется вполне закономерной. Автор «Церковной истории» нигде не указывает на подобную взаимосвязь, для него гонения выступают как Божий суд за смуты в церкви, что, однако, не исключало реальных провокаций со стороны христиан. Лактанций сообщает о некоем человеке, который после обнародования первого антихристианского указа, «несмотря на то, что это было небезопасно, с большим мужеством сорвал [со стены] и разорвал на куски этот эдикт, говоря с издевкой, что он представляет победы готы и сарматов» (Lact. De Mort. Pers., XII, 5). Возможно, подобные случаи гражданского неповиновения случались и ранее. Остается неясным, почему ни Евсевий, ни Лактанций не приводят официального текста эдикта, тем более что Лактанций как будто непосредственно присутствовал при его обнародовании. Церковные авторы ограничиваются лишь общими сведениями

¹⁵ Keresztes P. From the Great Persecution to the Peace of Galerius // *Vigiliae Christianae*. 1983. Vol. 37. P. 379.

о мерах, предписываемых документом, притом весьма разноречивыми. Не называется также официальная причина начала гонений, которая едва ли могла отсутствовать в тексте эдикта¹⁶. Это обстоятельство выделяется на фоне последующих частей «Церковной истории», в которых Евсевий полностью приводит аналогичные тексты (Euseb. HE, IX, 7, 3). Таким образом, можно вполне согласиться с предположением В. Портмана о том, что у христианских писателей могли быть все основания воздерживаться от публикации эдикта Диоклетиана, в случае если он содержал прямой намек на церковные распри как причину начала преследований¹⁷.

Следует упомянуть еще два обстоятельства, которые очевидно сыграли роль в развязывании гонений. Антихристианские эдикты Диоклетиана нередко рассматривают как логическое продолжение преследования манихеев¹⁸. Секта манихеев, появившаяся в Империи в конце III в., распространилась в Северной Африке и в ряде восточных провинций. В 297 г. император объявил их пособниками враждебной Персии. Поводом к преследованию послужили жалобы проконсула Африки на устраиваемые манихеями волнения в городах. Учеными предпринимались попытки сравнить эдикт против манихеев с аналогичным антихристианским законодательством¹⁹. Христиане в равной мере обвинялись в отказе от веры отцов и римских традиций, а также в нарушении общественного порядка. В данном случае последний аргумент представляется наиболее важным. Несмотря на то что преследования манихеев формально носили религиозный характер, они имели вполне прагматические цели. Данный пример показывает, насколько решительно правительство расправлялось с теми, в ком оно чувствовало угрозу своей политике. Однако если манихейство воспринималось как персидская религия вполне однозначно, то угроза со стороны христиан не так очевидна²⁰. Можно предположить, что таковой явилась активная христианская проповедь в соседней Армении в 301 г., контроль над которой лишь недавно был восстановлен в ходе персидского похода Галерия. На престол вернулся армянский царь

¹⁶ *Portmann W.* Zu den Motiven der Diokletianischen Christenverfolgung // *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte.* 1990. Bd. 39. S. 219–220; *Barnes T.D.* Constantine and Eusebius. Cambridge, 2006. P. 19.

¹⁷ *Portmann W.* Zu den Motiven... S. 227–228.

¹⁸ *Brown P.* The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire // *The Journal of Roman Studies.* 1969. Vol. 59. № 1/2. P. 92.

¹⁹ *Portmann W.* Zu den Motiven... S. 223–224.

²⁰ *Volterra E.* La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei // *La Persia e il mondo greco-romano.* Roma, 1966. P. 27–50.

Тиридат, который был союзником Рима и убежденным язычником. Его падение в ходе христианской смуты было чревато серьезными осложнениями в регионе и угрожало свести на нет римские военные успехи.

Тезис о том, что характер преследований во многом зависел от личности тетрарха, хорошо иллюстрирует ситуация на западе Империи²¹. Есть все основания полагать, что Констанций, очевидно лично незаинтересованный в гонениях, ограничился лишь формальным исполнением первого эдикта, разрушив несколько церквей в Галлии (*Lact. De Mort. Pers.*, 15, 7)²². Напротив, на территории, подвластной Максимиану — в Италии, Испании, Сицилии и Северной Африке, гонения имели место, хотя и не такое продолжительное время, как на Востоке²³. Причиной, подтолкнувшей Максимиана развернуть масштабные преследования в Северной Африке, являлась, по мнению Т. Д. Барнса, заинтересованность местных политических элит²⁴. Из сообщений наших источников не до конца ясно, применялись ли в Африке какие-либо эдикты Диоклетиана, кроме первого²⁵. Евсевий никак не поясняет этот момент, говоря лишь о большом количестве узников в Африке и Мавретании (*Euseb. HE*, VIII, 6, 10). Возможно, требование проконсула Африки Ануллина всеобщего жертвоприношения в дополнение к разрушению храмов и преследованию христиан являлось или его личной инициативой, или решением Максимиана (*Optat. Appendix*, 2; *Pass. Tipas.*, 4). Есть свидетельства, что она встретила поддержку местной администрации. Так, губернатор Милевиса в Нумидии летом или осенью 303 г. установил дни «возжигания ладана» (*CIL VIII*, 6700). Христиане были обязаны принести жертвы, и многие погибли. Впрочем, преследования носили здесь непродолжительный характер, и их драматические последствия были обусловлены не только жестокостью гонителей, но и особым отношением местных христиан к мученичеству и к связанным со всем этим еkkлезиальным разногласиям.

Резюмируя вышесказанное, можно заметить, что причины гонений сложились из множества обстоятельств. Здесь проявились и нетерпимость Галерия, и антихристианские настроения в обществе, и реальные или мнимые подозрения Диоклетиана к христианам в политической

²¹ *Gregoire H. Les persecutions...* S. 68.

²² *Jones A. H. M. The Later Roman Empire...* P. 71–72.

²³ *Clarke G. Third-Century Christianity...* P. 651; *Barnes T. D. Constantine and Eusebius...* P. 23.

²⁴ *Barnes T. D. Constantine and Eusebius...* P. 23.

²⁵ *Croix Ste G. E. M. de. Aspects...* P. 85.

нелояльности. Цель преследований заключалась если не в уничтожении полностью, то в максимальном ослаблении Церкви и в дискредитации клириков в глазах верующих. В отличие от предыдущих гонений, решение Диоклетиана носило явно продуманный и взвешенный характер, и проводились они последовательно и энергично, да и количество жертв, во всяком случае в восточных провинциях, было значительным. Однако, как и в предшествующую эпоху, римскому правительству не удалось не только уничтожить церковь, но и нанести ей серьезный урон. Не в последнюю очередь это связано с тем, что к концу III в. это была уже крупная организация, имевшая поддержку во всех слоях общества. Кроме того, христианство предлагало цельную религиозно-философскую доктрину, стройную и всеобъемлющую, с которой не могла уже конкурировать ни одна языческая религия. Все это вместе диктовало наследникам Диоклетиана необходимость искать примирения с церковью, дать ей легальный статус и в конечном счете включить в круг официальных римских религий, где она неизбежно становилась господствующей.

Источники и литература

1. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви / под ред. и с предисл. А. Бриллиантова; репринт: в 4 т. Т. 2: История церкви в период до Константина Великого. М.: Спасо-Преображен. Валаам. Ставропигиал. монастырь, 1994. 474 с.
2. *Доддс Э. Р.* Греки и иррациональное / пер. с англ., коммент. и указатель С. В. Пахомова. СПб.: Алетейя, 2000. 507 с.
3. *Лебедев А. П.* Греческие церковные историки IV, V, VI веков. М.: Тип. Снегиревых, 1890. 232 с.
4. *Barnes T. D.* Lactantius and Constantine // *The Journal of Roman Studies*. 1973. № 63. P. 22–46 .
5. *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Cambridge: Harvard University Press, 2006. 466 p.
6. *Brown P.* The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire // *The Journal of Roman Studies*. 1969. Vol. 59. № 1/2. P. 92–103.
7. *Clarke G.* Third-Century Christianity // *The Cambridge Ancient History*. Vol. XII: The Crisis of Empire, A. D. 193–337 / ed. by A. Bowman, A. Cameron, P. Garnsey. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 589–671.
8. *Croix Ste G. E. M. de.* Aspects of the «Great» Persecution // *Harvard Theological Review*. 1954. Vol. 47. № 2. P. 75–113.
9. *Davies. P. S.* The Origin and Purpose of the Persecution of A. D. 303 // *The Journal of Theological Studies*. 1989. Vol. 40. P. 66–94.

10. *Digester E. D.* An Oracle of Apollo at Daphne and the Great Persecution // *Classical Philology*. 2004. Vol. 99. № 1. P. 57–77.
11. *Duchesne L.* Histoire ancienne de l'Église. 2 éd. Paris: Fontemoing, 1907. T. 2. 671 p.
12. *Frend W. H. C.* Prelude to the Great Persecution: The Propaganda War // *Journal of Ecclesiastical History*. 1987. № 38. P. 1–18.
13. *Gregoire H.* Les persecutions dans l'empire romain. 2 éd. Bruxelles: Palais des Académies, 1964. 269 p.
14. *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. Vol. 1. Oxford: Basil Blackwell, 1964. 538 p.
15. *Keresztes P.* From the Great Persecution to the Peace of Galerius // *Vigiliae Christianae*. 1983. Vol. 37. P. 379–399.
16. *Portmann W.* Zu den Motiven der Diokletianischen Christenverfolgung // *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte*. 1990. Bd. 39. S. 212–248.
17. *Southern P.* The Roman Empire from Severus to Constantine. London; New York: Routledge, 2004. 413 p.
18. *Volterra E.* La costituzione di Diocleziano e Massimiano contro i Manichei // *La Persia e il mondo greco-romano*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1966. P. 27–50.

Aleksey Kargal'tsev. Towards the question on the Diocletian's motivation of his religious policy.

During the reign of Diocletian the last and most decisive offensive of the Roman state to the Christian Church happened. Within two years (303-305) the Emperor had issued four anti-Christian edicts, and the persecutions were held in various parts of the Empire under his successors. Only with the victory of Constantine they were to stop. Diocletian's politics differed from his predecessors one. By repressive measures the government sought to oust the position of the Church that had grown significantly by the end of the 3rd century. The persecution impacted the very basement of the Church, i.e. the clergy and the Holy Scripture books. Church buildings were destroyed and a significant number of believers were subjected to cruel torture and executions. But it should be noted the fact that the persecution began only at the end of the reign of Diocletian and proceeded unevenly in different parts of the Empire, which prevents us to evaluate the policy of the Emperor-persecutor in black and white colors.

Keywords: Great persecution, Roman Empire, Diocletian, Christianity, Roman paganism.

Aleksey Vital'yevich Kargal'tsev – Postgraduate student of the Institute of History of Saint Petersburg State University (kargaltsev@gmail.com).

В. В. Золотухин

РЕЛИГИОЗНЫЙ ПОИСК И. Г. ФИХТЕ, ИЛИ О НЕУДАЧЕ В ОБОСНОВАНИИ МОРАЛЬНОЙ РЕЛИГИИ

Статья посвящена экспликации фихтевских взглядов на религию во время спора об атеизме и сразу после него. В статье показано, что теистическая критика Якоби способствует преобразению творчества Фихте, — этический сентиментализм становится религиозным, а кантиански обоснованная картина мира — мистико-метафизической. Выделяется две главных причины этой трансформации: 1) шаткость и трудность практики личной моральной религии и 2) теоретическая непроясненность ранней фихтевской философии религии.

Ключевые слова: И. Г. Фихте, спор об атеизме, наукоучение, философская теология, моральная религия, моральный миропорядок, Ф. Г. Якоби, чувство, вера, разум.

Философия религии является одной из важнейших тем, проходящих сквозь немецкий идеализм, начиная с Канта и заканчивая спекулятивно-теистической традицией 1830–50-х гг. (Шеллинг, Фихте-мл. и др.). Собственно, она и возникает в последней четверти XVIII в. в ходе просвещенческой секуляризации духовной жизни. Хотя у иезуита Зигмунда фон Шторхенау, введшего в 1784 г. этот термин (*Religionsphilosophie*), философия религии означает еще преимущественно апологетическую дисциплину¹, к середине 1790-х гг. она уже в качестве философского исследования религии «становится общепризнанной реальностью духовной жизни Германии»².

Философия религии дает возможность рассматривать религию как одну из сторон человеческой жизни, которую можно и должно подвергнуть рациональному изучению. Последнее расширяет возможность сознательно обоснованного выбора религиозного мировоззрения и создает все условия для конструирования собственной философской религии.

Всеволod Валерьевич Золотухин — кандидат философских наук, сотрудник Донской духовной семинарии (vakis2011@gmail.com).

¹ Шохин В. К. «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии: альманах. 2008–2009. С. 19–20.

² Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010. С. 702.

В данной статье мы рассмотрим религиозный поиск Иоганна Готлиба Фихте конца 1790-х гг. как попытку создать личную (а в перспективе и всеобщую) моральную религию. Однако сразу после «спора об атеизме» (Atheismusstreit), под впечатлением от сопутствующей критики сам Фихте счел попытку неудачной, стал пересматривать свои взгляды и вскоре перешел к выстраиванию монистической философской теологии. Анатомия этого перехода также будет в центре нашего внимания.

Лучше всего будет рассмотреть фихтевские взгляды на религию непосредственно в контексте спора об атеизме — второго из трех главных философско-теологических диспутов немецкого идеализма. По вызванному резонансу спор об атеизме, пожалуй, превосходит и первый диспут — спор Ф. Г. Якоби с М. Мендельсоном о Спинозизме и предполагаемом пантеизме Лессинга, и третий — спор того же Ф. Г. Якоби с Ф. В. Й. Шеллингом по поводу предполагаемого Спинозизма последнего³. Важно, что спор об атеизме высвечивает фихтевскую мысль в ее живом противостоянии с другими современными ей стратегиями выстраивания учения об Абсолютном и тем самым дает понять ее своеобразие.

Спор об атеизме

Спор об атеизме начался с того, что Фридрих Карл Форберг, директор гимназии в Зальфельде и бывший йенский приват-доцент, прислал Фихте и Ф. И. Нитхаммеру, издателям «Философского журнала общества немецких ученых», свою статью «Развитие понятия религии». Будучи профессорами Йенского университета, Фихте и Нитхаммер были наделены правом самостоятельно цензурировать поступающие им тексты. Фихте статья сразу не понравилась, и он по-дружески отговаривал Форберга от публикации, предлагал снабдить статью примечаниями, уточняющими его позицию. Однако Форберг не разрешил Фихте сделать это. Отклонять публикацию, даже не согласующуюся с его собственными идеями, Фихте не считал возможным, и ему пришлось написать своеобразное «вступление» к форберговскому сочинению, лишь немного меньшее ему по объему, — «Об основании нашей веры в божественное мироправление»⁴.

³ Подробно он описан в нашей статье «Спор о божественных вещах: конфликт философских теологий» // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 150 -159.

⁴ *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit — Atheismusstreit — Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012. S. 160.*

Здесь мы не задаемся целью подробно рассказать о ходе спора, по итогам которого Фихте покинул Йену и перебрался в Берлин: в историко-философской литературе он хорошо изучен и эксплицирован⁵. Наше внимание будет сосредоточено на двух ключевых моментах: (1) как Фихте понимает религию и (2) какую философскую теологию он готов выстраивать.

Оттолкнемся от форберговского текста, чтобы понять, в каком контексте оказываются даны фихтевские мысли. Форберг — кантианец, доводящий до логического завершения и кантовскую философию религии, и лютеранскую «неологию». Приверженец свободомыслия, он стремится обосновать чисто моральную религию. Согласно ему, религия есть ничто иное, как «практическая вера в моральное мироправление»⁶. Божество (Gottheit) есть дух, управляющий миром согласно моральному закону. Это утверждение — единственное, что мы можем и должны знать о нем, и оно само по себе конституирует религию. Религия не происходит ни из опыта, ни из спекуляции, а является «исключительно плодом морально-благого сердца»⁷, в частности, она возникает из его желания победы добра над злом, иначе говоря, установления царства Божия на земле. Ключевую роль здесь играет совесть.

На вопрос, действительно ли на земле может установиться царство Божие, Форберг не отвечает и, более того, отмечает, что с точки зрения опыта прошлого это даже невероятно. Однако нашим долгом является верить в то, что все благие начинания сбудутся⁸. Действие же из расчета на то, что они не сбудутся, — грех.

Главное у Форберга — действия, описываемые кантовским понятием долга. Религия относится к добродетели как часть к целому, то есть она полностью поглощена этической сферой⁹. При этом, судя по всему, она помогает развитию морального сознания. Религиозный человек, несмотря ни на какие препятствия и неудачи, неустанно действует морально и не сомневается в конечной победе добра. Религия заключается в действии по совести.

⁵ Только из последних описаний см., напр.: *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 160–214; Шохин В. К. Философия религии... С. 654–681. Существуют и сборники документов: Lindau H. (Hg.) Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit. München, G. Müller, 1912.*

⁶ *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Bd. 8, Heft 1. Jena und Leipzig, C. E. Gabler, 1798. S. 21.*

⁷ *Ibid. S. 26.*

⁸ *Ibid. S. 38, 45.*

⁹ *Ibid. S. 44.*

Форберг радикально разделяет религию и теологию: «спекулятивные понятия о Боге» чужды и безразличны религии. Она может сосуществовать как с монотеистическими, так и с политеистическими представлениями; ей все равно, в каких богов мы верим, какими мы их считаем и как соотносим с собой¹⁰. Теоретическая сторона не имеет значения, поскольку главное в религии — воля, а не рассудок, производящий суеверия в попытках заглянуть за грань человеческих способностей познания. Поэтому мы вполне можем представить себе религиозного атеиста¹¹. Негодование критиков вызвал в схожем контексте пассаж Форберга о том, что препятствия с нашего морального пути устранил «случай или божество в качестве, впрочем, неизвестной нам силы»¹².

Как мы видим, Форберг выстраивает чисто моральную религию, лишенную отношения к трансцендентному. Из собственно религиозного в ней остается лишь вера в конечное торжество добра, несмотря на разубеждающий в этом опыт. Признавая несущественным выстраивание философской теологии, он вырывает из-под нее почву (а зачем она нужна, если никак не связана с сущностью религии?); отвергая культ и отказывая религии в праве быть «средством устрашения», он лишает религию ее социально-регулятивных функций. У такой религии будут отсутствовать символы и отличительные признаки. По сути, она личная и индивидуальная: хотя Форберг и говорит о «республике ученых» как религиозной общности, эта общность у него формируется «непроизвольно, ненамеренно и часто даже неосознанно»¹³. Создается ощущение, что религией ее можно называть лишь символически.

В своем предисловии к «Развитию понятия религии» Фихте стремится прокомментировать форберговские идеи с точки зрения собственной философии, тем самым раскрывая и ее отношение к «божественным вещам». Это эссе в сжатом виде излагает важнейшие положения фихтевского учения о религии того времени. Фихте (также кантианец) солидаризируется с Форбергом в отношении моральной природы религии. Веру он определяет как «убеждение в нашем моральном назначении»¹⁴, а безбожие видит в дерзновенной попытке соотносить свои действия с их предполагаемым результатом, то есть когда человек поступает

¹⁰ Ibid. S. 22.

¹¹ Ibid. S. 43.

¹² Ibid. S. 39.

¹³ Ibid. S. 29.

¹⁴ Ibid. S. 9.

по совести, только если результат поступка, по его мнению, будет успешным. Тем самым человек берет на себя функцию Бога. Безбожником называется и тот, кто творит зло в благих целях, — лжет и т. п.¹⁵

Следует отметить, что Фихте базирует свои религиологические¹⁶ положения на созданной им наукоучительной картине мира, согласно которой весь чувственный мир есть ничто иное как «отражение нашей собственной деятельности»¹⁷. Соответственно прийти от чувственного мира к идее морального миропорядка невозможно. Последний же и оказывается Богом, «абсолютно первым по всяком объективном познании» (отметим, что для Фихте, исходящего из внутренней достоверности человеческой свободы и совести, а также из непосредственной явленности сознанию наукоучительного содержания, космологический аргумент лишен смысла. Трансцендентное обнаруживается в глубинах Я)¹⁸. Фихте считает, что для каждого человека в моральном миропорядке предусмотрены место, роль и судьба. При этом он несколько оптимистичнее Форберга: моральный миропорядок способствует удаче благого действия и расстройству дурного, а также благосклонен к моральным людям¹⁹. При этом ему никак не может быть приписана субстанциальность, которую Фихте понимает как пространственно-временную обусловленность: утверждение о субстанциальности Бога философ называет «школярской болтовней» (Schulgeschwätz).

Как видно, Бог Фихте 1798 г. — безличный и непредставимый моральный миропорядок. Кантианские построения философа уже перерастают здесь в собственную концепцию²⁰. Существенное отличие фихтевской позиции от форберговской состоит в том, что Фихте не отделяет теоретические убеждения от моральной практики. Как мы увидим, он крайне резко отреагирует на брошенное ему обвинение в атеизме.

Уже через пять дней после выхода «Философского журнала» (октябрь 1798 г.) Дрезденская оберконсистерия (коллегиальная лютеранская администрация) обратила внимание саксонского курфюрста

¹⁵ Ibid. S. 14.

¹⁶ Данный термин используется здесь в значении, принятом В. К. Шохиним, — в значении «деятельности по “усмотрению сущностей” религии» и «дискурса, направленного на понимание религии», см.: Шохин В. К. «Философия религии»... С. 27.

¹⁷ Ibid. S. 6.

¹⁸ Для Фихте первично моральное чувство так же, как для Якоби — собственно религиозное. В этом отношении Фихте — сентименталист.

¹⁹ Ibid. S. 18.

²⁰ Weischedel W. Der Gott der Philosophen. Darmstadt, WGB, 1971. S. 223.

на «атеистические» высказывания Форберга, «непримиримые не только с Откровением, но даже и с естественной религией»²¹. В скорейшем времени саксонские, ганноверские и брауншвейгские власти конфисковали из продажи соответствующий выпуск «Философского журнала».

Буквально через считанные дни в печати появилось анонимное «Письмо отца учащемуся сыну об атеизме Фихте и Форберга». Интересно, что обвинение выступало не с позиций лютеранской ортодоксии, как можно было подумать, а с точки зрения вполне светской просвещенческой мысли. Мы опустим многочисленные упреки и выражение возмущения и постараемся вычленить философскую суть критики.

Автор текста воспринимает учения Форберга и Фихте (на критике которого мы сосредоточимся) как прямое богоотрицание. Очевидно, что основой религии он считает «веру в божество, личную сущность, отличную от мира»²². Заметим: в наукоучительной системе координат такое противопоставление не имеет смысла. «Отец» усматривает в мысли двух философов лишь терминологически переусложненный скептицизм, а одно из главных сущностных обвинений, предъявляемых им авторам «Философского журнала», заключается в игнорировании космологического аргумента. «Отец» исходит из мира как из данности и считает логически неизбежным заключение о его разумном Творце, при этом аргументация, приводимая им (мир подобен роскошному дворцу или часовому механизму), мало чем отличается от полемических ходов современных апологетов идеи божественного творения²³.

Позиция, отстаиваемая «отцом», имеет характер, присущий части просвещенческой мысли. Он неоднократно апеллирует к здравому смыслу, отстаивает превосходные божественные качества (сознание, всемогущество, справедливость), указывая, что непознаваемость божественной сущности вовсе не означает непознаваемость разумом (*Vernunft*) того, «чем Бог является для нас, и что мы можем ожидать от Него»²⁴. Таким образом, идея морального миропорядка для «отца» несовместима с идеей Бога. И потом, как моральный миропорядок, не обладая личностным аспектом, может осуществлять промысел в мире? Выступая, по сути, от имени Просвещения, «отец» возвращает Фихте упрек в «школярской болтовне».

²¹ Цит. по: *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 172.*

²² *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke. Bd.5, Abth.2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin: Weit&Comp, 1845. S. 304.*

²³ *Ibid. S. 307-308.*

²⁴ *Ibid. S. 313.*

Автор письма, судя по всему, не был знаком с фихтевским наукоучением, однако он знал кантовскую мысль и стремился привлечь Канта себе в союзники. Он приводит места из «Критики чистого разума», оправдывающие необходимость религии для выполнения морального долга²⁵. И если кантовскую философию религии «отец» готов с оговорками признать, то фихтевская для него решительно непонятна и возмутительна. Своему сыну он советует знакомиться прежде всего с трудами «неологов» — либерального крыла современной лютеранской мысли — Г. С. Реймаруса, Й. Ф. Ерузалема, Й. Й. Шпальдинга; с построениями основателя ордена иллюминатов Й. А. Вайсхаупта, а также с «Жизнью и мнениями немецкого философа Семпрония Гундиберта» — сатирой позднепросвещенческого автора Фридриха Николаи на Канта и Фихте²⁶. С этим философским кругом Фихте и предстоит полемизировать.

Его реакция не заставила себя ждать. На рубеже 1798 и 1799 гг.²⁷ он создает полемическое сочинение в защиту собственной позиции под названием «Апелляция И. Г. Фихте к публике по поводу атеистических высказываний, приписанных ему рескриптом о конфискации саксонского курфюрста». Оно вышло в начале 1799 г. и, в свою очередь, спровоцировало обширную дискуссию. Мы коснемся ее лишь мельком и сосредоточимся на фихтевском образе Абсолютного, который в «Апелляции» высвечен гораздо подробнее и рельефнее, нежели в «Об основании нашей веры в божественное мироправление». В «Апелляции» Фихте постарался разъяснить свое учение о Боге в контексте всей своей философской системы и тем самым устранить основание для некомпетентной критики.

Обвинение в атеизме искренне оскорбило Фихте, и прежде всего он стремится продемонстрировать своим оппонентам его несправедливость. Он указывает: большинству людей присущи тоска и стремление «к высшему, лучшему и непреходящему», связанные с избавлением от всего чувственного²⁸. Также неистребим в человеке и голос морального долга, понятого в кантовском смысле. Следование ему примиряет нас с тяготами жизни и возвышает над чувственным миром. Хотя долг и не удовлетворяет тоску по высшей реальности (запомним это!), но он дает внутренний покой. Долг — своеобразные ворота в сверхчувственный мир, открытые в глубине нашего Я.

²⁵ Ibid. S. 322.

²⁶ Ibid. S. 305, 311, 326.

²⁷ Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 179.

²⁸ Zur Religionsphilosophie... S. 203–204.

С сознанием выполнения долга ради него самого оказывается связан следующий момент: отвращение воли от чувственного мира влечет за собой освобождение от него всего нашего существа²⁹. Другими словами, моральная практика обеспечивает нам выход из обычного мирского бытия. Природа моральной реальности доопытна и сверхопытна, она, и только она непосредственно дана нам в непоколебимой вере так же достоверно, как само наше существование.

Своим учением Фихте предполагает систематизировать разрозненно данные нам в самонаблюдении фрагменты осознания морального миропорядка. Недостижимой, но обязательной в стремлении к ней целью человеческого существования оказывается полное торжество и самодостаточность разума, свобода всякого разумного существа от любого неразумия³⁰. Это Фихте и именует блаженством (*Seligkeit*), путь к которому лежит исключительно через следование долгу по зову совести.

Сущность религии заключается в осуществлении морального миропорядка, уповании на него, подчинении ему³¹. Конечность человеческого рассудка подталкивает нас к тому, чтобы персонифицировать под именем Бога различные отношения морального миропорядка к человеку, открывающиеся в его внутреннем мире. Но обобщение «Бог» подобно обобщению «холода» или «теплоты», неотрывных от соотношения с человеческим чувством. Моральное чувство первично, а понятийное его оформление в виде Бога вторично.

По Фихте, «мораль (*Moralität*) и религия суть абсолютно одно: и то и другое — постижение сверхчувственного, но первое — действиями, а второе — верой»³². Разделить их нельзя: религия без морали окажется суеверием, а подлинная мораль без религии (то есть без принятия идеи морального миропорядка) невозможна и вырождается в действия из страха наказания в земном мире. В «Апелляции» Фихте явственно отмежевывается от Форберга: вера в Бога и моральное действие не могут практиковаться по отдельности. Наличие «сообразных долгу убеждений» влечет за собой ни больше, ни меньше, чем богопознание (*Gott erkennen*), и увлекает человека в сверхчувственный мир. Но мораль первична относительно религии, и в этом Форберг прав³³.

²⁹ Ibid. S. 205.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid. S. 208.

³² Ibid. S. 209.

³³ Ibid. S. 210.

Сверхчувственный мир оказывается для Фихте местом нашего рождения, чувственный же — лишь его отражение. Вот почему космологический аргумент не имеет для Фихте никакой силы: как можно заключать от тени, проекции, отсвета истинного бытия к его оригиналу? Через всю историю фихтевской мысли проходит тезис о том, что высшая реальность может быть найдена только внутри нас, в Я, и никак не в природе. Поэтому, чтобы оттенить исключительную подлинность вечного бытия, философ отрицает реальность бытия земного и временного³⁴.

Фихте подчеркивает симфоничность собственного учения с христианством: «если девять десятых христианского учения не должны быть отвергнуты как абсолютно бессмысленные <...>, то оно обладает той же целью, что и наша философия»³⁵. Мысль эта также проходит через все его творчество. Как указывает немецкий историк философии Дирк Шмид, христианство составляет «необходимую историческую предпосылку» философии Фихте и обладает для нее принципиальным значением³⁶. Поскольку христианство обращается к моральному чувству человека, для Фихте оно значимо в первую очередь как этическое учение.

Оппонентам просвещенческого толка, не понявшим фихтевскую мысль, философ возвращает обвинение в атеизме, а к тому же и в духовной слепоте, гедонизме и фактическом идолопоклонничестве. Эти «эвдемонисты в учении о нравах и догматики в спекуляции», заключая от мира к Богу и представляя Бога как субстанцию, необходимо рассматривают Бога в качестве раздатчика наслаждений³⁷. На деле же он — «чистое действие (жизнь и принцип сверхчувственного миропорядка)»³⁸.

Религия, по Фихте, не может иметь ничего общего с ожиданием счастья (*Glückseligkeit*), пусть и загробного, ведь ее истинной целью может быть лишь искоренение всякой чувственной реальности и окончательное торжество разума. Тем самым Бог — податель счастья служит страстям (*Begierde*), а значит, является лишь вредным идолом или даже «князем мира сего»³⁹. Оппонентам Фихте выносит беспощадный приговор: стремление к чувственным наслаждениям составляет лейтмотив их духовной

³⁴ Ibid. S. 223.

³⁵ Ibid. S. 224.

³⁶ Schmid D. Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin; New York, W. de Gruyter, 1995. S. 6.

³⁷ Zur Religionsphilosophie... S. 217.

³⁸ Ibid. S. 261.

³⁹ Ibid. S. 219.

жизни, оно в них столь же глубоко, непосредственно и изначально, как и сознание морального миропорядка в самом Фихте. И именно такой гедонизм загубил и опошил самое возвышенное и святое учение в истории человечества — христианство⁴⁰.

Фихте воздерживается от обсуждения предикатов Бога — чистого действия (что интересно, аргументируя это не теоретической непостижимостью Абсолютного, а педагогической ненужностью и опасностью возникновения заблуждений и суеверий). Тем не менее он признает, что Бог — дух. Дух Фихте понимает как нечто единящее во времени многочисленные действия⁴¹. Тут же делаются оговорки: в утверждении «Бог есть дух» долей условности обладает и глагол-связка «есть» (Бог находится за пределами известного нам материального бытия), и термин «дух» (он принимается как условное понятие для противопоставления высшей реальности материальному бытию). Как позитивную характеристику это утверждение использовать нельзя.

Приходится Фихте отвечать и на упрек в непризнании понятийной постижимости (*Begreiflichkeit*) Бога. Первым делом он отвергает теистическое разделение Бога и мира. Если Бог не является миром, следовательно, он ограничивается им, лишается бесконечности и таким образом перестает быть Богом⁴². Однако из этого логического хода вовсе не делается пантеистический или панентеистический вывод. То, что Бог не един с миром и не отличен от него, значит, мы вообще не должны соотносить Бога с миром и примысливать ему онтологические характеристики⁴³.

Несмотря на утверждение собственного агностицизма, Фихте все же считает возможным очертить негативные божественные свойства. Абсолютно трансцендентный Бог оказывается лишенным личности и сознания как того, что предполагает предельность⁴⁴. Но «материально», то есть сущностно, Бог есть «исключительно сознание, интеллигенция, чистая

⁴⁰ Ibid. S. 222.

⁴¹ Ibid. S. 264.

⁴² Ibid. S. 265.

⁴³ Ibid. S. 266.

⁴⁴ В теистической системе легко приписать бесконечному Богу способность принимать какие-то аспекты конечности. Фихте же отталкивается от идеи высшего принципа и, как мы увидим, принципа с достаточно смутным содержанием. Теоретически Фихте связывает личность и сознание с социальным взаимодействием, а значит, с ограниченностью конкретного человека и его выходом за свои пределы. Безличность и бессознательность Бога будут утверждаться Фихте и в позднейший период творчества.

интеллигенция, духовная жизнь и деятельность»⁴⁵. Сам философ, кстати, осознает запутанность и противоречивость своих убеждений для стороннего наблюдателя. Потому он подытоживает: постижимость и Бог несовместимы. Постигнутый Бог есть идол, а попытки его постижения тождественны идолопоклонству и изображению Бога, запрещенных Моисеем. Свои построения Фихте увязывает с Библией, говорящей о непостижимом Боге как о неприступном свете⁴⁶.

Критика со стороны Ф. Г. Якоби

Таково в общих чертах фихтевское учение о Боге начала 1799 г. В нем заметен почти полный апофатизм. О Боге ничего нельзя сказать, кроме того, что он есть моральный принцип, данный в соответствующем чувстве и вере (о сентиментализме Фихте скажем ниже). В этом отношении Фихте занимает промежуточную позицию между Кантом и Якоби⁴⁷.

Позиция Фихте и, особенно, Форберга, связанная с разделением теоретических представлений и практического действия, не нова и восходит к Канту. Форберг, приравнивая религию к морали, заостряет эту позицию до предела. Хотя Фихте и возражает ему по поводу отделения веры в Бога от морального действия, де-факто он стоит на близкой позиции, а именно он предлагает совершать моральные поступки, ориентируясь на абстрактный и неясный «миропорядок», лишенный любого сходства с известной нам субъективностью.

Чем же мы можем непосредственно руководствоваться, стараясь поступать морально? Ответ на этот вопрос мы находим в «Системе учения о нравах согласно принципам наукоучения» (1798) — в этическом труде, довершающем и разъясняющем фихтевское учение о религии. Формальный нравственный закон предписывает нам действовать сообразно нашей убежденности в долге. Но тут закрадывается сомнение: а что, если моя убежденность ложна и я совершаю вовсе не то, что велит долг?⁴⁸ Чтобы развеять это сомнение и устранить тем самым серьезное препятствие для выстраивания этического учения,

⁴⁵ Zur Religionsphilosophie... S. 266.

⁴⁶ В последующие берлинские годы «свет» станет одной из основных характеристик фихтевского Бога.

⁴⁷ Zöller G. „Das Element aller Gewissheit“ — Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // Fichte-Studien, Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam; Atlanta, G. A., 1998. S. 35.

⁴⁸ Johann Gottlieb Fichte. Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd.2. Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1911. S. 557.

необходимо отыскать критерий истинности нашей уверенности в том, что долг таков и его надо исполнить именно так, как надо.

Поскольку нравственный закон не является познавательной способностью, он не может предписывать, что и когда нам конкретно делать. Он чисто формален, а материальная сторона должна быть взята из познания и способности суждения⁴⁹. Когда же последняя обнаруживает некий, как потом оказывается, истинно нравственный X, то первичный нравственный порыв (обратим внимание, что внерациональное у Фихте первично и непосредственно!) как бы накладывается на познание и его предмет. Человеческое Я приходит в гармонию с первоначальным (абсолютным) Я, что означает возникновение чувства непоколебимой истинности того или иного нравственного убеждения. Человек чувствует, что никогда и ни при каких обстоятельствах не сможет думать иначе, ведь его Я гармонировало с вечным и неизменным первоначальным Я⁵⁰. Никакого внешнего, объективного критерия моральности быть не может, ибо сами объекты полагаются нравственным порывом как его ограничение⁵¹.

Это обоснование показывает, что моральная религия Фихте сугубо индивидуальна. Она, как и форберговская, не предполагает ни культа, ни общины. Не дав человеку ни заповедей, ни ориентиров, кроме абстрактного повеления выполнять долг, она призывает его самостоятельно вырабатывать стратегию морального действия, практикуя внутреннее самонаблюдение и прислушиваясь к безошибочному голосу совести, которая есть непосредственное сознание первоначального Я⁵². Совесть — наш единственный судья, и, не слушая ее, а, например, поступая под влиянием авторитета, мы совершаем однозначный грех. Понимал ли Фихте, что говорит о труднейшей нравственной работе, на которую способен далеко не каждый, тем более что ее не может облегчить никакая, даже символическая, помощь извне?

История развития фихтевской мысли показывает, что даже сам создатель моральной религии не смог надолго удержаться на ее головокружительной высоте, вдыхая разреженный воздух чистой нравственности. Слишком абстрактно такое учение и слишком оно лишено психологической опоры, чтобы быть жизнеспособным.

⁴⁹ Ibid. S. 559–560.

⁵⁰ Ibid. S. 561, 563.

⁵¹ Ibid. S. 564.

⁵² Ibid. S. 568.

Фихте постарался разослать свою «Апелляцию» ведущим интеллектуалам эпохи. 18 января 1799 г. он с сопроводительным письмом отправил ее Ф. Г. Якоби, прося его о поддержке⁵³. Однако вышло несколько не так, как ожидал Фихте⁵⁴. В марте 1799 г. Якоби пишет развернутое письмо Фихте, которое сначала ходит «по рукам» в списках, а затем, осенью того же года, публикуется Якоби в Гамбурге как отдельное произведение. Нам особо интересна позиция Якоби, поскольку вопросы религии и религиозного мировоззрения — основная тема его интереса. Лейтмотивом его философской деятельности являлась борьба со спинозизмом как доведенным до предела рационализмом, автоматически приводящим к нигилизму и атеизму из-за отсутствия в нем теоретического обоснования и места для идеи разумного Творца, воспринимаемой, согласно Якоби, лишь религиозным чувством.

Объектом критики Якоби стали фихтевские наукоучительные построения. По его мнению, Фихте — «истинный мессия спекулятивного разума», ведь духом последнего является стремление к монизму⁵⁵. Разные модификации этого стремления — материализм и идеализм — имеют тенденцию к сближению, что осуществляется в системе Спинозы, где мышление и протяжение, хотя объективное в ней еще и превалирует над субъективным, уже оказываются двумя модусами единой субстанции. Учение же Фихте есть «перевернутый спинозизм»⁵⁶.

Самовозгорающееся и нематериальное пламя трансцендентального идеализма, по красивому выражению Якоби, стремится сделать человеческий дух творцом мира и самого себя. Самозамкнутый разум слышит только себя. Якоби сравнивает фихтевское Я с вязаным чулком, который, ограничивая свое стремление к бесконечности движениями нити, конституирующими его форму, будто бы выплетает самого себя. Чулок и все многообразие узоров на нем состоят только из нити, следовательно, она и есть единственная субстанция⁵⁷.

⁵³ Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd.2. Actenstücke und literarischer Briefwechsel. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862. S. 170-171.

⁵⁴ О соотношении теоретических позиций Фихте и Якоби см.: *Rivera de Rosales J. Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802) // Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19 (2014). P. 134-138.*

⁵⁵ Jacobi an Fichte. Hamburg, Friedrich Perthes, 1799. S. 2.

⁵⁶ Ibid. S. 4.

⁵⁷ Ibid. S. 18-20.

Но что есть чулок безотносительно ноги? Только ткань. Якоби, требующего традиционной онтологии и не воспринимающего критической деонтологии, ужасает перспектива такого бессмысленного бытия. Он возражает Фихте: за дискурсивной, рациональной истиной (Wahrheit) всегда существует истинное (das Wahre). Оно внеположено знанию, предшествует ему и придает ему ценность, а разум есть способность его восприятия, но только в виде чувства и предчувствия (Gefühl, Ahndung)⁵⁸.

Выше мы видели, что Фихте — ни в коей мере не крайний рационалист: основанием его моральной религии является чувство. Но для нас в критике Якоби важен следующий момент: она наводит на мысль, что (1) за данным нам образом трансцендентного как морального миропорядка может существовать несравнимо более глубокая и непостижимая высшая реальность, (2) в системе координат, где Я полагает не-Я, а абсолютное Я смутно и пунктирно соотносено с конечным, обосновать трансцендентное крайне затруднительно. Религия, пусть даже личная и моральная, не может существовать без картины мира, внятно соотносящей Бога и человека и определяющей место человека в мироздании. Кроме того, она не удовлетворяет подлинно религиозное чувство, и сам Фихте понимал это, говоря о том, что долг не может утишить внутреннюю тоску по высшей реальности. И если идеал полного торжества разума недостижим даже в отдаленном будущем, то в чем смысл борьбы за него?

Относительно Якоби подытожим: он рассмотрел фихтевскую мысль через призму собственных убеждений, по сути не откликнувшись на проблематику «спора об атеизме» и сразу приступив к критике наукоучительных оснований. Сам Фихте был в ужасе от публикации текста Якоби, и, в частности, потому, что Якоби не понял, как Фихте соотносит спекуляцию и человеческую жизнь⁵⁹. Для Якоби философствование является лишь «игрой» и должно быть подчинено жизни, а Фихте считает, что они не влияют друг на друга. Ведь наукоучение — не поучение жизненной мудрости, а своеобразная теория человеческого бытия и его реконструкция⁶⁰.

То же влияние, которое философия должна производить на человека, Фихте стремится показать в своих популярных произведениях.

⁵⁸ Ibid. S. 25–27.

⁵⁹ *Essen G., Danz Chr. (Hg.) Op. cit. S. 191.*

⁶⁰ *Zöller G. Op.cit. S. 41.*

К таковым относится и «Назначение человека», знаменующее поворот в его взглядах. Книга вышла в январе 1800 г. уже в Берлине. В этой работе Фихте, не упоминая Якоби, но соотносясь с его критикой, доказывает, что он ни в коей мере не атеист и его философия не имеет ничего общего с солипсизмом или детерминизмом. Для нас особенно важна третья часть этого произведения, посвященная вере.

Перемена мировоззрения

Очевидно, что Фихте принял некоторые моменты критики Якоби. Буквально его словами Фихте в «Назначении человека» говорит о влечении духа «от одного только знания к чему-то, лежащему вне знания и вполне ему противоположному; к чему-то, что выше и больше всякого знания и что заключает в себе цель самого знания»⁶¹, а также о влечении за пределы своего Я. И хотя Фихте отказывается рассуждать о его природе, мы можем видеть здесь исток поздних фихтевских построений о слиянии конечного Я с абсолютной божественной Жизнью. Но этот отказ продиктован уже не столько критицистским агностицизмом, сколько, наоборот, отказом от скептического умствования в пользу живого, внутреннего принятия голоса долга и совести с помощью особого духовного органа — веры (*Glaube*), которую философ понимает как «решение воли придавать значение знанию»⁶².

Источником же фихтевского утверждения о ложности истин, добытых исключительно знанием, без веры, притом что «чистое, вполне последовательное знание приводит только к признанию того, что мы ничего не можем знать», судя по всему, также являются построения Якоби о неминуемом нигилизме последовательной рационалистической системы⁶³.

Назначение человека и цель его существования — прислушиваться к голосу совести и следовать ему. Здесь Фихте раскрывает различие наукоучительной и обыденной установки: пусть даже другие люди — «продукт моей способности создавать представления», но именно совесть велит мне обращаться с ними как с существующими независимо от меня Другими. Она велит мне *верить* в их существование и в мою свободу и способность совершать моральные действия.

⁶¹ Фихте И. Г. Сочинения: в 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 2. С. 152.

⁶² Там же. С. 157. Гюнтер Целлер в указанном сочинении (с. 35) сообщает, что в дальнейшем понятие веры у Фихте теряет важную концептуальную роль.

⁶³ Там же. С. 158.

Шагом к изменению мировоззрения оказывается и признание законом сверхчувственного мира и его жизненным принципом высшей, субстанционально понятой, абсолютно свободной воли, приходящей на смену моральному миропорядку⁶⁴. Эта Воля, понимаемая человеком как творец мира, есть связь с духовным миром, которая призывает нас к высшей реальности. Уже не в духе Канта, а в духе платонизма и мистицизма Фихте говорит о связи человека с Единым и соучастии в его бытии.

В «Назначении человека» даны наброски новой онтологии, уже далекой от критицизма. Поистине существует только высшая Воля (Wille) и Разум (Vernunft). Она создает человеческий внутренний мир и управляет им, то есть в конечном счете субъектом, полагающим не-Я, оказывается вовсе не конечное Я, а Бог (хотя термина Gott в «Назначении человека» нет). Мы же должны жить в гармонии с Ним, по совести, которая является дверью в божественную реальность⁶⁵. Он, то есть Воля, управляет нашей жизнью и смертью согласно собственному высшему промыслу.

В проникновенном художественном пассаже⁶⁶ Фихте фактически увязывает Волю с христианским Богом. Лучше всего ее понимает детская простота, она — сердцеведец и отец. Религиозность Фихте может быть названа мистической: его глубокое чувство обращено к сверхличностному, непостижимому, неопределимому и абсолютно трансцендентному.

Как мы видим, Фихте повторяет ряд идей, звучавших в «Апелляции», но даны они уже не в контексте оправдания и теоретического разъяснения, а в виде возвышенного, эмоционального, подлинно религиозного повествования. «Назначение человека» методологически двойственно: Фихте еще не готов окончательно расстаться с критицистским мировоззрением, но рефлексия уносит его за пределы кантианства. Теистическая критика Якоби (трезвого позднепросвещенческого реалиста, не имевшего отношения к мистике) будто бы запускает химическую реакцию в творчестве Фихте, превращающую этический сентиментализм в религиозный, а кантиански обоснованную картину мира в мистико-метафизическую.

Дальнейшие изменения фихтевского мировоззрения в 1800–1801 гг. можно проследить по переписке с Шеллингом. Так, в письме от 7 декабря 1800 г. Фихте отмечает, что его философии не хватает еще системы,

⁶⁴ Там же. С. 201–202.

⁶⁵ Там же. С. 207.

⁶⁶ Там же. С. 208–209.

описывающей умопостигаемый, духовный мир⁶⁷, сущность которого в летнем письме 1801 г. он объясняет как «всеобщее сознание, — основание очевидности сознания индивидуального, — последний и высший синтез разумных существ, реальное основание их разделения, идеальную всеобщую связь, то есть Бога... всеобщую живость, чистую прозрачность, свет...»⁶⁸.

В октябре 1801 г. Фихте впервые употребляет термин «Абсолютное». Дискутируя с Шеллингом, он соглашается с трактовкой Абсолютного, данной Шеллингом в «Изложении моей системы философии», и признается, что давно уже интуитивно пришел к принятию этого понятия⁶⁹.

В течение этого года Фихте, как и Шеллинг, окончательно переходит на иные теоретические позиции и начинает выстраивать монистическую систему, отталкивающуюся от Абсолютного, что испанский историк философии Х. Ривера де Росалес называет «философским духом эпохи». «Изложение наукоучения» 1801–1802 гг. уже представляет новую фихтевскую картину мира и оперирует новым понятийным рядом: Абсолютное (*das Absolute*), бытие (*Seyn*), знание (*Wissen*), видение (*Sehen*), рефлексия (*Reflexion*), яйность (*Ichheit*). Это — понятийный аппарат позднего, берлинского периода.

«Изложение наукоучения» фактически выстраивает первый вариант поздней философской теологии Фихте. Основная идея ее заключается в следующем: в непостижимом трансцендентном Абсолютном заключен «глаз», то есть яйность. Это — рефлексия, схватывающее себя самосознание, которое можно поэтому называть и видением.

Бытие знания раскалывается на множественность⁷⁰, то есть единое Абсолютное постигает себя во множественном, в мире. Хотя Фихте и стремится отграничить знание от Абсолютного⁷¹, тем не менее знание от него неотделимо. Их соотношение можно уподобить соотношению скрытого и манифестирующегося в мире Бога: если божественные глубины Абсолютного могут характеризоваться лишь апофатически, то о знании можно выстраивать спекулятивное учение. Знание — божественное самосознание, данное в мире и посредством мира, — и есть предмет наукоучения.

⁶⁷ Цит. по: *Rivera de Rosales J.* Op.cit. P. 141.

⁶⁸ *Ibid.* P. 143.

⁶⁹ *Ibid.* P. 144.

⁷⁰ *Johann Gottlieb Fichte's Sämmtliche Werke. Bd.2, Abth.1. Zur theoretischen Philosophie.* Berlin, Weit&Comp, 1845. S. 32.

⁷¹ *Ibid.* S. 12–13, 27.

Краткие итоги

Таким образом, в период 1799–1801 гг. мировоззрение Фихте сильно изменяется. Процесс этой трансформации был запущен спором об атеизме и прозвучавшей в адрес философа критикой. 5 ноября 1799 г. он писал жене: «Работая над настоящим произведением, («Назначением человека». — В. З.), я глубже, чем когда-либо, заглянул в недра религии. Я не думаю, что когда-либо дошел бы до такого ясного понимания... без этого рокового спора и его дурных последствий»⁷².

Немецкий историк философии Ганс-Юрген Фервейен указывает и на внутринаукоучительные предпосылки смены мировоззрения. Так, ранняя фихтевская философия не разъясняла, почему абсолютное Я проявлялось в сознании только в виде Я и не-Я. Тем самым в воздухе повисало учение о долженствовании: как Я может объять не-Я и не совершает ли оно при этом сизифов труд? Кроме того, коль скоро абсолютная реальность существует и человеческий разум необходимо предпосылает ее, то каково их соотношение? Вне Абсолютного ничто быть не может, а если разум является акциденцией субстанциального Абсолютного, то как он может быть свободным? Положение как раз и спасает поздняя фихтевская концепция: Абсолютное свободно постигает себя, то есть полагает мир, который таким образом оказывается интегрированным в абсолютную реальность⁷³.

Сам Фихте не оставил систематического описания того, как менялись его взгляды. Мы прослеживаем это по письмам и текстам работ. Однако можно определенно сказать, что у этого изменения есть две взаимосвязанных фундаментальных причины: (1) шаткость и трудность практики личной моральной религии, не дающей ни картины мира, ни психологической опоры, ни философской теологии, и (2) теоретическая непроясненность и недозрелость как важнейших положений раннего наукоучения, так и основанного на них учения о религии. Они открыты для легкой критики извне и требуют концептуальной переработки изнутри. Конечно, неудача фихтевского проекта моральной религии не означает невозможности обосновать моральную религию вообще, но она хорошо обнаруживает слабые места такого мировоззренческого проекта.

⁷² Цит. по: *Verweyen H. Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks // Fichte-Studien, Bd.8. Religionsphilosophie. Amsterdam; Atlanta G. A., Editions Rodopi B. V., 1995. S. 208.*

⁷³ *Ibid.* S. 209.

Источники и литература

1. *Фихте И.Г.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Мифрил, 1993.
2. *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы. М.: Альфа-М, 2010.
3. *Шохин В.К.* «Философия религии»: становление авторефлексии // Философия религии: альманах. 2008–2009. М.: Языки славянской культуры, 2010. С. 16–38.
4. *Essen G., Danz Chr. (Hg.)* Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit. Darmstadt, WBG, 2012.
5. *Fichte J.G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd.2. Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1911.
6. *Fichte J.G.* Die Bestimmung des Menschen. Berlin, Vossische Buchhandlung, 1800.
7. *Jacobi an Fichte.* Hamburg, Friedrich Perthes, 1799.
8. *Johann Gottlieb Fichte's* Leben und literarischer Briefwechsel. Bd.2. Actenstücke und literarischer Briefwechsel. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862.
9. *Johann Gottlieb Fichte's* Sämmtliche Werke. Bd.5, Abth.2. B. Zur Religionsphilosophie. Berlin, Weit&Comp, 1845.
10. *Johann Gottlieb Fichte's* Sämmtliche Werke. Bd.2, Abth.1. Zur theoretischen Philosophie. Berlin, Weit&Comp, 1845.
11. *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten.* Bd.8, Heft 1. Jena und Leipzig, C. E. Gabler, 1798.
12. *Rivera de Rosales J.* Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798–1802) // *Contrastes. Revista internacional de filosofía. Suplemento 19* (2014). P. 131–158.
13. *Schmid D.* Religion und Christentum in Fichtes Spätphilosophie, 1810–1813. Berlin; New York, W. de Gruyter, 1995.
14. *Verweyen H.* Fichtes Religionsphilosophie. Versuch eines Gesamtüberblicks // *Fichte-Studien*, Bd.8. Religionsphilosophie. Amsterdam; Atlanta, GA, Editions Rodopi B. V., 1995. S. 193–224.
15. *Weischedel W.* Der Gott der Philosophen. Darmstadt, WBG, 1971.
16. *Zöller G.* „Das Element aller Gewissheit“ – Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben // *Fichte-Studien*, Bd.14. Fichte und Jacobi. Amsterdam; Atlanta, GA, Editions Rodopi B. V., 1998. S. 21–41.

Vsevolod Zolotukhin. About J. G. Fichte's Looking for the Religious Worldview or the Failure to Theoretical Basing of the Moral Religion.

The paper is devoted to the explanation of J. G. Fichte's views on religion and "divine things" from 1798 to 1802. His interpretation of God as "moral governance of the world" caused misunderstanding of his philosophy by German intellectuals. Fichte was accused of being an atheist and felt himself forced to explain his thought in detail. The great influence on Fichte's position had F. H. Jacobi's theist criticism. It seems that this criticism launched the intellectual "chemical" reaction which transmuted Fichte's ethical sentimentalism into the religious, and the Kantian worldview into the mystical and metaphysical. The author concludes that the two main causes of Fichte's worldview change are 1) inner and outer difficulties of practising of personal moral religion which cannot give neither distinct philosophical and religious world outlook nor psychological support and 2) theoretical incompleteness of the main ideas of the Doctrine of Science and its theory of religion.

Keywords: J. G. Fichte, the Atheism Dispute, Doctrine of Science, philosophical theology, moral religion, moral governance of the world, F. H. Jacobi, sentiment, faith, reason.

Vsevolod Valeryevich Zolotukhin – Candidate of Philosophy, employee of Don Orthodox Seminary (vakis2011@gmail.com).

В. А. Мартинович

«МОРАЛЬНАЯ ПАНИКА» В ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА И ФЕНОМЕН НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Настоящая статья посвящена анализу современных теорий моральной паники, а также освещению истории описания с их помощью различных типов и явлений нетрадиционной религиозности. На примере разработок С. Коэна, Е. Гууда, Н. Бена-Йегуды, Ч. Критчера, П. Джэнкинса и других ученых делается обзор современных исследований феномена моральной паники. С опорой на труды Дж. Виктора, Б. Дормана, П. Джэнкинса, Ричардсона и др. приводится обзор некоторых попыток применения этих теорий к нетрадиционной религиозности. Особое внимание уделяется анализу факторов, сильно затрудняющих развитие моральной паники вокруг сектантства. Среди них выделяется специфика идентификации сектантства в обществе, уровень чувствительности населения к теме сект, особенности представления нетрадиционной религиозности в СМИ, отсутствие интереса к развитию моральной паники у профессиональных сектоведов и др. Анализируется степень применимости теорий моральной паники к феномену нетрадиционной религиозности. Подчеркивается важность научного подхода к анализу данного явления.

Ключевые слова: моральная паника, нетрадиционная религиозность, секта, сектантство, маркер сектантскости, сектоведение, сатанизм.

Теории так называемой «моральной паники» располагаются на периферии современной социологической мысли. Некоторая осторожность обращения к ним ученых обусловлена как степенью обоснованности ряда их положений, так и активным использованием оных в общественных баталиях и дискуссиях в качестве инструмента идеологического противостояния сторон. В последнем качестве они часто применяются для описания и интерпретации публичных дискуссий и массовых волнений вокруг темы сект и культов¹. При этом делаются попытки показать, что:

а) на пустом месте, при активном участии СМИ создается и всемерно раздувается массовая истерия вокруг новых религиозных движений;

Владимир Александрович Мартинович — доктор теологии, заведующий кафедрой апологетики, доцент Минской духовной академии (nrm2@yandex.ru).

¹ См., напр.: *Wessinger C.* How the Millennium Comes Violently. New York: Seven Bridges Press, 2000; *Hall J.R., Schuyler P.D., Trinh S.* Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America, Europe and Japan. London & New York: Routledge, 2000.

б) ни в чем неповинные религиозные организации необоснованно стигматизируются² СМИ и подвергаются всяческому преследованиям;

в) под влиянием общественного давления у них развивается деструктивная составляющая, направленная как на самих членов группы, так и на внешний мир.

В этом контексте возникает вопрос о том, насколько в действительности применимы теории моральной паники к дискуссиям и волнениям вокруг феномена нетрадиционной религиозности. В настоящей статье предпринята попытка дать ответ на поставленный вопрос. При этом в силу ограничений по объему материала, будет опущен анализ всего комплекса смежных теорий стигматизации³ и расширения девиации⁴, которые вместе с теориями моральной паники активно используются в процессе критической оценки обращения к теме сектантства в общественном дискурсе. Материал в целом не может претендовать на полноту освещения вопроса, но лишь на общее введение в проблему.

Основные теории моральной паники

В 1972 г. Стэнли Коэн первым разрабатывает теорию моральной паники, суть которой сводилась к следующему. В истории каждого общества существуют определенные периоды моральной паники, на протяжении которых разные его институты, прежде всего под влиянием СМИ, мобилизуются на борьбу с более или менее воображаемым врагом или проблемой⁵. Формирование образа врага или объекта моральной паники не является процессом совершенно случайным, но находится под влиянием целого ряда факторов. Так, в любом обществе существует достаточно большое количество разновидностей отклоняющегося поведения, многие из которых наносят тот или иной вред и формально могли бы стать поводом для начала моральной паники. Эти девиации порождают среди широких слоев населения определенный уровень

² **Стигматизироваться** — подвергаться навешиванию ярлыков, когда происходит увязывание какого-либо отрицательного качества с отдельным человеком (множеством людей) либо организацией (организациями), хотя эта связь отсутствует или не доказана.

³ *Goffman E. Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs: A Spectrum Book, 1963.*

⁴ *Hampshire A.P., Beckford J.A. Religious sects and the concept of deviance: The Mormons and the Moonies // British Journal of Sociology. 1983. Vol. 34:2. P. 208-229.*

⁵ *Cohen S. Folk Devils & Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers. Oxford: Basil Blackwell, 1990.*

недовольства ситуацией, которое готово обрушиться на тот или иной воображаемый или реальный источник проблем. Дополнительным фактором, влияющим на зарождение паники, является наличие влиятельных сил, заинтересованных в ее раздувании с целью решения своих проблем⁶. Вне зависимости от того, что эти силы сами думают по этому поводу, они не могут самостоятельно инициировать моральную панику и впоследствии контролировать весь процесс ее развития. Паника возникает спонтанно, на перекрестке всех означенных факторов.

На первом ее этапе те или иные девиантные модели поведения, общественные явления, участники каких-либо событий, организации, группы или сообщества людей начинают все отчетливее восприниматься в качестве особо злостных нарушителей каких-либо нормативов общества. За первой негативной общественной реакцией следует непропорционально мощная негативная реакция СМИ. При этом пресса сильно искажает информацию об избранном объекте паники, многократно усиливает уже курсирующие о нем в обществе слухи, преувеличивает масштабы проблемы, непомерно завышает реальную степень его вредности. При активном участии СМИ формируется убеждение в том, что самое плохое еще только случится в будущем, а потому все общественные институты срочно должны начать предпринимать меры для предотвращения представляющихся неотвратимыми проблем. Вместе с этим за объектами моральной паники закрепляются особые слова, термины, символы, эмблемы, объекты и стили поведения, которые могли существовать задолго до этого, но отныне начинают восприниматься в качестве маркеров опасности и вреда, характеризующих объект паники. Вокруг последнего формируется система верований, мифологем и конспирологических теорий, которые оказывают сильное влияние на его восприятие со стороны общества. При этом резко повышается чувствительность населения и всех ключевых институтов общества к означенным маркерам и объекту паники в целом. Развивается особая культура социального контроля, в границах которой формируются общественные организации и группы самопомощи, инициируется принятие различных поправок к законам, проводятся профильные конференции и мероприятия. Силовые и иные органы государственного управления

⁶ Коэн приводит соответствующий пример: в моральной панике вокруг молодежных субкультур «модов» и «рокеров», которым посвящена книга ученого, был заинтересован ресторанный и гостиничный бизнес побережья Англии, терпевший от их хулиганств определенные убытки во время «банковских каникул».

корректируют свою работу с учетом объекта моральной паники, общество в целом предупреждено и готово во всеоружии встретить новые проявления девиации с его стороны.

Бурная общественная реакция, по Коэну, многократно увеличивает вероятность повторения событий, связанных с объектом моральной паники. От последнего не только ожидается определенный тип поведения, но для него невольно формируется своеобразная площадка для его же реализации. Столь пристальное внимание общества к нему порождает определенное количество людей, которым симпатизирует роль девианта. В лучших традициях самоисполняющегося пророчества объект моральной паники начинает невольно подстраиваться под сформированный о нем образ и до определенной степени ему соответствовать. Вызвавшие первоначальную негативную реакцию события или явления повторяются снова в несколько более серьезных объемах. Однако, даже несмотря на некоторое увеличение их объемов, неожиданно становится понятно, что масштаб общественной реакции на объект паники был непропорционально высок по сравнению с его совершенно незначительным реальным местом и ролью в жизни общества. В результате объект моральной паники никуда не исчезает, но к нему достаточно быстро пропадает интерес СМИ и всех тех, кто стоял в числе ее инициаторов⁷. Постепенно о нем забывает и само общество, которое спустя некоторое время находит для себя новый объект для масштабной критики, которого можно бояться и с которым нужно бороться.

После работы Коэна наиболее существенное развитие теория моральной паники получила в труде Эриха Гууда и Нахмана Бен-Йегуды, изданном в 1994 г. и переизданном в несколько дополненном варианте в 2009 г.⁸ Как и в теории Коэна, необходимым предрасполагающим к моральной панике условием ученые выделяют переживание определенной напряженности или проблем на низовом уровне общества. Однако Гууд и Бен-Йегуда подошли системно к анализу темы и попытались

⁷ Коэн отмечает, что ресторанный и гостиничный бизнес очень быстро понял, что идея предотвратить в будущем отдельные противоправные действия «модов» и «рокеров» созданием моральной паники вокруг них до определенной степени можно (полиция перешла на усиленный контроль над побережьем в банковские каникулы). Однако оборотной стороной медали такой паники становится страх людей приезжать в курортную зону в это время. В результате моральная паника вокруг «модов» и «рокеров» в целом была невыгодна, так как решала одну проблему, но создавала другую.

⁸ Goode E., Ben-Yehuda N. *Moral Panics. The Social Construction of Deviance*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

конкретизировать все основные компоненты моральной паники. Ими было предложено пять ключевых ее составляющих⁹:

- повышенный, доступный для измерения и оценки уровень общественных переживаний и беспокойства относительно того или иного явления или поведения какой-либо группы, которые воспринимаются в качестве вредоносных для всего общества или отдельных его сегментов;
- повышенный уровень враждебности по отношению к явлению или группе, выливающийся в их демонизацию, стигматизацию и конструирование набора негативных представлений о них;
- согласие всего общества либо его части с тем, что опасность реальна, серьезна и исходит от объекта моральной паники;
- диспропорция или неадекватная, сильно искаженная оценка как размера вреда и опасности, исходящих от объекта моральной паники, так и реальных масштабов его распространения;
- недолговечность, изменчивость и непредсказуемый ход развития моральной паники.

Далее ученые посчитали принципиально важным операционализировать диспропорцию или четвертый компонент моральной паники, который представляется им ключевым в понимании этого феномена. При этом они опять же выделили пять измеряемых индикаторов диспропорции¹⁰:

- а) сильно завышенная статистика проблемы;
- б) сфабрикованные данные о вреде объекта моральной паники;
- в) сфабрикованные слухи о вреде объекта моральной паники;
- г) повышенное внимание к иллюзорным или малозначимым проблемам при забвении действительно актуальных проблем и вопросов;
- д) неадекватное распределение внимания к проблеме в разные периоды времени.

По мнению Гууда и Бен-Йегуды, моральная паника как явление не привязана к СМИ, так как существовала задолго до их появления. Однако СМИ стали самым эффективным средством ее инициирования, поддержания на плаву и направления в то или иное русло. Пресса заинтересована в продвижении и развитии любой моральной паники,

⁹ Там же. С. 37–42.

¹⁰ Там же. С. 44–46.

так как вне зависимости от ее содержания она выигрывает за счет внимания к ней населения, ведущего к увеличению тиражей и продаж. Более того, ученые отмечают, что сам по себе факт обеспокоенности прессы по поводу чего-либо в соответствии с вышеупомянутыми критериями является моральной паникой уже в силу огромной аудитории СМИ. При этом не так уж и важно, порождает ли она у населения чувства страха, озабоченности или враждебности по отношению к объекту моральной паники¹¹. Мнение, с точки зрения автора данной статьи, достаточно спорное. Интересно также замечание ученых о том, что процесс децентрализации и специализации СМИ, а соответственно и аудиторий читателей усложняет распространение моральной паники¹². Феномен постоянных преувеличений и искажений СМИ информации ученые считают естественным и неизбежным следствием стремления журналистов к рассказу о новых, редких, малоизученных и сенсационных явлениях и событиях¹³. Они не могут адекватно оценить реальные, как правило, достаточно скромные масштабы явления и по вполне понятным причинам представляют его как важнейшее событие на повестке дня.

Анализируя место и роль феномена моральной паники, Гууд и Бен-Йегуда обращают внимание на неспособность общества в целом адекватно реагировать на серьезные опасности и проблемы, стоящие перед ним, и оценивать их. Объективно обусловленная серьезность, важность и актуальность проблемы не является залогом того, что на нее кто-то обратит внимание даже в том случае, если пренебрежение ею приведет к многочисленным жертвам со стороны населения¹⁴. Последнее совершенно искренно и усердно будет корпеть над разрешением призрачных и иллюзорных проблем и явлений во время очередной моральной паники. При этом выбор важных и/или иллюзорных проблем для разрешения определяется специфической социально-политической, экономической, религиозной и т. п. ситуацией в конкретном обществе в тот или иной период времени. На протяжении всей работы авторы в качестве примеров моральной паники приводят в числе всего прочего преследования ведьм в Средневековье и панику американцев в 1980–1990-х гг. относительно ритуального насилия сатанистов над детьми.

¹¹ Там же. С. 89–91.

¹² Там же. С. 98–99.

¹³ Там же. С. 101.

¹⁴ Там же. С. 159.

В 1995 г. Ангела МакРобби и Сара Торнтон отмечают, что моральная паника меняет с течением времени специфические особенности своего протекания. Она трансформируется вслед за изменениями в структуре современного общества, находит новые пути развития, получает новое значение для институтов общества, вовлеченных в ее воспроизводство. Так, например, увеличение разнообразия СМИ привело к появлению специализированных изданий, принадлежащих в том числе и сообществам, избираемым в качестве объекта моральной паники. При зарождении последней они транслируют в общество альтернативную позицию и тем самым ограничивают масштабы ее влияния и распространения. Этот же процесс увеличения СМИ, имеющих собственную аудиторию, способствовал разрастанию локальных моральных паник, остающихся незаметными для основной массы населения. На этом фоне увеличивается как коммерческая заинтересованность инициаторов моральной паники, так и влияние на ее ход протекания самой публики, занимающей более активную позицию¹⁵.

В 2003 г. Час Критчер выдвигает, а в 2009-м развивает тезис о том, что моральная паника является лишь крайней, экстремальной формой процесса морального регулирования¹⁶. Последний имеет широкое распространение во всех обществах и представляет собой попытку отдельных групп и институтов оказать влияние на поведение и представления о морали и нравственности населения вообще и отдельных людей в частности. Ученый выделяет три основных измерения морального регулирования, каждому из которых соответствуют разные степени выраженности тех или иных характеристик. Так, *измерение морального порядка* характеризует степень ощущаемой опасности для базовых ценностей группы. *Измерение социального контроля* отражает степень, в которой решение для моральных проблем разного плана может быть найдено в области правового регулирования. *Измерение саморегулирования* включает соотношение степени внешнего влияния на поведение и моральное развитие человека и внутреннего регулирования им собственных действий и поступков. Все проблемы современного общества занимают разные позиции в границах означенных трех измерений. Так, например, курение, в общем и целом, осуждается в современном обществе,

¹⁵ McRobbie A., Thornton S.L. Rethinking 'Moral Panic' for Multi-Mediated Social Worlds // The British Journal of Sociology. 1995. Vol. 46:4. P. 559-574.

¹⁶ Critcher C. Widening the Focus: Moral Panics as Moral Regulation // The British Journal of Criminology. 2009. Vol. 49:1. P. 17-34.

но не воспринимается в качестве сколько-нибудь серьезной угрозы его моральным устоям. В то же время оно лишь до определенной степени может быть предметом правового регулирования в рамках системы социального контроля, но будет занимать достаточно высокие показатели в плане самостоятельного регулирования человеком этого вопроса.

Анализ измерений морального регулирования показывает, почему моральная паника не может возникнуть вокруг любых проблем современного общества. Во-первых, не все проблемы воспринимаются в качестве реально опасных для существующего морального порядка. Во-вторых, не все проблемы могут в принципе быть решены посредством наказаний и поощрений в рамках существующего правового инструментария. В-третьих, многие проблемы могут решаться только на уровне саморегулирования человеком своего поведения.

Помещение моральной паники в более широкий контекст морального регулирования обществом собственных проблем обладает, по мнению автора данной статьи, значительным эвристическим потенциалом, помогает разрешить ряд вопросов и внести чуть больший порядок в области классификации всего спектра бурных дискуссий вокруг спорных и проблемных вопросов морали и нравственности.

Некоторое развитие теория моральной паники получила в работах Филиппа Дженкинса. Наибольший интерес представляют не его сборники работ и книги, а небольшая статья 2009 г., посвященная анализу причин того, почему вокруг значительного количества проблем современного общества моральная паника так и не развивается¹⁷. Ученый весьма метко отмечает, что общество не может непрерывно паниковать по всем актуальным темам и вопросам одновременно. Селективность общества в выборе объекта моральной паники находится под влиянием целого ряда факторов, с одной стороны, упрощающих, а с другой — осложняющих этот процесс. Так, Дженкинс полагает, что заинтересованность разных конкурирующих друг с другом групп, организаций, институтов общества в развитии темы и их борьба за внимание СМИ по этому вопросу является важнейшим фактором, стимулирующим развитие моральной паники. Наличие интереса к проблеме только у какого-то одного сообщества сильно подорвет вероятность начала паники. Отсутствие сложных и запутанных систем обоснования опасности объекта моральной паники, доступность и понятность проблемы для журналистов, достаточная степень ее

¹⁷ Jenkins P. Failure to Launch: Why Do Some Social Issues Fail to Detonate Moral Panics? // The British Journal of Criminology. 2009. Vol. 49:1. P. 74–53.

распространенности и актуальности для простых людей, высокая вероятность их встречи в повседневной жизни с объектом паники, простой и яркий нарратив со своими «героями» и «злодеями» являются еще одним фактором ее успеха. Возможность визуализировать проблему и вписать ее не только в хорошо узнаваемый населением фон, но также и в знакомый исторический контекст, предложив при этом вероятные пути разрешения вопроса, завершают круг базовых предпосылок для развития паники. Соответственно вероятные неблагоприятные политические последствия от моральной паники для каких-либо влиятельных институтов общества будут являться серьезным фактором, тормозящим ее развитие. В завершение работы Дженкинс отмечает, что небольшие проблемы являются более плодотворной почвой для развития моральной паники, чем серьезные и хорошо организованные источники опасности.

Исследования нетрадиционной религиозности и моральной паники

Практически все основные разработчики теории моральной паники не применяли ее к сектам и культам. В 2002 г. в предисловии к третьему изданию своей монографии Стэнли Коэн перечисляет набор тем, которые в потенциале могли бы стать предметом моральной паники, но так и не развились до этого уровня. Среди них живой классик теорий моральной паники перечисляет тему культов и движения нью эйдж¹⁸. Тем не менее, несмотря на молчание «отцов-основателей» теории, в границах академической науки и в общественном дискурсе появилась целая серия авторов, которые все же пытались апробировать эту теорию на нетрадиционной религиозности. При этом, что достаточно важно отметить, они не претендовали на ее доработку или корректировку с позиций данных, полученных при ее использовании на сектантстве.

Вероятно, самым продуманным и эффективным примером такого обращения к теории моральной паники является статья, опубликованная в 1998 г. Джеффри Виктором. В ней ученый анализирует моральную панику вокруг ритуального насилия сатанистов, распространившуюся в американском обществе с начала 1980-х гг.¹⁹ Инициаторами этой

¹⁸ *Cohen S. Folk Devils & Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers. London & New York: Routledge, 2002. С. XXXVIII.*

¹⁹ *Victor J.S. Moral panics and the social construction of deviant behavior: a theory and application to the case of ritual child abuse // Sociological Perspectives. 1998. Vol. 41:3.*

паники ученый считает психотерапевтов и социальных работников, претендовавших на умение распознавать сознательно скрываемые и вытесненные факты ритуального сексуального насилия сатанистов над детьми. При этом они заявляли о возможности обнаружить эту информацию не только в процессе работы с самим ребенком, но также и во время психотерапевтического сеанса с взрослым человеком, пережившим соответствующую травму в детском возрасте. Претензия, которая сама по себе не только представлялась достойной общественного внимания, но и обладала мощным потенциалом повышения статуса как психотерапевтов и социальных работников, так и представителей медицины в целом. Вокруг этой идеи начинают формироваться и распространяться слухи, именуемые Виктором «современными легендами», о существовании в США целой сети тайных групп сатанистов, которые воруют детей, используют их в различных сатанинских ритуалах, насилуют и стараются приобщить к сатанизму в целом. В качестве свидетелей выступали многочисленные взрослые пациенты, которые неожиданно во время психотерапевтических сеансов «вспоминали» о том, что они пережили такое насилие в детстве со стороны сатанистов, так и сами психотерапевты, заявлявшие о существовании множества подобных случаев в их практике работы с пациентами. Постепенно соответствующие публикации заполнили научные и научно-популярные издания, что, в свою очередь, породило к ним внимание СМИ. Виктор отмечает, что СМИ сыграли важную роль не только и не столько на стадии распространения моральной паники вокруг сатанистов, сколько еще при формировании предрасполагающей к этой панике готовности населения поверить в важность и актуальность данной проблемы. Так, СМИ достаточно активно обсуждали эту тему еще до того, как вокруг нее разрослась массовая паника. Легенда о ритуальном насилии сатанистов легла, по мнению ученого, на благодатную почву весьма распространенного в США христианского традиционализма и фундаментализма, социального консерватизма и феминизма. Последние стали фактором, увеличивавшим готовность населения к поддержанию и развитию паники на эту тему.

В итоге образовались многочисленные группы социального контроля и действия, проводившие тренинги по распознаванию ритуального насилия сатанистов, выступавшие с законодательными и иными инициативами по контролю над их деятельностью, активно работавшие

со всеми слоями общества по развитию и продвижению означенной темы. Предполагаемые жертвы подавали в суды против собственных родителей, нянь и прочих потенциальных виновников якобы пережитого ими в детстве ритуального насилия. Вера в реальность последнего охватила широкие слои населения США. Между тем многочисленные исследования вопроса со стороны самых разных государственных и научных учреждений США не выявили документально подтвержденных случаев такого насилия в сколько-нибудь существенных масштабах и не подтвердили существования означенной проблемы. В первой половине 1990-х гг. паника улеглась. По достаточно обоснованному мнению Виктора, вся эта паника являлась не более чем побочным продуктом процесса медикизации системы социального контроля общества²⁰.

Примечательно, что сатанизм как наиболее неизвестный и окутанный тайнами тип нетрадиционной религиозности достаточно часто становится объектом моральной паники в разных странах мира. В этом контексте представляет интерес тот факт, что один и тот же объект моральной паники может в разных регионах мира наделяться разными свойствами и характеристиками. Так, например, моральная паника вокруг сатанизма в ЮАР, несмотря на то что она бушевала одновременно с аналогичной паникой вокруг сатанизма в США, кардинально отличалась от нее в содержательном наполнении. В ЮАР отсутствовал акцент на ритуальном насилии сатанистов над детьми, предполагающем их выживание, но делался акцент на так называемом молодежном сатанизме, к которому СМИ относили осквернение кладбищ, церквей, принудительную проституцию, убийства детей и животных, каннибализм, черные мессы, наркотики, всевозможные формы вызывающего поведения, рок-музыку и т. д., и т. п.²¹

В 2005 г. Бенджамин Дорман достаточно аккуратно и эффективно применил теорию Гууда и Бен-Йегуды к анализу локальной моральной паники в японском обществе вокруг деятельности небольшого культа Панауэйв²². В 2009 г. Харрис, Гаскилл, Уолкер, Уолшам и целый ряд иных

²⁰ **Медикизация** в данном случае означает процесс распространения влияния медицины на все системы социального контроля в обществе.

²¹ *Dunbar D., Swart S.* "No less a foe than Satan himself": The Devil, Transition and Moral Panic in White South Africa, 1989–1993 // *Journal of Southern African Studies*. 2012. Vol. 38:3. P. 601–621.

²² *Dorman B.* Pana Wave The New Aum Shinrikyo or Another Moral Panic? // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2005. Vol. 8:3. P. 83–103.

авторов блестяще показали, что СМИ с самого момента своего появления стали активно использоваться для развития и поддержания моральной паники вокруг самых разных тем, имеющих непосредственное отношение к религиозным сообществам и движениям, например ведовства, пуританизма, католицизма в целом и деятельности иезуитов в Англии в частности и т. д.²³ При этом, по мнению ученых, моральная паника существовала и до появления СМИ, а они выступили лишь в роли надежного усилителя эффекта паники и сделали ее несколько более контролируемой. В 2012 г. Дж. Райхерт и Дж. Ричардсон достаточно эффективно показали влияние моральной паники вокруг сатанизма на решения присяжных и судей США по уголовным и административным делам²⁴.

Приведенными работами исчерпывается набор известных автору серьезных попыток академической науки применить теорию моральной паники к нетрадиционной религиозности. Во всех остальных случаях обращение к ней в научном дискурсе в контексте темы сектантства имело краткий, эпизодический характер без каких-либо претензий на системный анализ вопроса.

Весьма показателен в этом отношении пример с работами Филиппа Дженкинса, который в отличие от иных классиков теории моральной паники достаточно глубоко и серьезно занимался изучением нетрадиционной религиозности. Так, одна из самых серьезных работ ученого в области сектоведения — «Мистики и мессии» — выходит в 2000 г., то есть уже после того, как он издал большую часть своих работ по моральной панике²⁵. Возникает вопрос: насколько активно ученый использовал эту теорию в своих исследованиях сектоведения и нетрадиционной религиозности? Можно было бы предположить, что для специалиста по теории моральной паники сложно представить более интересную тему для ее применения, чем история антикультовой школы в XIX–XX вв., которой и посвящена основная монография ученого. Однако Дженкинс, судя по всему, видел серьезные ограничения в возможности системного использования этой теории к истории сектоведения. В результате он огра-

²³ Moral Panics, the Media and the Law in Early Modern England. Ed. by David Lemmings & Claire Walker. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

²⁴ Reichert J., Richardson J.T. Decline of a Moral Panic: A Social Psychological and Socio-Legal Examination of the Current Status of Satanism // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 2012. Vol. 16:2. P. 47–63.

²⁵ См., напр.: Jenkins P. Moral Panic: Changing Concepts of the Child Molester in Modern America. New Haven: Yale University Press, 1998.

ничивается только одной краткой фразой о возможности применить понятие моральной паники к антикультовым настроениям в США 1940-х и 1970-х гг.²⁶, но никак ее не обосновывает и не углубляется в тему. С учетом детального анализа ученым истории сектоведения результат более чем показательный. Особенно если учесть, что двумя годами ранее он в полной мере анализировал моральную панику вокруг ритуального насилия сатанистов в 1980–1990-х гг.²⁷ При этом во всех своих выводах по теории моральной паники в целом, в том числе приводившихся выше, ученый не опирается на материалы по нетрадиционной религиозности. Профессионально занимаясь изучением феномена моральной паники, а также сектами и историей сектоведения, ученый не посчитал в научном плане достаточно обоснованным процесс апробации теорий моральной паники на сектантстве.

Работы Джэймса Ричардсона²⁸ и Массимо Интровиньи²⁹ являются примером использования теории моральной паники в качестве удобной для дискредитации оппонентов теоретической конструкции. Несмотря на отсылки к трудам Коэна, Гууда и Бен-Йегуды, означенные ученые не разбирают значимые для констатации наличия моральной паники детали, не делают привязку к конкретной местности и времени, даже не пытаются проанализировать ключевые ее параметры. Ими не проводится весь комплекс необходимых для констатации моральной паники исследований. Единственным аргументом в обоснование тезиса вокруг моральной паники проходит ссылка на неадекватность освещения темы сектантства в СМИ. Особое внимание уделяется критике антикультового движения, которое, по мнению этих ученых, играет существенную роль в формировании моральной паники вокруг сектантства.

Применимость теорий моральной паники к сектантству

Всемирная история нетрадиционной религиозности действительно доносит отдельные примеры раздувания моральной паники вокруг сект

²⁶ *Jenkins P. Mystics and Messiahs. Cults and New Religions in American History. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 18.*

²⁷ *Jenkins P. Moral Panic... P. 164–188.*

²⁸ *Richardson J. T., Introvigne M. New Religious Movements, Countermovements, Moral Panics, and the Media // Teaching New Religious Movements / Ed. By D. G. Bromley. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 91–111.*

²⁹ *Introvigne M. Moral Panics and Anti-Cult Terrorism in Western Europe // Terrorism and Political Violence. 2000. Vol. 12:1. P. 47–59.*

и/или сектантских явлений. Наглядным примером тому является многократно упомянутая теоретиками этого вопроса паника вокруг ритуального насилия сатанистов в 1980–1990-х гг. в США. Однако нельзя признать корректными попытки распространения данной теории на всю совокупность случаев и примеров реакции на феномен нетрадиционной религиозности в общественном дискурсе. Сама специфика сектантства, особенности отношения к нему со стороны населения, а также многообразие протекающих вокруг него дискуссий не позволяют их втиснуть в прокрустово ложе теорий моральной паники.

Нетрадиционная религиозность никогда не являлась сколько-нибудь значимым объектом моральной паники. Она представлена в информационном пространстве общества во всем многообразии своих форм. Однако, по оценкам автора, предметом отрефлексированного анализа и обсуждения в общественном дискурсе становится не более 20% от всех сект и культов. Из них не больше половины обсуждается более или менее регулярно. Еще меньшее количество, не более 2–3% подвергается постоянной критике. При этом случаи перерастания этой критики в моральную панику исключительно редки. Общество гораздо чаще и активнее паникует вокруг целого ряда политических и экономических тем, вопросов криминала и насилия, экологии, сохранения здоровья перед лицом всевозможных опасностей и эпидемий, состояния и перспектив подрастающего поколения и т. д., и т. п. Утверждения о том, что общество постоянно переживает моральную панику вокруг сект, являются обыкновенным идеологическим конструктом, никак не подкрепленным результатами научных исследований. Присутствие антисектантских тем в общественном дискурсе идентифицируется с моральной паникой, что свидетельствует либо о незнакомстве с теориями моральной паники и неспособности адекватно оценить ее наличие или отсутствие, либо о целенаправленной подмене понятий, при которой нормативное явление морального регулирования выдается за моральную панику. Этот конструкт не выдерживает проверки реальностью и рушится при малейших попытках его конкретизации в рамках любой из приведенных выше теорий.

В этом контексте требуется объяснение не столько причин развития моральной паники вокруг сектантства, сколько того, почему общество столь редко паникует по поводу сект. Судя по всему, нетрадиционная религиозность является далеко не самым подходящим объектом для паники. Анализ автором степени применимости этих теорий к нетрадиционной

религиозности позволил выявить некоторые серьезные ограничения, препятствующие развитию моральной паники вокруг сектантства.

1. Моральная паника может быть более или менее эффективно раздута только вокруг конкретной секты либо четко очерченного сектантского явления, но не сектантства в целом. Это связано со спецификой механизмов идентификации сектантства в современном обществе, имеющей целый ряд релевантных для данной темы последствий³⁰.

Во-первых, нетрадиционная религиозность слишком многообразна по формам своего проявления и глубоко интегрирована в основные институты общества. Значительные ее сектора просто не распознаются в качестве таковых. Любая паника, направленная на сектантство в целом, захлебнулась бы из-за невозможности четкой идентификации границ ее объекта. Однако сама специфика моральной паники и не предполагает продуманного и системного подхода к формированию объекта паники. Он сужается до максимально доступных и понятных форм и размеров, в данном случае — до конкретных сект и культов. Любые попытки обобщения опыта конкретных сект приведут не к панике, а к моральному регулированию, так как с расширением объекта паники будут все сильнее размываться его границы. Сектантство в целом является слишком большим и неудобным для паники объектом, в какие бы узкие рамки в чьих-то представлениях оно ни загонялось.

Во-вторых, разные институты общества имеют конфликтующие представления о том, какие группы и по каким критериям можно относить к числу сект, а какие — нельзя. Появление интереса у одних институтов в развитии паники вокруг конкретной группы неизбежно будет сталкиваться с сопротивлением со стороны других институтов. Достаточно сложно и редко достижимый консенсус между ними по конкретным группам не является фактором, инициирующим моральную панику, но лишь несколько упрощающим ход ее протекания. В прошлые столетия этот консенсус достигался проще, чаще и быстрее. В современном мире согласие по теме сектантства достигается гораздо сложнее просто потому, что потерял стимул к поиску компромисса по теме сект. Последнее в итоге перестали восприниматься в качестве сколько-нибудь существенной угрозы, а основной субъект внимания к теме нетрадиционной религиозности переместился от главных институтов на периферию

³⁰ *Мартиневич В. А.* Идентификация сектантства // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2016. № 2. С. 75–89.

общественных объединений и не пользующихся серьезным авторитетом церковных сектоведческих центров. В итоге все ключевые институты общества пассивно реагируют на происходящее в сфере нетрадиционной религиозности и далеки от выстраивания сколько-нибудь долгосрочной политики в этой области. При этом даже достижение какого-либо согласия и компромисса не может и не будет охватывать все сектантство в его целостности, но лишь отдельные группы. В результате несогласованность позиций ключевых институтов общества является фактором, тормозящим развитие паники.

В общем и целом, общество не стало паниковать меньше. Просто в XX–XXI столетиях оно чаще паникует по поводу других сюжетов, все реже затрагивающих религию и сектантство. Таким образом, сектантство в современном мире постепенно перестает быть объектом моральной паники и превращается в объект морального регулирования. Тенденция, более чем понятная и объяснимая в свете широкого распространения в современном мире принципов свободы совести и вероисповедания.

2. *Уровень чувствительности населения к сектам как объекту моральной паники сложно поддается регулированию извне.* Дело в том, что секты, в отличие от большинства иных объектов паники, практически всегда становятся заметными только тогда, когда сами этого хотят (например, во время активной проповеди либо в тех редких случаях, когда члены секты носят униформу). По умолчанию их члены являются обыкновенными гражданами, ничем особым не выделяющимися на общем фоне. Исключение из правила составляют сектантские утопические общины, располагающиеся в конкретной местности и достаточно заметные для их непосредственного окружения. «Маркеры сектантскости», являющиеся существенным компонентом моральной паники, будут эффективны на уровне рядовых граждан лишь в той степени, в какой они будут встречаться в их жизни. Во всех остальных случаях они останутся симулякрами, ничего не означающими и ни к чему в реальности не отсылающими смысловыми конструктами, которые в теории заметны и различимы, но совершенно оторваны от жизни и не значимы для обывателя. Работающий маркер должен иметь какое-то соответствие в повседневности, что достаточно сложно достигается как в силу означенной незаметности членом сект, так и благодаря высокой гибкости структуры и методов работы самих сект. Все заметные окружающим отличительные особенности в одежде, приемы работы и стиль (характер, тип) поведения достаточно быстро корректируются, что делает процесс искусственного

конструирования таких маркеров делом весьма неблагодарным. В результате даже в тех случаях, когда конкретные люди слышали о сектах и переживают, чтобы не соприкоснуться с ними, они не имеют четких представлений о том, как выглядят сектанты, не могут представить их вне площадок СМИ, не знают, на кого они должны были бы обратить свое внимание в реальной жизни. В конечном итоге любые попытки раздуть моральную панику не только вокруг сектантства в целом, но и вокруг конкретных сект в подавляющем большинстве случаев успеха не имеют. Соответствующие усилия не выходят за рамки морального регулирования поведения населения в этой области. Однако и они малоэффективны, так как влияют лишь на формирование перманентно присутствующего, слабо выраженного беспокойства рядовых граждан по поводу «проблемы сект», но никак не на появление моральной паники.

3. *Материалы, относящиеся к нетрадиционной религиозности, имеют в СМИ амбивалентный характер.* Вне всякого сомнения, СМИ играют важнейшую роль при развитии моральной паники вокруг конкретных сект. Они сильно искажают информацию, чем способствуют быстрому распространению паники в обществе. Однако такие случаи являются редким исключением из правила, так как в своем обычном состоянии пресса, несмотря на все искажения информации, все же тормозит развитие моральной паники вокруг сект. Исследования автора показали, что на страницах СМИ антисектантские материалы не просто сопresentуют с рекламой порой тех же самых сект и культов, но и значительно уступают им по объему. СМИ транслируют в общество позитивную картину о нетрадиционной религиозности, лишь слегка разбавленную отдельными вкраплениями критических материалов. Нередко как критика, так и позитивные материалы печатаются на страницах одного и того же номера газеты или журнала. При этом критика сектантства создает фундамент для его рекламы, так как повышает рейтинг издания среди населения, а тем самым и его привлекательность для рекламодателей. Итог для СМИ состоит в увеличении доходов за счет увеличения тиража и продаж места для рекламы. Редакции СМИ, вне зависимости от того, понимают они это или нет, финансово заинтересованы в критике и в рекламе сект одновременно. В результате в общество транслируется противоречивая информация, тормозящая развитие моральной паники вокруг сект.

4. *СМИ редко обращаются к публикации статей, вызывающих моральную панику.* Углубленный анализ особенностей критических материалов

по сектам в СМИ показывает, что пресса склонна публиковать три основных типа критических материалов по нетрадиционной религиозности:

а) материалы по сектантству в целом, без четких отсылок к конкретным группам либо с простым упоминанием их названий;

б) узкоспециализированные статьи, посвященные критике отдельных сект, в связи с возникшими вокруг них конкретными ситуациями, проблемами и вопросами;

в) материалы, не релевантные для региона издания конкретной газеты или журнала.

Все три типа являются инструментом социального контроля и морального регулирования, но они совершенно непригодны для инициирования моральной паники. Материалы первого типа слишком неконкретны, чтобы на их основании могли быть разработаны применимые в границах моральной паники «маркеры сектантства». Статьи второго типа слишком сильно привязаны к конкретной ситуации и действующим лицам, чтобы их можно было обобщить до уровня моральной паники. Они публикуются для привлечения внимания к конкретной ситуации с целью ее скорейшего разрешения. Их издание способно инициировать точечные действия органов государственного управления, сильно осложнить жизнь всем упоминаемым в них действующим лицам, но не вызвать масштабную панику. Материалы третьего типа описывают ситуацию с сектами за рубежом или в достаточно отдаленных населенных пунктах, чтобы по их поводу могла начаться моральная паника в регионе издания газеты.

Наиболее часто моральную панику вызывают серии статей, посвященные конкретной секте или культуре, но достаточно общие и некорректные по своим формулировкам. Они ориентируют обывателя на конкретный объект паники, с серьезными преувеличениями и искажениями описывают его характеристики, создают ощущение опасности и необходимости совершения срочных действий по предотвращению нависшей угрозы. Однако именно этот тип статей наиболее уязвим в правовом отношении, приносит наибольшее количество проблем редакциям СМИ. Сектам проще всего оспаривать такие материалы в судебном порядке, что вынуждает редакции защищаться от обвинений в клевете и дает им серьезную прививку от повторных публикаций материалов этого типа. В результате при критическом освещении темы сектантства пресса ориентируется преимущественно на вызывающие наименьшее количество проблем и вопросов типы статей. Последние также вызывают бурю

возмущения у населения, создают впечатление активной антисектантской позиции СМИ, но в то же самое время достаточно неэффективны в плане инициирования моральной паники вокруг сект в обществе.

5. *Деятельность сектоведов не является существенным фактором, влияющим на развитие моральной паники вокруг сект.* Важную роль в цепочках моральной паники играют так называемые «предприниматели на морали», которые ее раздувают ради получения определенных дивидендов. В случае с нетрадиционной религиозностью эта предприимчивая прослойка людей должна была бы быть представлена сектоведами антикультовой школы. Действительно, слова и действия отдельных ее представителей могут играть какую-либо роль в раздувании моральной паники вокруг сект. Однако подавляющее большинство из них не имеет к этому процессу никакого отношения. Для этого есть целый ряд причин:

а) сектоведение в своем последнем основании является реакцией на дифференциацию религиозного пространства, функцией от динамики появления и развития нетрадиционной религиозности в обществе. Моральная паника вокруг сект в противовес этому представляет собой явление случайное, появляющееся в обществе под влиянием ряда ситуативно-обусловленных факторов. Иначе говоря, общество не может не реагировать на феномен сектантства, но оно достаточно свободно в выборе содержательного наполнения этой реакции. Моральная паника не является логически необходимым следствием реакции общества на секты, но лишь одним из множества возможных ее вариантов. В результате в большинстве стран, областей и населенных пунктов, в которых сектоведы работают десятилетиями, а рефлексия над феноменом сектантства была замечена в самые разные периоды истории, моральной паники по теме сект никогда не было;

б) профессиональные сектоведы заинтересованы в развитии постоянного, устойчивого, стабильного внимания общества к теме сектантства, а не в мимолетном эмоциональном возбуждении масс вокруг какой-либо одной секты или сектантского явления. Моральная паника является фактором, сильно осложняющим антисектантскую работу;

в) механизмы финансирования сектоведов в большинстве случаев никак не зависят от наличия или отсутствия у них контактов с прессой и широкой общественностью;

г) для большинства сектоведов работа со СМИ не является сколько-нибудь приоритетным направлением. Большинство репортажей о сектах в СМИ не иницируется сектоведами и создается без их участия;

д) при контактах со СМИ и выступлениях на иных информационных площадках, предполагающих максимально широкую аудиторию, сектоведы в большинстве случаев говорят о сектантстве в целом. Целенаправленное обсуждение конкретных групп, предполагающее серьезное углубление в тему и набор базовых представлений о сектантстве, резервируется для более подготовленных малых аудиторий. Таким образом, информация, транслируемая сектоведами в широкие слои населения, изначально непригодна как материал для формирования конкретного объекта паники.

По наблюдениям автора проблематикой сектантства периодически начинают заниматься случайные люди, подходящие под определение «бизнесменов на морали» и стремящиеся только заработать на ней определенные блага. Не имея сколько-нибудь системных представлений о сектантстве, они развивают достаточно бурную деятельность, транслируют в общество «от имени сектоведения» массу несуразностей, а затем также быстро и неожиданно исчезают, как и появились. Они уходят из темы, так как понимают, что никаких особых благ из нее извлечь нельзя. Однако во времена моральной паники они же либо их аналоги всплывают вновь, громко заявляют о себе, раздувают и поддерживают панику на плаву. Их внимание к сектантству сохраняется только на время всеобщего повышенного интереса к теме. После затухания паники они вновь быстро растворяются в поисках иных актуальных тем. Именно этот тип «глубоко обеспокоенных проблемой сектантства общественных активистов» играет самую существенную роль в развитии моральной паники вокруг сект.

6. Раздувание моральной паники вокруг одной секты формирует иммунитет против раздувания моральной паники вокруг других похожих групп по тем же основаниям. В соответствии с классиками моральной паники общество не склонно паниковать непрерывно по одному и тому же вопросу. Стадия затухания интереса к моральной панике вокруг конкретной секты или сектантского явления, разочарование в аргументах и доводах, вызвавших ее к жизни, сильно осложняют появление и развитие новой паники вокруг другой секты, тем более что набор критических доводов против сект, способных вызвать на серьезном уровне волнения в обществе, достаточно ограничен.

Теории моральной паники позволяют понять, почему общество может паниковать относительно сект в ситуациях, когда последние

никакой серьезной угрозы не представляют. Они же дают весьма удобный инструмент для анализа отдельных случаев моральной паники вокруг сект. Однако проведенное исследование показывает, что в современном мире нетрадиционная религиозность во всем многообразии ее форм не является сколько-нибудь значимым объектом моральной паники. Общественные дискуссии на тему сектантства в большинстве случаев возникают в процессе морального регулирования в области религиозного поведения населения, но никак не моральной паники вокруг сект. Последняя все чаще уступает свое место другим объектам паники, регулярно погружающим широкие слои общества в периоды массовой борьбы с поистине неиссякаемыми ветряными мельницами.

Источники и литература

1. *Мартинович В. А.* Идентификация сектантства // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2016. № 2. С. 75–89.
2. *Cohen S.* Folk Devils & Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers. Oxford: Basil Blackwell, 1990. 235 p.
3. *Cohen S.* Folk Devils & Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers. Third edition. London & New York: Routledge, 2002. 282 p.
4. *Critcher C.* Widening the Focus: Moral Panics as Moral Regulation // The British Journal of Criminology. 2009. Vol. 49:1. P. 17–34.
5. *Dorman B.* Pana Wave The New Aum Shinrikyo or Another Moral Panic? // Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. 2005. Vol. 8:3. P. 83–103.
6. *Dunbar D., Swart S.* “No less a foe than Satan himself”: The Devil, Transition and Moral Panic in White South Africa, 1989–1993 // Journal of Southern African Studies. 2012. Vol. 38:3. P. 601–621.
7. *Goffman E.* Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity. Englewood Cliffs: A Spectrum Book, 1963. 147 p.
8. *Goode E., Ben-Yehuda N.* Moral Panics. The Social Construction of Deviance. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. 299 p.
9. *Hampshire A. P., Beckford J. A.* Religious sects and the concept of deviance: The Mormons and the Moonies // British Journal of Sociology. 1983. Vol. 34:2. P. 208–229.
10. *Introvigne M.* Moral Panics and Anti-Cult Terrorism in Western Europe // Terrorism and Political Violence. 2000. Vol. 12:1. P. 47–59.
11. *Jenkins P.* Failure to Launch: Why Do Some Social Issues Fail to Detonate Moral Panics? // The British Journal of Criminology. 2009. Vol. 49:1. P. 74–53.
12. *Jenkins P.* Moral Panic: Changing Concepts of the Child Molester in Modern America. New Haven: Yale University Press, 1998. 302 p.

13. *Jenkins P.* Mystics and Messiahs. Cults and New Religions in American History. Oxford: Oxford University Press, 2000. 294 p.

14. *McRobbie A., Thornton S.L.* Rethinking 'Moral Panic' for Multi-Mediated Social Worlds // *The British Journal of Sociology*. 1995. Vol. 46:4. P. 559–574.

15. *Moral Panics, the Media and the Law in Early Modern England*. Ed. by David Lemmings & Claire Walker. New York: Palgrave Macmillan, 2009. 279 p.

16. *Reichert J., Richardson J.T.* Decline of a Moral Panic: A Social Psychological and Socio-Legal Examination of the Current Status of Satanism // *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. 2012. Vol. 16:2. P. 47–63.

17. *Richardson J.T., Introvigne M.* New Religious Movements, Countermovements, Moral Panics, and the Media // *Teaching New Religious Movements* / Ed. By D. G. Bromley. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 91–111.

18. *Victor J.S.* Moral panics and the social construction of deviant behavior: a theory and application to the case of ritual child abuse // *Sociological Perspectives*. 1998. Vol. 41:3. P. 541–565.

19. *Wessinger C.* How the Millennium Comes Violently. New York: Seven Bridges Press, 2000. 252 p.; *Hall J.R., Schuyler P.D., Trinh S.* Apocalypse Observed: Religious Movements and Violence in North America, Europe and Japan. London & New York: Routledge, 2000. 228 p.

Vladimir Martinovich. Moral Panic in the Life of Society as a Phenomenon of Non-Traditional Religiosity.

In the present article, the author analyzes contemporary theories of moral panic and their use in describing various phenomena of non-traditional religiosity. On the basis of the works of Cohen, Goode, Ben-Yehuda, Critcher, Jenkins and other researchers, the state of current scholarship on moral panic is evaluated. An attempt is made to apply these theories to non-traditional religiosity with the help of the works of Victor, Jenkins, Richardson and others. Special treatment is given to factors that hamper the development of moral panic in sects. These include the peculiarity of sectarianism's identity in society, the level of social sensitivity to the topic of sects, the way non-traditional religiosity is portrayed in the mass media, the absence of an interest in developing moral panic among professional scholars of sects, and other factors. The author evaluates the extent to which the theory of moral panic can be applied to the phenomenon of non-traditional religiosity and stresses the importance of a scholarly approach to this topic.

Keywords: moral panic, non-traditional religions, sect, sectarianism, characteristics of sects, study of sects, satanism.

Vladimir Aleksandrovich Martinovich – Doctor of Theology, Chair of the Department of Apologetics, Assistant Professor at Minsk Theological Academy (nrm2@yandex.ru).

Протоиерей Сергей Мовсесян

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ХРИСТИАНСКОГО ПОНИМАНИЯ ДОСТОИНСТВА ЛИЧНОСТИ И ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Целью статьи является реконструкция идеи прав и достоинства человека исходя из христианской антропологической перспективы. Человек рассмотрен как экзистенциальное существо. Правоприменение является личностным актом, конституирующим как персону, так и общество. Смысл правоприменения отличается в различных христианских конфессиях. Идеи, заложенные в документы РПЦ, рассмотрены в контексте положений основополагающих документов ООН, теорий «постсекуляризации» и «множественной современности».

Ключевые слова: антропология, нравственность, субъект, достоинство, права человека, правоприменение, христианские конфессии, свобода, современность, секуляризация.

После окончания Второй мировой войны и создания комплекса международных миротворческих институтов риторика, возвеличивающая права человека, обретает статус, сравнимый с религией в традиционном обществе. Действенность международных правовых норм обеспечивалась тем, что в культуре европейских народов была жива память ужасов Второй мировой войны, повторения которых в новых формах и должны были не допустить современники. С другой стороны, мир существовал в биполярных условиях, сдерживавших глобальные авантюры любых субъектов мирового сообщества. Мир во всем мире — как бы ни понимали это выражение в различных частях света — был общей целью нескольких поколений людей. Права человека, призванные его обеспечить, были душой либеральных идеологий второй половины XX в.

К началу нового тысячелетия жизнь человечества изменилась и продолжает кардинально меняться изо дня в день. Желание утвердить некий единый мировой порядок в том его варианте, который приемлем для победителей холодной войны, возрастает. При этом международные конвенции оказываются все менее очевидными рамками взаимодействий.

Протоиерей Сергей Геворгович Мовсесян — кандидат философских наук, кандидат богословия, доцент кафедры богословия, проректор по научной работе Института теологии Белорусского государственного университета (movses@mail.ru).

Прогресс в сфере технологий также существенно меняет представления человека о себе самом. Их внедрение в медицину ставит вопросы, ответы на которые раньше казались очевидной константой. Что такое жизнь и где та граница, после которой начинается смерть? Что такое пол и насколько он конститутивен для формирования личности человека? Эти вопросы можно умножать. Но для нас важно то, что их появление демонстрирует серьезные вызовы для наших антропологических представлений и для соответствующих индивидуальных и социальных практик.

Вместе с этими фундаментальными изменениями права человека остаются формальным основанием для регулирования отношений между людьми. Ссылки на права человека в описанных условиях, тем более в обществах, которые оказываются объектами, а не субъектами трансформаций, вызывают резонный вопрос о смысле этого концепта и о механизмах его применения. К сожалению, многочисленные конференции, на которых эта концепция обсуждается, зачастую похожи на рекламную акцию продукта, вместо того чтобы выявлять основания и философские предпосылки данной концепции. Кроме того, к реализации комплекса идей, входящих в нее, постоянно привлекаются религиозные организации постсоветских стран.

Эти обращения к религиозным организациям различных традиций, по всей видимости, не являются случайным явлением, следствием чьих-то субъективных пристрастий. Очевидно, что религия как институт, регламентирующий с помощью своих специфических механизмов жизнь общества, не может быть оставлена без внимания специалистами правозащитных организаций, претендующих на исполнение тех же социальных функций своими средствами.

В Русской Православной Церкви имеется своя история отношения к концепции прав человека. Кр. Штекль, исследовавшая динамику этих отношений с момента подписания Всеобщей декларации прав человека в 1948 г., отмечает: «С нашей точки зрения, за эти полвека позиция Русской православной церкви сменилась от решительного отрицания к критическому принятию. Сегодня Московский патриархат пользуется понятием прав человека для достижения собственных целей и отстаивает консервативное понимание прав человека в полемике с либерализмом и индивидуализмом международной системы прав человека»¹.

¹ Штекль Кр. Подход Русской православной церкви к вопросу прав человека / Кр. Штекль // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный

Исследовательница выявляет внешние и внутренние причины неприятия прав человека Русской Церковью. К внешним она относит давление, которое испытывала Церковь от советского государства, в силу чего и не могла открыто говорить о гонениях в свой адрес. Внутренней же причиной Кр. Штекль считает ситуацию, сложившуюся до и во время Второй мировой войны: «...некоторые части Русской православной церкви объявили свою независимость от Московского патриархата. В частности, Украинская автокефальная православная церковь и Русская церковь в Западной Европе. После 1945 года патриарх Алексий, при поддержке советского правительства, сделал все возможное, чтобы вернуть отколовшиеся группы под юрисдикцию Москвы»². То есть оказалось, что апелляция к Всеобщей декларации прав человека, в частности к 18-й статье, в которой говорится о свободе менять свою религию, может нанести вред каноническому единству самой Церкви.

Кр. Штекль отмечает, что к 1991 г. удалось обнаружить лишь два официально высказанных представителями РПЦ суждения о концепции прав человека. Это выступление в 1963 г. митрополита Никодима (Ротова) в Праге на «Христианской мирной конференции», а также статья А. Осипова «Богословские аспекты прав человека», опубликованная в Журнале Московской патриархии за 1984 г. Оба материала критически относятся к правам человека как стоящим на защите индивидуальных интересов в ущерб общему народному делу. А. Осипов в рамках богословской аргументации указывает также на связь человеческой свободы с грехом, в силу чего невозможно абсолютизировать притязания человека на самореализацию. При этом возникает опасность абсолютизации греха.

В основе изменения отношения к правам человека лежит обнаружение тех глубинных оснований правовой культуры, на которых создается ответственное отношение человека к себе, к окружающим людям и к миру. Речь, как представляется, идет об открытии антропологической перспективы вопроса о правах человека. Как пишет Кр. Штекль: «Отличительной чертой этого нового подхода стало более глубокое знание западного правового режима, его истории и текущих проблем правового законодательства. Эта стратегия была принята на вооружение с того момента, как митрополит Кирилл впервые процитировал — а потом еще много раз это делал — 29-ю статью Всеобщей декларации прав человека:

ресурс]. 2014. № 3. Режим доступа: http://religion.gane.ru/sites/default/files/GRC_3-2014_final%2B%2B.146-165.pdf (дата обращения: 03.03.2015).

² Там же.

1. Каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности.

2. При осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, какие установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе.

3. Осуществление этих прав и свобод ни в коем случае не должно противоречить целям и принципам Организации Объединенных Наций.

Это “открытие” двадцать девятой статьи сильно повлияло на споры вокруг прав человека внутри Русской православной церкви, которая больше не противопоставляла себя западному индивидуалистическому пониманию человеческих прав. Вместо этого Церковь считала себя защитницей подлинного понимания прав человека, отраженного в 29-й статье. Это понимание подчеркивает важность нравственности и обязанностей перед обществом»³.

Открытие нравственного основания правовой культуры Европы позволило Русской Православной Церкви по-новому взглянуть на концепцию прав человека и стать активным участником дискуссий о самой природе правового сознания, о правоприменении, об аппликации этой концепции на реалии народов, окормляемых Русской Православной Церковью.

Горизонты для антропологического подхода к пониманию прав человека расширяются, когда эта концепция рассматривается в контексте с фундаментальным понятием достоинства человека.

D. Shultziner задается вопросом о способах употребления этих понятий в практике международных организаций. Ссылаясь на преамбулу Устава ООН, а также на преамбулу Всеобщей декларации прав человека, он говорит, что понятия права и достоинства там употребляются как два отдельных и взаимозависимых понятия, при том что иерархия этой взаимозависимости не представлена в эксплицитных формулировках. Вместе с тем исследователь ссылается на Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах, который подписан, «принимая во внимание, что в соответствии с принципами, провозглашенными Уставом Организации Объединенных Наций, признание достоинства, присущего всем

³ *Штекль Кр.* Подход Русской православной церкви...

членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира, признавая, что эти права вытекают из присущего человеческой личности достоинства»⁴. Далее D. Shultziner отмечает: «В этих документах ООН человеческое достоинство рассматривается как высшая ценность, которая не только стоит отдельно от прав человека, но также замещает (supercedes) их. Права человека проистекают из человеческого достоинства, в то время как последнее охватывает сущностные характеристики человеческого существа»⁵.

Следуя логике, которую эксплицирует D. Shultziner в основополагающих документах ООН, мы можем констатировать некоторую иерархию проблем, относящихся к нашей теме: права человека покоятся на понятии о достоинстве человека. Само же достоинство человека предполагает фундаментальную проработку антропологической проблематики.

В 2008 г. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви принял документ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» (далее — ДСПЧ)⁶. Текст имеет следующую структуру:

Преамбула

I. Достоинство человека как религиозно-нравственная категория

II. Свобода выбора и свобода от зла

III. Права человека в христианском миропонимании и в жизни общества

IV. Достоинство и свобода в системе прав человека

V. Принципы и направления правозащитной деятельности Русской Православной Церкви

Появление этого документа имеет свою историю. Он появился вследствие развития идей, изложенных по данной теме в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Став достоянием широкой общественности, он, в свою очередь, вызвал и продолжает вызывать как положительные, так и отрицательные отклики.

⁴ Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. 1966. Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactecon.shtml (дата обращения: 03.03.2015).

⁵ Shultziner D. Human Dignity — Function and Meanings, 3(3) Global Jurist Topics (2003) 5, at fn. 24.

⁶ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 03.03.2015).

Для понимания антропологических предпосылок христианской концепции личности особое значение имеет полемический отзыв на ДСПЧ со стороны Сообщества протестантских церквей в Европе, озаглавленный «Права человека и нравственность»⁷ (далее — Отклик СПЦЕ). Как отмечает игумен Филарет (Булеков), «в настоящее время СПЦЕ объединяет 105 протестантских церквей Европы (включая 5 южноамериканских церквей, происходящих из Европы) — лютеранских, реформатских, объединенных, методистских, а также дореформационные общины гуситов и Чешских Братьев — на основе Лойенбергского соглашения 1973 года»⁸. Важность этого Отклика заключается, на наш взгляд, в том, что в нем отражен взгляд протестантских церквей, полемика которых с традиционным католицизмом оказалась основополагающей предпосылкой секулярного понимания права.

Помимо аналитического обзора Отклика СПЦЕ, составленного бывшим в 2009 г. представителем Русской Православной Церкви при Совете Европы в Страсбурге игуменом Филаретом (Булековым), в скором времени появилась обстоятельная совместная публикация профессоров Института межхристианских исследований Фрибургского университета (Швейцария) и Института Восточных Церквей в Регенсбурге Барбары Халленслебен, Николая Вирволя, Гвидо Фергауvena⁹, в которой критике подвергается уже точка зрения авторов протестантского Отклика. Стоит отметить, что авторы совместной публикации являются католиками по вероисповеданию.

В представленной этими текстами полемике вполне очевидными являются как различия, так и общее в подходе к пониманию достоинства и прав человека в разных христианских конфессиях.

Ключевыми антропологическими константами всех христиан является, во-первых, представление о том, что *человек создан по образу и подобию* Божию. В Книге Бытия повествуется о том, как после создания всего

⁷ Права человека и нравственность // Сообщество протестантских церквей в Европе. [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/476497.html>.

⁸ *Филарет (Булеков), игумен*. Межхристианская дискуссия по вопросу о правах человека // Ф. Булеков [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/480131.html> (дата обращения: 03.03.2015).

⁹ *Халленслебен Б., Вирволь Н., Фергаувен Г.* О двусмысленности понятия о правах человека. Признаки непонимания в позиции «Сообщества евангелических церквей Европы» // Б. Халленслебен [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/477777.html> (дата обращения: 03.03.2015).

тварного мира, Бог создает человека: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт 1:26).

Во-вторых, живя в раю, человек согрешил, был изгнан из рая, в результате чего способ его существования кардинально изменился. Апостол Павел пишет: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, [потому что] в нем все согрешили» (Рим 5:12). И далее в том же послании он описывает этот греховный способ существования: «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим 7:18–23).

В-третьих, воплощение Бога, Его смерть и воскресение открывают человеку путь к восстановлению утраченной праведности, обретению богоподобного способа существования, к тому, что в святоотеческой письменности обозначается понятием «обожение». Как пишет апостол Петр о Христе: «Он грехи наши Сам вознес телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды» (1 Пет 2:24). Ему вторит апостол Павел: «Но ныне, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная» (Рим 6:22).

Вопрос о достоинстве и правах человека обращен в перспективе указанных антропологических констант к способу, методам жизни *для правды* (1 Пет 2:24). Это значит, что осмысление достоинства и прав человека должно исходить из представления о динамизме его природы, о том, что он есть существо становящееся. Именно эта идея заключается в определении человека не только как образа, но и как подобия Божия. Как говорится в ДСПЧ I. 2: «Если к образу Божию в Православии возводится неотъемлемое, онтологическое достоинство каждой человеческой личности, ее высочайшая ценность, то подобающая достоинству жизнь соотносится с понятием подобия Божия, которое по Божественной благодати достигается через преодоление греха, стяжание нравственной чистоты и добродетелей»¹⁰.

¹⁰ Основы учения Русской Православной Церкви...

Теперь мы можем сформулировать проблему христианского понимания достоинства и прав человека более четко. Зависит ли достоинство человека от способа осуществления им своих богодарованных способностей или оно является его неотъемлемым свойством? Какие качества актуализируются в человеке и обществе, стремящихся к реализации прав человека? То есть какова антропологическая основа правового сознания? Является ли субъектом права человек, который своими действиями разрушает антропологическую основу собственной правомочности?

В дискуссии вокруг документа ДСПЧ четко обозначились две возможные позиции по указанным вопросам.

Первая позиция заявлена в самом ДСПЧ. В документе в частности говорится: «В восточной христианской традиции понятие “достоинство” имеет в первую очередь нравственный смысл, а представление о том, что достойно, а что недостойно, крепко связано с нравственными или безнравственными поступками человека и с внутренним состоянием его души»¹¹. Таким образом, нравственность является, согласно ДСПЧ, основанием достоинства человеческой личности: «...между достоинством человека и нравственностью существует прямая связь. Более того, признание достоинства личности означает утверждение ее нравственной ответственности»¹².

Означают ли эти утверждения то, что, согласно документу РПЦ, человек, совершающий безнравственные поступки, утрачивает свое достоинство и основанные на нем права? Именно в этом, кстати, и упрекают документ авторы протестантского Отклика: «Так как Русская Православная Церковь развивает концепцию достоинства человека только в качестве нравственного критерия, она не может понимать достоинство как обоснование безусловной защиты от человеческих посягательств»¹³.

Однако в обсуждаемом документе, очевидно, присутствует иная логика: «Нравственно недостойная жизнь онтологически не разрушает богоданного достоинства, но помрачает его настолько, что оно становится малоразличимым. Именно поэтому требуется большое напряжение воли, чтобы увидеть, а тем более признать природное достоинство тяжкого преступника или тирана»¹⁴. То есть права, призванные защищать

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Права человека и нравственность...

¹⁴ Основы учения Русской Православной Церкви...

неприкосновенное пространство человеческого достоинства, будучи применены на практике, являются отражением определенного отношения субъекта права к реальности межличностных отношений. Можно выделить по крайней мере два варианта таких отношений.

Первым вариантом правового отношения будет доверие. Доверие к человеку, отклонившемуся от некоей общепринятой нормы межличностных отношений, заключается в том, что общество сохраняет за ним правомочность в качестве возможности вернуться к норме. Предпосылкой этого доверия является представление о нерушимости образа Божия в человеке. В юридической практике это доверие именуется вменяемостью¹⁵.

Второй вариант отношения — это опасение в том, что отклонение от нормы может повлечь за собой необратимые последствия. И тогда помещение человека в правовое поле станет способом обезопасить от него окружающих людей. При этом речь пойдет не о том, что так ограниченный человек лишается неотъемлемого достоинства, заключенного в том, что он есть образ Божий, а о том, что ответственная за безопасность общества судебная инстанция признает в настоящих обстоятельствах невозможным или неэффективным допущение обвиняемому оставаться в неограниченных правах, с целью чего они и ограничиваются. В любом случае имеет место выбор, за которым стоит трезвая оценка собственной способности общества (индивида) компенсировать недостаток уровня порядка (порядочности) правонарушителя собственными нравственными усилиями по поддержанию порядка.

Таким образом, правоприменение является действием нравственного характера как со стороны гражданина, так и со стороны института, уполномоченного регулировать гражданские отношения. Более того, можно сказать, что, делая выбор строить межличностные отношения в правовом поле, человек производит действие экзистенциального характера, конституирующее его в качестве личности.

Здесь мы видим ключевое различие в отношении к правам человека, которое существует не только между православными (и солидарными

¹⁵ Любопытно, что некоторые исследователи видят в 1-й статье Декларации, в которой говорится о том, что все люди «наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства», аллюзию на библейское учение о человеке как образе Божиим. См.: Соловьев Э. Момент дикости / Э. Соловьев // журнал Индекс. [Электронный ресурс]. 2003. № 18. Режим доступа: <http://www.index.org.ru/journal/18/18-soloviev.html> (дата обращения: 03.03.2015).

с ними католическим авторами) и протестантскими Церквями, но также между традиционным религиозным сознанием и современными правозащитными организациями. Оно заключается в том, что одна сторона признает достаточным условием правовых отношений признание природного достоинства человека, в то время как другая сторона считает это условие необходимым, но недостаточным, требуя его дополнения нравственными параметрами, характеризующими способ реализации свобод, присущих человеку.

В ДСПЧ делается следующее заявление по поводу необходимости указанного дополнения: «Каждый человек от Бога наделен достоинством и свободой. Однако употребление свободы во зло неизбежно влечет за собою умаление собственного достоинства человека и унижение достоинства других людей. Общество должно создавать механизмы, восстанавливающие гармонию человеческого достоинства и свободы. В общественной жизни концепция прав человека и нравственность могут и должны служить данной цели. При этом они связаны хотя бы уже тем обстоятельством, что нравственность, то есть представления о грехе и добродетели, всегда предшествует закону, который и возник из этих представлений. Вот почему эрозия нравственности всегда, в конце концов, ведет к разрушению законности»¹⁶.

Отклик протестантских Церквей, учитывая, казалось бы, те же евангельские предпосылки концепции прав человека, приходит к другому пониманию соотношения нравственности и правосознания человека. В Отклике говорится следующее: «Освящение и нравственность человеческой жизни необходимо отличать от определения задач прав человека. К сожалению, в своем заявлении Русская Православная Церковь воздерживается от этого нравственно-правового объяснения прав человека. В результате нет ясного разграничения между правами человека, с одной стороны, и нравственными представлениями и религиозными убеждениями, с другой»¹⁷. Здесь предлагается различать сферы компетенции права и нравственности. Ссылаясь на ранее изданный документ, протестанты пишут в Отклике о концепции прав человека: «Эта концепция побуждает размышлять о них в универсальных терминах и искать возможности связать их с культурными традициями человечества. В рамках учения об охранительной функции “права” протестантское богословие связывает

¹⁶ Основы учения Русской Православной Церкви...

¹⁷ Права человека и нравственность...

вопрос о правах человека с Божией волей сохранения, не отрицая их светский характер»¹⁸.

Как представляется, за различиями, вводимыми Откликом СПЩЕ, скрываются специфические акценты протестантской антропологии. Речь идет о знаменитых *Quinque sola* (Пять «только»): *Sola scriptura* («только Писанием»), *Sola fide* («только верой»), *Sola gratia* («только благодатью»), *Solus Christus* («только Христос»), *Soli Deo gloria* («только Богу слава»). Так, в Отклике говорится: «Достоинство человека не определяется собственными достижениями личности, а исключительно Божией благодатью — предпосылка, находящаяся совершенно вне ее распоряжения». И далее: «...основанное на праведности Божией достоинство человека не может быть в принципе поставлено под вопрос человеческой греховностью».

В настоящей статье мы не можем сколько-нибудь подробно обсудить смысл этих *Sola*. Важно отметить, что во многом они были сформулированы в контексте полемики с римской Церковью, которая систематически обвинялась реформатами в забвении идеалов Царства Божиего в угоду реалиям царства земного¹⁹.

Как следствие особого (*Sola*) внимания к «Небесному», «земное» оказалось секуляризированным, то есть оторванным от соответствующей заботы Церкви. «Собственные достижения личности» либо «человеческая греховность» не поддаются оценке, оказываются незначимыми, поскольку никак не влияют на динамику оправдания Божией благодатью. А это приводит к тому, что достоинство личности оказывается такой же формальной характеристикой человека, как какие-нибудь геометрические характеристики точки или прямой.

Став из заданности данностью, достоинство человека перестает в принципе быть стимулом нравственного поведения человека, превращаясь в двусмысленную переменную, определенность которой придается прагматическими соображениями, независимыми от требования морали.

В тексте Б. Халленслебен, Н. Вирволя и Г. Фергаувена, тонко воспринимающими слабости протестантской критики ДСПЧ, неоднозначность

¹⁸ Там же.

¹⁹ Можно в качестве примера вспомнить очень раннее противопоставление М. Лютером теологии креста и теологии славы в Гейдельбергских тезисах (1518), а также идущее вслед за позднесредневековым номинализмом пренебрежение человеческими способностями в делах богопознания, приведшее вслед за критикой католических регламентаций спасительных дел к утверждению доктрины *Sola fide* и др.

практики реализации прав человека описывается следующим образом: «Понятию о правах человека свойственна двусмысленность, которая неизбежно вызывает вопрос о критериях в случае конфликтной ситуации. Что важнее в случае с карикатурами на пророка Магомета — свобода на выражение своего мнения со стороны автора или же уважение религиозной свободы мусульман? Кто имеет решающий голос в случае с решением Европейского Суда по правам человека о недопустимости запрета на присутствие женщин на Горе Афон, право монашеской республики на самоопределение или же принцип равенства полов? Когда Папа Бенедикт XVI в Африке мирно выражает свое мнение о том, что презерватив не является решением проблемы СПИДа, а бельгийский парламент осуждает это высказывание в своей специальной резолюции, на чьей стороне права человека? Когда шведский лютеранский пастор в проповеди говорит о том, что гомосексуализм противоречит библейскому учению и за это подвергаются аресту, соблюдаются ли его права человека? Кто защитит врачей и медсестер, отказывающихся участвовать в прерывании беременности, от дискриминации на службе? О безусловном извращении понятия прав человека идет речь в случае, когда депутат покидает ряды своей партии за то, что она выступает за блокирование интернет-сайтов с детской порнографией, видя в подобном запрете недопустимую цензуру свободы средств массовой информации»²⁰.

Авторы процитированной статьи дают четкую критику стремлению составителей Отклика СПЦЕ исключить на основании доктрины *sola gratia* концепцию прав человека из нравственной перспективы. Они задаются справедливыми вопросами: «Если достоинство основывается на оправдании, которое принимается в вере и только благодатью (*sola gratia*), то не являются ли все неверующие лишенными человеческого достоинства и основывающихся на нем прав человека? Не является ли провозглашение достоинства человека на основании только благодати безусловным “оправданием” любого нравственного состояния как отдельного человека, так и общества? Пребывает ли благодать Божия, которая несомненно не находится в распоряжении человека, по ту сторону видимого изменения отдельного человека и общества, так, что она превращается в неподлинное утверждение преображения мира, на деле и далее остающегося во грехе? Какое представление о целеполагании

²⁰ Халленслебен Б., Вирволь Н., Фергауен Г. О двусмысленности понятия о правах человека...

и динамике действия несет в себе евангелическое понимание прав и достоинства человека?»²¹

В настоящей статье мы не имеем возможности говорить об учении Римско-Католической Церкви о достоинстве и правах человека. Отметим лишь основной тон, в котором говорится об интересующей нас проблематике.

Исторический экскурс в развитие социального учения Католической Церкви дан в одноименном труде Ю. Майка²². Систематическое изложение этого учения дано в «Компендиуме социального учения Церкви»²³. Размышляя о системе демократии, авторы компендиума ссылаются на энциклику папы Иоанна Павла II *Evangelium Vitae* (1995). В ней в частности говорится: «На самом деле демократию не надо переоценивать, превращая ее в замену нравственности или “панацею” против безнравственности. Она в основе своей представляет “порядок” и, как таковая, является средством, а не целью. “Нравственный” характер демократии не проявляется сам собою, а зависит от ее соответствия нравственным законам, которым она должна подчиняться, как и всякая человеческая деятельность: следовательно, он зависит от нравственности целей, к которым демократия стремится, и средств, которыми она пользуется»²⁴.

То есть можно говорить о сходном понимании соотношения нравственности и права, а точнее, нравственности и демократии как механизма реализации прав человека в Православной и Католической Церкви. Это сходство можно выразить следующим образом: право обретает ценность в перспективе нравственных целей своего применения. Превращения права из средства в цель ведет к пагубным трансформациям общественного сознания, в числе которых утрата критического подхода к социальной реальности и создание благоприятной среды для манипуляции сознанием граждан.

Таким образом, экзистенциальный динамизм с четко заданным вектором своего развития человечество приобретает только при условии восприятия концепции прав человека в перспективе нравственного основания поступка.

²¹ Там же.

²² Майка Ю. Социальное учение Католической Церкви. Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. С. 480.

²³ Компендиум социального учения Церкви. М.: Изд-во Paoline, 2006.

²⁴ Иоанн Павел II, *Энци. Evangelium vitae*, 70 // Режим доступа: http://www.fjp2.com/john-paul-ii/online-library/encyclicals/126-evangelium-vitae#4_4 (дата обращения: 03.03.2015).

Нельзя сказать, чтобы такое понимание было эксплицитно сформулировано в документах, выражающих основополагающие идеи концепции прав человека. Однако возможность подобной интерпретации не исключена.

Так, в преамбуле к Уставу ООН говорится, что народы объединенных наций преисполнены решимости «вновь *утвердить веру* в основные права человека, в достоинство и ценность человеческой личности, в равноправие мужчин и женщин и в равенство прав больших и малых наций и *создать условия*, при которых могут соблюдаться справедливость и уважение к обязательствам, вытекающим из договоров и других источников международного права, и *содействовать* социальному прогрессу и улучшению условий жизни при большей свободе» (курсив мой. — С. М.)²⁵. То есть утверждаются не сами права, а вера в них. Создаются условия соблюдения справедливости, но не справедливость сама по себе. Декларируется решимость содействовать социальному прогрессу, но не прогрессивность ООН и — несколько произвольно экстраполируя на другую предметную область — прав человека, как таковых.

В преамбуле ко Всеобщей декларации прав человека говорится о том, что она является задачей, а не данностью: «Генеральная Ассамблея провозглашает настоящую Всеобщую декларацию прав человека в качестве *задачи* (курсив мой. — С. М.), к выполнению которой должны стремиться все народы и государства»²⁶. Реализация этой задачи осуществляется, согласно логике Декларации, в нравственной перспективе (Ст. 29.2).

Полагаю, подобные фундаментальные суждения, высказанные в преамбулах основополагающих документов ООН, нельзя воспринимать как простые риторические фигуры. Они отражают некоторое антропологическое видение. Это видение не чуждо религиозного взгляда на способы регуляции общественной жизни перед лицом Божиим. Известно ведь, что существенную роль в подготовке проекта Всеобщей декларации прав человека сыграл выдающийся католический философ XX в. Жак Маритен. «Признавая существование вечного и неизменного закона, Маритен считал, что естественное право раскрывается людям постепенно, по мере

²⁵ Устав Организации Объединенных Наций // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. 1945. Режим доступа: <http://www.un.org/ru/documents/charter/preamble.shtml> (дата обращения: 03.03.2015).

²⁶ Всеобщая декларация прав человека // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. 1948. Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 03.03.2015).

развития культуры и приближения человека к Богу. Каждая эпоха, полагал он, имеет свой “исторически конкретный идеал”. В связи с этим Маритен оценивал как бесплодные попытки составить полный каталог естественных прав индивида на все времена. “Декларация прав человека никогда не будет исчерпывающей и окончательной. Она всегда будет зависеть от уровня сознания и от уровня цивилизации в данный период истории”, — писал Маритен»²⁷.

Уровень сознания и уровень цивилизации нашего времени существенно меняется по отношению ко времени подписания Декларации.

Дискуссия, развертывающаяся между христианскими конфессиями вокруг концепции прав человека, является частью фундаментальных изменений, происходящих в XX–XXI вв. в мышлении о человеке. Трансформации в антропологии влекут за собой переориентацию на новую методологию всего комплекса гуманитарного познания и, в частности, исследований в области политики.

Предсказания авторов теорий либеральной секуляризации о скором вытеснении религии из общественно значимых сфер фальсифицируются сегодня в глобальном масштабе. Доцент кафедры сравнительной политологии МГИМО(У), кандидат политических наук И. В. Кудряшова приводит данные относительно современной религиозности в планетарном масштабе: «Главным критиком рационально-секулярной парадигмы по-прежнему является сама жизнь. На 2012 г., согласно Глобальному индексу религиозности и атеизма, число верующих в мире по-прежнему высоко: 59% населения. На самом деле эта цифра еще больше, поскольку опросом не были охвачены многие азиатские и африканские страны. По БРИК²⁸ приводятся следующие данные: Бразилия — 85% (входит в десятку стран мира с самым религиозным населением), Индия — 81%, Россия — 55%, Китай — 14%»²⁹.

Авторы, которые во многом были флагманами европоцентристских теорий секуляризации, в начале XXI в. сами начинают развивать

²⁷ История политических и правовых учений: учебник для вузов / под ред. д-ра юрид. наук, проф. О. Э. Лейста. М.: Изд-во «Зерцало», 2006. (Серия «Классический университетский учебник»). С. 551.

²⁸ Речь идет о Бразилии, России, Индии и Китае.

²⁹ Кудряшова И. В. Цивилизационное измерение модернизации: Россия в контексте мирового опыта / И. В. Кудряшова // Перспективы. Сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы [Электронный ресурс]. 2014. Режим доступа: http://www.perspektivy.info/rus/gos/civilizacionnoje_izmerenije_modernizacii_rossija_v_kontekste_mirovogo_opyta_2014-06-04.htm (дата обращения: 03.03.2015).

теории «постсекуляризации». Речь идет о Ю. Хабермаса, П. Бергере, Дж. Ролзе. Так, «американский социолог Питер Бергер, говоря об ошибках теории секуляризации (то есть во многом о собственных ошибках), отмечает среди прочего два важных момента: во-первых, модернизация, как и секуляризация, неравномерна и может порождать мощные движения контрсекуляризации; во-вторых, институты, идентифицируемые как религиозные, могут выполнять свои социальные и политические роли, даже если очень немногие верят в религии, которые они представляют»³⁰.

На фоне самокритики теорий либеральной секуляризации возникают теории «множественной современности», анализирующие различные варианты трансформаций традиционных обществ, которые не обязательно приводят их к модернизации европейского образца. Одним из наиболее важных авторов в этом направлении является Шмуэль Эйзенштадт³¹. Открывая серию статей в журнале «Государство, религия, церковь в России и за рубежом», посвященных теории «множественных современностей», Д. Узланер пишет: «В процессе модернизации элементы отнюдь не однородной и не лишенной противоречий “программы современности” — будь то новая антропология субъекта, капиталистическая экономика, национальное государство, демократия и права человека, научная рациональность, светскость и другие — накладываются на конкретные цивилизационные контексты, сформированные специфическими культурными, религиозными, историческими и прочими особенностями конкретного общества (основания этих цивилизационных контекстов, по мнению Эйзенштадта, закладываются в ранее описанное К. Ясперсом так называемое “осевое время”, датируемое серединой I тыс. до н. э.). В результате этого наложения возникают специфические общественные формации, которые “имеют черты современности, но с сильным влиянием особых культурных предпосылок, традиций и исторического опыта”»³².

³⁰ Там же.

³¹ См., напр.: *Эйзенштадт Шм.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация / Шм. Эйзенштадт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. 2012. № 1 (30). Режим доступа: <http://religion.rane.ru/?q=ru/node/38> (дата обращения: 03.03.2015).

³² *Узланер Д.* От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности / Д. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. 2012. № 1 (30). Режим доступа:

В этом контексте обращение к восточно-христианскому наследию представляется более чем оправданным. Как считает Кр. Штекль, «сдвиг в западной социальной и политической мысли заслуживает внимания с православной точки зрения по двум причинам. Во-первых, в силу того, что речь идет о новой открытости к религиозному мышлению вообще, изменяется характер западного академического дискурса, и идеологический секуляризм вместе с самодостаточным гуманизмом открывают путь постсекулярным подходам. Во-вторых, в рамках этого постсекулярного дискурсивного пространства православное богословие может предложить важные соображения, касающиеся религиозного опыта, практики и субъективности»³³.

Отметим состоявшуюся в этом году в Москве презентацию книги процитированного автора «Русская Православная Церковь и права человека»³⁴ — в этой книге рассматриваются философские интерпретации современности на базе либерализма, постмодернизма и синергичной антропологии. Реконструируя проблематику постсекуляризма (Ю. Хабермас, Дж. Ролз), автор привлекает идеи С. С. Хоружего, Хр. Яннараса и других современных православных мыслителей для оформления концептуальной альтернативы современным антропологическим моделям западноевропейских коллег.

Сходные идеи развивает заместитель начальника кафедры теории и истории государства и права Академии МВД Республики Беларусь В. И. Павлов. Декларируя необходимость методологической ревизии теории права, он пишет: «Речь должна идти не о прежнем картезианско-кантианском “субъекте права”, обладающем только атрибутированными ему юридическими качествами и свойствами, статусами и положениями, позволяющими ему вступать в правовые отношения, не о некоей искусственно отдифференцированной нормативной модели человека, зафиксированной в текстах правовых актов (что и составляло классическую модель “субъекта права”), но о действующем в правовом

http://religion.rane.ru/sites/default/files/From%2520Secular%2520Modernity%2520to%2520Multiple%2520Modernities_0.pdf (дата обращения: 03.03.2015).

³³ Штекль Кр. «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию / Кр. Штекль [Электронный ресурс]. 2011. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1489841.html> (дата обращения: 03.03.2015).

³⁴ Австрийская исследовательница представила в Москве книгу о том, как менялся взгляд РПЦ на права человека // [Электронный ресурс]. 2014. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/3956715/index.html> (дата обращения: 03.03.2015).

пространстве цельном человеке <...>, человеке, как таковом, со своей личностной конституцией и идентичностью, целостным правовым взглядом и правовым поступком»³⁵.

Итак, постановка концепции прав человека в нравственную перспективу имплицитно предполагает новое по отношению к классической философии видение человека. Права нельзя рассматривать как атрибуты неизменяемого в своей данности субъекта. Они призваны регулировать общественные отношения. Но как только права дедуцируются из свойств абстрактного субъекта, так сразу же интересубъективные (межличностные — в данном случае) отношения становятся просто ненужными. Ненужность, невостребованность личного начала в общественных отношениях приводит к их атрофии. Экзистенциальные отношения меняются на логические импликации, и мы имеем то, что имеем: бесконечное обсуждение прав на эвтаназию вместо инвестиций в жизнь; прав на гомосексуальность вместо укрепления семьи и прочее, и прочее.

Голос христиан, к сожалению, не звучит солидарно. Однако основополагающие идеи высказаны в документах Русской Церкви. Развитие этих идей в контексте актуализации святоотеческой антропологии и ее синтеза с постклассической философией является насущной задачей дальнейших исследований.

Источники и литература

1. *Филарет (Булеков), игумен*. Межхристианская дискуссия по вопросу о правах человека // Ф. Булеков [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/480131.html> (дата обращения: 03.03.2015).
2. Всеобщая декларация прав человека // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. 1948. Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 03.03.2015).
3. Компендиум социального учения Церкви. М.: Изд-во Paoline, 2006.
4. *Кудряшова И. В.* Цивилизационное измерение модернизации: Россия в контексте мирового опыта / И. В. Кудряшова // Перспективы. Сетевое издание Центра исследований и аналитики Фонда исторической перспективы [Электронный ресурс]. 2014. Режим доступа: <http://www.perspektivy.info/rus/gos/>

³⁵ *Павлов В. И.* Необходимо ли взаимодействие богословского и юридического дискурсов, или О возможности синергийно-антропологической концепции права / В. И. Павлов // [Электронный ресурс]. 2010. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1313378.html> (дата обращения: 03.03.2015).

civilizacionnoje_ izmerenije_modernizacii_rossija_v_kontekste_mirovogo_opyta_2014-06-04.htm (дата обращения: 03.03.2015).

5. *Иоанн Павел II, Энци. Evangelium vitae*, 70 // Режим доступа: http://www.fjp2.com/john-paul-ii/online-library/encyclicals/126-evangelium-vitae#4_4 (дата обращения: 03.03.2015).

6. История политических и правовых учений: учебник для вузов / под ред. д-ра юрид. наук, проф. О. Э. Лейста. М.: Изд-во «Зерцало», 2006. 568 с. (Серия «Классический университетский учебник»).

7. *Майка Ю.* Социальное учение Католической Церкви. Рим; Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994.

8. Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. 1966. Режим доступа: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactecon.shtml (дата обращения: 03.03.2015).

9. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // Русская Православная Церковь [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html> (дата обращения: 03.03.2015).

10. *Павлов В. И.* Необходимо ли взаимодействие богословского и юридического дискурсов, или О возможности синергично-антропологической концепции права / В. И. Павлов // [Электронный ресурс]. 2010. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1313378.html> (дата обращения: 03.03.2015).

11. Права человека и нравственность // Сообщество протестантских церквей в Европе. [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/476497.html>

12. *Соловьев Э.* Момент дикости / Э. Соловьев // журнал Индекс. [Электронный ресурс]. 2003. № 18. Режим доступа: <http://www.index.org.ru/journal/18/18-soloviev.html> (дата обращения: 03.03.2015).

13. *Узланер Д.* От секулярной современности к «множественным»: социальная теория о соотношении религии и современности / Д. Узланер // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. 2012. № 1 (30). Режим доступа: http://religion.rane.ru/sites/default/files/From%2520Secular%2520Modernity%2520to%2520Multiple%2520Modernities_0.pdf (дата обращения: 03.03.2015).

14. Устав Организации Объединенных Наций // Организация Объединенных Наций [Электронный ресурс]. 1945. Режим доступа: <http://www.un.org/ru/documents/charter/preamble.shtml> (дата обращения: 03.03.2015).

15. *Халленслебен Б., Вирволь Н., Фергаузен Г.* О двусмысленности понятия о правах человека. Признаки непонимания в позиции «Сообщества евангелических церквей Европы» // Б. Халленслебен [Электронный ресурс]. 2008. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/477777.html> (дата обращения: 03.03.2015).

16. *Штекль Кр.* Подход Русской православной церкви к вопросу прав человека / Кр. Штекль // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. 2014. № 3. Режим доступа: http://religion.rane.ru/sites/default/files/GRC_3-2014_final%2B%2B.146-165.pdf (дата обращения: 03.03.2015).

17. *Штекль Кр.* «Возвращение религии» в социальную науку и политическую философию / Кр. Штекль [Электронный ресурс]. 2011. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1489841.html> (дата обращения: 03.03.2015).

18. *Эйзенштадт Шм.* Новые религиозные констелляции в структурах современной глобализации и цивилизационная трансформация / Шм. Эйзенштадт // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. [Электронный ресурс]. 2012. № 1 (30). Режим доступа: <http://religion.rane.ru/?q=ru/node/38> (дата обращения: 03.03.2015).

19. *Shultziner, D.* Human Dignity – Function and Meanings, 3(3) Global Jurist Topics (2003) 5, at fn. 24.

Archpriest Sergey Movsyeyan. The Anthropological Roots of a Christian Understanding of Personal Dignity and Human Rights.

The purpose of this article is to reconstruct the ideas of human rights and human dignity based on a Christian anthropological perspective. The human is viewed as an existential creature. The application of law is viewed as an individual act that constitutes both the person and the society. The purpose of the application of law is different in the various Christian confessions. The ideas that are reflected in the main documents of the Russian Orthodox Church are evaluated in the context of the basic documents of the United Nations and the theories of “post-secularism” and “multiple modernities”.

Keywords: antropology, morality, subject, dignity, human rights, application of law, Christian denominations, freedom, modernity, secularization.

Archpriest Sergey Movsyeyan – Candidate of Philosophical Sciences, Candidate of Theology, Assistant Professor of Theology, Vice-Rector for Research Institute of Theology of the Belorussian State University (movses@mail.ru).

Диакон Константин Голубев

ОСНОВНЫЕ АСПЕКТЫ ПОЗИЦИОНИРОВАНИЯ КАТОЛИЧЕСКОГО СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ В ЭНЦИКЛИКАХ ПАПЫ РИМСКОГО ФРАНЦИСКА

Статья посвящена развитию христианского социально-экономического учения в XXI в., в ней показаны особенности социальных воззрений Папы Римского Франциска. Католическое социальное учение подчеркивает потребность и необходимость существенного изменения поведения человечества, так как самые невероятные научные успехи, самые невообразимые технические достижения, самый выдающийся экономический рост, не будучи связанными с истинным нравственным и социальным прогрессом, в конечном счете обращаются против человека. Способность человека преобразовывать окружающий мир должна развиваться на основе осознания того, что все является изначальным даром Бога. Полноценное развитие человека имеет нравственный характер, предполагает полное уважение к человеческой личности, но оно должно также уделять внимание и миру природы. Особое внимание обращается на то, что христианское социальное учение призвано быть источником единства перед лицом конфликтов, возникающих в социально-экономической области.

Ключевые слова: труд, собственность, капитал, экология, человек, общее благо, рынок, глобализация, кризис, христианское социальное учение.

Папа Франциск (Jorge Mario Bergoglio) был избран 3 марта 2013 г., после того как 28 февраля 2013 г. Папа Бенедикт XVI покинул кафедру Римских епископов. После избрания Папа Франциск особое внимание обратил на социальные вопросы. При этом он подчеркнул необходимость институционального подхода (в последние годы приобретающего все больший авторитет¹) к решению социально-экономических проблем.

Диакон Константин Голубев — доктор экономических наук, кандидат богословия, профессор Белорусского государственного экономического университета (kon.golubev@gmail.com).

¹ См.: Лемещенко П. С. Институциональная экономика: теория, политика, практика. Минск, 2015. 692 с.; Рязанов В. Т. и др. Институциональный анализ и экономика России. М., 2012. 495 с. В России выпускается даже соответствующий журнал «Journal of Institutional Studies» («Журнал институциональных исследований»). О проблемах связи неформальных институтов и социально-экономических проблем см., напр.: Лемещенко П. С., Сидорова А. М. Неформальные институты и рыночная реформа в Беларуси: эволюция, противоречия, стратегия. Минск, 2013. 112 с. О связи идей католического социального учения и современных экономических теорий см., напр.: Голубев К., Лукин С. В. Теория

Так, важнейшим понятием в его подходе к социально-экономическим вопросам стало понятие «интегральной экологии», включающей человеческие и социальные измерения, в том числе экологию таких объектов, как окружающая среда, экономика, социальная сфера, культура, повседневная жизнь.

Первой энцикликой Папы Франциска стала *Lumen fidei* (29.06.2013). Ее первые слова («свет веры») подчеркивают положение, которое лежит в основании подхода Папы Франциска. То есть прежде всего энциклика обращает внимание на «свет веры» как дар Иисуса Христа, говорящего о Себе в Евангелии от Иоанна: «Я свет пришел в мир, чтобы всякий верующий в Меня не оставался во тьме» (Ин 12:46). Выход энциклики совпал с объявлением 2013 г. Папой Бенедиктом XVI Годом веры². Эта энциклика вызывает интерес уже тем, что является результатом труда двух последних Римских Понтификов. Как подчеркивает Папа Франциск, его предшественник, написав энциклики о любви и надежде, подготовил и черновик энциклики о вере. Папа Франциск в свою очередь закончил эту работу, внося в нее свои дополнения. Таким образом, в *Lumen fidei* подчеркивается значение единства добродетелей веры, надежды и любви (ср.: 1 Фес 1:3; 1 Кор 13:13) как движущей силы для повседневной жизни человека, противостоящей иллюзорным соблазнам идолов мира сего³, о чем шла речь и в энцикликах Папы Бенедикта XVI.

При этом Папа Франциск посчитал необходимым обратиться к вопросам (в том числе и социальным), которые были актуальны и по мнению Папы Бенедикта XVI⁴. Характерно, что в первой своей энциклике *Deus Caritas Est*, вышедшей в 2005 г., Папа Бенедикт XVI прежде всего обратился к словам св. ап. Иоанна Богослова: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин 4:16), выражающим христианский образ Бога, а также связанный с ним образ человека. Он подчеркнул, что Спаситель объединил в единую заповедь призыв любить Бога

ордолиберализма и католическое социальное учение: некоторые параллели // Христианское чтение. 2010. № 3. С. 89–112.

² Год веры был приурочен к 50-летию начала Второго Ватиканского собора и открыт Папой Бенедиктом XVI 11 октября 2012 г.

³ *Franciscus*. *Lumen fidei*. 6–7, 57 (29.06.2013) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html (дата обращения: 14.08.2016).

⁴ См.: Голубев К. Развитие католического социально-экономического учения в период понтификата Бенедикта XVI // Христианское чтение. 2010. № 4. С. 33–63.

и призыв любить ближнего⁵. В силу этого деятельность Церкви должна быть выражением любви, направленной ко всеобъемлющему благу человека; любовь является служением Церкви, состоящем в том, чтобы идти навстречу страданиям и нуждам людей, включая и материальные нужды. Иными словами, любовь к ближнему, основанная на любви к Богу, является первостепенным обязательством каждого верующего, а также и всей церковной общины на всех уровнях ее организации (от местной общины до Церкви в целом)⁶. В энциклике *Spe Salvi*, вышедшей в 2007 г., Папа Бенедикт XVI напомнил слова св. ап. Павла: «мы спасены в надежде» (Рим 8:24). В этой связи в энциклике приводится обращение ап. Павла к Фессалоникийцам, в котором он убеждает их «не скорбеть, как прочие, не имеющие надежды» (1 Фес 4:13)⁷. Папа подчеркивает отличительную характеристику христиан, а именно то, что они имеют будущее. И хотя нет сведений о подробностях последующего времени, однако в общих чертах христиане знают, что жизнь не исчезнет в пустоте. Только когда есть уверенность в будущем как в позитивной реальности, тогда и настоящее становится достойным, чтобы жить соответственно.

Таким образом, Евангелие не только передает информацию, доступную для познания, но является еще и посланием, меняющим саму жизнь⁸. В 2009 г., во многом как весьма оперативный ответ на кризис 2008 г., вышла энциклика *Caritas in Veritate*, в которой идет речь о ряде важнейших аспектов католического социального учения в условиях глобализации и мирового финансово-экономического кризиса. В контексте этих проблем Папа Бенедикт XVI (как ранее в *Deus Caritas Est*) напомнил о необходимости ответить на любовь Божию. Это особенно актуально в современных условиях, когда государства целого ряда стран не только навязывают различные формы атеизма своим гражданам,

⁵ То есть Спаситель объединил заповеди, содержащиеся в книге Второзакония: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь один есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими» (Втор 6:4–5) — и в книге Левит: «Люби ближнего твоего, как самого себя» (Лев 19:18; ср.: Мк 12:29–31).

⁶ *Benedictus XVI. Deus Caritas Est*, 1, 19. (25.12.2005) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (дата обращения: 14.08.2016).

⁷ Заметим, что эти слова входят и в апостольское чтение (1 Фес 4:13–17) православной погребальной службы.

⁸ *Benedictus XVI. Spe Salvi*. 1–2. (30.11.2007) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (дата обращения: 14.08.2016).

но и реализуют экспорт соответствующего представления о человеке. В формирующемся социальном и культурном контексте, где широко распространена тенденция к представлению об относительности истины, занятость милосердием в истине ведет к пониманию, что как для построения достойного общества и решения социально-экономических проблем, так и для интегрального развития человека не просто полезно, но необходимо соблюдение христианских добродетелей⁹.

В *Lumen fidei* Папы Франциска, в которой подчеркивается значение единства христианских добродетелей веры, надежды и любви как движущей силы к надежному будущему, можно видеть развитие положений энциклик Папы Бенедикта XVI. Но в современном человеческом обществе мы сталкиваемся с возражениями против жизни в свете веры, с желанием людей опираться только на разум. Иисус Христос говорит Марфе у гроба Лазаря: «Не сказал ли Я тебе, что, если будешь веровать, увидишь славу Божию?» (Ин 11: 40). Те, кто верят, — видят, видят в свете, освящающем весь путь, так как он исходит от воскресшего Христа. Однако многие наши современники отказались от этого света. Но оказалось, что света автономного разума недостаточно для освящения будущего, которое остается во тьме и которое страшит неизвестностью. В результате человечество отказалось от поиска великого света и самой Истины, чтобы довольствоваться меньшим светом, который освещает скоротечное мгновение, но не способен показать путь. К тому же в отсутствии света все оказалось в беспорядке, невозможно отличить добро от зла, пути к истинной цели от иных дорог, уносящих в бесконечное движение по кругу, в никуда (§ 1-3, 57). Заметим, что на углубление проблем для современного общества в связи с усилением в мире позиций морального релятивизма, предполагающего отделение свободы человека от ее сущностного и неотъемлемого взаимоотношения с истиной¹⁰, особое внимание обращали и Папа Римский Иоанн Павел II¹¹, и Папа Римский Бенедикт XVI¹².

⁹ *Benedictus XVI. Caritas in Veritate*. 1-4. (29.06.2009) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (дата обращения: 14.08.2016).

¹⁰ Об этом см.: Голубев К. Естественный закон в позиционировании современного католического социального учения // *Христианское чтение*. 2015. № 1. С. 44-72.

¹¹ См.: *Ioannes Paulus II. Veritatis splendor*. 4, 36, 37. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html (дата обращения: 14.08.2016).

¹² См.: *Benedictus XVI. Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the International Congress on Natural Moral Law* (12.02.2007) // Vatican: the Holy See. URL:

Как отмечается в *Lumen fidei*, вера открывает перед нами путь и освещает его, направляя нашу жизнь. Свет веры связан с реальной историей. Божий свет доходит до нас через Его Откровение и становится способным освещать наш жизненный путь, напоминая о Божественных дарах и демонстрируя, как Он выполняет свои обещания. В качестве примера энциклика приводит модель готической архитектуры, когда в соборах свет спускается с небес, проходя через окна в виде витражей, изображающих историю спасения¹³.

Христианская вера — вера в совершенную любовь, в ее не вызывающую сомнений силу, в ее способность преобразить мир. «И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее...» (1 Ин 4:16). Абсолютное подтверждение надежности Христовой любви основывается на том, что Он умер ради нас. Смерть Христа раскрывает совершенную надежность Божьей любви прежде всего в свете Его Воскресения¹⁴. Св. ап. Павел свидетельствует: «А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна...» (1 Кор 15, 17). В наше время потеряно ощущение присутствия Бога и осознание деятельности Бога в мире; считается, что Бог существует в потустороннем мире, на другом уровне реальности, далеко от нашей повседневной жизненной среды. Христиане, напротив, исповедуют свою веру в реальную и действенную любовь Божию, которая полностью раскрывается в Страстях Христовых, Его смерти и воскресении, любовь, которая в самом деле влияет на историю и определяет ее участь. Вера предполагает не просто то, чтобы смотреть на Христа, но видеть вещи, так как сам Христос их видит (§ 15–18).

В этой связи важнейшее значение для современности с ее «кризисом истины» имеет напоминание о связи веры и истины¹⁵. В настоящее

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_en.html (дата обращения: 14.08.2016).

¹³ *Lumen fidei*, 4, 8, 12.

¹⁴ В этой связи Папа Франциск вспоминает героя романа Ф. М. Достоевского князя Мышкина, который в отношении картины Ганса Гольбейна-младшего, ужасающе изображающей разрушительные последствия смерти на теле Христа, говорит, что, глядя на нее, можно и веру потерять (*Lumen fidei*, 16).

¹⁵ Аналогично Папа Иоанн Павел II к самой важной задаче в жизни относит определенные отношения к вере, когда свобода достигает достоверности истины и выбирает жизнь в истине. Необходимо, чтобы ценности, которые человек избрал и на которые ориентируется в жизни, были истинными, ибо только истинные ценности могут привести людей к полной самореализации. При этом, по словам Папы Иоанна Павла II, именно в Иисусе Христе, Который и есть Истина, вера распознает завершающий призыв к человечеству.

время с истиной часто ассоциируются технические знания, в результате мы остались с релятивизмом, предполагающем существование для каждого своей истины; когда вопрос об универсальной истине и в конечном счете о Боге не относится к значимым¹⁶. Заметим, что на эту проблему особое внимание обращал Папа Иоанн Павел II. Так, по словам энциклики *Fides et Ratio*, различные философские системы соблазняли человека верой в то, что он является своим собственным абсолютным хозяином, способным полностью автономно определять свою судьбу и будущее, полагаясь только на себя и свои силы. Однако, только существуя в истине, человек постигнет свою свободу и призвание познать и любить Бога. По мнению Папы Иоанна Павла II, Бог вложил в сердце человека желание познать истину, а вера и разум и есть как бы «два крыла, на которых человеческий дух возносится к созерцанию истины». Познавая и любя Бога, человек может прийти к полноте истины о себе¹⁷ (Быт 33: 18; Ин 14: 8; 1 Ин 3: 2).

Особое значение в *Lumen fidei* придается связи веры и такого принципа социального учения, как общее благо¹⁸. Послание к Евреям, представляя

(*Ioannes Paulus II. Fides et Ratio* 13, 25, 33 (14.09.1998) // Vatican: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (дата обращения: 14.08.2016). Ср.: *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Сочинения. М., 1905, 1991. т. V: Приношение современному монашеству. С. 73: «...вера в истину спасает, вера в ложь и в бесовскую прелесть губит, по учению Апостола». Ср.: «И со всяким неправедным оболщением погибающих за то, — говорит он о произвольно погибающих, — что они не приняли любви истины для своего спасения. И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду». (2 Фес 2, 10-12).

¹⁶ *Lumen fidei*. 25, 34.

¹⁷ *Ioannes Paulus II. Fides et Ratio*. 107

¹⁸ Под общим благом в католическом социальном учении понимается «совокупность тех условий общественной жизни, которые позволяют и обществам, и отдельным их членам полнее и быстрее достигать своего совершенства» (Компендиум социального учения Церкви. М., 2006. С. 116-119). Соответственно, являясь благом всех и каждого, оно остается и общим, поскольку неразделимо и потому что только вместе его можно достичь, преумножить и сохранить, в том числе и на будущее. Таким образом, никакая форма выражения социальности (семья, промежуточная социальная группа, ассоциация, предприятие, город, регион, государство, сообщество народов) не может избежать вопроса о собственном общем благом, которое определяет ее значение и представляет собой подлинную причину самого ее существования.

(См.: *John XXIII. Mater et Magistra*. (15.05.1961) 53 // URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc-15051961_mater_en.html (дата обращения: 14.08.2016)). *John XXIII. Pacem in Terris* (11.04.1963) 55 // URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc-11041963_pacem_en.html (дата обращения: 14.08.2016)).

историю патриархов и праведников Ветхого Завета, подчеркивает важнейший аспект их веры. Вера не только представлена как путь, но также и как процесс строительства, подготовки места, в котором люди могут жить вместе друг с другом (Евр 11, 7–10). Вера показывает, насколько прочными могут быть связи между людьми, когда Бог присутствует среди них. Вера не только придает внутреннюю твердость, стойкую убежденность верующему; она также изливает свет на все человеческие взаимоотношения, ибо она рождается из любви и отражает Божью любовь. По выражению энциклики, надежный Бог дает нам надежный город¹⁹.

Именно потому, что вера связана с любовью (Гал 5:6), свет веры реально служит справедливости, закону и общественному порядку. Вера не отрывает нас от мира и не утверждает неуместность конкретных забот людей нашего времени. Без любви, заслуживающей доверия, ничего не могло бы по-настоящему поддержать объединение людей. Человеческое единение возможно только на основе добродетелей совместной жизни, на радости от простого присутствия других²⁰, а не на основе полезности и расчете противоречащих интересов или страхе. Вера является основанием понимания конструкции человеческих взаимоотношений, так как постигает исходное основание и окончательный удел в Боге, в Его любви, тем самым она проливает свет на искусство их созидания и служит общему благу. Отсюда в *Lumen fidei* делается вывод, что «вера несомненно является благом для всех, она есть общее благо», причем она способствует строительству и вечного города в потустороннем мире, и наших обществ²¹ (ср.: Евр 11, 33; 1 Цар 12:3–5; 2 Цар 8:15).

Вера, по словам *Lumen fidei*, становится светом, способным освятить все общественные взаимоотношения. Так, в современной истории были попытки построить всеобщее братство на основе равенства, однако мы понимаем, что братство, лишённое связи с общим Отцом как своим первоначальным основанием, не может быть жизнеспособным. То есть энциклика говорит о необходимости вернуться к истинной основе братства. По мере развития истории спасения становится очевидным, что Бог хочет создать для всех участие как братьев

Leo XIII. Rerum Novarum. (15.05.1891) // URL: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerumnovarum_en.html (дата обращения: 14.08.2016).

¹⁹ *Lumen fidei.* 50

²⁰ Пример такого отношения мы помним из жития преп. Серафима Саровского, который приходившим к нему говорил: «Радость моя!»

²¹ *Lumen fidei.* 50

и сестер в едином благословении, достигающем своей полноты в Иисусе Христе. Ядром библейской веры является любовь Бога, Его конкретная забота о каждой личности и Его план спасения, охватывающий все человечество и все творение, достигающий высшей точки в воплощении, смерти и воскресении Иисуса Христа. Без понимания этого человек теряет свое место в мироздании, является брошенным на произвол судьбы, он отказывается от соответствующей моральной ответственности либо, иначе, осмеливается быть кем-то вроде абсолютного судьи, наделенного неограниченной властью над окружающим миром²².

Таким образом, особое внимание Папа Франциск обращает на взаимоотношения человека и окружающего мира. Он отмечает, что вера, открывая любовь Творца, дает возможность все более заботливо относиться к природе, распознавать в ней основные правила, написанные рукой Божией, и жилище, вверенное нашей защите и заботе («Бог не стыдится их, называя Себя их Богом: ибо Он приготовил им город» (Евр 11: 16)). Вера также помогает разрабатывать модели развития, основанные не просто на полезности и прибыли, но рассматривающие творение как дар, перед которым мы все в долгу; она учит создавать справедливые формы правления, осознавая, что власть от Бога и предназначена для служения общему благу. Вера освещает жизнь общества. По мере истощения веры и фундамент жизни рискует быть ослаблен. Только в Боге человеческое общество может обрести твердую и постоянную основу. Движущая сила веры, надежды и любви (ср. 1 Фес 1: 3; 1 Кор 13, 13) охватывает интересы всех людей на пути к городу, «которого художник и строитель Бог» (Евр 11:10)²³.

Буквально через несколько месяцев после *Lumen fidei*, в честь завершения Года веры появилось апостольское обращение *Evangelii gaudium*

²² Во втором веке язычник Цельс критиковал христиан за их представление, что Бог создал мир для человека, поставив человека на вершине мироздания. «...почему же тебе не сказать, что они (растения, деревья, травы и колосья) выросли для людей ничуть не более, чем и для бессловесных животных? ...ну, а если бы кто-нибудь посмотрел с неба на землю, то мог ли бы он найти какое-либо основание для различения того, что делаем мы, от того, что делают муравьи и пчелы». *Ориген*. Против Цельса. IV, 75, 85. http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/4 (дата обращения: 14.08.2016)). Ср.: «Ты произращаешь траву для скота и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу и вино, которое веселит сердце человека, и елей, от которого блистает лицо его, и хлеб, который укрепляет сердце человека» (Пс. 103:14, 15). Об этом см.: *Lumen fidei*. 50, 54.

²³ *Lumen fidei*. 55, 57.

(24.11.2013)²⁴. Уже в первых его строках Папа Франциск указал «огромную угрозу» распространения идеологии потребительства как современной модели поведения человека, которая отличается лихорадочной погоней за легкомысленными удовольствиями и притупленной совестью (ср.: «Дух же ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей» (1 Тим 4:1-2)). Заметим, что именно такая модель поведения человека (опирающаяся на идеологию потребительства) и есть базовая для социально-экономических теорий, определяющих направление развития общества (и изучаемых в современных учебных заведениях). Результатом является внутренняя опустошенность и тоска современного человека, внутренний мир которого замыкается в рамках его собственных интересов, в нем не остается места для других, для бедных, не слышен больше глас Божий. Многие пали жертвой этого и стали обидчивыми, раздраженными и апатичными²⁵.

В своей следующей энциклике *Laudato si'* (2015) Папа Франциск обратился к вопросам взаимоотношения человека и окружающей среды. При этом речь здесь идет не просто о необходимости защиты природы. Одним из основных понятий энциклики является понятие «интегральной экологии», которое включает человеческие и социальные измерения, в том числе экологию таких объектов, как окружающая среда, экономика, социальная сфера, культура, повседневная жизнь²⁶.

При том что энциклика обращается не только к христианам, но и ко всем людям доброй воли, Папа Франциск в этой энциклике снова возвращается к роли веры и говорит о том, что христианская вера дает высокую мотивацию для заботы о природе и о более уязвимых братьях и сестрах. Библия утверждает, что человек создан по образу и подобию Божию (Быт 1, 26), но он, совершив грех, претендуя на роль Бога, нарушил гармонию между Творцом, человечеством и творением. В результате

²⁴ *Franciscus*. *Evangelii Gaudium* (24.11.2013). http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (дата обращения: 14.08.2016). 24 ноября 2013 г. в честь завершения Года веры Папа Франциск совершил мессу на площади Св. Петра в присутствии около 60 тысяч верующих, где и вручил представителям Церкви и общества апостольское обращение *Evangelii gaudium*.

²⁵ *Evangelii gaudium*. 2

²⁶ *Franciscus*. *Laudato si'* (24.05.2015) 137, 156 // Vatican: the Holy See. Сайт URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (дата обращения: 14.08.2016).

вместо гармоничной связи человека с природой мы видим конфликт (Быт 3, 17–19), который разрешается только через Христа²⁷ («ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив через Него, Кровию креста Его, и земное и небесное» (Кол 1, 19–20)). Соответственно для человека, кроме основной задачи борьбы с грехом, остается и наказ возделывать и хранить землю (Быт 2, 15). В этой связи энциклика напоминает, что земля является общим наследием, а право частной собственности не может быть абсолютным и неприкасаемым, но следует говорить о всеобщем предназначении благ и всеобщем праве на их использование как «первом принципе всего этико-социального порядка» (как об этом неоднократно шла речь в энцикликах Папы Иоанна Павла II)²⁸.

Значительное внимание в *Laudato si'* обращено на развитие христианского понимания экологии в ее широком толковании, проблеме, которая поднималась в энцикликах предыдущих Римских понтификов. Так, Папа Бенедикт XVI в *Caritas in Veritate* указал на то, что проблемы экологии, а также культурный и моральный кризис создали необходимость пересмотра модели развития²⁹. В качестве необходимой части такого пересмотра выделяется внесение существенных изменений в образ жизни, в основе которого во многих частях современного мира оказались гедонизм и потребительство, сопровождаемые отсутствием внимания к разрушительным последствиям такой модели поведения. Первостепенной задачей Церкви является сохранение человека от самоуничтожения. Церковь обязана публично подчеркнуть свою ответственность за все творение, включая тварные дары, принадлежащие всему обществу (земля, вода, воздух). В этой связи актуальным вопросом является «экология человека», предусматривающая формирование соответствующей культуры, которая моделирует общественные отношения. Она также предполагает целостность общественного морального уклада, неразрывность и непротиворечивость обязанностей

²⁷ *Laudato si'*. 51, 100.

²⁸ *Ioannes Paulus II. Laborem Exercens*. (14.09.1981) 19 // Vatican: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (дата обращения: 14.08.2016).

Ioannes Paulus II. Sollicitudo Rei Socialis. (30.12.1987) 33 // Vatican: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (дата обращения: 14.08.2016).

Ioannes Paulus II. Centesimus annus, 31.

²⁹ *Caritas in Veritate*, 32.

человека перед окружающей средой, перед личностью и отношениями между людьми. Отсутствие такой целостности одновременно унижает личность и наносит вред природе и обществу³⁰.

В этом можно видеть развитие идей Папы Иоанна Павла II, который в энциклике *Centesimus annus* обратил внимание на необходимость истинной «экологии человека». Бог дал человеку землю и другого человека. Следовательно, человек обязан оберегать полученные природную и нравственную структуру. Особенно актуальны эти проблемы для современного города и трудовых отношений (предполагающих внимание к «социальной экологии» труда). Человеку дано Богом неотъемлемое достоинство, связанное со способностью выйти за рамки существующего общественного порядка ради истины и добра. Но на него влияет среда и общественные структуры, которые могут создавать условия для угнетения человека и приостановки его развития³¹. Соответственно необходимо обратить внимание на сущность социальных структур и создание полноценных институциональных форм совместного существования (о чем, в частности, идет речь в энциклике 1931 г. *Quadragesimo Anno* Папы Пия XI).

В *Laudato si'* настоятельно подчеркивается, что ситуация с окружающей природной средой требует срочного изменения, что целый ряд различных видов загрязнений (причем сформировалась целая «культура отбросов») не просто оказывают влияние на людей, особенно бедных, но и являются причиной миллионов преждевременных смертей. В этой связи прежде всего отмечаются изменение климата, проблемы с доступностью воды, потеря биологического разнообразия. Так, сохранение современного тренда изменения климата ведет к беспрецедентным разрушениям экосистем и повышению уровня мирового океана, что не только создает проблемы с экосистемными услугами (сельское хозяйство, рыболовство, лесные ресурсы), но и непосредственно угрожает проживающему вблизи моря четверти населения мира. Все больше сложностей возникает и с доступом к безопасной питьевой воде, что является жизненно необходимым для выживания людей, то есть базовым и всеобщим правом человека, условием для реализации остальных прав (§ 25, 30).

Человек тоже является творением, и разрушение окружающей среды отражается на качестве его жизни, ведет к углублению глобального неравенства (Папа Франциск особо подчеркивает, что около трети

³⁰ *Caritas in Veritate*, 51.

³¹ *Centesimus annus*, 36, 38.

произведенных продуктов питания уничтожается, тогда как в целом ряде регионов чрезвычайно остро стоит проблема голода). Причем сокращение ряда ресурсов создает предпосылки для попыток решить этот вопрос военным путем. Особенно актуально это в связи с тем, что современные технологии дают «гигантскую власть» своим владельцам. Таким образом, владеющие знаниями и экономическими возможностями приобретают впечатляющее господство над человеческим родом и всем миром (§ 43, 50, 57). Актуальным является вопрос о модели поведения владельцев этой власти, особенно принимая во внимание, что она находится в руках небольшой части человечества (тем более если учесть существование негативного опыта предыдущего столетия, когда было реально применено ядерное оружие и тоталитарные режимы использовали технологии для уничтожения миллионов людей).

Пристальное внимание энциклика обращает на существующую технократическую парадигму. Папа Франциск согласен с Папой Бенедиктом XVI в вопросе о необходимости достойно ценить роль научно-технических достижений для повседневной жизни и прогресса человечества и учитывать само отличие человека, призванного преобразовывать природу, ибо в технике выражено желание человеческого духа «преодолеть шаг за шагом материальные ограничения»³². Однако сам по себе технический прогресс не предполагает развитие в человеке ответственности и сознательности. Тогда как свобода исчезает, если человек отдается во власть слепых сил бессознательного и первичных потребностей, если в основе модели поведения оказываются потребности «в полезности и безопасности» (как это и есть в теории поведения А. Маслоу, в той или иной мере, лежащей в основе современных социально-экономических теорий. — К. Г.). В результате современная экономика принимает любую технологию (как и экономическую теорию. — К. Г.), если она обеспечивает прибыль (§ 102–09, 123).

Практика продемонстрировала проблемы как либеральных теорий, так и рынка, который отнюдь не гарантирует развития человека и социальной интеграции, наоборот, расточительство и потребительство в современном обществе контрастирует с бесчеловечными лишениями³³ (как уже говорилось выше, Папа Франциск отмечал, что около трети произведенных продуктов питания уничтожается, тогда как в целом ряде регионов чрезвычайно остро стоит проблема голода). Если не признается

³² Caritas in veritate, 69

³³ Caritas in veritate, 22, 35

объективная истина и всеобщие принципы (в частности, игнорируется роль естественного закона в организации общественной жизни³⁴), ни политические программы, ни закон не смогут реально решить современные проблемы.

В этой связи существенное место в энциклике отводится ценности, роли и значению трудовой деятельности человека (о чем подробно говорится в энциклике *Laborem exercens* Папы Иоанна Павла II). Коротко понимание трудовой деятельности можно выразить словами Бенедикта Нурсийского «*Ora et labora*». То есть труд должен быть сферой личностного становления, в том числе и в современном обществе³⁵. Если же модель поведения искажается, если человек стремится не «расти», а наслаждаться, он бестолково использует ресурсы земли и самой жизни³⁶. При этом большой опасностью может стать и технологический прогресс, предполагающий снижение расходов путем использования техники, заменяющей труд людей. В *Laudato si'* отмечается, что это может привести к размыванию «социального капитала» (под которым Папа Бенедикт XVI понимал совокупность отношений «в духе доверия, надежности, уважения к правилам, которая необходима любому гражданскому обществу»³⁷). Заметим, что такое положение вещей означает не просто создание «резервной армии труда» (о которой писал еще К. Маркс³⁸, говоря об относительном перенаселении, относительном избытке рабочей силы при капитализме), но вытеснение части человечества за рамки общественного производства, демонстрацию их ненужности (что становится более очевидным с ростом масштабов производства и монополий)³⁹. Таким образом, современная технократическая парадигма не в состоянии обеспечить требование «уважать и развивать достоинство человеческой личности, ее целостное призвание и благо всего общества, ибо человек является виновником, центром и целью всей социально-экономической жизни»⁴⁰.

³⁴ Голубев К. Естественный закон в позиционировании современного католического социального учения // *Христианское чтение*. 2015. № 1. С. 44–72.

³⁵ Лемещенко П. С., Голубев К. И. Трудовой характер материальных благ и постсекулярное общество // *Философия хозяйства*. 2014. № 1 (91). С. 159–167.

³⁶ *Centesimus annus*, 37.

³⁷ *Caritas in veritate*, 32.

³⁸ Маркс К. Капитал // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 646.

³⁹ *Laudato si'*, 123–129.

⁴⁰ *Gaudium et spes*. Пастырская конституция о Церкви в современном мире, 63. II Ватиканский Собор. С. 392.

Поэтому важно искать интегральные решения, принимающие во внимание взаимодействия природных систем и между собой, и с социальными системами. Папа Франциск не просто говорит о том, что существуют отдельные виды кризисных явлений, что налицо кризис социальный и кризис экологический, но утверждает наличие комплексного кризиса — одновременно и социального, и экологического. То есть, предлагается говорить об «интегральной экологии», включающей человеческие и социальные измерения, в том числе экологию таких объектов, как окружающая среда, экономика, социальная сфера, культура, повседневная жизнь. Утверждается необходимость гуманизма, способного объединить различные области знаний (включая экономику) для целостного и интегрального видения. При этом Папа Франциск подчеркивает необходимость институционального подхода. В этой связи в *Laudato si'* указывается на важность совершенствования институциональной системы, охватывающей различные уровни, начиная с первичной социальной группы (семьи) и далее, включая локальные общества, нации, международное сообщество (§ 137, 139, 141, 142).

Причем как о центральном принципе общества в *Laudato si'* речь идет о таком принципе, как общее благо, под которым понимается «совокупность тех условий общественной жизни, которые позволяют и обществам, и отдельным их членам достигать полнее и быстрее собственного усовершенствования», что отмечалось, в частности, на II Ватиканском Соборе⁴¹. Этот принцип, по мнению Папы Франциска, является актуальным и для отношений между поколениями, и для отношений внутри поколения, особенно учитывая «глубокий индивидуализм», угрожающий человеку эпохи постмодерна⁴².

Современное же положение человечества определяется энцикликой как затягивающая спираль самоуничтожения. В этом отношении свою ограниченность показал человеческий интеллект, который был эффективен для обеспечения технического прогресса, но не продемонстрировал эффективности в поиске международных действий для решения экологических и социальных проблем. Одним из существенных нюансов

⁴¹ *Gaudium et spes*, 26. В том числе Пастырская конституция о Церкви в современном мире *Gaudium et spes* (§ 26) II Ватиканского Собора говорит о социальном порядке, который должен постоянно развиваться, основываясь на истине, созидаясь в справедливости и оживотворяясь любовью, а в свободе он должен находить все более гуманное равновесие.

⁴² *Laudato si'*, 157, 162.

является не только неравномерность развития и потребления между странами, но и чрезвычайная дифференциация внутри бедных стран, осложняющаяся коррупцией. Во многом проблема заключается в сложившейся культуре потребительства, нацеленной на краткосрочные результаты и частный интерес⁴³ (отметим, что это замечание в реальности ставит под сомнение эффективность и частной формы собственности, и модели современной рыночной экономики. — К. Г.).

Анализируя современное общество в контексте понятия общего блага, Папа Франциск в энциклике говорит о насущной необходимости политики и экономики, которые реально служили бы человеческой жизни. В качестве противоположного явления, как раз свойственного современной жизни, указывается на оплаченные населением действия в ходе финансового кризиса по спасению банков. Эти действия продемонстрировали ситуацию современного господства финансов, которое не в состоянии обеспечить будущее, но грозит новыми кризисами (§ 189, 196). Энциклика выражает беспокойство в связи с отсутствием выводов из мирового финансового кризиса, очевидной необходимостью переосмысления критериев управления обществом, продолжающимся обожествлением рынка, обособлением от всех других соображений принципа максимизации прибыли (§ 56, 109, 129, 189, 190, 195, 196).

Существенная проблема заключается в слабом развитии экономических институтов и социальных инициатив, позволяющих бедным получить регулярный доступ к ресурсам. В качестве метода решения этой проблемы энциклика говорит о таком необходимом принципе общественной жизни, как субсидиарность (являющимся одним из основных принципов католического социального учения), предусматривающем свободу для развития возможностей субъектов всех уровней и предполагающем ответственность за общее благо со стороны обладающих властью⁴⁴. Следовательно, для осуществления экономической свободы, обеспечивающей условия деятельности на пользу общего блага, должны

⁴³ *Laudato si'*, 163, 164, 172, 184.

⁴⁴ Прежде всего особая роль в католическом социальном учении принципа субсидиарности, предполагающего, что вышестоящие не должны принимать на себя обязанности, которые должным образом выполняют нижестоящие, связана с особым вниманием к нему в энциклике *Quadragesimo Anno* 1931 г. Папы Пия (*Pius XI. Quadragesimo Anno*. (15.05.1931). 84, 91–95 // Vatican: the Holy See. URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimoanno_en.html (дата обращения: 14.08.2016).

быть наложены ограничения на владельцев значительной части ресурсов, включая финансы⁴⁵. Провозглашение же экономической свободы в условиях реального отсутствия доступа к ней многим людям и сокращения возможностей трудоустройства приравнивается Папой Франциском к демагогии⁴⁶.

В этой связи в *Laudato si'* высказывается мнение о необходимости соглашения об управлении общим достоянием человечества. Так, воспроизводится идея Папы Бенедикта XVI и Папы Иоанна XXIII о необходимости всемирной политической власти для управления мировой экономикой, оздоровления после кризиса экономических систем, достижения разоружения, продовольственной безопасности и мира, обеспечения охраны природной среды и упорядочения миграции. Заметим, что Папа Бенедикт XVI⁴⁷ не просто озвучил идею всемирной политической власти, но и выделил ряд необходимых ее характеристик, чтобы она не оказалась в зависимости от баланса между сильнейшими странами. По словам Папы Бенедикта XVI, для ее эффективности по обеспечению безопасности (и запрещении войн, о чем шла речь в Пастырской конституции о Церкви в современном мире *Gaudium et spes* II Ватиканского Собора⁴⁸), для достижения справедливости и соблюдения прав человека она должна получить всеобщее признание и пользоваться реальными полномочиями. Кроме того, такая власть должна руководствоваться правом, стремиться к общему благу, придерживаться принципов суб-

⁴⁵ О чем говорит и один из наиболее популярных экономистов последних лет Томас Пикетти (см.: *Пикетти Т.* Капитал в XXI веке. М., 2015. 592 с.). О воззрениях Т. Пикетти см. статью д-ра экон. наук, проф. А. Н. Дубянского в социально-экономическом выпуске «Христианского чтения» (*Дубянский А. Н.* Современное состояние и перспективы капитализма (по мотивам книги Томаса Пикетти «Капитал в XXI веке») // Христианское чтение. 2015. № 1. С. 251–263).

⁴⁶ *Laudato si'*, 56, 109, 129, 189, 190, 195, 196.

⁴⁷ Говоря о всемирной политической власти, Папа Бенедикт XVI продолжил развивать идеи католического социального учения, высказанные, в частности, в энцикликах *Rerum in Terris* Папы Иоанна XXIII и *Sollicitudo Rei Socialis* Иоанна Павла II.

⁴⁸ *Gaudium et spes*. Пастырская конституция о Церкви в современном мире, 82 // II Ватиканский Собор. С. 414–415. Заметим два важнейших аспекта, на которые обращается внимание в *Gaudium et spes*. Так, отмечается, что «ничто не поможет... пока враждебность, презрение и чувство недоверия, расизм и упрямые идеологии разделяют людей и противопоставляют их друг другу... Да и все мы должны изменить наши сердца...». При этом «если не будут заключены прочные и честные договоры о всеобщем мире в будущем, то человечество... хотя и владеет замечательной наукой, может прийти к тому гибельному часу».

сидиарности и солидарности. Только тогда она сможет способствовать истинному и целостному человеческому развитию, вдохновляемому ценностями любви в истине. Особое значение при этом Папа Бенедикт XVI отводит именно принципу субсидиарности, как учитывающему существование нескольких организационных уровней, множественность субъектов и их координацию. Таким образом, управление общим достоинством человечества и стремление к глобальному общему благу должно опираться на власть, организованную субсидиарно и коллегиально, чтобы принести реальные плоды, не повредить свободе и не создать опасную всемирную тиранию⁴⁹. Особенно опасная ситуация складывается, когда основной характеристикой модели поведения становится потребительство, являющееся неизбежным отражением техноэкономической парадигмы. Причем данная парадигма создает искаженное представление о свободе, когда люди начинают верить, что свободны, если у них есть свобода потреблять. Тогда как реальная финансовая и экономическая власть в обществе принадлежит небольшой группе. В силу этого реальной угрозой становится всеобщая одержимость потребительским стилем жизни, ибо это создает опасность социальных волнений, насилия и взаимного уничтожения (тем более что современная социально-экономическая ситуация и ограниченность ресурсов позволяет только немногим его поддерживать потребительским стилем)⁵⁰.

Весьма важным заключением, на которое Папа Франциск обратил особое внимание в своем подходе к социально-экономическим проблемам, является декларация того, что Церковь вовсе не пытается разрешить научные вопросы или заменить политиков. Но она призывает к честной и прозрачной дискуссии, чтобы частные потребности или идеологии не мешали общему благу. В этой связи действительно насущной является проблема изменения модели поведения, ибо любая перемена требует мотивации и воспитания. Для такого развития человека Папа Франциск предлагает⁵¹ отказаться от стремления навязать собственное понимание законов и интересов (в частности, осознать, что приобретение является не просто экономическим, но и нравственным действием и выбором), признать Бога единственным Творцом и Властителем мира и обратиться к сокровищнице христианского духовного опыта.

⁴⁹ Caritas in veritate, 57, 67. Компендиум социального учения Церкви, 441.

⁵⁰ Laudato si', 175, 203, 204.

⁵¹ Laudato si', 15, 75, 188, 206.

Источники и литература

1. Голубев К. Естественный закон в позиционировании современного католического социального учения // Христианское чтение. 2015. № 1. С. 44–72.
2. Голубев К. Развитие католического социально-экономического учения в период понтификата Бенедикта XVI // Христианское чтение. 2010. № 4. С. 33–63.
3. Дубянский А. Н. Современное состояние и перспективы капитализма (по мотивам книги Томаса Пикетти «Капитал в XXI веке») // Христианское чтение. 2015. № 1. С. 251–263.
4. Игнатий (Брянчанинов), свт. Сочинения. Т. V: Приношение современному монашеству. М., 1905, 1991.
5. Компендиум социального учения Церкви. М., 2006. 623 с.
6. Лемещенко П. С. Институциональная экономика: теория, политика, практика. Минск, 2015. 692 с.
7. Лемещенко П. С., Голубев К. И. Трудовой характер материальных благ и постсекулярное общество // Философия хозяйства. 2014. № 1 (91). С. 159–167.
8. Лемещенко П. С., Сидорова А. М. Неформальные институты и рыночная реформа в Беларуси: эволюция, противоречия, стратегия. Минск, 2013. 112 с.
9. Маркс К. Капитал // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23.
10. Ориген. Против Цельса. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Origen/protiv_celsa/4 (дата обращения: 14.08.2016).
11. Пикетти Т. Капитал в XXI веке. М., 2015. 592 с.
12. Рязанов В. Т. и др. Институциональный анализ и экономика России. М., 2012. 495 с.
13. *Benedictus XVI*. Address of His Holiness Benedict XVI to the Participants in the International Congress on Natural Moral Law (12.02.2007) // Vatican: the Holy See. URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20070212_pul_en.html (дата обращения: 14.08.2016).
14. *Benedictus XVI*. Caritas in Veritate. (29.06.2009) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html (дата обращения: 14.08.2016).
15. *Benedictus XVI*. Deus Caritas Est. (25.12.2005) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html (дата обращения: 14.08.2016).
16. *Benedictus XVI*. Spe Salvi. (30.11.2007) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (дата обращения: 14.08.2016).
17. *Franciscus*. Lumen fidei. (29.06.2013) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (дата обращения: 14.08.2016).

18. *Franciscus. Evangelii Gaudium* (24.11.2013) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (дата обращения: 14.08.2016).
19. *Franciscus. Laudato si'* (24.05.2015) // Vatican: the Holy See. Сайт URL: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html (дата обращения: 14.08.2016).
20. *Gaudium et Spes. Пастырская Конституция о Церкви в современном мире* // Второй Ватиканский Собор. Брюссель, 1992. С. 329–428.
21. *Ioannes Paulus II. Centesimus Annus* (01.05.1991) // Vatican: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html (дата обращения: 14.08.2016).
22. *Ioannes Paulus II. Fides et Ratio* (14.09.1998) // Vatican: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html (дата обращения: 14.08.2016).
23. *Ioannes Paulus II. Laborem Exercens.* (14.09.1981) // Vatican: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html (дата обращения 14.08.2016).
24. *Ioannes Paulus II. Sollicitudo Rei Socialis.* 30.12.1987 // Vatican: the Holy See. URL: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html (дата обращения: 14.08.2016).
25. *Ioannes Paulus II. Veritatis splendor* (06.08.1993) // Vatican: the Holy See. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_en.html (дата обращения: 14.08.2016).
26. *John XXIII. Mater et Magistra.* (15.05.1961) // Vatican: the Holy See. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater_en.html (дата обращения: 14.08.2016).
27. *John XXIII. Pacem in Terris* (11.04.1963) // Vatican: the Holy See. URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_en.html (дата обращения: 14.08.2016).
28. *Leo XIII. Rerum Novarum.* (15.05.1891) // URL: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerumnovarum_en.html (дата обращения: 14.08.2016)).
29. *Pius XI. Quadragesimo Anno.* (15.05.1931). 84, 91–95 // Vatican: the Holy See. URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimoanno_en.html (дата обращения: 14.08.2016)

Deacon Konstantin Golubev. Basic principles of the positioning of the Roman Catholic social and economic doctrine in Pope Francis's Encyclicals.

The article discusses the development of Christian social and economic doctrine in the 21st Century, the article shows the peculiarities of the social views of Pope Francis. Catholic Social Doctrine emphasizes the urgent need for a radical change in the conduct of humanity, inasmuch as the most extraordinary scientific advances, the most amazing technical abilities, the most astonishing economic growth, unless they are accompanied by authentic social and moral progress, will definitively turn against man. Human ability to transform reality must proceed in line with God's original gift of all that is. Authentic human development has a moral character, presumes full respect for the human person, but it must also be concerned for the world around us. Particular attention is drawn to the fact that Christian social doctrine is called to be a source of unity in the face of conflicts that arise in the social and economic spheres.

Keywords: labor, property, capital, ecology, man, common good, market, globalization, crisis, Christian social doctrine.

Deacon Konstantin Golubev – Doctor of Economic Sciences, Candidate of Theology, Professor of Belarus State Economic University (kon.golubev@gmail.com).

Иеромонах Тихон (Васильев)

МАНИПУЛЯЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫМ МНЕНИЕМ ЧЕРЕЗ ВИРТУАЛЬНЫЕ СООБЩЕСТВА

Статья посвящена анализу форм манипулирования общественным сознанием посредством социальных сетей и иных виртуальных сообществ, а также поиску способов противостояния антицерковным информационным кампаниям в электронных СМИ. В статье рассматривается механизм искусственного формирования общественного мнения путем массированного комментирования в соцсетях (астротурфинг), описывается разработанная И. Ашмановым система определения информационных (новостных) вбросов, предлагаются рекомендации по противодействию антиправославным кампаниям в соцсетях.

Ключевые слова: информационная война, социальные сети, виртуальные сообщества, манипуляция общественным мнением, астротурфинг, антицерковные информационные кампании.

1. Вступление

Многие современные исследователи считают одним из величайших феноменов Всемирной паутины образование виртуальных сообществ¹. Эти сообщества имеют свои специфические регуляторы социального поведения, особые формы общения, интересы, ценности и язык, которые обусловлены принадлежностью участников к определенным реальным группам. Обладая рядом общих для социальной группы признаков, виртуальное сообщество отличается своими особенными социально-психологическими характеристиками, которые относительно недавно стали предметом отдельных исследований.

Одним из рассматриваемых аспектов функционирования виртуальных сообществ является вовлеченность в так называемые информационные войны, в которых данные сообщества становятся объектом не только

Иеромонах Тихон (Анатолий Александрович Васильев) — магистр богословия, соискатель ученой степени кандидата богословия по кафедре церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии, насельник Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры (tikhonptsl@mail.ru).

¹ Например, М. Кастельс (M. Castells), Б. Латур (B. Latour), Р. Селезнев, Е. Скрипак, Л. Баева и др.

межконфессионального, но и межгосударственного информационного противоборства.

В настоящее время практически любой конфликт находит свое отражение в сети Интернет, и часто от образа в этом «зеркале» зависит конечный результат противоборства соперничающих сторон. Активное вовлечение в виртуальную среду многомиллионной аудитории, формирование общественного мнения и манипулирование им позволяет глобально влиять на процессы противоборствующих сторон.

В качестве примера можно привести беспрецедентную пропагандистскую онлайн-кампанию «Исламского государства»². Члены ИГИЛ ведут трансляции боевых действий в Twitter, выкладывают снимки своих жертв в Instagram и оперативно сообщают новости своим подписчикам в Facebook. С августа 2014 г. западные соцсети начали постепенно блокировать связанные с ИГИЛ страницы, поэтому боевики стали искать новые площадки общения с последователями: на форумах джихадистов появились призывы к сторонникам «Исламского государства» переходить в «удобную» и «свободную» социальную сеть — «ВКонтакте». Во второй половине 2015 г. в сети «ВКонтакте» уже функционировали информационные подразделения террористов, множилось паблики провинций халифата и аккаунты рядовых боевиков и их сторонников. Пропаганда велась как на арабском, так и на русском языке.

Военный конфликт в Сирии вообще стал показательным в отношении использования приемов информационных войн. Так, например, в конце сентября 2015 г. крупные международные СМИ опубликовали информацию о якобы имеющихся жертвах в результате российских ударов в Сирии. МИД РФ заявил, что данная информация, распространяемая преимущественно через соцсети и иллюстрированная постановочными фото, является ложной и представляет собой так называемый «новостной вброс».

Из вышеприведенных примеров можно сделать вывод, что тема, рассматриваемая в данной статье, весьма актуальна, тем более что роль социальных сетей в области манипулирования сознанием масс со временем будет только расти.

² «Исламское государство» (полное название «Исламское государство Ирака и Леванта», сокращенно ИГИЛ) — радикальная суннитская группировка, которая отделилась от «Аль-Каиды» и начала полномасштабную войну с правительствами Сирии и Ирака.

2. Социальные сети как инструмент манипуляции общественным мнением

Социальные интернет-медиа позволяют предложить своим читателям качественно новый уровень представления информации, когда на одной странице сводятся данные разного типа и из разных источников с возможностью для пользователя выбора формы их представления (текстовая, списочная, табличная, графическая); пользователю предоставляется простой в восприятии, но обогащенный (интерактивными картами, видеоматериалами и т. п.) репортаж с возможностью ведения поиска, получения дополнительных справочных данных, фильтрации контента и выражения собственного мнения. Все это создает убедительные иллюзии объективности предоставленной информации и неограниченной свободы получателя в оперировании исходными данными.

Имеющийся в наиболее популярных социальных сетях инструментарий по публикации информации и организации сообществ, а именно: возможность создания групп, своей повестки дня, публикации текста, фото-, аудио- или видео-файлов, а также, учитывая растущую долю мобильного рынка социальных приложений, оперативность, с которой можно предоставить данные огромному количеству людей, — все это дает свободу в полной мере применять методы ведения информационных кампаний в социальных сетях.

В современной информационной среде в условиях дефицита внимания выдвигание на первый план той или иной тематики сообщения является сильнейшим средством манипуляции целевой аудиторией. Конкретные позиции читателя по отношению к поднимаемым в определенной теме вопросам часто имеют совершенно малое значение в сравнении с самим фактом обращенности аудитории именно к данной теме и соответственно игнорирования в данный момент любой другой тематики.

3. Астротурфинг

Для вовлечения целевой аудитории и манипуляции ею все более широко применяется астротурфинг (*astroturfing*) — искусственное формирование общественного мнения или эмуляция общественной поддержки путем масштабного комментирования в среде интернет-коммуникаций. Применяется для вытеснения мнения реальных людей на веб-форумах, для организации поддельных кампаний в Интернете, которые создают

впечатление, что большое количество людей требуют чего-то конкретного либо выступают против чего-либо.

Астротурфингу свойственны определенные инструменты:

— создание бригад для размещения сообщений в чатах, форумах, новостях, для продвижения или, наоборот, для осмеивания (нередко посредством троллинга) определенных идей;

— распространение в Сети идей, которые будут поддержаны и ретранслированы большинством пользователей;

— «серфинг» — техническая «накрутка» счетчика просмотров той или иной информации для поднятия ее в рейтинге³.

Астротурфинг может использовать специально нанятых людей, которые на форумах, в блогах и социальных сетях пишут заказные посты и комментарии с целью создания впечатления спонтанной массовой поддержки или осуждения заданных реалий (товара, продукта, сервиса, события, точки зрения и т. п.).

Так, еще в 2008 г., по данным британской газеты *The Guardian*, в Китае насчитывалось 300 000 астротурферов, задачей которых являлась организация противостояния негативной информации о КНР, появившейся, в частности, после обнародования фактов массового отравления детей китайскими молочными продуктами⁴. Повышение эффективности астротурфинга было реализовано на основе адаптации к его задачам технологии ботов — специальных программ, выполняющих автоматически или по заданному расписанию какие-либо действия через те же интерфейсы, что и обычный пользователь.

Сегодня астротурфинг используется не только корпоративными лоббистами, вирусными маркетологами или политтехнологами, но также и спецслужбами для манипулирования участниками социальных сетей и целыми сетевыми сообществами, которые насчитывают уже сотни миллионов человек. В связи с новыми задачами, которые ставятся перед астротурфингом, и новыми возможностями организаторов астротурфинговых проектов он переходит на более высокий технологический уровень, в котором интегрируются мощнейшие программные средства

³ Чистяков З. Интернет-астротурфинг привлекателен обратной связью // Сайт «Конфликтный PR». URL: <http://pr-z.com.ua/node/2044> (дата обновления: 07.06.2014; дата обращения: 15.10.2015).

⁴ Пятая колонна Интернета, или что такое астротурфинг? // Сайт «Internews Kazakhstan». URL: <http://www.internews.kz/newsitem/29-09-2008/5007> (дата обновления: 29.09.2008; дата обращения: 15.10.2015).

с человеческим потенциалом. «Согласно американскому политическому блогу Daily Kos, астротурфинговые компании сейчас располагают информационными технологиями для управления персональными аккаунтами (учетными записями), которые оказывают мультиплицирующий эффект в отношении усилий каждого астротурфера, создавая впечатление, что присутствует большая поддержка того, что корпорация или правительство пытаются сделать. Это программное обеспечение автоматически генерирует все окружение, которым должен обладать настоящий человек в Интернете: имя, адрес e-mail, веб-страницы, активность в социальных сетях. Фальшивые аккаунты могут поддерживаться и обновляться посредством автоматической републикации постов (записей в блогах) или ссылок на контент, опубликованный на иных сетевых площадках, чтобы усилить впечатление, что владельцы этого аккаунта реальны и активны. Астротурферам могут присваиваться предварительно «состаренные» аккаунты для создания им ложных сетевых историй»⁵. Подобное этому программное обеспечение потенциально способно уничтожить Интернет как площадку для конструктивного обмена мнениями. Оно ставит под угрозу само понятие онлайн-демократии.

Все вышеперечисленные элементы являются придатком более глобальных инструментов. Речь идет о различных методологических проектах, результатом работы которых является рождение новых идеологий, смыслов и целей общества. В дальнейшем эти идеи подхватываются и тиражируются широким кругом общественности (без существенной технической поддержки через астротурфинг). Однако разработки идеологий — удел глобальных игроков, поскольку являются ресурсоемкими. Они используются в геополитических проектах или же транснациональными корпорациями.

4. Американская программа «Искренний голос»⁶

В 2011 г. британская газета «The Guardian» сообщила о разработке Министерством обороны США специального программного обеспечения для манипулирования настроениями членов социальных сетей

⁵ Концевой М. Противодействие технологиям манипулирования в социальных Интернет-медиа // Идеологическая и воспитательная работа в учреждениях высшего образования. Традиции и инновации: материалы заочной научно-методической конференции. Минск, 2013. С. 307–308.

⁶ Составлено по: Данилов А. Информационные войны против России: от Ивана Грозного до Владимира Путина // Сайт «Aftershock. Информационный центр». URL: <http://aftershock.su/?q=node/233749> (дата обновления: 02.06.2014; дата обращения: 15.10.2015).

с помощью фиктивных онлайн-персон, которые бы оказывали интеллектуальное влияние на интернет-пользователей и способствовали бы распространению проамериканской пропаганды. Указанная операция получила кодовое название «Искренний голос» (Operation Earnest Voice, OEV). А управление перспективных научно-исследовательских разработок Минобороны США в 2011 г. объявило тендер на создание под эту операцию специальной программы SMISC (Social Media in Strategic Communication – Социальные медиа в стратегической коммуникации). В пояснительной записке к тендеру говорилось: «Условия, в которых осуществляют операции наши вооруженные силы, быстро меняются под влиянием блогов, социальных сетей, файлообменных сервисов и мобильных технологий. Распространение социальных сервисов может оказать самое глубокое воздействие на природу конфликтов. Эффективное использование этих сервисов позволит вооруженным силам более качественно осуществлять информационное сопровождение операций»⁷.

На основе разработанной компанией Ntrepid программного обеспечения создается сеть фиктивных онлайн-персон с их территориальной регистрационной привязкой к информационному пространству различных стран. В результате такой методики возникает впечатление существования реальных людей, находящихся в различных регионах планеты, а не «подставных кукол». Для каждой из подставных фигур создается отдельная биографическая легенда, прописываются детали «характера». В конечном счете даже для искушенных оппонентов становится невозможным обнаружение факта оперирования такими фиктивными онлайн-персонами, которые легко входят в доверие к местным блогерам.

Сервис управления онлайн-персоной, разработанный компанией Ntrepid, позволяет одному оператору специальной рабочей станции контролировать общение с более чем 10 реальными лицами в информационном пространстве, расположенными в разных уголках нашей планеты.

Представители Пентагона неоднократно заявляли, что в ближайшем будущем планируется создание не просто ботов-репликантов, а так называемых инфов – виртуальных персонажей, способных общаться с посетителями сайта на естественном языке и частично управляемых живым человеком. Предполагается, что отличить таких «терминаторов» от настоящих пользователей будет уже невозможно.

⁷ Broad Agency Announcement. Social Media in Strategic Communication (SMISC). Arlington, 2011. P. 4. [эл. вариант – URL: <https://www.fbo.gov/utills/view?id=260a47e592fc4e0bb25207af167c13f3>].

Однако здесь возникают некоторые вполне естественные ограничения. Во-первых, один человек даже при оптимальной организации автоматизированной системы в состоянии управлять лишь десятками, но не сотнями виртуалов⁸. А во-вторых, здесь есть вероятность, что боты одного оператора будут похожими — один человек не в состоянии играть пятьдесят совершенно непохожих жизней. То есть нужна более сложная система, включающая стратегов и сценаристов, определяющих особенности для каждой роли. И еще нужны реальные люди, которые будут поддерживать ботов и выступать ретрансляторами брошенной ими информации по сетевым структурам. В этой роли уже сегодня активно выступают отечественные блоггеры и журналисты.

5. Информационные вбросы

Решение проблемы манипуляции вниманием в сетевых интерактивных медиа несомненно имеет технологическую сторону, что предполагает необходимость создания и применения соответствующего информационно-технического инструментария. Эффективным примером такого инструментария является предложенный И. Ашмановым математический метод установления различия между новостными потоками в социальных интернет-медиа и специально сгенерированными «новостными вбросами».

Информационный (новостной) вброс — это сознательное появление какой-либо ангажированной информации с определенной целью, причем нередко собственно новостью эта информация не является, будучи по сути искусственно раскрученной «новостью». Информационный вброс поэтому стал одним из средств информационной атаки.

И. Ашманов утверждает, что хорошо организованные вбросы и кампании по очернению выглядят совершенно естественно и их невозможно обнаружить автоматическим анализом — нужно разбираться с достоверностью самих сообщений. Однако есть ряд признаков, которые указывают на информационную атаку⁹.

⁸ Эксперты полагают, что для эффективного манипулирования в русскоязычном сегменте Интернета необходимо порядка 5 тысяч виртуалов, то есть около 100 живых операторов (по 50 ботов на каждого).

⁹ Ашманов И. Под властью ментального вируса, или Как отличить вброс от новости // Сайт журнала «Фома». URL: <http://www.foma.ru/pod-vlastyu-mentalnogo-virusa-ili-kak-otlichit-vbros-ot-novosti.html> (дата обновления: 01.10.2012; дата обращения: 15.10.2015).

1. *Характер новости.* Для привлечения интереса к той или иной области актуализируется старая новость и искусственными способами выводится на вершину популярности новостей, выводится в топ. Зачастую факты намеренно перевираются для того, чтобы вызвать искусственный ажиотаж около данного информационного повода.

2. *Характер распространения.* Суточный график освещения в Интернете того или иного естественного события обычно выглядит как хаотическая череда всплесков: много разных авторов из разных мест пишут разные вещи в разное время. А вот суточный график вброса — очень острый. Механический вброс выглядит как резкий пик, то есть много «авторов» перепубликуют практически одно и то же и, что самое интересное, зачастую в одно и то же время.

3. *Отношение количества перепечаток и оригиналов.* Речь идет об отношении количества авторских сообщений о том или ином событии к количеству их копий, когда блоггер берет первоисточник, меняет местами абзацы, добавляет несколько слов и формулировок и выдает статью за авторский текст. В отличие от новостей, информирующих о естественном событии, у информационного вброса оригиналов очень мало (до пяти). Основное — это дубли и нечеткие дубли. В компании И. Ашманова была разработана технология, позволяющая выявлять даже нечеткие перепечатки.

4. *Характер аккаунта в социальной сети, из которого исходит оригинальное сообщение.* Очень часто вброс начинается с малопопулярных аккаунтов, на которых публикуется некая провокационная история, а после всплеска интереса через несколько часов аккаунт сам собой закрывается. Признаки вброса здесь налицо, потому что если этот аккаунт малопопулярен, но за несколько часов он провоцирует резкий взрыв интереса — значит, узнать о нем средствами этой же социальной сети было невозможно. Получается, на эту страничку указали исполнителям средствами, внешними для этой социальной сети: опять-таки созвонились, списались, вбросили ссылку в другую соцсеть и т. д.

5. *«Отмывка» в СМИ.* Информационные интернет-ресурсы через два-три часа подхватывают историю и делают новость, которая начинается словами: «В Интернете пишут, что...» За последние несколько лет выковался новый способ, как снять со СМИ ответственность: раньше считалось необходимым проверять источники информации, а сейчас это не требуется, дескать, «это же люди в Интернете пишут, а мы, СМИ, всего лишь перепечатываем». Так вброшенный инфоповод раскручивается

в интернет-СМИ. А потом, если повезет, дотягивает до популярных газет и телевидения.

Как утверждает И. Ашманов, технологии вбросов и распространения информации не стоят на месте. Частота возникновения новых тем, бешеных эпидемий обсуждения и полного забывания увеличится еще в разы, от сегодняшнего цикла в пару недель до периода в три-четыре дня.

6. Социальные сети как площадка для организации протестной деятельности

Влияние Интернета на организацию и мобилизацию заинтересовало исследователей еще в начале 2000-х гг. Так, в работе «Коллективное действие в эпоху Интернета» (*Collective Action in the Age of Internet*)¹⁰ изучается глобальное влияние Интернета на коллективные действия (*collective action*), которые определяются авторами как действия, предпринимаемые индивидами или группами для реализации коллективных целей. Исследователи выделяют два типа действия: виртуальное и реальное. К виртуальным действиям они относят подписание онлайн-петиции, отправку сообщения на форум или даже хакерскую атаку. В таком случае виртуальная сеть выступает в качестве платформы для объединения участников и инструмента обмена ресурсами (как информационными, так и финансовыми). Как отмечает Т. Постмес, Интернет является инструментом, позволяющим совершать многие действия без принятия (или с частичным принятием) ответственности за их последствия¹¹.

Интерес к возможностям социальных медиа резко вырос после восстаний 2009 г. в Кишиневе и Тегеране, названных журналистами «twitter-революцией». В ходе парламентских выборов в Молдавии победу одержала коммунистическая партия, что вызвало бурные протесты среди молодежи, придерживающейся более либерального курса. Активистка протестного движения Н. Морарь со своими знакомыми с помощью социальных сетей и SMS-сообщений всего за два часа (по ее собственным оценкам) мобилизовала почти 15 тысяч человек. Следующим хрестоматийным примером «twitter-революции» можно считать попытку восстания в Иране в том же 2009 г. Как и в случае Молдавии, оппозиция

¹⁰ Postmes T. *Collective Action in the Age of the Internet Mass Communication and Online Mobilization* // *Social Science Computer Review*. 2002. Vol. 20. No. 3. P. 290–301.

¹¹ Цит. по: Докука С. *Практики использования онлайн-социальных сетей* // Социологические исследования. М., 2014. № 1. С. 138.

оказалась недовольна результатами президентских выборов, на которых победил Махмуд Ахмадинеджад. Проигравший ему кандидат Мирхосейн Мусави призывал своих сторонников через Twitter и Facebook принять участие в акциях протеста и в течение длительного времени выводил на улицы десятки тысяч молодых людей. С тех пор оппозиционные движения неизменно используют социальные сети в качестве инструмента информирования участников, их мобилизации и поддержания коммуникации.

Евромайдан и последовавшие за ним события на Украине вывели роль социальных сетей в информационной войне на новый уровень — теперь они оказались под пристальным вниманием государства.

7. Рычаги противодействия

Определенные системы контроля за деятельностью в сфере социальных медиа, позволяющие на законодательном уровне следить за информацией в соцсетях, стали появляться совсем недавно и еще не успели до конца адаптироваться под эту постоянно развивающуюся среду.

Речь идет прежде всего о Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Этот федеральный орган исполнительной власти осуществляет контроль и надзор в сфере средств массовой информации, в том числе электронных, и массовых коммуникаций, информационных технологий и связи, а также контролирует соответствие обработки персональных данных требованиям законодательства РФ в области персональных данных.

В качестве программных инструментов контроля за деятельностью в социальных сетях можно назвать прежде всего «Крибрум» — онлайн-сервис по сбору, обработке и анализу текстового контента, размещенного в Интернете (разработчик «Ашманов и партнеры»). Программа «выкачивает и анализирует 14 миллионов твитов в день в русскоязычном сегменте Twitter, 300 тысяч сообщений в ЖЖ, весь «ВКонтакте» (17 миллионов записей в день), частично Facebook (6 миллионов записей в день), 120 тысяч независимых блогов и форумов, 19 тысяч СМИ (300 тысяч статей и заметок в день) и полтора миллиона ежедневных записей в сервисе Instagram. Время реакции программы на изменение обстановки — от одного до нескольких часов»¹².

¹² Ревич Ю. Если у вас паранойя — это не значит, что за вами не следят // Сайт «Новая Газета». URL: <http://www.novayagazeta.ru/society/68236.html> (дата обновления: 24.04.2015;

Новым начинанием в этом направлении является внедрение еще одной системы мониторинга соцсетей. Программа, которая разрабатывается негосударственным «Центром легитимности и политического протеста», будет отслеживать несанкционированные массовые акции протеста с помощью анализа сообщений в социальных сетях и поможет определить, когда информационная кампания приобретает форму организации масс в движения. Система, позволяющая оперативно узнавать о готовящихся акциях гражданского неповиновения, несогласованных должным образом с органами государственной власти, работает в двух направлениях — раннее прогнозирование акций протеста (за 30 дней и менее) и оперативное предупреждение (7–20 часов).

Исходя из сказанного выше, можно заключить, что даже если двум описанным программам не хватит ресурсов для нормальной работы и они будут не очень эффективны, то все же можно говорить об определенном курсе на контроль за социальными сетями, к которому идет государство. И этот курс является закономерной реакцией на информационные кампании.

«Решение проблемы манипуляции вниманием в сетевых интерактивных медиа, несомненно, имеет технологическую сторону, но не ограничивается ею, так как является отражением и других уровней реальности (социальной, политической, экономической). Но эффективное противостояние манипулированию сегодня возможно только на основе использования самых современных информационных и лингвистических технологий, отставание в которых представляет серьезную угрозу ее субъектам (от суверенного государства до свободной личности) в контексте современной глобальной информационно-коммуникационной среды»¹³.

8. Антицерковные информационные кампании

Русская Православная Церковь в течение последних лет вопреки своей воле оказалась втянутой в информационную войну в геополитическом противостоянии идущем уже не одну сотню лет. По мнению многих историков, политологов и социологов, эта война сегодня ведется против всей русской цивилизации.

Примеров проявления антиправославной кампании множество. Инструментарий не отличается от ведения светской информационной

дата обращения: 15.10.2015).

¹³ Концевой М. Противодействие технологиям манипулирования... С. 308.

войны. Как же православному христианину относиться к потоку дезинформации, клеветы и очернения Церкви? Стоит ли вступать в яростные перепалки с оппонентами, используя агрессивный стиль дискуссии, навязываемый оппонентами?

К сожалению, не все православные участники блог-сферы и православные редакторы понимают, что главной задачей наших противников является церковный раскол, для чего необходимо сталкивать одних православных с другими. Нам необходимо учиться правильно вести дискуссию (в церковной или светской среде — не столь важно). Необходимо уметь аргументированно, без эмоций опровергнуть ложь, клевету, диффамацию в отношении любого человека, тем более Церкви, не боясь ответных оскорблений оппонентов.

Антицерковные акции и негативные информационные вбросы сегодня уже не столь кратковременны и маргинальны, как раньше. А потому хороший способ противостояния им — это создание собственной позитивной повестки дня. Необходимо созидать общий фронт тех людей, организаций, светских СМИ, которые готовы вместе формировать ту самую положительную повестку дня, где Церкви и традиционным духовно-нравственным ценностям будет отведено ключевое место.

Во время грузино-осетинского конфликта 2008 г. был выработан определенный алгоритм действий для противостояния негативным информационным атакам¹⁴. Эти рекомендации, с небольшой адаптацией, можно использовать и в борьбе с антиправославной кампанией.

1. Необходимо искать площадки, где мы сможем транслировать объективную информацию на большую аудиторию. Это могут быть блоги, форумы, социальные сети — любые интернет-ресурсы, где общается большое количество народа и где идут обсуждения. Эти площадки нужно заносить в список, который будет постоянно пополняться.

2. Искать всевозможные голосования и рейтинги и участвовать в них.

3. Писать как можно больше постов, отражающих реальную картину событий. Если вам кажется, что все, что можно было написать, уже написано, а что можно было обсудить, уже все обсудили, то вы ошибаетесь.

4. События постоянно развиваются, и ленты информационных агентств обновляются каждые 5 минут. Загляните на новостные сайты, выберите нормальные новости или статьи и начните новую дискуссию у себя в дневнике, разместите информацию в сообществах, в которых

¹⁴ Ашрафов Р. Сетевые миротворцы // Портал «Кремль.орг». URL: <http://kreml.org/opinions/189135205> (дата обновления: 13.08.2008; дата обращения: 15.10.2015).

общаетесь. Информацию из новостей можно снабдить своим небольшим комментарием, ваше личное отношение может быть не менее интересно, чем сама новость.

5. Если есть время, то можно покритиковать какой-нибудь очевидный прозападный «заказ». Это не так сложно сделать, если просто поискать факты в Сети.

6. Хорошо, если в вашем посте есть картинка, фотография или карикатура. В потоке на ленте они привлекают больше внимания именно к вашему посту, наглядно и быстро показывают реальную картину. Видеоматериалы также очень важны — видео сложнее подделать, оно более «живое», поэтому доверие к видеокадрам намного больше.

7. Также можно цитировать известных людей — лидеров общественного мнения, не обязательно политиков.

8. Резко критикуйте провокаторов, но не теряйте при этом лицо. Они не стоят длительной переписки, не тратьте на них время, они поварятся в собственном соку, а потом выродятся, как это всегда бывает с провокаторами. Старайтесь не ставить на них ссылок, чтобы не привлекать к ним внимание. И помните: главная цель провокаторов — отвлечь нас от нормального освещения событий и забить информационное поле их проплаченной антицерковной пропагандой.

9. Не стесняйтесь излагать одну и ту же мысль в разных местах разными словами. Как правило, это прочитают разные люди, а если кто-то прочитает пару раз — это не так страшно. Цитируйте свои посты и комментарии, если чувствуете необходимость, — так вы сэкономите свое время.

10. Давайте ссылки на других пользователей, которые высказывают правильные, на ваш взгляд, мысли — это важно. Это облегчит выполнение нашей общей задачи. Ставить ссылки полезно во всех смыслах. Если вы хотите, чтобы ваше мнение или интересную статью прочитало как можно больше людей, то ставьте ссылку у себя и в доступных вам сообществах — это поможет в распространении информации, а вам не придется каждому индивидуально давать эту ссылку в комментариях. Количество ссылок влияет на популярность записи, и возможно, оно станет достаточным для попадания записи в различные топы. Это позволит привлечь еще больше внимания, и число прочитавших вашу позицию значительно увеличится.

11. Если времени совсем немного, то ваш пост может состоять всего из пары строк. Если в них есть смысл или там какая-то важная

информация, то пишите. Большие тексты и аналитические статьи напишут профессионалы, они это умеют и справятся со своей задачей. Нам с вами — простым пользователям — не стоит им подражать и тратить время. Мы должны наполнить информационное пространство своими личными впечатлениями, выраженными небольшими, но интересными записями.

12. Создавайте тематические группы в социальных сетях. Приглашайте туда всех своих знакомых и заинтересовавшихся пользователей. Тут вы также можете разместить фото- и видеоматериалы, показывающие реальную ситуацию.

13. Разошлите информацию своим знакомым по ICQ или по почте. Не надо рассылать ее всем без разбора, но вы наверняка знаете, кому она может быть интересна и кто считает своим долгом вам помочь в информационной войне — выберите только их.

14. Опровергайте слухи, которые регулярно распускают провокаторы.

15. Разоблачайте агрессора. У него чрезвычайно много ошибок и очевидных нестыковок.

9. Заключение

Информационные технологии, ставя новые проблемы и открывая новые возможности их реального решения, предоставляют сегодня мощный инструментарий для фальсификаций и манипулирования вниманием аудитории.

Активное использование социальных сетей позволяет оперативно влиять на мнение и поведение людей, что превращает их в очаг сражений групп различных интересов. Масштабы влияния на людей и управления событиями открывают перед сетями большой спектр решаемых задач. Отсутствие цензуры и различного рода помех позволяет действовать пользователям сети на передовой, создавая благоприятную основу успешным действиям в виртуальном и реальном пространстве. Все это превращает сети в поле арены информационного противоборства.

Нарастающая популярность протестов, организованных через соцсети, показала, что последние предлагают некую новую модель коммуникации, в которой информация передается не от индивидуума к индивидууму, а от масс к массам. И, судя по успеху определенных информационных кампаний последних лет, эта модель может быть использована в ходе ведения информационных войн.

Современному христианину, живущему в очень интенсивном информационном поле, необходимо хорошо разбираться, какая публикация является передачей достоверной информации, а какая — разжигает рознь (религиозную, национальную) и сеет смуту, являясь инструментом определенной информационной кампании. Немаловажной задачей видится также необходимость освоить умение правильно вести дискуссию и не скатываться с оппонентом во взаимные оскорбления.

Источники и литература

1. Broad Agency Announcement. Social Media in Strategic Communication (SMISC). Arlington, 2011. P. 4. [эл. вариант — URL: <https://www.fbo.gov/utills/view?id=260a47e592fc4e0bb25207af167c13f3>]
2. Postmes T. Collective Action in the Age of the Internet Mass Communication and Online Mobilization // Social Science Computer Review. 2002. Vol. 20. No. 3. P. 290–301.
3. Ашманов И. Под властью ментального вируса, или Как отличить вброс от новости // Сайт журнала «Фома». URL: <http://www.foma.ru/pod-vlastyu-mentalnogo-virusa-ili-kak-otlichit-vbros-ot-novosti.html> (дата обновления: 01.10.2012; дата обращения: 15.10.2015).
4. Ашрафов Р. Сетевые миротворцы // Портал «Кремль.орг». URL: <http://kreml.org/opinions/189135205> (дата обновления: 13.08.2008; дата обращения: 15.10.2015).
5. Данилов А. Информационные войны против России: от Ивана Грозного до Владимира Путина // Сайт «Aftershock. Информационный центр». URL: <http://aftershock.su/?q=node/233749> (дата обновления: 02.06.2014; дата обращения: 15.10.2015).
6. Докука С. Практики использования онлайн-социальных сетей // Социологические исследования. М., 2014. № 1. С. 138.
7. Концевой М. Противодействие технологиям манипулирования в социальных Интернет-медиа // Идеологическая и воспитательная работа в учреждениях высшего образования. Традиции и инновации: материалы заочной научно-методической конференции. Минск, 2013. С. 307–308.
8. Пятая колонна Интернета, или что такое астротурфинг? // Сайт «Internews Kazakhstan». URL: <http://www.internews.kz/newsitem/29-09-2008/5007> (дата обновления: 29.09.2008; дата обращения: 15.10.2015).
9. Ревич Ю. Если у вас паранойя — это не значит, что за вами не следят // Сайт «Новая Газета». URL: <http://www.novayagazeta.ru/society/68236.html> (дата обновления: 24.04.2015; дата обращения: 15.10.2015).
10. Чистяков З. Интернет-астротурфинг привлекателен обратной связью // Сайт «Конфликтный PR». URL: <http://pr-z.com.ua/node/2044> (дата обновления: 07.06.2014; дата обращения: 15.10.2015).

Hieromonk Tychon (Anatoly Vasil'yev). Manipulation of Public Opinion Through Virtual Communities.

This article is devoted to analyzing forms of manipulating public opinion that use social networking and other virtual communities. The author also searches for methods to counteract anti-religious information campaigns spread in the electronic mass media. In the article, the author explores the mechanisms that artificially formulate public opinion via mass commentary in social networks (astroturfing), describes the system for determining information injections developed by I. Ashmanov, and offers recommendations for counteracting anti-Orthodox information campaigns in the social media.

Keywords: information warfare, social networks, virtual community, manipulation of public opinion, astroturfing, anti-religious information campaign.

Hieromonk Tychon (Anatoly Vasil'yev) – Master of Theology, graduate student at the Department of Practical Church Studies of St. Petersburg Theological Academy, resident of the Moscow Metochion of Holy Trinity St. Sergius Laura (tihnptsl@mail.ru).

Д. А. Карпук

**ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ И НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОФЕССОРА А. И. ИВАНОВА
В ЛЕНИНГРАДСКИХ ДУХОВНЫХ
АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ**
(К 40-летию со дня кончины)

Профессор Алексей Иванович Иванов (1890–1976), являясь выпускником еще Петроградской духовной академии (1915), в послевоенное время преподавал сначала в Московской (1951–1956), а позже в Ленинградской духовной академии (1956–1961). Будучи учеником двух крупнейших византологов дореволюционной эпохи — светского Ф. И. Успенского и церковного И. И. Соколова, А. И. Иванов уже в советское время продолжал изучать церковную историю Византийской империи и раскрывать ее на страницах периодической печати, причем как церковной («Журнал Московской Патриархии», «Богословские труды»), так и светской («Исторический журнал», «Исторические записки»). Итогом этой многолетней деятельности стала в 1960 г. защита докторской диссертации «История Византийской Церкви. Т. I (От Константина Великого до отпадения Западной церкви от Вселенской)». Одновременно А. И. Иванов занимался изучением Нового Завета, результатом чего была магистерская диссертация «Критические издания греческого Нового Завета и общепринятый православною Церковью текст» (1956). В представленной статье на основании материалов архива Санкт-Петербургской духовной академии рассматривается педагогическая, административная и научная деятельность А. И. Иванова в период его пребывания в Ленинградских духовных академии и семинарии (1956–1961).

Ключевые слова: Ленинградские духовные академии и семинария, Санкт-Петербургская духовная академия, византология, Священное Писание Нового Завета, библеистика, история древней церкви, история Русской Православной Церкви, патриарх Алексий I (Симанский), А. И. Иванов, Ф. И. Успенский, И. И. Соколов, протоиерей Михаил Сперанский, протоиерей Василий Стойков, протоиерей Виталий Боровой.

Научно-исследовательская и педагогическая деятельность выпускника Петроградской духовной академии, профессора сначала Московской, позже Ленинградской духовной академии Алексея Ивановича Иванова представляет особый интерес. Этому известному специалисту в области

Дмитрий Андреевич Карпук — кандидат богословия, преподаватель и секретарь кафедры церковно-исторических дисциплин, заведующий аспирантурой и архивом Санкт-Петербургской духовной академии (dimand3@yandex.ru).



Профессор А. И. Иванов
(1890–1976)

библейстики и византологии для получения ученых степеней пришлось написать две магистерские и две докторские диссертации. Так случилось, что первая магистерская диссертация пропала в годы Гражданской войны, а первая докторская работа, будучи написанной как раз накануне Великой Отечественной войны, сгорела в 1942 г. И каждый раз Алексей Иванович не опускал руки, а вновь и вновь приступал к написанию нового диссертационного исследования.

Родился А. И. Иванов 12 мая 1890 г. в селе Смердово, Ковровского уезда, Владимирской губернии, в крестьянской семье. После окончания Шуйского духовного училища в 1905 г. и Владимирской духовной семинарии в 1911 г. Алексей Иванович поступил в столичную духовную академию. И училище, и семина-

рию, и академию Иванов всегда оканчивал первым учеником. Во время учебы в столице в 1914 г. Иванов был командирован в Русский археологический институт в Константинополе, основанный в начале XX в. Так сложилось, что Иванов был одним из четырех студентов академии в разное время командированных на Восток для изучения церковной истории Византии¹. В Константинополе исследовательской деятельностью Иванов занимался под руководством академика Ф. И. Успенского. После окончания академии и представления обстоятельной кандидатской диссертации на тему «Кирилл I Лукарис, Патриарх Константинопольский» Иванов был оставлен при академии в качестве профессорского стипендиата, но не на год, а на два, что случалось очень и очень редко. Данное обстоятельство свидетельствует о заинтересованности администрации академии и профессорско-преподавательской корпорации в кандидатуре Иванова как способного и перспективного ученого и преподавателя. Действительно, в период стипендиатства Иванов смог

¹ Помимо А. И. Иванова в Русский археологический институт в Константинополе в 1903/04 учебном году был командирован И. А. Карабинов, в 1911/12 г. — А. Г. Степанов и А. Н. Акимов.

подготовить магистерскую диссертацию на тему «Патриарх Константинопольский Кирилл Лукарис и его время». Очевидно, она представляла собой дополненную и переработанную кандидатскую диссертацию. Это была вполне распространенная практика, когда стипендиат или молодой преподаватель в срочном порядке (по академическому уставу на написание работы отводилось всего лишь два года) дополнял и перерабатывал свое кандидатское сочинение. И наоборот, случаев, когда в качестве магистерской диссертации представлялось сочинение на принципиально новую тему, было очень мало. Впрочем, защита Иванова так и не состоялась «ввиду отъезда на юг профессора-руководителя Соколова И. И. и закрытия академии»². Дело в том, что профессор столичной академии Иван Иванович Соколов³ увез работу Иванова с собой и в конце концов, к сожалению, диссертация бесследно исчезла⁴.

Параллельно Иванов в 1915–1917 гг. обучался в Петроградском историко-археологическом институте, а также в качестве вольнослушателя посещал занятия на историко-филологическом факультете в Петроградском университете в 1916–1918 гг. С 1 сентября 1915 г. по 1 ноября 1918 г. преподавал латинский и немецкий языки в Александро-Невском

АНКЕТА		
на преподавателя Ленинградской Духовной Академии и Семинарии		
1. Фамилия	-	Иванов
2. Имя	-	Александр
3. Отчество	-	Иванович
4. Год рождения	-	1890 г.
5. Место рождения	-	с. Смердовы, Милославский уезд, Лужичск. г.
6. Национальность	-	русский
7. Социальное происхождение	-	из крестьян
8. Духовный сан	-	-
9. Год посвящения	-	-
10. Образование	-	-
	Название и место нахождения учебного заведения.	В какие годы учился и окончил ли полный курс.
Общее	Учреждение историко-филолог. ф-т в Петербурге	1916-1918. Не окончил.
Духовное	Духовная Академия в Петербурге	1911-1915 г. окончил
11. Семейное положение	-	Женат, две дочери. Жена умерла от тифа.
12. Профессия или специальность	-	Профессор
13. Предмет преподавания	-	Византизм и древнегреческий язык.
14. Является ли работа в данном учебном заведении основной или по совместительству (указать в какой из работ по совместит.)	-	Основная
15. Ученая степень и ученое звание (указав и когда присуждены).	-	Кандидат историч. наук. СПб. ун-та. 1915 г. Магистр филолог. наук. СПб. ун-та. 1916 г. Доктор филолог. наук. СПб. ун-та. 1918 г.
16. Знание иностранных языков	-	Латинский, немецкий, французский.
17. Какие имеете награды	-	—

Анкета А. И. Иванова из личного дела (Архив СПбДА)

² Архив СПбДА. Д. 1335. Личное дело профессора А. И. Иванова. Л. 8.

³ См.: Карпук Д. А. Церковно-историческое наследие профессора СПбДА И. И. Соколова (1865–1939) // ХЧ. 2005. № 25. С. 184–203.

⁴ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 21. Л. 50.

духовном училище⁵. В 1918 г. Иванов также преподавал в петроградских гимназиях.

В 1919 г. Иванов вынужден был вернуться к себе на родину во Владимир. Там он занимается педагогической и административной работой. В качестве доцента преподавал историю во Владимирском пединституте и в Сельскохозяйственном учебном комбинате (Муромцевском сельскохозяйственном техникуме). Одновременно с педагогической деятельностью Иванов сначала выступил в роли инструктора по охране памятников и старины во Владимирском отделе народного образования, затем стал заведующим подотдела искусств и, наконец, директором (в период с 1921-го по 1926 гг.) им же возрожденного Областного государственного музея во Владимире. Именно благодаря усилиям Алексея Ивановича удалось взять под государственную охрану в том числе и памятники церковной архитектуры. В этот период Иванов активно занимается научно-исследовательской работой, много публикуется⁶.

25 июля 1931 г. Иванов вместе с другими владимирскими краеведами и архивистами был арестован. Ему было предъявлено обвинение «в организации “музейной контрреволюционной подгруппы”, в создании в музее “антисоветского церковного архива”, в “пропаганде” находящихся в музее мощей, в содержании и ремонте на государственные средства действующих и закрытых церквей и монастырей под видом их реставрации, в поддержке связи с “контрреволюционной профессурой” Москвы и Ленинграда»⁷.

Меньше чем через полгода, 3 ноября 1931 г., Иванов был освобожден и сразу покинул Владимир. В 1931–1932 гг. он преподавал в Ярославском педагогическом институте, в 1932–1942 гг. — в Ростовском педагогическом и Северо-Кавказском горском научно-исследовательском институтах. В 1937 г. Высшей аттестационной комиссией при Министерстве высшего образования СССР А. И. Иванов был утвержден в ученой степени кандидата исторических наук и в ученом звании профессора по кафедре истории СССР⁸. В начале 1941 г. Иванов подготовил докторскую диссертацию на тему «Северо-восточный Кавказ до и после завоевания

⁵ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. Л. 280.

⁶ См.: Максимова Н. Д. Первый директор Владимирского музея // Рождественский сб. Ковров, 1996. Вып. 3. С. 108–111.

⁷ Максимова Н. Д. Иванов Алексей Иванович // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 644.

⁸ Архив СПбДА. Д. 1335. Л. 9.

Россией», но защита так и не состоялась из-за начавшейся Великой Отечественной войны. Причем диссертация уже получила одобрение двух рецензентов — профессоров Мороховца и Сивкова. Текст исследования в 1942 г. сгорел⁹.

В 1951–1956 гг. Иванов преподавал византологию и греческий язык в Московской духовной академии, а также исполнял обязанности секретаря Учебного комитета при Священном Синоде. В 1956 г. успешно защитил магистерскую диссертацию на тему «Критические издания греческого Нового Завета и общепринятый православною Церковью текст». Кроме того, с этого времени Иванов начинает активно сотрудничать с «Журналом Московской Патриархии»¹⁰.

В 1956 г. резолюцией патриарха Алексия I от 24 июля 1956 г. А. И. Иванов был переведен в Ленинградскую духовную академию: «Учебный Комитет предложит Совету Ленинградской духовной академии назначить профессора А. И. Иванова на свободную кафедру византологии с предоставлением ему лекций и по истории Древней Церкви или раскола, с упоминанием о том, что с моей стороны имеется рекомендация А. И. Иванова и просьба о предоставлении ему помещения в академии»¹¹. Данное распоряжение священноначалия было выполнено. Иванов был назначен именно на кафедру византологии, открытию которой именно он и способствовал несколько лет назад вместе с профессором А. И. Макаровским. Дело в том, что еще в январе 1951 г. по распоряжению митрополита Григория (Чукова) Макаровский и Иванов подготовили и представили на рассмотрение владыки две докладные записки по вопросу о необходимости открытия при академиях новых кафедр, в рамках которых преподавались бы и научно разрабатывались: а) византология и б) история славянских церквей. Проект был рассмотрен на заседании Учебного комитета 27 января 1951 г., а 6 февраля докладные записки лично рассматривал патриарх Алексий I. Вопрос был решен положительно, и в каждой из академий была открыта объединенная кафедра византологии и истории славянских церквей (по 3 лекции в неделю на III и IV курсах)¹².

⁹ Защита докторской диссертации профессора А. И. Иванова в Ленинградской Духовной Академии в 1960. Б/м, б/г. Л. 55.

¹⁰ Всего в «Журнале Московской Патриархии» А. И. Иванов опубликовал около 40 статей.

¹¹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 11; Д. 1335. Л. 13.

¹² Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Л. 239–241.

Удалось выяснить, что Алексей Иванович Иванов в феврале 1951 г. обращался в Совет Ленинградской академии с просьбой рассмотреть две его публикации для присвоения ему ученой степени магистра богословия. Речь шла о двух статьях, опубликованных еще в 1915–1916 гг.¹³ В качестве комментария Иванов в своем прошении приводил любопытные данные, проливающие свет на его научно-исследовательскую работу в период стипендиатства в столичной академии. Во-первых, Иванов указал на то, что в обеих статьях им был предпринят критический разбор огромного труда профессора фон Зодена¹⁴ по восстановлению первоначального текста Священного Писания Нового Завета. В первой статье рассматривались принципы и метод, положенные в основу реконструкции текста. Во второй же был дан анализ текста «Послания к Евреям» в сопоставлении его с ранее изданными и принятыми текстами на Православном Востоке, а также на католическом и протестантском Западе. Во-вторых, Иванов особо подчеркнул, что в рукописном оригинале статьи были более обширными, поскольку включали в себя многочисленные выдержки из греческих и латинских авторов, а также сравнительные текстуальные таблицы. Редакции же указанных журналов при публикации сделали большие сокращения по типографско-техническим условиям, поэтому в опубликованном виде статьи представляют собой только обобщения и выводы продолжительных и скрупулезных исследований. Однако и в таком виде, на чем настаивал А. И. Иванов, статьи были приняты благосклонно со стороны в том числе таких специалистов, как Н. Н. Глубоковский и Ф. А. Курганов, поскольку затрагивали чрезвычайно важный и слабо разработанный в отечественной науке вопрос.

Данное обращение наставника тогда еще Московской духовной академии митрополитом Григорием было переадресовано в Совет Ленинградской духовной академии. Вопрос был рассмотрен на заседании Совета 9 марта 1951 г. Инспектор академии профессор Л. Н. Парийский любезно согласился взять на себя труд по поиску в библиотеках

¹³ *Иванов А. И.* Новейшая реконструкция текста Нового Завета // Журнал Министерства народного просвещения. 1915. Август; *Иванов А. И.* Новозаветные писания по новейшему восстановлению их подлинного текста: общая характеристика издания греческого Нового Завета проф. Германа фон Зодена и специальное рассмотрение реконструкции послания к Евреям // Труды Киевской духовной академии. 1916. № 7–8. См.: Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1950–1951 уч. г. Л. 261–262.

¹⁴ О нем см.: *Безруков А. Н.* Зоден // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 316–317.

Ленинграда указанных в прошении статей, поскольку у самого соискателя их не было в наличии¹⁵. Сложилась в чем-то уникальная ситуация: соискатель ученой степени магистра богословия просил присудить ему степень за две статьи более чем тридцатилетней давности, которых у него на руках не было! Парийский свое обещание выполнил, и вопрос о присуждении ученой степени повторно был рассмотрен на заседании Совета уже 16 апреля. Доцент А. И. Макаровский заявил, что статьи-рецензии, хотя и свидетельствуют о большом труде Иванова, проштудировавшего более двух тысяч страниц исследования Евангельского текста профессора фон Зодена, следует признать недостаточными для соискания степени магистра богословия. Профессор протоиерей Александр Осипов также выступил против, заявив, что «сочинения проф. фон Зодена по исследованию Евангельского текста, хотя и называются “новейшими”, коими они и были 38 лет назад, теперь являются устаревшими, и отзыв на них не может быть принят на рассмотрение для соискания за него степени магистра богословия»¹⁶. Против присуждения ученой степени Иванову за указанные статьи выступил и один из наиболее авторитетных ученых и профессоров Ленинградской академии Н. Д. Успенский. В итоге общее решения Совета некогда родной Иванову академии было отрицательным.

В течение 5 лет своей преподавательской деятельности в Ленинградских духовных школах А. И. Иванов читал несколько дисциплин. Так, на III и IV курсах академии Иванов читал лекции по византологии. Из года в год, согласно отчетам самого наставника, программа данного курса не менялась. На III курсе (при 4 недельных часах) излагалась история Византийской церкви со времен первых христианских императоров и до падения Византии. На IV курсе (при 2 недельных часах) освещались важнейшие темы из истории Греко-Восточной церкви до и после завоевания Православного Востока турками. В своих отчетах Иванов всегда особо подчеркивал, что при изложении церковно-исторического материала он отдельно останавливался на двух моментах в жизни Православного Востока, на которые, по мнению профессора, «в старых работах не обращалось особого внимания: 1) неизменно агрессивная политика папства в отношении восточных и славянских церквей и 2) благотворная роль в судьбе Православного Востока славянского мира и особенно России»¹⁷.

¹⁵ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Л. 270.

¹⁶ Там же. Л. 309.

¹⁷ Архив СПбДА. Отчет о состоянии ЛДАиС за 1956–1957 уч. год. Л. 111.

С 1957/58 учебного года, сначала вследствие болезни, а потом и кончины профессора А. И. Макаровского, Иванов преподавал в академии на II и III курсах историю Русской Церкви, освещая историю церкви в домонгольский и патриарший периоды. В течение 5 лет Иванов также преподавал в 3-м классе семинарии общую церковную историю (4 часа в неделю). В основу преподавания был положен еще дореволюционный учебник по «Истории христианской церкви» (вып. II и III) П. Н. Малицкого. В течение 1956/57 и 1957/58 учебных годов Иванов преподавал в 3-м классе семинарии латинский язык (2 часа), для чего использовался «Учебник латинского языка» для 8-10-х классов средней школы С. Кондратьева и А. Васнецова. По тем же дисциплинам Иванов вел работу и на заочном секторе¹⁸.

Будучи преподавателем академии, Иванов должен был предлагать студентам темы для кандидатских сочинений. Действительно, им было предложено несколько тем по византологии, и в дальнейшем эти темы из года в год повторялись. Вот некоторые из них: «Религиозно-нравственная жизнь византийского общества в XII веке по изображению историков-современников», «Значение крестовых вопросов в вопросе об отношениях между Греческим Востоком и Латинским Западом», «Никифор Григора как церковный историк Византии», «Византийско-русские церковные отношения в X-XII вв.», «Греко-болгарские церковные отношения в период первого болгарского царства»¹⁹, «Попытки к соединению восточной и западной церквей в XII-XIII веках», «Религиозно-нравственная жизнь византийского общества в XII-XIII веках по изображению историков современников», «Болгарская церковь в эпоху Второго Болгарского царства (1187-1396)»; «Сербский патриархат в период турецкого ига»²⁰. Предлагал Иванов темы и по истории Русской Церкви²¹.

Разумеется, А. И. Иванову часто приходилось выступать в роли как научного руководителя, так и рецензента кандидатских сочинений. Так, Алексей Иванович вместе со священником Иоанном Белёвцевым рецензировали кандидатскую диссертацию архимандрита Никодима

¹⁸ Архив СПбДА. Отчет о состоянии ЛДАиС за 1956-1957 уч. год. Л. 111-113; Отчет о состоянии ЛДАиС за 1957-1958 уч. год. Л. 205-207; Отчет о состоянии ЛДАиС за 1958-1959 уч. год. Л. 176-179; Отчет о состоянии ЛДАиС за 1959-1960 уч. год. Л. 179-181; Отчет о состоянии ЛДАиС за 1960-1961 уч. год. Л. 133-134.

¹⁹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 17. Л. 165.

²⁰ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 19. Л. 347.

²¹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 21. Л. 166.

(Ротова) «История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме»²². 9 мая 1960 г. на заседании Совета была утверждена тема кандидатской диссертации иеромонаха, ныне митрополита Ювеналия (Пояркова) «Внешние отношения Истории Русской Церкви в период с 1917 по 1944 год». Научным руководителем был назначен именно Иванов²³. Вообще, отзывы и рецензии Алексея Ивановича, как, впрочем, и всех других наставников академии, являются чрезвычайно важным источником для изучения взглядов, компетенции и научных интересов самого профессора.

А. И. Иванов в Ленинградской духовной академии занимался не только преподавательской, но и административной работой. Сразу после перевода в Ленинград Алексею Ивановичу было поручено временное исполнение обязанностей секретаря Совета. Уже 8 сентября 1956 г. он был утвержден в данной должности²⁴, которую занимал вплоть до своего ухода с преподавательской должности в сентябре 1961 г. Должность секретаря было сложной и ответственной, поскольку заседания Совета проходили довольно часто, а это значит, что на подготовку заседаний и на составление протоколов уходило очень много времени и сил. Например, в 1956/57 учебном году было подготовлено 28 протоколов; в 1957/58-м — 26; в 1958/59-м — 24. Приведенные цифры говорят не только о занятости секретаря, но и об интенсивности занятий профессорско-преподавательской корпорации. Кроме того, в течение 5 лет Иванов исполнял обязанности секретаря Распорядительного собрания академии и семинарии.

Будучи секретарем Совета, А. И. Иванов всегда был в центре административной, научной и педагогической деятельности академии. Зачастую ему самому приходилось принимать участие в решении отдельных проблем, высказываться по тем или иным обсуждаемым вопросам. Так, например, было с пробными лекциями священников, ныне протоиереев Василия Стойкова и Иоанна Белёвцева. Пробные лекции были введены в середине 1950-х гг. для преподавателей со степенью кандидата богословия, претендующих на должность доцента. Так, 12 октября 1956 г. в присутствии членов Совета состоялась первая пробная лекция священника Василия Стойкова на тему «Чуриковщина, как одна из мистико-рационалистических сект нашего времени (История и учение)». По итогам лекции практически все выступившие члены Совета — протоиерей Александр

²² Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 20. Л. 86–87, 171.

²³ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 21. Л. 160.

²⁴ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 12, 36.

Осипов, Н. Д. Успенский, К. А. Сборовский, протоиерей А. Сергеенко — обратили внимание лишь на отрицательные стороны пробной лекции: краткость (всего 40 минут), отсутствие ссылок на источники, слабое раскрытие основных вероучительных положений секты и т. п. Ректор академии протоиерей Михаил Сперанский, которому не только в этом случае, но и во многих других, если судить по материалам протоколов заседаний Совета, приходилось выступить в роли примирителя в зачастую чрезвычайно острых спорах и дискуссиях, выступил в защиту отца Василия. Ректора поддержал и А. И. Иванов, который обратил внимание членов Совета не только на отрицательные стороны, но и на положительные: «Лектор изложил свою тему довольно живо, последовательно и вполне грамотным, ясным языком. Высказанный им взгляд на чуриковщину совершенно правильный. Поэтому я считаю возможным предложить о. В. Стойкову вторую тему расколоведения по выбору Совета академии для того, чтобы иметь окончательное суждение о присвоении ему звания доцента»²⁵. Данное предложение было принято, отцу Василию была назначена новая тема — «Разбор “Окружного послания” Ксеноса».

Попутно можно отметить, что для назначения на должность доцента необходимо было прочитать две пробные лекции. Но если первая не вызывало серьезной критики со стороны членов Совета, то Совет имел право освободить соискателя должности от чтения второй. По крайней мере эта практика была характерна для 1950-х гг. Именно так поступили в случае с протоиереем Виталием Боровым, который выступил с пробной лекцией на тему «Эпоха и личность Константина Великого в новейшей церковно-исторической историографии» как раз за две недели до отца Василия, 28 сентября 1956 г.²⁶ Точно также освободили от второй пробной лекции и священника Иоанна Белёвцева. С первой на тему «Митрополит Крутицкий и Коломенский Николай (Ярушевич) как проповедник» он выступил перед членами Совета 28 марта 1958 г.²⁷ Правда, отцу Иоанну также не удалось избежать критики, например, со стороны отца Александра Осипова, которому не понравилось, что лектор слишком много места уделит биографии владыки Николая. Иванов также посчитал, что следовало больше внимания уделить не биографии, а именно характеристике проповеднической деятельности владыки Николая и «более глубоко раскрыть некоторые стороны выдающихся

²⁵ Там же. Л. 69.

²⁶ Там же. Л. 64–66.

²⁷ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. Л. 159–162.

по своему содержанию и внешнему оформлению проповедей митрополита Николая»²⁸. Однако по настоянию отца ректора священник Иоанн Белёвцев был освобожден от второй лекции.

Впрочем, далеко не всегда Иванов выступал в роли благодушного критика и примирителя. Так, после пробной лекции А. М. Матфеева на тему «Труд протопресвитера о. Иоанна Янышева: “Православно-христианское учение о нравственности” с точки зрения значения его в качестве учебного пособия по преподаванию Нравственного Богословия в современной духовной школе» первым с критическими замечаниями выступил именно Алексей Иванович. По его мнению, лекция была произнесена не на тему, поскольку было приведено много биографических данных, ссылок на мнения современников (А. А. Бронзова, М. А. Олесницкого и др.), а «что касается оценки труда о. Янышева с точки зрения значения его в качестве учебного пособия по преподаванию нравственного богословия в современной духовной школе, то на этот вопрос в лекции не дано достаточно ясного и полного ответа»²⁹. Вообще, отзыв получился несколько пространственным и резким. Остальным ораторам — А. А. Осипову, Н. Д. Успенскому, Г. П. Миролюбову и др. — пришлось лишь согласиться с критикой Иванова. Поэтому для спасения ситуации весь свой авторитет использовали инспектор и ректор. Л. Н. Парийский в своей реплике обратил внимание на то, что Матфеев отличается большим трудолюбием, религиозностью и даже намерен принять священный сан (который, правда, он так и не принял, скончавшись в 1989 г.). Протоиерей Михаил Сперанский в очередной раз выступил в качестве примирителя, и даже взял часть вины лектора за неудовлетворительную лекцию на себя, отметив, что данную тему именно он предложил Матфееву. И обратив внимание, что тема лекции довольно сложная, отец Михаил предложил все же признать ее удовлетворительной³⁰. Совет ректора поддержал.

К административной и общественной работе А. И. Иванова можно отнести участие в приемах иностранных делегаций и гостей, посещавших Ленинградские духовные школы. Так, 17 ноября 1959 г. академию посетила группа пасторов (8 человек) из ГДР. Для них в зале заседаний Совета Иванов сделал краткий обзор истории Русской Православной Церкви до 1917 г.³¹ В 1956/57 учебном году Иванов участвовал в разработке

²⁸ Там же. Л. 160–161.

²⁹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 18. Л. 67.

³⁰ Там же. Л. 69.

³¹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 20. Л. 182.

академических мероприятий по подготовке встречи участников VI Международного фестиваля молодежи. 27 января 1957 г. Иванов прочитал общую для всех студентов академии и семинарии лекцию на тему «Преподобный Сергей Радонежский и его обитель» (в связи с пожертвованием Московской духовной академией в знак молитвенного общения образа прп. Сергия)³².

Несмотря на большую занятость как преподавателя и секретаря Совета, Иванов находил время и для научной работы. Уже в течение первого года своего пребывания в Ленинграде Алексей Иванович подал в Совет прошение об утверждении темы докторской диссертации «История Византийской Церкви». Современному исследователю сразу броситься в глаза необъятность данной темы. Поэтому здесь необходимо сделать пояснение. 13 декабря 1949 г. Священный Синод после присуждения степени магистра богословия профессору Московской духовной академии священнику Александру Ветелеву за курс его лекций по гомилетики («Курс академических лекций по теории и практике церковно-православного проповедничества») ³³ дополнительно постановил: «Священный Синод в целях привлечения богословских сил для составления учебников по богословским предметам академического и семинарского курса дает право представлять учебники на рассмотрение Совета академии в качестве магистерской диссертации в обычном порядке»³⁴. Очевидно, что данная мера была вынужденной. С одной стороны, наставникам академии в срочном порядке необходимо было составлять учебники для только что возрожденных духовных школ, приспособлявая учебные пособия синодального периода к новым условиям и новым студентам. Уровень последних, по мнению профессора Н. Д. Успенского, был значительно ниже уровня студентов синодального периода³⁵. С другой стороны, сильны были традиции синодального периода, когда практически все преподаватели являлись магистрами и докторами богословия. Однако в новых условиях далеко не все наставники могли одновременно разработать качественный учебник и написать научную монографию.

³² Архив СПбДА. Д. 1335. Л. 23.

³³ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 71-72.

³⁴ Там же. Л. 130.

³⁵ Карпук Д. А. Ленинградские духовные школы в годы обучения протоиерея Александра Меня (1959–1963 гг.) // URL: <http://spbda.ru/publications/dmitriy-karpuk-leningradskie-duhovnye-shkoly-v-gody-obucheniya-protoiereya-aleksandra-menya-1959-1963-gg/> (дата обращения: 10.10.2016).

Поэтому священноначалие и было вынуждено пойти на определенные уступки и компромиссы. Через полгода после принятия данного постановления митрополит Григорий решил активизировать деятельность родной ему академии. В одном из своих докладов на заседании Учебного Комитета владыка констатировал, что на конец 1949/50 учебного года в академии всего 2 магистра богословия. Кроме того, из числа остальных наставников есть 9 кандидатов богословия с правом получения магистерской степени без нового устного испытания. Владыка считал, что «для престижа академии и по существу дела было бы желательно и необходимо с ученой степенью магистра богословия и остальных наставников академии, имеющих на это право»³⁶. Поэтому митрополит предложил наставникам представить свои имеющиеся публикации или курсы лекций. На этот призыв откликнулись доценты А. И. Макаровский, протоиерей И. С. Козлов, С. А. Купрессов и К. А. Сборовский. Впоследствии все они стали магистрами богословия.

В таком контексте заявленная Ивановым тема выглядит вполне органично. В своем прошении Алексей Иванович так и говорил, что «предлагаемая работа будет содержать полный исторический обзор внешнего и внутреннего состояния Византийской Церкви за время существования Византийской империи и предназначается в качестве учебного пособия для студентов наших академий»³⁷. Иванов подчеркивал, что в существующей литературе еще не было полного очерка истории Византийской церкви. Имевшиеся же статьи и исследования по отдельным вопросам и разделам, по мнению Иванова, страдали существенным недостатком. Во-первых, чаще всего история церкви рассматривалась в отрыве от гражданской истории. По справедливому замечанию Иванова, многие явления церковной жизни нельзя понять и оценить должным образом без предварительного знакомства с особенностями политической обстановки и государственного строя того или иного периода. Во-вторых, в прежних работах мало или совсем не обращалось внимание на контакты Византии с Западной церковью и славянскими церквями, почему оставалась мало разработанной «в надлежащей степени, с одной стороны, отрицательная, почти всегда агрессивная политика католического Рима в отношении греческого Востока, а с другой — благотворная роль в судьбах православного восточного мира славянства»³⁸.

³⁶ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 329.

³⁷ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 49.

³⁸ Там же. Л. 49.

Аргументация и доводы А. И. Иванова не вызвали вопросов у членов Совета, и тема была утверждена без каких бы то ни было дискуссий 24 сентября 1956 г.³⁹ Меньше чем через 3 года, 10 марта 1959 г., на заседании Совета было рассмотрено прошение А. И. Иванова, в котором почтенный ученый просит уже принять к рассмотрению его работу⁴⁰. К защите была представлена только часть диссертации: «История Византийской Церкви». Т. I (От Константина Великого до отпадения Западной церкви от Вселенской. В 2-х частях)⁴¹. В поданном прошении Иванов вновь объясняет причины обращения именно к данной теме: «Выбор темы определялся моим желанием принести возможно больше пользы кафедре византологии в ее дальнейшей научной и педагогической работе. Мне не хотелось, чтобы моя диссертация, являющаяся плодом многолетних усиленных изысканий, сдана была в архив библиотеки и там покрылась пылью безвестности. Я хотел дать такой труд, который бы послужил надежным руководством и для молодых преподавателей, и для студентов при прохождении курса истории Византийской церкви, поскольку до сих пор полного и связного курса по этому предмету не издано»⁴². Забегая вперед, отметим, что высказанное пожелание Иванова так и не сбылось. Представленный труд так и не стал учебным пособием для студентов Ленинградских духовных школ, а диссертация в библиотеке хранится всего лишь в двух экземплярах, и, судя по библиотечным формулярам, пользуются ей довольно редко.

Автор вполне справедливо отметил, что написание работы на такую широкую тему было сопряжено с целым рядом сложностей, хотя бы по той причине, что по заявленной теме «количество источников и литературы на древних и новых языках почти не поддается определению». Иванов уже в прошении обозначает тех исследователей, трудами которых он пользовался в первую очередь: В. В. Болтов, Ф. И. Успенский, А. П. Лебедев, Н. А. Скабаланович, В. Н. Бенешевич, Ш. Диль, И. Гергенретер, К. Крумбахер. Примечательно, что своего научного руководителя по академии И. И. Соколова в данный список Иванов не включил.

³⁹ Архив СПбДА. Д. 1335. Л. 20.

⁴⁰ *Иванов А. И. История Византийской Церкви. Т. I: От Константин Великого до отпадения Западной церкви от Вселенской. Машинопись. Ленинград, 1960. Ч. 1. 1-325 с.; Ч. 2. 326-802 с.*

⁴¹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 21. Л. 48.

⁴² Там же. Л. 49.

В своем прошении Иванов обратил внимание еще на несколько любопытных моментов. Во-первых, он дал обещание продолжить свою работу по подготовке второго тома, материалы для которого уже якобы были собраны «в значительном количестве». К сожалению, второй том так и не был впоследствии представлен. Во-вторых, Иванов обратил внимание членов Совета, что докторскую диссертацию он представляет на их суд в год своего 50-летия научно-исследовательской деятельности, поскольку первый труд вышел еще в далеком 1910 г. Как покажет последующая защита, практически никто из рецензентов не пощадил седин почтенного 70-летнего наставника. Советом академии рецензентами были назначены профессор Л. Н. Парийский и доцент священник Василий Стойков⁴³.

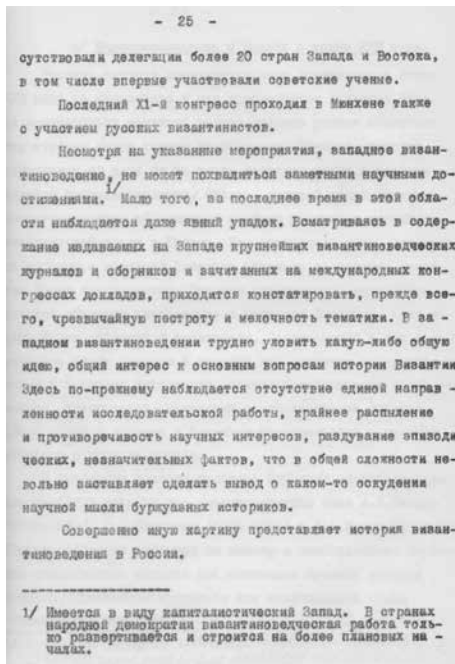
Защита состоялась 27 октября 1960 г. под председательством ректора академии протоиерея Михаила Сперанского. Сначала были заслушаны отзывы официальных оппонентов. Отзыв Л. Н. Парийского был более чем благожелательным, а претензии, обязательные в подобного рода случаях, были скорее «дежурными» замечаниями, чем реальными придирками. Парийский высоко оценил познания соискателя по гражданской и церковной истории Византии, а представленную диссертацию назвал крупным событием в научно-учебной жизни академии⁴⁴. Священник Василий Стойков был менее благожелателен и представил обстоятельный, довольно критический отзыв с указанием самых разных недостатков — начиная с серьезного вопроса о том, с какого времени следует начинать историю Византийской церкви (Иванов начинал с IV в., о. В. Стойков же указывал на мнение скончавшегося к этому времени протоиерея Василия Верюжского, считавшего, что начинать византийскую историю надо со времени патриарха Фотия), и заканчивая указаниями на мелкие детали, как-то повторы, противоречия в деталях и т. п.⁴⁵ В итоге отец Василий высказался за присуждение соискателю искомой степени, но был против того, чтобы труд стал учебником, пока не будут внесены все необходимые исправления.

После официальных оппонентов выступили некоторые члены Совета, каждый из которых смог ознакомиться только с первым томом представленной диссертации. Это, безусловно, было существенным недостатком и изъяном в их критических построениях. Профессор Н. Д. Успенский

⁴³ Там же. Л. 50.

⁴⁴ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 22. Л. 101–111.

⁴⁵ Там же. Л. 111–123.



25-я страница из докторской диссертации, которую Н. Д. Успенский предлагал «изъять» из работы

выступлениях на Генеральной Ассамблее он четко разграничивал правящие круги США от американского народа»⁴⁸. И далее Успенский откровенно признается, что в академию часто приезжают иностранцы, которые заходят и в библиотеку, где они могут взять труд Иванова и ознакомиться с критикой западной византологии на 25-й странице. В результате Успенский предложил эту страницу «изъять» из книги. Примечательно, что Иванов ответил на это замечание в духе Успенского и времени: «Моя оценка западного византиноведения полностью основывается на оценке его нашим и советскими византинистами»⁴⁹.

Однако особо резким вступлением отметился доцент П. П. Игнатов. Несмотря на то что он прочитал только первый том, отзыв получился

подчеркнул, что чтение работы оставило впечатление об авторе как об ученом, достаточно эрудированном. Отдельно Успенский обратил внимание членов Совета на то обстоятельство, что Иванов следит и находится в курсе современной иностранной литературы по византологии⁴⁶. Реплика почтенного литургиста чрезвычайно любопытна следующим эпизодом. Успенскому не понравилось, что Иванов чрезмерно критикует западных византологов: «Мне кажется, что в данном случае А. И. “перестарался”. Не следует преклоняться перед западным, только потому, что это западное, не следует и порочить западное только за то, что это западное»⁴⁷. В качестве образца правильного отношения к Западу Успенский приводит пример Н. С. Хрущева: «В своих

⁴⁶ Там же. Л. 123–125.

⁴⁷ Там же. Л. 126.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. Л. 172.

более объемным, чем рецензии официальных оппонентов⁵⁰. Впрочем, отрицательная тирада началась с ошибочного утверждения, что Иванов якобы самовольно изменил тему своего диссертационного исследования. Мол, Иванову утвердили тему «История Византии», а он изменил ее на «Историю Византийской Церкви». Игнатов ошибся, но по ходу своего многостраничного отзыва некоторые его выпады строятся именно на этом утверждении. Ответ на данный отзыв Иванов начал со следующего, весьма показательного предложения: «Это выступление самое обширное и вместе с тем наименее аргументированное»⁵¹.

В целом, надо отдать должное А. И. Иванову, ответы которого на замечания официальных и неофициальных оппонентов оказались на высоком уровне. Многие замечания рецензентов Иванову удалось полностью опровергнуть. Хотя с целым рядом, как правило, мелочных указаний почтенному ученому пришлось согласиться. Поэтому в итоговом постановлении Совета было решено единогласно присудить соискателю ученую степень доктора церковной истории и одновременно с этим «просить профессора А. И. Иванова учесть некоторые замечания и пожелания официальных оппонентов и членов Совета, высказанные в процессе обсуждения»⁵². Утверждение в степени доктора церковной истории последовало 11 ноября 1960 г.⁵³

Вообще, научная деятельность Иванова в Ленинградской духовной академии была довольно обширной и насыщенной. Еще накануне своей защиты Иванов резолюцией патриарха Алексия I от 6 октября 1960 г. был назначен от Ленинградской духовной академии членом редакционной коллегии ежегодника «Богословские труды»⁵⁴, где с этого времени он регулярно публиковал свои статьи. По поручению Совета Иванов в 1958 г. рассмотрел и дал подробную рецензию на книгу «Word and Mysterium» (изд. 1958), присланную из Внешнего отдела Евангелической церкви в Германии. Отзыв был направлен в Учебный Комитет при Священном Синоде и впоследствии был опубликован в «Журнале Московской Патриархии»⁵⁵. 22 января 1959 г. на заседании Совета рассматривался отзыв

⁵⁰ Там же. Л. 132–164.

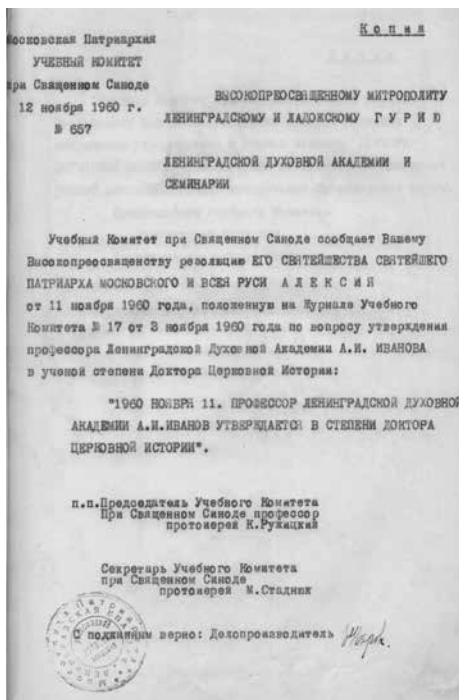
⁵¹ Там же. Л. 173.

⁵² Там же. Л. 184.

⁵³ Архив СПбДА. Д. 1335. Л. 87.

⁵⁴ Там же. Л. 86.

⁵⁵ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 18. Л. 182–183; Д. 1335. Л. 43–57; Отзыв был также опубликован в ЖМП: *Иванов А. Dokumente der Orthodoxen Kirchen zur ökumenischen frage. Band*



Утверждение А. И. Иванова
в степени доктора церковной истории

о жизни и деятельности академии за этот период ее существования⁵⁸.

Определением Совета академии от 7 сентября 1961 г. согласно прошению А. И. Иванов был уволен со всех занимаемых должностей.

II. Wort und mysterium. Der briefwechsel über glauben und kirche 1573 bis 1581 zwischen den tübingener theologen und patriarchen von Konstantinopel. Herausgegeben vom Aussenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. 1958. Luther-Verlag — Witten (Документы Православной Церкви к экуменическому вопросу. Т. II: Слово и таинство. Переписка по вопросам веры и церкви 1573–1581 гг. между тюбингенскими богословами и Константинопольским патриархом. Изданы Внешним Отделом Евангелической Церкви в Германии. Виттен, 1958.) // ЖМП. М., 1959. № 1. С. 76–80.

⁵⁶ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 19. Л. 17; Д. 1335. Л. 60–71.

⁵⁷ Архив СПбДА. Д. 1335. Л. 71.

⁵⁸ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 19. Л. 146; *Иванов А. И.* Славный юбилей (к 150-летию со времени основания бывшей Петербургской, ныне Ленинградской, духовной академии) // ЖМП. 1959. № 4. С. 59–67.

Иванова на конспект по «Истории Русской Церкви» для учащихся 4-го класса Волынской духовной семинарии, составленном священником Влодеком⁵⁶. Итоговый вердикт довольно пространного отзыва оказался отрицательным. По мнению Иванова, автор конспекта попытался переработать соответствующие разделы семинарского учебника П. В. Знаменского по «Истории Русской Церкви» и сделал это крайне неудачно: «Заметно, что автор конспекта не получил нужной подготовки по Истории Русской Церкви, так как не смог даже надлежащим образом использовать материалы прекрасного учебника Знаменского»⁵⁷. По поручению Совета академии Иванов 2 марта 1959 г. в год празднования 150-летнего юбилея Санкт-Петербургской духовной академии прочитал историческую записку

В протоколах Совета особо подчеркивалось, что Иванов в течение 2 месяцев, с 12 июня по 12 августа, болел тяжелым воспалением почек и находился на лечении в одной из больниц в Ленинграде⁵⁹. Естественно, в журналах заседаний Совета академии не могли указать истинные причины столь продолжительной болезни и такого необязательного увольнения. Все дело в том, что именно в 1960 г., в связи с очередным витком гонений на Церковь, в печати была организована травля профессора А. И. Иванова. Дело в том, что в годы немецкой оккупации Ротова-на-Дону Иванов занимал должность заведующего подотделом вероисповеданий и библиотек при отделе народного образования бургоминистерства, занимался регистрацией библиотек и церквей, руководил восстановлением православных храмов. В 1943 г. он уехал в Германию, потом в Чехословакию, где и был в сентябре 1945 г. арестован советскими властями. По итогам судебного разбирательства Иванов в 1946 г. был осужден на 5 лет с конфискацией имущества. В 1960 г. эту историю всячески использовали для давления на самого Иванова и для дискредитации Духовной академии. Алексей Иванович попытался оправдаться, написав письмо в Совет по делам Русской Православной Церкви. Разумеется, данная попытка дать ответ на клеветнические выпады оказалась безуспешной⁶⁰. Алексей Иванович вынужден был оставить академию, но не прекратил научные занятия.

16 ноября 1961 г. Совет рассмотрел новое прошение Иванова, который просил разрешить ему пользоваться книгами из академической библиотеки для завершения своей работы по истории Византийской церкви. Совет разрешил пользоваться книгами, но без права выносить их из библиотеки. Объяснялось это тем, что те же книги нужны были и другим преподавателям по византологии, истории древней церкви, каноническому праву, истории западных исповеданий⁶¹. В 1960–1970-х гг. Иванов занимался преимущественно изучением литературного наследия преподобного Максима Грека. К концу жизни Алексей Иванович практически полностью ослеп. В личном деле Иванова сохранилась копия отношения за подписью инспектора академии протоиерея Владимира Сорокина в Военно-медицинскую академию с просьбой предоставить Иванову консультацию у профессора Волкова относительно операции катаракты левого

⁵⁹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 23. Л. 43.

⁶⁰ Шкаровский М. В. Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: т. 2. СПб., 2016. С. 94–97.

⁶¹ Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 23. Л. 106.

глава и в случае необходимости прооперировать в клинике академии⁶². Чем закончилось данное дело, сказать трудно. Но в некрологе преподаватель академии В. Бронский свидетельствовал, что в последние два года жизни Иванов почти совсем потерял зрение. И в таком состоянии он диктовал своей супруге Варваре Дмитриевне одну из работ о преподобном Максиме Греке⁶³. Скончался Алексей Иванович в ночь на 3 октября 1976 г. на 87-м году жизни, похоронен на Киновеевском кладбище в Санкт-Петербурге.

Источники и литература

Источники

1. Архив СПбДА. Д. 1335. Личное дело профессора А. И. Иванова.
2. Архив СПбДА. Отчет о состоянии Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1956–1957 уч. год.
3. Архив СПбДА. Отчет о состоянии Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1957–1958 уч. год.
4. Архив СПбДА. Отчет о состоянии Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1958–1959 уч. год.
5. Архив СПбДА. Отчет о состоянии Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1959–1960 уч. год.
6. Архив СПбДА. Отчет о состоянии Ленинградских Духовных Академии и Семинарии за 1960–1961 уч. год.
7. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1957–1958 уч. г. Январь — июнь.
8. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1956–1957 уч. г. Сентябрь — декабрь.
9. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 17. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1956–1957 уч. г. Январь — июнь.
10. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 18. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1958–1959 уч. г. Сентябрь — декабрь.
11. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 19. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1958–1959 уч. г. Январь — июнь.
12. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 20. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1959–1960 уч. г. Сентябрь — декабрь.
13. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 21. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1959–1960 уч. г. Январь — июнь.

⁶² Архив СПбДА. Д. 1335. Л. 116.

⁶³ Бронский В. Проф. А. И. Иванов [Некролог] // ЖМП. 1977. № 11. С. 118.

14. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 22. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1960–1961 уч. г.
15. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 23. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1961–1962 уч. г.
16. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1949–1950 уч. г.
17. Архив СПбДА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 5. Журналы заседаний Совета Ленинградских духовных академии и семинарии за 1950–1951 уч. г.
18. *Иванов А. И.* История Византийской Церкви. Т. I. От Константин Великого до отпадения западной церкви от Вселенской. Машинопись. Ленинград, 1960. Ч. 1. 1–325 с.; Ч. 2. 326–802 с.
19. *Иванов А. И.* Славный юбилей (к 150-летию со времени основания бывшей Петербургской, ныне Ленинградской, духовной академии) // ЖМП. 1959. № 4. С. 59–67.

Литература

20. *Безруков А. Н.* Зоден // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 316–317.
21. *Бронский В.* Проф. А. И. Иванов [Некролог] // ЖМП. 1977. № 11. С. 25–26.
22. Защита докторской диссертации профессора А. И. Иванова в Ленинградской Духовной Академии в 1960. Б/м, б/г. Л. 55.
23. *Карпук Д. А.* Ленинградские духовные школы в годы обучения протоиерея Александра Меня (1959–1963 гг.) // URL: <http://spbda.ru/publications/dmitriy-karpuk-leningradskie-duhovnye-shkoly-v-gody-obucheniya-protoiereya-aleksandra-menua-1959-1963-gg/> (дата обращения: 10.10.2016).
24. *Карпук Д. А.* Церковно-историческое наследие профессора СПбДА И. И. Соколова (1865–1939) // Христианское чтение. 2005. № 25. С. 184–203.
25. *Максимова Н. Д.* Иванов Алексей Иванович // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 644–645.
26. *Максимова Н. Д.* Первый директор Владимирского музея // Рождественский сб. Ковров, 1996. Вып. 3. С. 108–111.
27. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: т. 2. СПб., 2016.

Dmitry Karpuk. The Pedagogical and Research Activities of Professor Aleksey Ivanov at Leningrad Theological Academy and Seminary (on the Occasion of the 40th Anniversary of His Repose).

Professor Aleksey Ivanovich Ivanov (1890–1976) was a graduate of Petrograd Theological Academy (class of 1915). Following World War Two, he taught first at Moscow Theological Academy (1951–1956) and then at Leningrad Theological Academy (1956–1961). As a student of two of the most significant Byzantine scholars of the pre-Revolutionary period – Fyodor Uspensky and Ivan Sokolov – Professor Ivanov continued his study of Byzantine history and published a number of articles on this topic in both ecclesiastic (*Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii* and *Bogoslovskie Trudy*) and secular (*Istorichesky Zhurnal*, *Istoricheskie Zapiski*) periodicals. The result of his research was his doctoral dissertation, *History of the Byzantine Church: From Constantine the Great to the Great Schism*, which he defended in 1960. At the same time, Ivanov was also involved in New Testament scholarship, as a result of which he published his Master's Dissertation, *Critical Editions of the Greek New Testament and the Text Accepted for Use in the Orthodox Church* in 1956. In the present article, the pedagogical, administrative and research activities of Aleksey Ivanov during his time at Leningrad Theological Academy and Seminary (1956–1961) are considered on the basis of materials in the archives of St. Petersburg Theological Academy.

Keywords: Leningrad Theological Academy and Seminary, St. Petersburg Theological Academy, Byzantine Studies, New Testament criticism, Bible Studies, history of the ancient church, history of the Russian Orthodox Church, Patriarch Alexey I, Aleksey Ivanov, Fyodor Uspensky, Ivan Sokolov, Archpriest Mikhail Speransky, Archpriest Vasily Stoykov, Archpriest Vitaly Borovoy.

Dmitry Andreyevich Karpuk – Candidate of Theology, Lecturer and Secretary of the Department of Church History, Dean of the Graduate Program and Head Archivist at St. Petersburg Theological Academy (dimand3@yandex.ru).

Диакон Павел Ермилов

ИСТОРИЯ ПРИСУЖДЕНИЯ ДОКТОРСКОЙ СТЕПЕНИ ПРОФЕССОРУ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ Т. В. БАРСОВУ¹

В статье подробно описывается история получения профессором СПбДА Т. В. Барсовым степени доктора канонического права. После нескольких неудачных попыток представить свою диссертацию к защите в родной академии Барсов был вынужден подать апелляцию в Святейший Синод. Решением Синода дело Барсова было передано в МДА, Совет которой также отказал ему в присуждении искомой степени. В конечном счете Барсов был возведен в степень доктора без защиты и вопреки отрицательным решениям Советов двух академий. Автор уделяет особое внимание причинам неприятия сочинений Барсова в академической среде и содержанию их критики со стороны рецензентов.

Ключевые слова: научно-богословская аттестация, присуждение степени *honoris causa*, академическая свобода, каноническое право, Константинопольский патриархат, теория восточного папизма, первенство в Церкви, Т. В. Барсов, Н. А. Заозерский.

В истории русского богословия важное место занимает дискуссия между двумя специалистами в области канонического права — профессором Санкт-Петербургской духовной академии Тимофеем Васильевичем Барсовым (11.06.1836 — 7.01.1904)² и профессором Московского университета Алексеем Степановичем Павловым — по вопросу о роли Константинопольской кафедры в Православной Церкви. В свете сегодняшних споров по той же теме в православном богословии возвращение к схожей дискуссии, имевшей место в русской науке XIX в.,

Диакон Павел Валерьевич Ермилов — кандидат исторических наук, ст. преподаватель кафедры систематического богословия и патрологии богословского факультета ПСТГУ (pavel_ermilov@mail.ru).

¹ Статья подготовлена в рамках проекта «Исторические и богословские предпосылки современных расхождений по вопросу о первенстве в Православной Церкви» при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

² О нем см.: 35-летие профессорской и ученой деятельности профессора Т. В. Барсова // Церковный вестник. 1898. № 46. Ст. 1573–1576; Проф. Тимофей Васильевич Барсов (некролог) // Церковный вестник. 1904. № 3. Ст. 75–77; Профессор Тимофей Васильевич Барсов (некролог) // Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 3. С. 180–181.

представляется особенно актуальным. Но наряду с необходимостью погрузиться в содержание полемики Барсова с «университетским профессором», стоит коснуться и вопроса о рецепции взглядов Барсова в духовно-академической среде. Дело в том, что Барсов несколько раз пытался подать раскритикованное Павловым сочинение в качестве диссертации на соискание степени доктора богословия и в конечном счете получил искомую степень, из чего может сложиться впечатление, что его взгляды были сочувственно встречены в духовных академиях. Однако история присуждения Барсову докторской степени показывает, что его работы не нашли поддержки со стороны духовно-академической профессуры, а сам факт поощрения Барсова высокой научной степенью не имеет ничего общего с признанием его богословских взглядов, поскольку степень доктора канонического права была присуждена ему не за конкретные исследования, а за ученые заслуги³. Для оценки богословских идей Т. В. Барсова и лучшего понимания причин той резкой критики, с которой обрушился на его работу А. С. Павлов, следует обратиться к истории присуждения Барсову докторской степени, которая до сих пор не была описана в научной литературе.

В Российском государственном историческом архиве в фонде Канцелярии Святейшего Синода хранится дело относительно удостоения экстраординарного профессора СПбДА Т. Барсова степени доктора богословия (Ф. 796. Оп. 166. Д. 425). В состав дела, насчитывающего 82 листа, входят следующие документы:

1. Л. 1–2: Представление митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Исидора (Никольского) Святейшему Синоду по делу Барсова от 4 марта 1885 года.
2. Л. 3–4: Копия журнала № 491 Св. Синода от 12 марта 1885 года.
3. Л. 5–8 об.: Рапорт митрополита Московского и Коломенского Иоанникия (Руднева) по делу Барсова от 1 июня 1888 года.

³ «Научные воззрения и практическая деятельность Барсова вызвали устойчивое негативное отношение к нему в среде профессуры духовных академий. Его претензия на докторскую степень в стенах родной СПбДА была отклонена. Лишь после многолетних и усиленных ходатайств и при содействии некоторых влиятельных иерархов ему удалось добиться от Святейшего Синода степени доктора богословия» (*Римский С. В. Барсов Тимофей Васильевич // ПЭ. Т. 4. С. 359*); *Родосский А. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг. СПб., 1907. С. 38*; *Чистович И. С.-Петербургская Духовная Академия за последние тридцать лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 207.*

4. Л. 9–33: Копия отзыва о книгах профессора Барсова доцента Московской духовной академии Н. Заозерского.

5. Л. 34–36: Копия особого мнения о сочинениях профессора Барсова профессора Кудрявцева.

6. Л. 37–39: Справка из дел Совета Санкт-Петербургской духовной академии относительно рассмотрения Советом академии представленных в 1878–1879 и 1883 годах на соискание степени доктора богословия экстраординарным профессором Тимофеем Барсовым сочинений «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью» и «О каноническом элементе в церковном управлении».

7. Л. 40–44: Копия отзыва о сочинении «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью» профессора Троицкого и доцента протоиерея Николаевского.

8. Л. 45–51 об.: Копия представления Барсова, внесенного в Совет академии 21 марта 1883 года.

9. Л. 52–53 об.: Копия отзыва о сочинении профессора Барсова «О каноническом элементе в церковном управлении» профессора Ловягина.

10. Л. 54–55 об.: Копия особого мнения профессора Николая Барсова по вопросу о принятии на соискание степени доктора богословия сочинения профессора Барсова «О каноническом элементе в церковном управлении».

11. Л. 56–57: Копия особого мнения заслуженного профессора Предтеченского касательно рассмотрения представленного профессором Барсовым на степень доктора богословия сочинения «О каноническом элементе в церковном управлении».

12. Л. 58: Записка управляющего канцелярией Святейшего Синода от 25 ноября 1888 года о препровождении архиепископу Литовскому и Виленскому Алексию для прочтения дела о присуждении профессору Барсову степени доктора богословия.

13. Л. 59–80: Анонимный отзыв о рецензии Заозерского на сочинения профессора Барсова.

14. Л. 81–82 об.: Копия журнала № 2872 Святейшего Синода от 21 декабря 1888 года.

Если на основании документов дела реконструировать историю вопроса в хронологическом порядке, то выстраивается следующая картина.

В 1878 г. экстраординарный профессор Санкт-Петербургской духовной академии Тимофей Барсов представил изданное им в том же году сочинение под названием «Константинопольский патриарх и его власть

над Русской Церковью» в Совет академии в качестве диссертации на соискание степени доктора богословия. Ввиду того что церковно-практическое отделение академии не имело «другого, кроме самого автора, преподавателя, вполне компетентного для рассмотрения сочинения г. профессора Барсова», Совет академии 24 апреля 1878 г. постановил «передать это сочинение в церковно-историческое отделение с тем, чтобы оно представило Совету отзыв о нем» (л. 37).

Отзыв был составлен ординарным профессором Иваном Егоровичем Троицким и доцентом протоиереем Павлом Николаевским. В нем указывалось, что «вопреки уверению автора, высказанному им в предисловии к своему труду, будто бы вопрос о “Константинопольском патриархе и его власти над Русской церковью” остается доселе незатронутым в православной литературе — греческой и русской и будто бы равным образом и западная — католическая и протестантская литература не представляет исследования, посвященного специально этому вопросу, вопрос этот в сущности весьма старый и был предметом многих исследований не только в западной, но и в отечественной литературе (л. 40)... Уверение автора опровергается а) *им самим* в тех многочисленных цитатах, которые он приводит в своем сочинении из специальных исследований по рассматриваемому им вопросу, и б) *его сочинением*, которое от начала до конца составлено на основании этих, отрицаемых им в предисловии и признаваемых в подстрочных цитатах, исследований» (л. 41–41 об.).

Рецензенты указывали на несамостоятельность труда Барсова и сильную зависимость от работ предшественников, граничащую зачастую со скрытым плагиатом, о чем авторы деликатно обмолвились, отметив присутствие в тексте заимствований из чужих сочинений не только «в мысли», но и «в форме»: «Трудами других автор пользуется большей частью механически: одно берет у одного, другое у другого, третье у третьего и т. д., и притом весьма часто заимствует не только мысль, но и самую форму, иногда без всякий изменений, иногда лишь с легким изменением» (л. 43). По их утверждению, «общий план [исследования] составлен под заметным влиянием... труда Лёкена» (л. 42 об.)⁴. Они отмечали, что «в той и другой своей половине сочинение автора имеет характер *компилятивный*, как относительно пользования источниками,

⁴ Речь идет о сочинении: Oriens Christianus, in quatuor Patriarchatus digestus; quo exhibentur Ecclesiæ, Patriarchæ, cæterique præsules totius Orientis. Tomus Primus, Tres magnas complectens Dioceses Ponti, Asiæ, & Thraciæ, Patriarchatui Constantinopolitano subjectas. Parisiis, 1740.

так и пособиями. Он не только не имел под руками никаких новых источников, которые были бы не известны предшествовавшим исследователям, но и известными уже источниками пользовался большей частью из вторых рук, заимствуя их из специальных исследований своих предшественников, так что прежние источники вводятся в его исследование в том же объеме, в каком вводились они в прежние исследования (л. 41 об.)... Большая часть ссылок на первоначальные источники заимствованы из специальных и других исследований и притом часто без указания источника (л. 43 об.)... Большая часть цитат заимствована у других без проверки их с источниками» (там же). Отмечали рецензенты и вырванность труда Барсова из общего научного контекста: «Историей того или другого вопроса, вводимого им в свое исследование, автор вовсе не интересуется. Вместо того, чтобы изучить ее по специальным исследованиям и брать вопрос в той его постановке, какая дается ему в последнем из этих исследований, он берет его в том исследовании, которое первое попало ему под руку; вследствие этого и выходит, что одни вопросы ставятся у него так, как они ставятся в наше время, а другие так, как ставились полтора-два столетия тому назад» (там же). Достоинств в сочинении Барсова рецензенты практически не усмотрели: «В сравнении с вышеизложенными недостатками достоинства сочинения являются в весьма скромном виде. Они сводятся к огромной массе частью обработанного, частью полуобработанного другими материала, и несколькими удачно составленным со стороны концепции и изложения страницам» (л. 43 об.–44). Приговор рецензентов был суров: «Так как с одной стороны, указанные достоинства сочинения далеко не уравнивают собой его недостатков, а с другой — по своему характеру сочинение не удовлетворяет требованиям, предъявляемым Академическим уставом сочинениям, представляемым на соискание ученой степени доктора богословия, то мы и затрудняемся рекомендовать его к принятию на соискание означенной степени» (л. 44).

Представленный отзыв был заслушан на заседании церковно-исторического отделения 28 сентября 1878 г. и найден «вполне справедливым» (л. 37 об.), почему и было решено «представить означенный отзыв в подлиннике от имени отделения на благоусмотрение Совета». Однако Барсов к тому времени уже отозвал свое сочинение из Совета академии, усмотрев в нем «некоторые погрешности, которых не оговорил в послесловии опечаток, но которые могут подать повод к неблагоприятному для меня суждению о качествах моего труда» (там же).

Через несколько месяцев, в начале 1879 г., профессор Барсов вновь представил на соискание степени доктора богословия свое сочинение со сделанными в нем исправлениями. Кроме того, Барсов приложил к тексту ответ («объяснение») на отзыв о своем сочинении проф. Троицкого и прот. П. Николаевского. В «объяснении» Барсов заявил, что признает суждение рецензентов о своем труде несостоятельным и пишет, что не может «согласиться с приписанными моему сочинению недостатками и признать их справедливыми» (л. 45–45 об.). Тем не менее Совет академии на заседании 21 марта 1879 г. определил: «Оставив объяснение профессора Т. В. Барсова без последствий, — в дополнение к отзыву церковно-исторического отделения от 28 сентября 1878 года выслушав заявления профессоров — Кояловича, Троицкого и члена исторического отделения доцента священника Николаевского в том смысле, что сделанные автором поправки в сочинении не изменяют существенно его характера, и признав сочинение не вполне удовлетворительным для степени доктора богословия, Совет постановил возвратить оное по принадлежности» (л. 38). Столь печальным итогом завершилась попытка Барсова получить степень доктора за свое сочинение.

В этом же 1879 г. Барсов обратился в Синод с прошением «о допущении, по предварительном рассмотрении в Учебном Комитете, в духовные семинарии и в существующие при монастырях библиотеки, составленной им, Барсовым, книги» (л. 81). 22 сентября 1880 г. Святейший Синод, рассмотрев соответствующий журнал Учебного Комитета и признав уважительными сделанные Комитетом замечания на книгу Барсова, «не нашел оснований как предлагать эту книгу к приобретению в духовные семинарии, так и особо рекомендовать оную для монастырских библиотек» (л. 81–81 об.).

Большое значение в негативной оценке работы Барсова сыграла резко отрицательная рецензия на нее со стороны авторитетного канониста проф. А. П. Павлова⁵, который назвал труд Барсова «продуктом сомнительного знания, рассчитанным на полное неведение и крайнюю невзыскательность большинства читателей»⁶. Барсов ответил на критику

⁵ Павлов А. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права. М., 1879. Параллельно была напечатана в журнале «Православное обозрение» (1879. № 11. С. 476–499; № 12. С. 734–765).

⁶ Там же. С. 1. Несмотря на отдельные положительные отзывы о книге Барсова, современники в основном склонялись в оценке его взглядов на сторону Павлова. «Со стороны критики мнение это принято неодобрительно... Но должно сказать, что идея о восточном

Павлова пространным трудом под названием «О каноническом элементе в церковном управлении»⁷, в котором отстаивал и развивал идеи своего предыдущего исследования, разбирая по пунктам неблагоприятный отзыв Павлова о своем сочинении. Эту книгу он и представил в конце 1882 г. в Совет Санкт-Петербургской академии на соискание степени доктора богословия.

Совет академии 22 декабря того же года постановил представленную «диссертацию» «препроводить в Церковно-практические Отделение с тем, чтобы оно представило Совету отзыв о ней» (л. 38 об.). Отзыв был составлен заслуженным ординарным профессором Евграфом Ивановичем Ловягиным и на этот раз оказался положительным. Хотя работа Барсова представляла собой ответ на рецензию Павлова, профессор Ловягин настаивал на том, что она «составляет самостоятельный ученый труд» (л. 52). Рецензент высоко оценил сочинение Барсова и отметил, что оно «должно быть отнесено к числу важных приобретений для церковно-канонической науки вообще и русской в частности» (л. 53 об.). На основании отзыва Ловягина церковно-практическое отделение на заседании 22 марта 1883 г. постановило «принять означенное сочинение г. Барсова на соискание степени доктора богословия» (л. 38 об.). Однако в Совет академии поступило особое мнение экстраординарного профессора Николая Ивановича Барсова, который отмечал: «Сочинение это есть не что иное, как *полемическая статья*, имеющая своим предметом опровержение *некоторых* мнений и возражений профессора Павлова, изложенных в его известных статьях по поводу сочинения: «Константинопольский патриарх и его власть над русской Церковью». Оно отнюдь не представляет *полного и последовательного догматического*

папстве сама по себе верна. Ошибка г. Барсова заключается не в допущении самой идеи, а единственно в том, что он старается обосновать ее на канонических документах, тогда как доказывать ее возможно только историческими данными» (*Лебедев А. П.* История Греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 1903². С. 29–30). «Концепции восточного папизма, как она изложена проф. Барсовым, нельзя отказать в стройности и последовательности. Но другой русский канонист, проф. А. С. Павлов, решительно отверг ее, как покоящуюся на неправильно истолкованных канонических источниках» (*Россеikin Ф. М.* Восточный папизм в IX веке // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 430). См. также: *Соловьев В.* Барсов Т. В. // Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1891. Т. 2. С. 183–185.

⁷ Вышла в виде серии статей в «Православном обозрении» за 1881–1882 гг. и отдельным изданием в Москве в 1882 г.

изложения учения “о каноническом элементе в церковном управлении”: автор берет одно за другим лишь мнения и возражения своего противника и обсуживает их вне всякой заботы дать объективное изложение предмета, указанного в заглавии сочинения. Занятый исключительно полемическими контраверсиями, он лишь изредка дает черты положительного учения о предмете, которое в сочинении на ученую степень одно, по моему мнению, может иметь научную цену. При неполноте в содержании сочинения, оно характеризуется отсутствием и внешней какой-либо системы, и порядка: в сочинении, занимающем 260 страниц, нет столь естественного разделения на главы и отделы» (л. 54). На основании излагаемой критики Н. И. Барсов заключал: «В виду вышеизложенного, отнюдь не будучи сторонником г. Павлова в споре двух почтенных канонистов (хотя с другой стороны отнюдь не сочувствуя тем отношениям Т. В. Барсова к личности “университетского профессора”, какие выражены им в его полемической статье), я, однако, полагал бы, что вышеназванное сочинение моего уважаемого сослуживца экстраординарного профессора Т. В. Барсова не может быть принято на соискание степени доктора богословия» (л. 55–55 об.).

На заседании Совета академии 28 марта 1883 г. при обсуждении вопроса о допуске работы Барсова к защите заслуженный экстраординарный профессор Андрей Иванович Предтеченский выступил с особым мнением, которое целесообразно привести целиком: «На заседании Совета 28 сего марта, при решении вопроса о немедленной баллотировке сочинения Т. В. Барсова “О каноническом элементе в церковном управлении” на основании двух отзывов о нем — одного, составленного профессором греческой литературы и представленного от имени Церковно-практического отделения, т. е. за подписью еще доцента литургики и приват-доцента по обзору иностранных литератур, а другого, составленного профессором церковного красноречия Н. И. Барсовым, я высказал особое мнение о неблагоприятности такой баллотировки в виду двух совершенно противоречивых отзывов и о необходимости обратиться к Совету какой-либо другой академии с просьбой — поручить тамошнему канонисту-профессору рассмотреть сочинение канониста-профессора нашей академии и дать о нем отзыв. Вот мои основания для такого мнения: 1) Каноническое право в курсе богословских наук занимает несколько обособленное место и близкого родства с какой-либо из других богословских наук, за исключением отчасти церковной истории и разве догматического богословия, не имеет, вследствие чего

прежняя докторская диссертация профессора Т. В. Барсова и передана была на рассмотрение в Церковно-историческое отделение; с богословскими же науками, преподающимися в Церковно-практическом отделении, с теорией и историей проповедничества и с литургией она не имеет почти никаких точек соприкосновения, так что рассматривать настоящее сочинение — чисто канонического характера — и составлять отзыв о нем пришлось профессору греческой литературы, а опровергать этот отзыв или представлять “особое мнение” по поводу его — профессору церковного проповедничества. Если бы отзыв Церковно-практического отделения был единодушен и особенно если бы он был единодушно благоприятен докторанту профессору, то для Совета, которому известна 17-летняя профессорская служба докторанта и его печатные труды по каноническому праву, не представлялось бы прямых поводов к сомнениям, а для меня к заявленному мною мнению о необходимости обратиться к канонисту-профессору другой академии за его авторитетным голосом о представленном сочинении, чтобы склониться в пользу того или другого отзыва неканонистов. 2) Профессор Т. В. Барсов занимает кафедру канонического права в нашей академии 17 лет и отзыв его о всяком другом каноническом сочинении, представленном в Совет на соискание докторской степени, был бы, конечно, и отделением, и Советом выслушан с подобающим отзыву специалиста почетом и вниманием. Теперь этот же самый специалист-профессор ищет степени доктора и представляет сочинение по своей обособленной специальности, конечно в полной уверенности в достоинствах своего сочинения, и кроме похвал неспециалистов вызывает от неспециалиста же порицание сочинению. Мне казалось в заседании Совета и думается и теперь, что при подобном усложнении дела было бы совершенно не излишним для Совета через Совет другой академии добыть отзыв специалиста-профессора о представленной диссертации, чтобы в этом отзыве найти прочную гарантию для похвального отзыва отделения и для ослабления порицаний в «отдельном мнении» (или наоборот). Вот основания, по которым я в вчерашнем заседании Совета академии отказался участвовать в баллотировке вопроса о допущении или недопущении к публичной защите диссертации Т. В. Барсова, считая такую баллотировку преждевременной» (л. 56–57).

Тем не менее, заслушав решение Церковно-практического отделения, отзыв проф. Ловягина и отдельные мнения профессоров Барсова и Предтеченского, Совет постановил: «По произведенной закрытой баллотировке, большинством голосов допущение сочинения экстраординарного

профессора Т. В. Барсова “О каноническом элементе в церковном управлении” к соисканию степени доктора богословия и к публичной защите отклонено Советом, о чем и уведоमितь автора с возвращением ему сочинения»⁸.

Поняв, что дорога к защите в академии ему закрыта, Барсов обратился к первенствующему члену Святейшего Синода митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Исидору (Никольскому) и в Совет академии с просьбой «о представлении рассмотренных Советом Академии в 1878, 1879 и 1883 годах в качестве докторских диссертаций его сочинений... и внесенных о них в Совет отзывов — на усмотрение Святейшего Синода» (л. 1). Дело в том, что Барсов с 1879 г. совмещал профессорскую деятельность в академии с должностью обер-секретаря Синода, а позже состоял членом-делопроизводителем по Комитету о военных церквях и о духовенстве и соответственно имел все основания ожидать благоприятного для него вмешательства со стороны высшей церковной власти. В ответ на прошение Барсова Совет постановил «представить в Святейший Синод все дело об удостоении означенного профессора степени доктора богословия, но предварительно испросить на это соизволение Его Высокопреосвященства» (л. 1–1 об.). Со своей стороны, митрополит Исидор, одобряя решение Совета, направил в Синод представление о рассмотрении ситуации с защитой Барсова и приложил в копиях все материалы дела. Представление митрополита Исидора и приложенные материалы были рассмотрены на заседании Синода 12 марта 1885 г. Синод, приняв во внимание, что «суждение об удостоении ученых степеней магистра и доктора по § 81... академического устава, относится к предметам занятий Совета академии», постановил «препроводить означенные сочинения Барсова, а равно и переписку по предмету удостоения его степени доктора к Преосвященному Митрополиту Московскому, поручив ему предложить Совету Московской духовной академии подвергнуть сочинения Барсова тщательному и всестороннему рассмотрению в установленном порядке» (л. 3 об.), о чем и был послан соответствующий указ на имя митрополита Московского и Коломенского Иоанникия (№ 881 от 14 марта 1885 г.).

Согласно журналам заседаний Совета Московской духовной академии, указ Святейшего Синода был заслушан на заседании 4 апреля

⁸ См.: Журналы общего собрания Совета Академии 28 марта 1883 года // Журналы заседаний совета С.-Петербургской духовной академии за 1882-3 учебный год. СПб., 1883. С. 185.

1885 г. и было определено: «Поручить рассмотрение диссертации экстраординарного профессора С.-Петербургской Академии Тимофея Барсова доценту Академии Н. Заозерскому, которому сообщить содержание означенного указа Святейшего Синода, передать книги профессора Барсова и относящуюся к делу об удостоении его степени доктора богословия переписку с тем, чтобы доцент Заозерский представил свой отзыв о сочинении профессора Барсова в Совет Академии»⁹.

Соответствующее дело содержится в архивном фонде Московской духовной академии: Ф. 172 (Совет МДА). Карт. 30. Ед. хр. 10: Дело № 9 (1885 год) с указом Святейшего Синода о тщательном и всестороннем рассмотрении сочинения экстраординарного профессора Санкт-Петербургской академии Тимофея Барсова, представленного им на соискание степени доктора и признанного Советом Санкт-Петербургской академии неудовлетворительным. В состав дела вошли копия указа № 881 от 14 марта 1885 г. (л. 2–5), черновой вариант отзыва Заозерского с пометами на полях, правкой и вклейками (л. 6–40), чистовой вариант того же отзыва (л. 41–64 об.), особое мнение о сочинениях Барсова проф. Кудрявцева (л. 65–66), заготовка представления от имени митр. Иоанникия в Святейший Синод о решении Совета МДА по делу Барсова (л. 67–68).

Как и можно было ожидать, отзыв Заозерского оказался отрицательным: обе работы Барсова были найдены им не удовлетворяющими требованиям, предъявляемым к диссертации на степень доктора богословия. Заозерский писал: «Книга “Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью” представляет собой с одной стороны труд довольно обширный (с лишком 37 печатных листов) и ученый: книга испещрена цитатами русскими, греческими, латинскими, французскими, немецкими, итальянскими и новогреческими. Но с другой стороны это не есть самостоятельное исследование первоисточников и обширной литературы предмета, а только *компиляция*, составленная из определенного числа готовых исследований, долженствующая оправдать ясно высказанную автором тенденцию (л. 9–9 об.)... Вращаясь в сфере источников, исследованных другими, имея дело с исследованиями разных направлений, г. Барсов не возвысился ни до самостоятельного переисследования этих источников, ни до критики своих руководителей: отсюда — его начитанность обширна, но не глубока. В своей книге он попеременно, но довольно *рабски* следует то тому, то другому из вышеперечисленных

⁹ Журналы Совета Московской Духовной Академии 1885 года // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1885. Ч. 36. Кн. 4. С. 40–42 (5-я пагин.).

авторов» (л. 10). Далее Заозерский показывает, что первая часть книги Барсова почти целиком является компиляцией работ других исследователей. Выглядит это примерно так (л. 10–11): «Стр. 1–6 — почти дословная компиляция из “Православного собеседника” 1858 г. ч. III. Стр. 33–36 и из книги Лекена, Т. I, столб. 1–7. Стр. 9–16 — отчасти дословная, отчасти распространенная компиляция книги Гиншиуса: “Церковное право католиков и протестантов”, т. I, стр. 538–544... Стр. 70–96 составлены по Гергенретеру S. 78–96 и 110–134, но с сокращением последнего. С половины 101 по начало 104 — буквальный перевод Лекена, Т. I, столб. 64–66... Гл. V. Стр. 234–295. Патриарший синод и ближайшие помощники патриарха по управлению — составлена по специальному исследованию Чижмана» и т. д. Следующий затем вывод рецензента неутешителен: «Перечисленные сочинения, — лежащие в основе этой половины книги г. Барсова, — суть авторитеты в избранной автором области исследования и выбор их без сомнения делает автору честь. И если бы компиляция, из них составленная, была составлена вполне рационально, мы со всей решительностью признали бы за г. Барсовым заслугу для отечественной канонической литературы. Но компиляция г. Барсова составлена так неискусно, — от поспешности, или от других каких причин, — что с сожалением мы должны труду его отказать в каком бы то ни было научном значении» (л. 11–11 об.). Но Заозерский указывал и на более важный, в его понимании, недостаток книги Барсова, а именно на «рабское подчинение воззрениям западных ученых» (л. 12 об.): «Г. Барсов, по-видимому, недостаточно взвесил те тенденции, какие преследуют в своих обширных исторических исследованиях о церкви Восточной такие католические писатели, как Лекен, Гергенретер, Томассин, а посему, следуя рабски за ними в подборе и освещении исторических событий и характеристик лиц, он, строгий ревнитель православного канонического воззрения, каковым он себя выдает, не замечает, что является в своей книге как раз их же пособником в проведении их тенденций» (л. 12 об.–13). Общие выводы рецензии были таковы: «1) Книга составлена крайне несамостоятельно. — Она исполнена грубых ошибок в переводах с иностранных текстов. 2) Она допускает неправильные толкования правил древней церкви и вообще с крайним невниманием относится к историческому праву древнегреческой и древнерусской церкви. 3) Книга развивает тенденцию, для которой не представляет надлежащего обоснования и которой нельзя признать верной с точки зрения православного канонического права. 4) К этому присоединить нужно, что книга составлена,

по-видимому, крайне поспешно, что выразилось в неточных переводах с иностранных текстов. Сии недостатки так важны, что книга, исполненная ими, по моему мнению, не может быть признана удовлетворяющей требованиям, предъявляемым к диссертации на степень доктора богословия» (л. 26–26 об.). Касательно второй книги Барсова Заозерский от- мечал: «Предметом книги... служит собственно рецензия Павлова или те возражения, которые Павлов сделал Барсову (л. 26 об.)... По логическому строению своему, оно не представляет какой-либо самостоятельной системы, раскрывающей определенную идею: автор идет шаг за шагом за своим противником, разбирая его возражения» (л. 27). Далее рецензент критикует автора за неподходящий тон его апологии и признает неудовлетворительной полемику Барсова «по тем научным средствам, какими он старается опровергнуть своего противника» (л. 27 об.). По его мнению, в рецензируемом сочинении «ясно обнаруживается не вполне правильное выражение г. Барсовым православно-канонического воззрения на сущность церковной иерархии в ее исторически образовавшемся разветвлении и осложнении: посему, если он ставит главнейшей задачей своей полемики выяснение именно православно-канонического воззрения на сей предмет, то мы должны признать эту задачу не выполненной удовлетворительно» (л. 33). Как итог, Заозерский признал, что книга Барсова «не может быть признана в надлежащей мере удовлетворительной ни в качестве полемического произведения, ни, тем менее, в качестве докторской диссертации» (там же).

Стоит обратить внимание на то, что в деле из фонда Совета МДА содержатся три варианта отзыва: 1) первоначальный текст, 2) довольно значительные исправления и дополнения, внесенные автором в первоначальный текст, и 3) начисто переписанный текст. Между тремя вариантами есть заметная разница. Первоначальный вариант текста более резок. В исправленном, втором варианте Заозерский смягчил отдельные выпады в адрес Барсова, заменив или вовсе убрав из текста замечания о том, что Барсов не смог «явиться действительно серьезным ученым по существу», что он «не знает границ в выборе предметов для своих полемических махинаций» и «варварски» относится к источникам, резкие высказывания о его «умственном рабстве», «голословии», «крайней небрежности» и «крайне неприглядном ученом оружии» и проч. Чистовой, третий вариант отзыва отличается от первого тем, что в нем полностью выпущен разбор второй книги Барсова и он завершается примирительной формулой: «Но в виду во-первых того, что почтенным автором

положено немало труда для составления книги (а труд должен иметь награду), во-вторых того, что русская литература по каноническому праву вообще довольно скудна (следовательно поощрение к восполнению ее — целесообразно), я почитал бы вполне справедливым предложить почтенному автору озаботиться вторым изданием рассмотренной книги, в котором освободить ее от вышеуказанных недостатков, усилить в ней канонический элемент и через это провести ясное различие между положением Константинопольского патриарха *de jure* и тем, какое он по временам занимал в действительности благодаря разнообразным историческим причинам. Такое исправленное и дополненное издание, по моему мнению, могло бы быть признано достойным докторской степени. Приложенную при диссертации брошюру г. Барсова под заглавием «О каноническом элементе в церковном управлении» я не почитал себя вправе подробно рассматривать как сочинение исключительно полемическое, превратившееся из отдельных журнальных статей в книгу лишь случайно, по словам самого автора (с. 239). Посему я смотрел на нее во все время изучения диссертации только как на авторский к ней комментарий» (Ф. 172. К. 30. Ед. хр. 10. Л. 64–64 об.). Однако примечательно, что в Святейший Синод был передан не этот чистовой вариант, а второй вариант текста, то есть исправленный первоначальный отзыв с разбором обеих книг (видимо, потому, что согласно синодскому указу рассмотрению подлежали оба труда Барсова).

Отзыв Заозерского был заслушан на заседании Совета 18 ноября 1885 г., после чего было определено: «Препроводить отзыв доцента Академии Н. Заозерского, вместе с приложенною при указе Святейшего Синода от 14 марта сего года за № 881 перепиской, к членам Совета Академии для рассмотрения»¹⁰. Окончательно вопрос рассматривался на заседании Совета 9–11 июня 1886 г. Сперва было заслушано заявление ректора академии протоиерея Сергия Смирнова, извещавшего Совет о том, что «представленный во исполнение определения Совета Академии от 4 апреля минувшего 1885 года доцентом Н. Заозерским отзыв о сочинениях профессора Барсова, представленных на соискание степени доктора, ныне рассмотрен всеми членами Совета Академии». В этой связи ректор предлагал Совету «войти в рассуждение об удостоении профессора Барсова степени доктора богословия». Следом было представлено «особое мнение по поводу отзыва доцента Н. Заозерского»

¹⁰ Журналы Совета Московской Духовной Академии за 1885 г. // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 2. С. 196 (4-я пагин.).

профессора Виктора Дмитриевича Кудрявцева, поддержанное и экстраординарным профессором Димитрием Касицыным.

В «мнении» указывалось: «Не входя в подробную оценку частных замечаний, сделанных против сочинений профессора Т. Барсова рецензентами, позволяю себе высказать общее мнение относительно заключительного суждения их о достоинстве их, как докторских диссертаций.

1) Неблагоприятные для трудов г. Барсова отзывы рецензентов как Петербургской, так и Московской академий, представляются мне односторонними, так как с особенной настойчивостью, даже мелочностью, указывают одни лишь недостатки их, ничего не говоря об их достоинствах. Между тем, и по содержанию, и по количеству собранного материала, и по обстоятельной его обработке видно, что сочинения г. Барсова стоили ему немалого труда и представляют ценный вклад в нашу богословскую литературу, — во всяком случае вклад, по моему мнению, не менее ценный, чем некоторые диссертации, авторы которых бесспорно удостоены степени доктора. Даже во втором сочинении г. Барсова (“О каноническом элементе в церковном управлении”), которое в сущности составляет только приложение к первому, г. профессором Ловягиным указаны существенные достоинства и эти достоинства по-видимому признаны многими членами Санкт-Петербургской академической корпорации. Сами строгие критики г. Барсова не опровергают этого отзыва и не утверждают, чтобы он был пристрастен или неоснователен.

2) И независимо от односторонности оценки сочинений г. Барсова, нельзя вообще не признать требований, предъявляемых к ним со стороны рецензентов, как к докторской диссертации, слишком высокими и неумеренными. Нет спора, что в этих сочинениях есть недостатки; но безусловно совершенного человеческого произведения быть не может, и строгим судиям г. Барсова не излишним было бы вспомнить эту простую истину, равно как и известное изречение: “Критика легка, искусство трудно”. Если бы в академические советы ежегодно были представляемы целые десятки докторских диссертаций, то некоторая строгость относительно их была бы дозволительна, чтобы лучше выделить более совершенные между ними. Но на обилие этого рода диссертаций пожаловаться нельзя; напротив, замечается странное явление, что несмотря на почести и даже материальные выгоды, соединенные с получением докторской степени (возможность занять кафедру ординарного профессора), число ищущих этой степени крайне ограничено, — до такой степени ограничено, что несмотря на продолжительное время с введения Устава 1869 года,

в некоторых академиях даже штатные вакансии ординарного профессора замещены лишь в последнее время, а в других и до сих пор не все остаются замещенными. Принимая во внимание, что подобное явление никак не может происходить от научной несостоятельности преподавателей академий, что напротив многие члены академических корпораций известны серьезными учеными трудами, свидетельствующими об их полной научной зрелости, уклонение их от соискания докторской степени может быть объяснимо одним лишь обстоятельством, — опасением неумеренной и не всегда беспристрастной требовательности при оценке докторских диссертаций. Не говоря о других случаях, судьба диссертаций г. Барсова служит новым подтверждением справедливости этого опасения. Но такая требовательность, большая даже чем в заграничных богословских факультетах, едва ли может быть уместной при скудости нашей богословской литературы; для нее нужны всевозможные поощрения, а не излишняя строгость, которая в результате парализует научную деятельность и лишает богословскую литературу многих ценных трудов, появление которых останавливает опасение этой строгости официальной их оценки. В виду этих соображений, принимая при том во внимание достоинство обоих сочинений г. профессора Т. Барсова и его полную научную правоспособность, засвидетельствованную долговременной профессорской деятельностью и другими почтенными научными трудами в области преподаваемой им науки, считаю справедливым удостоить его искомой им степени доктора канонического права» (л. 34–36, в оригинале исправлено на «доктора богословия» (Ф. 172. К. 30. Ед. хр. 10. Л. 66)).

Несмотря на «особое мнение» двух своих членов, Совет поддержал отрицательный отзыв Заозерского и отказал Барсову в присуждении степени. Совет Московской академии определил: «Соглашаясь с отзывом доцента Н. Заозерского о сочинениях профессора Барсова просить Его Высокопреосвященство представить о сем Св. Синоду»¹¹.

Митрополит Московский и Коломенский Иоанникий (Руднев), однако, не поспешил согласиться с решением Совета академии. 1 июня 1888 г. он направил в Синод рапорт, в котором сообщал об исполнении им синодального указа по делу Барсова и делился собственными соображениями относительно решения Московской академии: «Прочитавши с должным вниманием сочинения г. Барсова и различные, иногда до противоположности, отзывы о достоинстве и недостатках их,

¹¹ Журналы Совета Московской Духовной Академии 1886 года // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1886. Ч. 38. Кн. 4. С. 65–67 (5-я пагин.).

я со своей стороны не могу не отдать преимущества отзывам Кудрявцева и Касицына (л. 5 об.)... Принимая во внимание указания других рецензентов на ученое достоинство того же сочинения и крайнюю придирчивость, а по местам и явную несправедливость в замечаниях доцента Заозерского, я со своей стороны признаю справедливым удостоить экстраординарного профессора Барсова, послужившего Академии 25 лет, искомой им степени доктора» (л. 8 об.)¹². Таким образом, дело Барсова было решено двигать дальше, не взирая на отрицательное решение уже второй духовной академии.

Синод запустил свою обычную процедуру. По сложившейся тогда практике при рассмотрении Синодом дел о присуждении докторских степеней, как правило, назначался рецензент от Синода из числа архиереев¹³. В составе дела содержится анонимное мнение о рецензии Заозерского. Судя по предваряющей мнение записке, дело Барсова передавалось для ознакомления архиеп. Литовскому Алексию (Лаврову-Платонову). Отсюда можно предположить, что текст мнения скорее всего принадлежит именно ему. Это предположение представляется тем более вероятным, что сам архиепископ Алексей занимался изучением церковного права, и поэтому его выбор в качестве рецензента оказывается вполне оправданным.

Рассматривая рецензию Заозерского на первый труд Барсова, неназванный автор пишет: «Трудно заключить, чтобы рецензия на книгу “Константинопольский патриархат и его власть над русской церковью” представляла тщательное и всестороннее рассмотрение и служила в действительности “мерилом праведным” для беспристрастной оценки рассматриваемой книги» (л. 62 об.). Отзыв Заозерского на второе сочинение Барсова автор считает не беспристрастной рецензией, а «апологией, написанной в защиту учености и знаний профессора Московского Университета А. Павлова» (л. 63). Далее автор указывает, что рецензия Заозерского «не встретила единодушного согласия в Совете (л. 64)... Подобное

¹² Явная благосклонность Московского митрополита к Барсову могла объясняться тем, что митр. Иоанникий еще в бытность ректором СПбДА оказывал открытую протекцию Барсову, тогда студенту академии, который по этой причине считался «любимчиком» ректора. См.: *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010. С. 170–173.

¹³ См.: *Сухова Н. Ю.* Значение Святейшего Синода в истории научно-богословской аттестации (1839–1917) // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 38 (176). История. Вып. 37. С. 105.

же разноречие рассматриваемые сочинения вызвали и в отзывах рецензентов Петербургской Академии» (л. 64 об.). И пишет о необходимости вынести беспристрастное суждение о трудах Барсова: «В виду таких противоречивых отзывов о рассматриваемых сочинениях, то отказывающих им во всяких научных достоинствах, то признающих за ними значение важных приобретений и ценных вкладов для богословской и канонической науки, представляется необходимым для постановления правильного и беспристрастного заключения, непосредственное ознакомление с самими сочинениями» (л. 65–65 об.). Затем автор передает содержание обоих трудов Барсова, не давая при этом им никаких оценок и завершая свой отзыв указанием на самостоятельность и новизну труда Барсова «О каноническом элементе в церковном управлении». В целом отзыв производит невнятное впечатление, что могло объясняться осведомленностью синодального рецензента (архиеп. Алексия?) о заранее предрешенном исходе дела Барсова со стороны Московского митрополита и нежеланием идти против воли почтенного иерарха.

21 декабря 1888 г. дело Барсова обсуждалось на заседании Святейшего Синода. Синод заслушал представление митрополита Иоанникия и по рассмотрении всех материалов определил «удостоить экстраординарного профессора Санкт-Петербургской духовной академии, магистра Тимофея Барсова степени доктора канонического права, о чем для зависящих распоряжений, послать Преосвященному Митрополиту Московскому указ, уведомив о сем указом же и Преосвященного Митрополита Новгородского» (л. 82–82 об.). Соответствующие указы были датированы 31 декабря 1888 г. В указах особо отмечалось, что степень присуждена «согласно заключению преосвященного митрополита московского»¹⁴. Вслед за присуждением докторской степени 6 ноября 1889 г. Барсов получил и звание заслуженного ординарного профессора Санкт-Петербургской духовной академии.

Во всей этой истории более всего примечателен образ действий Синода. По академическому уставу докторская степень действительно могла присуждаться по совокупности ученых трудов, то есть без защиты¹⁵, но все же право присуждения степени сохранялось

¹⁴ Цит. по: Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора... С. 370.

¹⁵ § 143 Устава православных Духовных Академий, [Высочайше утвержденного 20 апреля 1884 года]: «Лица, приобретшие известность отличными по своим достоинствам учеными трудами, возводятся в степень доктора также без испытания» (Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. СПб., 1887. Том 4 (1884). С. 241).

за Советами академий. В случае же Барсова он был возведен в степень доктора решением Синода вопреки открытому противодействию Советов духовных академий и вполне обоснованным претензиям к профессиональной стороне его сочинений. В отзывах Троицкого, Николаевского, Заозерского и Н. Барсова отмечались весьма существенные недостатки работ Барсова, вплоть до плагиата и отклонения от православной традиции. Напротив, защитники Барсова, признавая эти недостатки, пытались отвести от них внимание и списать отрицательную оценку сочинений Барсова на «мелочность», «крайнюю придирчивость» и «пристрастность» рецензентов. Попытка Синода представить ситуацию так, будто в академической среде мнения относительно работ Барсова разделились, была не вполне корректной: если не считать восторженного отзыва профессора Ловягина, сочинения Барсова все же были однозначно сочтены не заслуживающими докторской степени. Поэтому решение Синода о возведении Барсова в степень доктора оказалось авторитарным вмешательством в работу Советов академий и явным нарушением действующих правил присуждения ученых степеней. Конечно, случай Барсова нельзя назвать уникальным в истории научно-богословской аттестации в России, поскольку имели место и другие ситуации с присуждением Синодом докторских степеней вопреки решениям академических советов (достаточно вспомнить историю присуждения степени С. Г. Рункевичу в 1902 г.¹⁶), но в любом случае данная история представляет собой примечательное исключение, свидетельствовавшее, кроме всего прочего, и о наличии напряженности между академическими корпорациями и Святейшим Синодом.

Однако наиболее важным итогом всей описанной истории является именно факт неприятия идей Барсова в духовно-академической среде. Русское богословие еще в то время отвергло теорию об особой роли и особом статусе Константинопольского патриарха в Православной Церкви, заклеив ее именем «теории восточного папизма». Позже, уже в XX в., знамя, поднятое профессором Павловым в борьбе с восточным папизмом, подхватил другой русский канонист — профессор Сергей Викторович Троицкий. Наше время вновь ждет своих героев, способных бросить вызов чуждым духу православного богословия папистским идеям о вселенском первенстве Константинопольского патриарха.

¹⁶ См.: Щеглов Г. Э. Степан Григорьевич Рункевич (1867–1924): Жизнь и служение на переломе эпох. Минск, 2008. С. 130–143.

Источники и литература

15. 35-летие профессорской и ученой деятельности профессора Т. В. Барсова // Церковный Вестник. 1898. № 46. Ст. 1573–1576.
16. Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). Т. 2. СПб., 1891.
17. Журналы заседаний совета С.-Петербургской духовной академии за 1882–3 учебный год. СПб., 1883.
18. Журналы Совета Московской Духовной Академии 1885 года // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1885. Ч. 36. Кн. 4.
19. Журналы Совета Московской Духовной Академии 1885 года // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1886. Ч. 37. Кн. 2.
20. Журналы Совета Московской Духовной Академии 1886 года // Прибавления к Творениям св. Отцов. 1886. Ч. 38. Кн. 4.
21. Катанский А. Л. Воспоминания старого профессора. С 1847 по 1913 год. Н. Новгород, 2010.
22. Лебедев А. П. История Греко-восточной церкви под властью турок. СПб., 1903².
23. Павлов А. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права. М., 1879.
24. Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. Том 4 (1884). СПб., 1887.
25. Проф. Тимофей Васильевич Барсов (некролог) // Церковный вестник. 1904. № 3. Ст. 75–77.
26. Профессор Тимофей Васильевич Барсов (некролог) // Смоленские епархиальные ведомости. 1904. № 3. С. 180–181.
27. Римский С. В. Барсов Тимофей Васильевич // Православная энциклопедия. 2002. Т. 4. С. 358–360.
28. Родосский А. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской духовной академии: 1814–1869 гг. СПб., 1907.
29. Россейкин Ф. М. Восточный папизм в IX веке // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 7/8. С. 405–438.
30. Сухова Н. Ю. Значение Святейшего Синода в истории Богословской аттестации (1839–1917) // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 38 (176). История. Вып. 37. С. 101–109.
31. Чистович И. С.-Петербургская Духовная Академия за последние тридцать лет (1858–1888). СПб., 1889.
32. Щеглов Г. Э. Степан Григорьевич Рункевич (1867–1924): Жизнь и служение на переломе эпох. Минск, 2008.

Deacon Paul Yermilov. The History of Conferring the Doctoral Degree upon Timofey Barsov, Professor of St. Petersburg Theological Academy.

The author of this article describes the history of how Professor Timofey Barsov received his degree of Doctor of Canon Law. After a number of failed attempts to defend his dissertation in his native St. Petersburg Theological Academy, Barsov was forced to appeal to the Holy Synod. By the Synod's decision, Barsov's dossier was transferred to Moscow Theological Academy, but its Academic Council also denied Barsov a doctoral degree. Finally the doctoral degree was conferred upon Barsov without defending a dissertation and despite the negative decisions of two Academic Councils. The author studies the reasons behind the rejection of Barsov's work by the academies and the content of the criticism offered by his opponents.

Keywords: attestation of theological scholarship, conferring of degrees honoris causa, academic freedom, Canon Law, Patriarchate of Constantinople, theory of Eastern Papism, primacy in the Church, Timofey Barsov, Nikolay Zaozersky.

Deacon Paul Yermilov — Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer at the Department of Systematic Theology and Patristics of the Faculty of Theology at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (pavel_ermilov@mail.ru).

Священник Аркадий Маковецкий

ЕПИСКОП ГРИГОРИЙ (ГРАББЕ) И ЕГО РОЛЬ В ОТКРЫТИИ ПРИХОДОВ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗАГРАНИЦЕЙ НА КАНОНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ МОСКОВСКОГО ПАТРИАРХАТА (1990–1995 гг.)

Объектом настоящего исследования является этап возникновения и организационного оформления приходов Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) на канонической территории Русской Православной Церкви Московского Патриархата, на постсоветском пространстве в начале 1990 гг. Предметом исследования являются организационные, политические и религиозно-идеологические тенденции развития основных российских епархиальных центров РПЦЗ и анализ их деятельности, а также роль в этом процессе епископа Григория (Габбе). В результате исследования выявлены причины, содействовавшие идеологическому успеху миссии Архиерейского Синода РПЦЗ при открытии церковных структур в России, и определены мотивы, объясняющие отказ части российских приходов РПЦЗ от участия в установлении канонического общения между Московским Патриархатом и Архиерейским Синодом РПЦЗ 17 мая 2007 г.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), епископ Вашингтонский и Флоридский Григорий (Габбе), Архиерейский Синод РПЦЗ, каноническая территория, Первоиерарх РПЦЗ, Суздальско-Владимирская епархия РПЦЗ, Одесско-Гамбовская епархия РПЦЗ, Ишимско-Сибирская епархия РПЦЗ, административно-каноническое подчинение, церковно-государственные отношения, свобода совести.

В начале 1990 г. Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей (далее РПЦЗ) принял решение об открытии епархий и приходов своей юрисдикции на постсоветском пространстве, на канонической территории Московского Патриархата¹. Одним из инициаторов

Священник Аркадий Маковецкий — настоятель храма св. Василия Великого в Суздале, кандидат философских наук, доцент кафедры церковной истории и церковно-практических дисциплин Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии (avm12091963@mail.ru).

¹ Положение о приходах Свободной Российской Православной Церкви, принятое Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей 2/15 мая 1990 года // Православная Русь. 1990. № 12(1417). С. 1–2.

и последовательным сторонником принятия этого стратегического решения и реализации его на практике являлся член Архиерейского Собора РПЦЗ, епископ Вашингтонский и Флоридский Григорий (Граббе)². Начиная с 1935 г., на протяжении 55 лет, епископ Григорий исполнял должность «Правитель дел Синодальной канцелярии»³ при трех Первоиерархах РПЦЗ: митрополитах Антонии (Храповицком), Анастасии (Грибановском) и Филарете (Вознесенском). Среди епископата РПЦЗ епископ Григорий пользовался заслуженным авторитетом, в первую очередь как специалист в области канонического права. Документы, имеющие непосредственное отношение к изучаемой теме, хранятся в специальном фонде «Документы Григория Граббе, М0964» отдела специальных коллекций библиотеке Станфордского университета в Калифорнии⁴ и в деле 53/38 (личном деле епископа Григория) в Синодальном Архиве РПЦЗ в США.

Документы, проливающие свет на отдельные периоды деятельности российский епархий РПЦЗ в рассматриваемый период, были также опубликованы в периодических изданиях Суздальско-Владимирской епархии РПЦЗ и на страницах периодического издания РПЦЗ «Православная Русь» (1990–1995 гг.).

Изучение содержания докладов епископа Григория Архиерейским Синоду и Собору РПЦЗ и его переписки с Первоиерархом РПЦЗ митрополитом Виталием (Устиновым) по проблемам российских епархий РПЦЗ имеют основополагающее значение для изучения процесса возникновения и организационного оформления епархиальных структур РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата в начале 90-х гг. XX столетия.

Вопрос возможности диалога с Русской Православной Церковью Московского Патриархата и восстановления евхаристического общения между двумя частями Российской Церкви стал особо актуален в среде РПЦЗ с началом в СССР «перестройки» и объявлением руководством страны «периода гласности». Незадолго до принятия Архиерейским Синодом РПЦЗ Постановления от 2/15 мая, епископ

² Биография епископа Григория — «Об авторе» // *Епископ Григорий (Граббе)*. Завет святого патриарха. М., 1996. С. 3–10.

³ На службе Единой Божественной Истине. Жизненный путь Преосвященного Епископа Григория (Граббе) // Суздальские епархиальные ведомости. 2005–2006 гг. № 22. С. 22.

⁴ Отдел Специальных коллекций Зелёная Библиотека Библиотеки Станфордского Университета. Станфорд, Калифорния, 94305–6004.

Григорий направил в Синод доклад, в котором подверг анализу анонимный доклад автора из СССР «О возможности диалога с Русской Церковью Заграницей»⁵.

В качестве аргумента, подтверждающего невозможность начала такого диалога, епископ Григорий приводит следующие доводы: «Зарубежная Церковь, канонически образованная как независимая область на основании Патриаршего определения 7/20 ноября 1920 г.⁶, ничем не погрешила против верности Матери Русской Церкви. Однако, ее в принципе временная независимость отличается от статуса Экзархата. Из изложения Записки также явствует, что ряд явлений в Московской Патриархии, которые появились после кончины Патриарха Тихона и теперь нас разделяют, — суть последствия физического и насильственного устранения ее возглавителей, а затем — выдвигания гонителями Митрополита Сергия, который уже ввел управление, духовно оторванное от Патриарха Тихона и его Местоблюстителей-мучеников. Вместо исповедников, с 1927 г. Патриархия возглавлялась людьми, которые канонически должны быть определяемы как “падшие”, поставив себя в услужение атеистической власти. В самом начале сергианства Митрополит Антоний⁷ сравнивал их с древними либелатиками. Позднее их служение как прислужничество антихристовой власти еще углубилось. С помощью террора эти начала возобладали над церковной властью. Неоднократно делались попытки через сергианство распространить эти начала и на Зарубежную Церковь, но она этому не поддавалась»⁸.

Подводя итог, епископ заключает: «В этом суть нашего разделения с Москвой. Оно может быть устранено только в двух случаях:

⁵ Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (По поводу докладной записки «О возможности диалога с Русской Церковью Заграницей») 7/20 марта 1989 г. // *Епископ Григорий (Грabbе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 61–64.

⁶ Постановление Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви № 362 // Столп Огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964–1985). СПб., 2007. С. 540.

⁷ Митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий) — организатор и Первоиерарх Русской Православной Церкви Заграницей с 1921 по 1935 гг.

⁸ Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (По поводу докладной записки «О возможности диалога с Русской Церковью Заграницей») 7/20 марта 1989 г. // *Епископ Григорий (Грabbе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 62.

Прежде всего, в случае, что государственная власть в России изменится по существу, и тогда будут устранены те свойства ее, существующие в отношении Церкви, которые перечислены на последней странице Записки, а Патриарх отречется от сергианства. При существующих условиях это не может быть достигнуто простым частным соглашением между Зарубежной Церковью и Московской Патриархией при ее современном состоянии. Наш Архиерейский Собор менее года тому назад отверг призывы Московской Патриархии, и Архиерейский Синод должен руководствоваться его определением»⁹.

Епископ Григорий заключает свой доклад выводом о том, что начало диалога с Московским Патриархатом неминуемо нанесет урон имиджу РПЦЗ в России¹⁰ и ее нелегальному иерарху на территории СССР — епископу Тамбовскому и Моршанскому Лазарю (Журбенко), тайная хиротония которого по решению Архиерейского Синода РПЦЗ состоялась в Москве в 1982 г. единолично архиереем РПЦЗ — епископом Канским Варнавой (Прокофьевым)¹¹: «Согласившись теперь на диалог, мы отвергли бы святой подвиг Патриарха Тихона, Митрополитов Петра, Владимира,

⁹ Там же. С. 62.

¹⁰ Представители катакомбного движения, сохранившие иерархию (ИПЦ) и с 1927 г. не имевшие литургического общения с иерархией Московского Патриархата, поминали на богослужениях Первоиерарха и епископат РПЦЗ. В 1975 г. большая группа катакомбных верующих, в том числе 14 иеромонахов и священников из Кировской области, Татарстана и республики Мари Эл, ранее окормлявшихся у епископа Антония (Голынского), обратились к Первоиерарху РПЦЗ митрополиту Филарету (Вознесенскому) с просьбой принять их в состав Зарубежной Церкви. Митрополит Филарет благословил их принять, и этот процесс перехода верующих продолжался вплоть до 1985 г. Таким образом, к началу 1990-х гг. на территории СССР существовало значительное количество приходов РПЦЗ, многие из которых были закреплены за конкретными священнослужителями этой юрисдикции.

¹¹ «Заявление Канцелярии Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей.

В 1982 г. Преосвященный Антоний, Архиепископ Женевский и Западно-Европейский, вместе с Преосвященным Марком, Епископом Берлинским и Германским, по постановлению Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей, тайно совершили архиерейскую хиротонию над иеромонахом Варнавой (Прокофьевым), дабы при содействии сих архипастврей урегулировать церковную жизнь Катакомбной Православной Церкви в России.

Поскольку теперь внешние обстоятельства более не вынуждают ни Преосвященного Епископа Лазаря в России, ни Преосвященного Епископа Варнаву во Франции состоять тайными Архиереями нашей Русской Зарубежной Церкви, то Архиерейский Синод официально заявляет об этом 1/14 августа 1990 г. » // Православная Русь. 1990. № 15. С. 6.

Кирилла, Вениамина, Иосифа и многих тысяч их последователей. Более того, это было бы принято в России как предательство по отношению к Епископу, священникам и мирянам, пусть малочисленным, но верным исповеданию истины, для которых Зарубежная Церковь служит источником духовной поддержки и одобрения»¹².

В начале 1990-х гг. многие епископы-эмигранты связывали происходящие в СССР процессы с возможностью обновления Православной Церкви и не исключали возможности возвращения зарубежной иерархии на историческую Родину. После ознакомления с содержанием доклада епископа Григория большинство архиереев РПЦЗ заняли настороженную позицию, что и привело в итоге к принятию решения об открытии параллельных епархиальных структур Зарубежной Церкви и объявлении постсоветского пространства «миссионерской территорией»¹³.

Епископ Григорий регулярно информировал Архиерейский Синод о происходящих в российских епархиях событиях¹⁴. Так, в докладе от 17/30 сентября 1990 г.¹⁵ констатируются позитивные перемены в СССР, заключающиеся в изменении церковно-государственных отношений, благодаря чему стало возможно открытие религиозных организаций, руководящие органы которых находятся за границей. В то же время обращается внимание на отсутствие под ними четкой законодательной базы: «Напечатание в газете жития св. Мученицы Вел. Княгини Елизаветы Феодоровны, конечно явление положительное. Но когда допускаются такие поблажки, не имеющие в основе разрешения в законе, — этого достаточно, чтобы мы не забывали, что СССР остается государством идейно-коммунистическим. Об этом неоднократно напоминал и сам Горбачев.

¹² Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (По поводу докладной записки «О возможности диалога с Русской Церковью Заграницей») 7/20 марта 1989 г. // *Епископ Григорий (Габбе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 64.

¹³ Миссионерский фонд Русской Православной Церкви Заграницей // *Православная Русь*. 1991. № 2. С. 10.

¹⁴ В 1990 г. в России уже около десяти лет существовала Тамбовская и Моршанская епархия РПЦЗ, возглавляемая епископом Лазарем (Журбенко). В 1991 г. появилась Владимирская и Суздальская епархия РПЦЗ, возглавляемая епископом Валентином (Русанцовым).

¹⁵ Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (О положении Церкви в период «перестройки» в СССР) 1989–90 гг. // *Епископ Григорий (Габбе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 66.

Существует большая разница между неприменением ограничительных законов на практике и их полной отменой. Формула Горбачева, что разрешается все то, что не запрещено, — носит сугубо тактический, а не законодательный характер: сегодня так, а завтра может быть иначе. Так было со Сталинским временным прекращением гонений Сергиевского управления, легко заменившимся Брежневским гонением. Институт уполномоченных и теперь остается в силе и еще дает о себе знать. Сейчас в СССР бывают перемены бытовые, а никак не основная переменна. Поэтому остаются в силе анафемы Всероссийского Собора и Патриарха Тихона, никаким Собором не снятые. Многим так хочется соединения с Московской Патриархией, что об этом, увы, даже церковные люди иногда забывают. Они также не замечают, что Московская Патриархия изменила догмат о Церкви, проповедуя протестантское учение, противоречащее православному»¹⁶.

Епископ Григорий подчеркивает, что роль уполномоченных по делам религий при областных исполнительных советах остается прежней и это крайне отрицательно отражается на духовенстве Московского Патриархата¹⁷.

В докладе подробно комментируется интервью архиепископа Смоленского и Калининградского Кирилла¹⁸, опубликованное в Московском Церковном Вестнике в номере от 17 декабря 1989 г.: «Беседа Архиепископа Кирилла не обошла молчанием и Зарубежную Церковь. Он не сказал ничего конкретного на вопрос о ней корреспондента. Архиепископ объяснил, что “богословских разногласий у нас с нею нет, но нет и полного общения. Причина — политическая ситуация, сложившаяся в нашей стране после революции. Я себе не представляю, чтобы это разделение могло продолжаться долгое время”»¹⁹.

В заключении доклада делается однозначный вывод о невозможности объединения Церквей, пока не произошла переменна в концепции советской власти: «Должна быть реальная и существенная переменна в характере и целях советской власти, чтобы мы могли думать

¹⁶ Там же. С. 66.

¹⁷ Там же. С. 67.

¹⁸ Ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

¹⁹ Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (О положении Церкви в период «перестройки» в СССР) 17/30 сентября 1990 г. // *Епископ Григорий (Граббе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 68.

о каких бы то ни было соглашениях. Иначе мы существенно подорвали бы у верующих доверие к Зарубежной Церкви, и сделали бы невозможной какую бы то ни было работу Владыки Лазаря»²⁰.

Проанализировав первый этап организационного оформления приходов РПЦЗ в России, в сентябре 1990 г.²¹ епископ Григорий сделал доклад, основанный на фактическом материале. Докладчик характеризует стратегию Архиерейского Синода РПЦЗ в России, как наступление на безбожие: «Из оборонительной войны против безбожия мы на русской территории перешли в наступление. Сейчас и тактика КГБ силой обстоятельств должна меняться. Слава Богу, мы имеем на территории России своего Епископа, вышедшего недавно из спасительных катакомб. Но если мы желаем ко времени Антихриста уже иметь в России больше спасаемых, то нам надо от оборонительной тактики борьбы со злом, перейти к более решительной и наступательной».

В качестве одной из мер, содействующих успеху миссии РПЦЗ в России, епископ Григорий предлагает облегчить переход духовенства епархий Московского Патриархата в российские епархии РПЦЗ: «Из истории прежних гонений мы знаем, что после их остановки миссионерская работа с успехом велась не только, а иногда не столько выходцами из катакомб, а людьми иногда столь же неожиданными, как Савл, с другим характером, более готовыми на риск, что при более массовом обращении в наших рядах может оказаться кто-то с незамеченными поначалу минусами. Я поэтому полагаю, что нам надо теперь облегчить условия приема верующих, особенно из духовенства Патриархии, и непременно возможно скорее усилить нашу иерархию в России. Ведь сколько времени прошло, а у нас не вырос список кандидатов во епископы, без епископов не может расти духовенство»²² и незамедлительно рукоположить архимандрита Валентина (Русанцова) в сан епископа.

²⁰ Там же. С. 69.

²¹ Во второй половине 1990 г. в состав Зарубежной Церкви вошло около 70 приходов на территории СССР, как бывших на нелегальном положении (епархия епископа Лазаря (Журбенко), так и приходы, перешедшие из епархий Московского Патриархата (по большей части под начало экзарха РПЦЗ на территории СССР, суздальского архимандрита Валентина (Русанцова)), см. Список адресов духовенства Российской Свободной Церкви // Церковные Новости. 1993. № 1(30). С. 10–11.

²² Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (О действиях Зарубежной Церкви в России) 17/30 сентября 1990 г. // *Епископ Григорий (Габбе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 70.

После открытия в России параллельных церковных структур РПЦЗ вопрос диалога между представителями Зарубежной Церкви и Московского Патриархата особенно актуализировался. Первым архиереем РПЦЗ, в епархии которого стали осуществляться систематические собеседования, стал архиепископ Берлинский и Германский Марк (Ардт). В этой связи епископ Григорий поставил перед Первоиерархом РПЦЗ митрополитом Виталием (Устиновым) вопрос о правомочности участия епископата и клириков РПЦЗ в подобных мероприятиях: «В вестнике Германской Епархии (№ 1, 1993) было помещено послание Преосвященного Архиепископа Марка²³, в котором говорилось: “Наша епархия не упускала возможностей вести серьезный диалог. Представители нашей епархии неоднократно участвовали в собеседованиях с представителями Московской Патриархии. Выражая готовность развивать диалог в дальнейшем, мы шли до самого крайнего предела, допускаемого нашим Архиерейским Собором”.

Было ли постановление нашего Синода или Собора о том, что Арх. Марку или вообще кому либо из наших Преосвященных поручалось встречаться с представителями Московской Патриархии и вести с ними диалоги от имени Зарубежной Церкви, и даже какой-либо отдельной епархии? Мне лично такие постановления неизвестны»²⁴.

Вопрос, поднятый епископом Григорием, стал предметом обсуждения на осенней сессии Архиерейского Синода РПЦЗ в сентябре 1993 г., на которой в адрес деятельности архиепископа Марка не было вынесено не одобрения, ни порицания. В результате переговоры в Германской епархии РПЦЗ продолжились.

В 1993 г. Архиерейский Синод РПЦЗ направил в Россию своего представителя епископа Каннского Варнаву (Прокофьева) с широкими полномочиями от имени Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия представлять интересы Зарубежной Церкви и осуществлять помощь российским преосвященным в становлении их епархий. Однако деятельность синодального представителя, вопреки поставленным перед ним задачам, нанесла большой вред имиджу РПЦЗ в большинстве ее вновь образованных приходов. Демократическая пресса, до этого момента оказывавшая

²³ Архиепископ Марк (Ардт), управляющий Берлинской и Германской епархий РПЦЗ.

²⁴ Доклад Митрополиту Виталию, Председателю Архиерейского Синода РПЦЗ (По вопросу сближения с Московской Патриархией) 17/30 июля 1993 г. // *Епископ Григорий (Граббе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 72.

информационную поддержку миссии РПЦЗ в России, после ряда совместных выступлений синодального представителя с лидером националистической организации «Память» Дмитрием Васильевым, стала писать о Зарубежной Церкви только в негативных тонах. Перечень канонических нарушений епископ Григорий заключил в докладе «По делу Епископа Варнавы»:

«1) Епископ Варнава принял в свое ведение протоиерея А. Аверьянова, архим. Иосифа и еще несколько клириков, запрещенных с служения Архиепископом Лазарем, что явилось одной из причин его ухода от нас (Апост. 12, 32, 33; I Всел. Соб. 5, 15; IV Всел. Соб. 8, 20; VI Всел. Соб. 17).

2) Вмешался в дела Суздальской епархии и над чужим клириком, в чужой епархии устроил суд, состоящий из запрещенных с служения клириков под своим возглавлением, о чем судимый клирик узнал из газетного сообщения. В нашей Церкви это преступление не имеет прецедента.

3) Епископ Валентин письменно жаловался и Синоду, и Собору на вмешательство Епископа Варнавы в дела его епархии, и хотя жалоба и была прочитана на Соборе, она осталась без внимания.

4) Епископом Варнавой был принят в свое ведение священник Астахов, запрещенный Архиепископом Марком за незаконное сожительство с женщиной. Он сам подтвердил этот факт перед всем нашим Собором.

5) Без каких-либо полномочий претендовал на управление всеми приходами в России, не считаясь ни с кем из уже действовавших там трех архиереев²⁵. Если положение приходов в России иным членам Собора представляется смутным, то это все же никак не оправдывает вмешательства в их дела четвертого архиерея без Соборного постановления.

6) Когда обнаружилась вероятность вынужденного отъезда из Москвы Епископа Варнавы, то он самочинно и собственноручно разбил престол и иконостас в храм Марфо-Мариинской общины. Помимо личного свидетельства об этом Синоду заведующей Марфо-Мариинской клиникой, Др. Р. А. Помыркиной, как я слышал, имеется снятый при этом фильм, который демонстрировался членам Синода.

7) Духовенство наших приходов в России, как это выяснилось на Съезде его в Суздале, — соблазняется делами Епископа Варнавы, а количество преступлений, совершенных им в нарушение канонов,

²⁵ Имеются в виду: архиепископ Тамбовский и Моршанский Лазарь (Журбенко), епископ Черноморский и Кубанский Вениамин (Русаленко) и епископ Суздальский и Владимирский Валентин (Русанцов).

признанных и засвидетельствованных им в подписании протоколов Собора, — делает излишним какое-либо следствие.

Оставление же стольких канонических преступлений без внимания — подрывает порядок в жизни нашей Церкви и может действовать разлагающе на все течение ее жизни. Епископ Варнава подлежит лишению сана, и другое определение о нем возможно только по соборному о нем определению»²⁶.

Архиерейский Синод РПЦЗ, заслушав доклад епископа Григория и рассмотрев все факты нарушений канонов епископом Варнавой, принял решение об отзыве синодального представителя из России и о назначении вместо него епископа РПЦЗ Михаила (Донскова) и протоиерея Константина (Федорова).

Непродуманные действия в России синодального представителя, увольнение на покой архиепископа Лазаря и епископа Валентина, отсутствие реакции Архиерейского Синода РПЦЗ на жалобы российских пресвященных привели к тому, что в 1994 г. архиереи Лазарь и Валентин образовали Временное Высшее Церковное Управление (ВВЦУ), административно самостоятельный орган управления российскими епархиями РПЦЗ. Это событие вызвало крайне отрицательную реакцию в Архиерейском Синоде РПЦЗ.

Следующий доклад епископа Григория посвящен анализу сложившегося в российских приходах РПЦЗ положения и указывает членам Архиерейского Синода РПЦЗ на их вину за фактический провал миссии Зарубежной Церкви в России:

«1) Первый потрудившийся в России Епископ Варнава — совершил ряд серьезных неканонических актов и по своим деяниям там подлежит суду, вследствие чего не имеет права голоса. Епископ Варнава в нескольких случаях распорядился по епархиальным делам в России, минуя уже имеющих там Российских Архиереев. Он единолично совершил суд над неподчиненным ему клириком и без ведома Архиерейского Синода разослал собственный указ с сообщением об увольнении на покой Архиепископа Лазаря и Епископа Валентина и о подчинении ему одному ВСЕХ приходов в России. Он также без представления к награде Синоду самостоятельно возвел диакона в сан протодиакона (кстати

²⁶ Доклад Митрополиту Виталию, Председателю Архиерейского Синода РПЦЗ (По поводу дела Епископа Варнавы) 17/30 сентября 1993 г. // *Епископ Григорий (Граббе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 74.

вскоре ушедшего в Московскую Патриархию), и все это сходило ему с рук, даже после того, что он в своем докладе признавался в совершении преступлений перед лицом всего Архиерейского Собора и подписал об этом протокол.

Только на одном из последних заседаний Синода было постановлено затребовать у него объяснений, но без наложения запрещения, вопреки принятому ранее порядку о производстве дел, которые караются лишением сана. Несмотря на все это. Он даже принимал участие в совершении архиерейских хиротоний.

2) Правящий Архиепископ Лазарь почувствовал, что в Синоде с ним совершенно не считаются, и поэтому условно отделился от нас. Наш Синод реагировал на этот объяснительный доклад не разбором жалобы Архиепископа Лазаря, а немедленным увольнением его на покой.

3) Епископ Валентин тоже не мирился с противоречащими канонам вмешательствами в дела его епархии, исходившими сверху. Он жаловался Синоду и на действия Епископа Варнавы, и на наше слишком легкое отношение к нарушению канонических епархиальных границ, не жалуясь однако на старших»²⁷.

Епископ Григорий устанавливает прямую зависимость между нестроениями в деятельности российских подразделений РПЦЗ и возможностью дестабилизации обстановки в зарубежных епархиях этой юрисдикции: «Мы должны иметь в виду, что кроме уже имеющих трудностей в России, в случае какой-либо ошибки с нашей стороны мы можем вызвать большие проблемы и у нас за границей. Далеко не всем Преосвященным заметно, что у нас и в народе, и в духовенстве уже есть много недовольных критиков нашего священноначалия. Замеченные недостатки в нашем управлении, сказавшись на приходах в России, легко могут перенести болезнь и к нам за границу. Для этого достаточно было бы одного широко известного настоятеля, который присоединился бы к Российской Церкви, и за ним легко могли бы последовать все недовольные»²⁸.

Призывая своих собратьев-архиереев не вмешиваться в дела российских преосвященных и позволить им самостоятельно руководить более чем ста легальными приходами, епископ Григорий делает вывод:

²⁷ Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (Об устройстве церковной жизни в России) 9/22 февраля 1994 г. // *Епископ Григорий (Габбе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 76.

²⁸ Там же. С. 77–78.

«Самый первый параграф “Положения о Русской Православной Церкви Заграницей” говорит, что: “Русская Православная Церковь Заграницей есть неразрывная часть Российской Поместной Церкви, временно самоуправляющаяся на соборных началах до упразднения в России безбожной власти в соответствии с постановлением Св. Патриарха, Св. Синода и Высшего Церковного Совета Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 г. за № 362”.

Если мы сейчас доведем Российских Архиереев до желания прервать административную связь с Зарубежной Церковью, то не спросит ли нас наконец наша заграничная паства: а о каком же “Епископстве Церкви Российския” все еще молятся в наших храмах? Если же нам изъять эти слова из ектений, то мы лишь официально заявили бы, что больше не являемся частью Российской Церкви.

Не станем ли мы тогда на опасный и весьма сомнительный канонический путь автономного существования, но уже без Патриаршего благословения и вне Российской Церкви, частью которой до сих пор мы всегда себя исповедовали? Не приведет ли нас такой шаг к состоянию раскола в самой Зарубежной Церкви и даже, не дай Бог, опасности образования секты?»²⁹.

Предостерегая членов Архиерейского Синода РПЦЗ от предельно строгих канонических мер по отношению к российским преосвященным, епископ Григорий советует: «Нам необходимо очень внимательно ознакомиться с настроениями, проявившимися у духовенства в Суздальской епархии, чтобы в свою очередь оценить и те нестроения, с которыми могут быть приняты ими наши решения здесь о Церкви в России.

Не увидим ли мы тогда, что — одно, когда Церковь оказывает помощь Российской Церкви при восстановлении в ней канонической иерархии, а совсем другое — когда мы претендуем на управление всей Российской областью из-за границы, что никоим образом не предусматривается ни одним параграфом “Положения о Русской Православной Церкви Заграницей” и никогда ни в одном из наших последующих постановлений не имелось в виду?»³⁰.

В заключительной части доклада делается однозначный вывод о необходимости дать российским епархиям РПЦЗ абсолютную административную самостоятельность: «Самостоятельное существование Российской Свободной Церкви исторически уже созрело — оно фактически

²⁹ Там же. С. 78.

³⁰ Там же. С. 79.

стало уже неизбежным. Однако очень важно, чтобы это событие произошло в форме церковного строительства и по инициативе нашего Первоиерарха, который ранее уже сделал первый шаг в этом направлении, открыв первый официальный приход Зарубежной Церкви в Суздале. Наоборот, вынужденное отделение от нас епархий Российской Свободной Церкви приведет только к страшным потрясениям в России и частично у нас»³¹.

Образовавшееся в Суздале Временное Высшее Церковное Управление (ВВЦУ) постановило продолжать возношение имени Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия (Устинова) на богослужениях при прекращении административного подчинения Архиерейскому Синоду. В этой связи большой интерес у исследователей вызывает личная переписка епископа Григория с митрополитом Виталием.

Одновременно епископ Григорий пытался убедить митрополита Виталия в необходимости всячески поддержать инициативу российских архиереев РПЦЗ: «...У нас с Вами разница в том, что Вы поначалу приняли Владыку Валентина и его клир с доверием и любовью (о чем он вспоминает с благодарностью к Вам), а потом, под влиянием инсинуаций Аверьянова (вероятного агента и провокатора) через епископа Варнаву, — наложили на него штамп обвиняемого, формально этого не объявляя. Несмотря на это его епархия доросла почти до ста приходов, что никак и никогда не учитывалось Синодом, как будто эти приходы не состоят из живых православных душ. Приходы Владыки Лазаря и Владыки Валентина, несмотря ни на какие препятствия, не только не распадаются, но и продолжают расти без помощи Синода вот уже третий год. Тем не менее, в Синоде продолжали к их создателям относиться, как к обвиняемым: с ними не сносились, ничего им не сообщали, не отвечали на их запросы и просьбы и даже не снабдили антиминомсами! За это время Владыка Валентин (как он сетовал в письме мне) — получил всего лишь 12 платов. Пока Синод, перед лицом одновременной травли Российских архиереев Епископом Варнавой и Московской Патриархией, отмалчивался ответами им, — у них шла интенсивная работа, которую с несравненной и ничем не заслуженной строгостью мы стали прерывать, не интересуясь при этом последствиями для дела их миссии и самого существования присоединившихся к нам приходов. Если и возникали там

³¹ Доклад Архиерейскому Синоду РПЦЗ (Об устройстве церковной жизни в России) 9/22 февраля 1994 г. // *Епископ Григорий (Габбе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 80.

проблемы, вызванные незаконным вмешательством наших Архиереев в дела Российских Епископов, то наш Синод старался урегулировать их только прещениями обиженным, а не управлением на основании канонов.

Не считаться с ростом жизни приходов Российских Архиереев и попытки запереть их в пределы схизмы — могут привести в России к обратным результатам. Удивительно, что они еще вовсе не оттолкнулись от Синода.

У нас никогда не объявляли остановки хиротоний для России, но вот уже три года, по разным основаниям, даже и списка кандидатов не одобряли, хотя Владыка Валентин такой список представил и даже привез с собой одного из кандидатов (архимандрита Феодора), который всем понравился...

Почему же не заняться строительством церковной жизни, вместо того, чтобы ожидать анархии, как опасаетесь этого Вы?»³².

Первоиерарх РПЦЗ крайне отрицательно отнесся к деятельности епископа Григория, направленной на поддержку епископа Валентина и рукоположенных в Суздале архиереев. Отвечая на выше цитированное письмо, митрополит указывает на ошибочность взглядов епископа Григория в оценке ситуации с приходами РПЦЗ в России в начале 1994 г.: «Ваша главная капитальная ошибка, Владыко, во всей этой смуте и в Ваших рассуждениях это то, что Вы предписываете административному указу, временного характера, Святейшего и Святого Патриарха, силу и значение канона. За эти 70 с лишним лет нашего законного существования, на основании именно этого указа, не нашлось ни одной хоть самой незначительной группы, двух или трех епископов в Совдепии, которые воспользовались бы этим патриаршим указом. Только нашей Русской Православной Зарубежной Церкви и было Богом дано, промыслительно, это законное существование. И потому мы являемся единственным организмом законной церковной власти для всех русских православных людей в России и в разсеянии сущих и больше нет никакой власти законной во всем мире. Никакие каноны не могут оправдать бунт двух архиереев и сделать из них законное высшее управление Российской Церкви.

Я уверен, что через пару лет, когда эти два архиерея рукоположат до 20 и может быть больше архиереев, то непременно они поссорятся

³² Письмо, адресованное Высокопреосвященнейшему митрополиту Виталию, Председателю Архиерейского Синода Русской Православной Церкви Заграницей, от 30.05.1994 г. // Синодальный Архив. Д. 53/38. Личное дело епископа Григория (Граббе).

и какая-то группа уйдет и заявит свое происхождение от Патриаршего указа! И где же конец этим попыткам? Итак, епископы Лазарь и Валентин распахнули настежь двери анархии в управлении Российской Церкви»³³. Развивая мысль о недопустимости самостоятельного, независимого от контроля со стороны Архиерейского Синода РПЦЗ, существования российских приходов, митрополит говорит и о недопустимости литургического поминовения его на богослужениях: «Что касается желания этих двух архиереев молиться за меня, которое Вы, Владыко, превращаете в вашем сознании в молитвенное общение, то смею Вам напомнить нашего незаурядного канониста Епископа Иоанна Смоленского. Последний утверждает, что поминание молитвенное имени митрополита и епископа на ектениях не столько молитвенное возношение о здравии митрополита или епископа, сколько указание на иерархическое послушание данного священника и его прихода определенному архиерею... Из этого ясно, что молиться за меня и не подчиняться — это каноническое невежество»³⁴. Осознавая ненормальность сложившейся в российских структурах РПЦЗ ситуации, Первоиерарх РПЦЗ оставался убежденным противником наделения их административной самостоятельностью.

Создавшаяся в отношениях между российскими преосвященными и Архиерейским синодом РПЦЗ ситуация фактически означала полный разрыв и на первоначальном этапе осознавалась обеими сторонами как ненормальная и пагубная для дальнейшей деятельности в России. Желая содействовать примирению, епископ Григорий делает попытку оправдать действия архиепископа Лазаря и епископа Валентина: «Обвиняя Российских Преосвященных в незаконности образованного ими Временного Высшего Церковного Управления и цитируя некоторые части их постановления, определение Синода совершенно игнорирует всю обвинительную мотивировку этих Преосвященных, которая и вынудила их прервать с Архиерейским Синодом административную связь.

Этот съезд явился прямым следствием многочисленных и серьезных нарушений канонов нашими Архиереями; к сожалению, и самого Первоиерарха. Поскольку на все просьбы, жалобы и запросы на имя Митрополита и Синода почти два года подряд не следовало никакой реакции, в мае 1993 г. заявил о своем выходе из административного подчинения

³³ Письмо, адресованное Преосвященнейшему епископу Григорию (Габбе), от 31.05.1994 г. // Синодальный Архив. Д. 53/38. Личное дело епископа Григория (Габбе).

³⁴ Письмо, адресованное Преосвященнейшему епископу Григорию, от 31.05.1994 г. // Синодальный Архив. Д. 53/38. Личное дело епископа Григория (Габбе).

Синоду Архиепископ Лазарь, а в феврале текущего года вынужден был сделать то же самое и Еп. Валентин»³⁵.

В общих чертах оправдывая действия российских преосвященных, выразившиеся в выходе из административного подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ, епископ Григорий делает вывод: «Из всего ведения церковных дел в России видно, что мы в Зарубежье показали свою полную неспособность разобраться в церковных обстоятельствах в России, а к тому же наше собственное “Положение о Русской Православной церкви Заграницей” никак не предвидит возможностей для нашего управления епархиями Русской Церкви в России»³⁶.

Последней попыткой со стороны епископа Григория примирить Архиерейский Синод РПЦЗ и российских архиереев Лазаря и Валентина стала попытка подвести под образование ВВЦУ в России каноническую базу. Одним из последних докладов епископа Григория секретарю Архиерейского Синода архиепископу Лавру (Шкурла) стал анализ проекта «Устава представительства РПЦЗ в России», опубликованного в № 1–2 «Церковной Жизни» за 1994 г. Автором проекта являлся архиепископ Берлинский и Германский Марк, текст проекта был одобрен на заседании Архиерейского Синода РПЦЗ: «В принципе, с самого начала, я считал представительство нашей Церкви в России при наличии там трех архиереев, их которых Епископ Валентин был и членом Архиерейского Синода — обидным для Российских архиереев и поэтому ненужным. Назначение таким представителем Епископа Варнавы привело только к ужасному каноническому хаосу и соблазну для десятков тысяч православных душ.

Назначение туда в таком качестве священника делает положение дел еще более запутанным»³⁷.

³⁵ Там же. С. 80.

³⁶ Докладная записка Митрополиту Виталию, Председателю Архиерейского Синода РПЦЗ (Об образовании в России Временного Высшего Церковного Управления) 30 марта/12 апреля 1994 г. // *Епископ Григорий (Граббе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 81–82.

³⁷ После освобождения епископа Варнавы от должности Синодального представителя в России новыми представителями Синод назначает протоиерея Константина Федорова, настоятеля Новой Коренной пустыни под Нью-Йорком, и священника Симеона Донскова из Брюсселя. Фактически обязанности Представителя исполнял только протоиерей Константин Федоров, периодически приезжавший в Россию и осуществлявший взаимосвязь Синода и подчинявшихся ему непосредственно российских приходов // *Однораз А. А.* История церковных разделений. Россия — XX век. Пятигорск, 2003. С. 44–45.

Пятый пункт проекта (а) говорит о “принятии клириков в письменном виде” и подготовке “всех документов для рассмотрения приезжающими архиереями”.

(б) Прием прошений всякого рода от наших клириков и приходов для рассмотрения архиереями.

Каноническое право не знает примера руководства церковной жизнью путем наезжающих время от времени Архиереев. Оно говорит только об одном епископе, который правит своею областью единолично»³⁸.

Не встретив со стороны Первоиерарха и членов Архиерейского Синода РПЦЗ понимания своим устремлениям поддержать российских архиереев и духовенство, создавшее ВВЦУ, в мае 1995 г. престарелый епископ Григорий совершил поездку в Россию, в Суздаль. В Суздале он участвовал в богослужениях, заседаниях Архиерейского Синода РПСЦ³⁹, оказав этим визитом неоценимую поддержку епископу Валентину и поддерживавшему его духовенству теперь уже бывшей Суздальско-Владимирской епархии РПЦЗ.

Интервью, данное епископом Григорием после совершения Божественной Литургии в Кресто-Никольском храме Суздаля 22 мая 1995 г., было опубликовано в печатном органе Суздальского Епархиального Управления РПСЦ «Суздальские епархиальные ведомости» и в ряде светских СМИ⁴⁰.

Наибольший интерес представляют ответы на вопросы, связанные с обоснованием канонического бытия Суздальской епархии после создания ВВЦУ и выхода епископа Валентина из административного подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ:

«Вопрос: Может ли РПСЦ существовать без Зарубежной Церкви?

Ответ: Да, до Всероссийского Собора.

Вопрос: Будет ли это канонически правильно? Не погрешим ли мы?

³⁸ Доклад Архиепископу Лавру, Секретарю Архиерейского Синода РПЦЗ (О проекте Устава представительства РПЦЗ в России) 21 июня/4 июля 1994 г. // *Епископ Григорий (Грabbе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. М., 1999. С. 83.

³⁹ РПСЦ – Российская Православная Свободная Церковь, так именовались епархии в юрисдикции Архиерейского Синода РПЦЗ после принятия им решения об открытии своих приходов на территории постсоветского пространства (Положение о приходах Свободной Российской Православной Церкви принятое Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей 2/15 мая 1990 года) // *Православная Русь*. 1990. № 12(1417). С. 1–2.

⁴⁰ Владимирская областная газета «Призыв» от 24 мая 1995 г.; Суздальская районная газета «Вечерний звон» от 30 мая 1995 г.

Ответ: Это будет правильно, вы не погрешите. Сейчас вообще дезорганизация в Церкви. У нас есть Московская Патриархия, обновленцы и проч. Единственная церковная группировка, которая правильно ведет себя, — это ваша.

Вопрос: Архиерейский Синод РПЦЗ грозил запретить, лишить сана Российских Архиереев. Что Вы обо всем этом думаете?

Ответ: Дело в том, что с их стороны есть непоследовательность решений и уступки, указывающие на слабость, но это не значит, что надо воспользоваться этой уступкой. Наша позиция по отношению к Московской Патриархии должна быть неизменной. Сейчас в Синоде РПЦЗ анархия. Мы должны держаться этого пути, который является православным и правильным.

Вопрос: Мы увещали архиереев Зарубежной Церкви, чтобы не нарушали каноны, из-за этих нарушений мы отошли административно от РПЦЗ. Теперь нас некоторые обвиняют, что мы в этом неправы. Как Вы считаете?

Ответ: У вас совершенно правильно обозначенный путь, и надо его держаться.

Вопрос: Сейчас у нас есть ВВЦУ, не лучше ли будет создать Священный Синод РПЦЗ?

Ответ: Да, если это не вызовет раскола.

Вопрос: Среди кого?

Ответ: Среди своих. Постановление Св. Патриарха Тихона очень гибкое и очень мудрое. В свете этого Постановления ваше положение правильное, и вы можете учреждать новые Епархии и рукополагать новых Архиереев.

Вопрос: Имеют ли канонические основания и какие-либо последствия те прещения, которые приняты Архиерейским Синодом РПЦЗ в отношении Российских Архиереев?

Ответ: Эти прещения вынесены группой Архиереев, которые сами допустили немало нарушений, так что их прещения не имеют никакого значения.

Вопрос: Может быть, ВВЦУ надо сделать заявление о том, что таинства Московской Патриархии недействительны?

Ответ: Конечно.

Вопрос: Чем вызван процесс нагнетания недоверия между Российскими и зарубежными Архиереями?

Ответ: Причина в том, что люди не придают значения постановлению законной церковной власти, Св. Патриарха Тихона и Высшего Церковного Управления. Если его не признавать, то открывается широкое поле

для злоупотреблений. Нет более авторитетного органа, чем тот, который вынес постановление № 362»⁴¹.

Причастившись за Божественной Литургией в Цареконстантиновском соборе Суздаля 21 мая 1995 г., епископ Григорий обратился к представителям местных СМИ⁴² и к верующим с проповедью, содержание которой можно считать обобщающим документом, излагающим его позицию по вопросу дальнейшего существования и развития бывших российских епархий РПЦЗ:

«Ю. В. Белов: Возможно ли в ближайшее время сближение Московской Патриархии, Российской Православной Свободной Церкви и Зарубежной Церкви?»

Ответ: Я не вижу такой возможности. Прежде всего потому, что все Архиеереи Московской Патриархии имеют партийные клички.

Л. Л. Слесарев: Придет время, причины, вызывающие разделение, отпадут — может быть, верующие сами все поймут и произойдет соединение?

Ответ: Архиеереи Московской Патриархии связаны такими обязательствами, что отказ от этих грехов был бы опасен для них, они до конца жизни себя связали.

Л. Л. Слесарев: Значит, выход в том, что верующие «прозревают»?

Ответ: Да, это так. Верующие уже прозревают. Владыка Валентин окормляет около сотни приходов. Конечно, всякое строительство берет силы, требует знаний, добрых намерений. Это все имеется. Постепенно приходы растут.

Архиепископ Валентин: Российскую Православную Свободную Церковь обвиняют в том, что она «неправильная», «еретическая», что она отошла от Московской Патриархии и теперь административно отделилась от Зарубежной Церкви. Как Вы об этом думаете?

Ответ: Ереси всегда существовали, и они остаются. Ваш отход от Московской Патриархии — это не ересь, это борьба за истинное Православие. Ваш административный отход от Зарубежной Церкви — это вообще не имеет отношения к понятию «ересь» — это веление жизни.

⁴¹ Преосвященный епископ Григорий (Граббе) в Суздале 3/16 мая — 11/24 мая 1995 г. // Суздальские Епархиальные Ведомости. Октябрь 2005 — март 2006 г. № 22. С. 33–35.

⁴² Вопросы задавали главный редактор Суздальского радио Л. Л. Слесарев, корреспондент Владимирской областной газеты «Призыв» В. П. Потапов и главный редактор газеты «Вечерний звон» Ю. В. Белов // Суздальские Епархиальные Ведомости. Октябрь 2005 — март 2006 г. № 22. С. 34.

Архиепископ Валентин: Нет ли в процессе нашего развития отклонения от Св. канонов и свято-отеческих постановлений?

Ответ: Нет. Постановление № 362 — это Постановление святого человека, и когда нам предлагают другие постановления позднейшего времени вместо Постановления Патриарха Тихона — это неправильно.

Архиепископ Валентин: Многие стараются доказать, что новые хиротонии Российских Преосвященных неправильны. Как Вы думаете?

Ответ: Это вызвано ложной пропагандой, которой удалось стушевать значение пророческого Указа № 362, и вместо него являются всякие другие документы»⁴³.

Эти же положения более подробно отражены в письме, адресованном епископу Валентину и написанном сразу по возвращении из России в США: «Посещение ряда храмов и приходов Вашей епархии наглядно показало мне, как быстро и хорошо они восстанавливаются под Вашим руководством. Приняв участие в Архиерейском Совещании в присутствии нескольких клириков, я был очень рад увидеть на нем полное единодушие всех собравшихся, объединенных общей целью возрождения Российской Церкви в самой России, а также любовью и уважением к Вам лично. Когда я отвечал на множество задаваемых мне вопросов с разных сторон (клириков и мирян), — я обратил внимание на то, что самым главным и волнующим всех был вопрос: поскольку я признаю образование ВВЦУ и всех ново-хиротонисанных Архиереев законными. Я надеюсь, что ни у кого не осталось сомнений в моей полной поддержке ВВЦУ и в том, что во всех его Преосвященных я вижу своих законных собратий и сослужителей. Принимая во внимание количество уже существующих приходов Свободной Церкви и в предвидении их дальнейшего увеличения, мне предоставляется желаемым в соответствии с этим, дальнейший рост числа Епископов. Как Вы знаете, с самых первых дней существования ВВЦУ я был горячим его сторонником и постоянным защитником Вашей позиции, ибо я видел и вижу в Ваших действиях прямое осуществление мудрых указаний Св. Патриарха Тихона и всего священноначалия Российской Церкви, которое содержится в его историческом, каноническом Указе № 362»⁴⁴.

⁴³ Преосвященный епископ Григорий (Граббе) в Суздале 3/16 мая — 11/24 мая 1995 г. // Суздальские Епархиальные Ведомости. Октябрь 2005 — март 2006 г. № 22. С. 35.

⁴⁴ Письмо епископа Григория (Граббе) епископу Валентину (Русанцову) от 23 мая/5 июня 1995 г. // Документы Григория Граббе. М0964. Отдел специальных коллекций Станфордского университета, Калифорния.

Поездка епископа Григория в Суздаль и его заявления в поддержку Временного Высшего Церковного Управления и последующих действий бывших российских архиереев Лазаря и особенно Валентина стали предметом рассмотрения на заседании Архиерейского Синода РПЦЗ 5–7 сентября 1995 г.

Первоначально было принято решение о запрещении в священнослужении епископа Григория за сослужение с запрещенным епископом Валентином и за заявления, находящиеся в прямом противоречии с позицией Синода по вопросу о российских преосвященных. В последний день сессии было принято решение ограничиться строгим выговором находящемуся на покое епископу РПЦЗ.

В адрес епископа Григория было направлено письмо следующего содержания:

«Ваше Преосвященство, Преосвященнейший Владыко!

На повестке дня последнего Архиерейского Синода (5–7 сентября по н. с.) стояло Ваше имя. По всем сведениям, полученным нами (ибо архиерей, даже на покое, есть личность видимая и обозреваемая со всех сторон), Вы были в Суздале и в полном молитвенном общении с запрещенным архиепископом Валентином. С таким положением Архиерейский Синод согласиться никак не может. Первым предложением было — запретить Вас в священнослужении. Однако Вы уже по причине крайней немощи, не можете служить. Тогда Синод решил, относясь снисходительно ко всем Вашим немощам, видимым и невидимым, просить меня написать Вам это письмо.

Зная все Ваши заслуги в прошлом, я хочу, чтобы Вы приняли мое письмо как строгий выговор за такое Ваше нелепое действие, совсем не соответствующее Вашему общему лику. Я также решил сделать Вам некое внушение, зная Вас свыше 30-ти лет, как человека незаурядного мышления в защите нашей Церкви. Однако, Вы по моему глубокому убеждению принадлежите к людям дедуктивного мышления. Именно это и помогало Вам точно и остро защищать нашу Церковь от всех нападков на Нее. Но там, где надо применять интуицию, которая в современном мире среди почти всех незаурядных писателей считается настоящим источником знания и понимания, Вы два раза совершили для себя трагические ошибки. Последняя Ваша ошибка созданное Вами сборище Валентина.

Пишу все это с искренним желанием помочь Вам стяжать дар сердечной молитвы, которая Вам на все смотреть другими очами,

истины и правды. Ваш искренний доброжелатель Митрополит Виталий»⁴⁵.

Это письмо является последним документом в переписке епископа Григория с Архиерейским Синодом РПЦЗ и ее Первоиерархом, 7 октября 1995 г. епископ Григорий упокоился возрасте 93 лет.

Исключительная роль члена Архиерейского Собора РПЦЗ епископа Флоридского и Вашингтонского Григория (Граббе) в процессе возникновения и организационного оформления приходов РПЦЗ на канонической территории Московского Патриархата заключается в следующем:

Епископ Григорий был одним из инициаторов и авторов решения Архиерейского Собора РПЦЗ об открытии приходов и создания на постсоветском пространстве параллельных с Московским Патриархатом епархий в 1990 г.⁴⁶

Его активное участие в открытии российских приходов и превосходная каноническая аргументация обеспечили идеологический успех миссии РПЦЗ в момент возникновения и организационного оформления ее епархий на территории СССР.

Епископ Григорий убедил членов Архиерейского Синода РПЦЗ в необходимости архиерейской хиротонии архимандрита Валентина (Русанцова), находившегося в момент хиротонии под каноническим запрещением своего правящего архиерея Валентина (Мищука)⁴⁷ и состоявшего в клире РПЦЗ не более года⁴⁸.

Епископ Григорий употребил свой авторитет старейшего архиерея РПЦЗ и многолетнего «Правителя дел Синодальной Канцелярии» в отстаивании позиций российских преосвященных РПЦЗ, в первую очередь епископа Суздальского и Владимирского Валентина, в тот момент, когда они приняли решение об административном выходе из подчинения Архиерейскому Синоду РПЦЗ и образовали в России Временное Высшее Церковное Управление.

⁴⁵ Письмо Первоиерарха РПЦЗ митрополита Виталия (Устинова) епископу Григорию (Граббе) от 4 сентября 1995 г. // Синодальный Архив. Д. 53/38. Личное дело епископа Григория (Граббе).

⁴⁶ Положение о приходах Свободной Российской Православной Церкви, принятое Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей 2/15 мая 1990 года // Православная Русь. 1990. № 12(1417). С. 1–2.

⁴⁷ В настоящее время митрополит Валентин (Мишук) управляет Оренбургской митрополией Московского Патриархата, в период описываемых событий — архиепископ Владимирский и Суздальский.

⁴⁸ Архимандрит Валентин (Русанцов) был принят в ведение Архиерейского Синода РПЦЗ 10 апреля 1990 г.

Своим личным посещением Суздаля и участием в работе Суздальского епархиального управления РПЦЗ епископ Григорий создал вокруг «суздальской группы архиереев» позитивное информационное оформление, позволившее сохранить в ее составе большую часть приходов и приведшее к ее количественному росту в 1995–2007 гг.

Подведение высокопрофессиональной канонической аргументации под действия российских преосвященных в 1994–1995 гг. позволило Суздальской епархии РПЦЗ пройти перерегистрацию в органах Министерства Юстиции России и продолжить религиозную деятельность на вполне законных основаниях в качестве Российской Православной Автономной Церкви (РПАЦ).

В тоже время необходимо отметить, что поддержка епископом Григорием действий российских архиереев РПЦЗ и ссылка на Указ № 362 святого Патриарха Тихона являются неканоническим деянием, несовместимым с пребыванием епископа Григория в составе Архиерейского Собора РПЦЗ.

Апологетическая аргументация епископа Григория в вопросе легитимности суздальского ВВЦУ со ссылкой на Указ № 362 Патриарха Тихона от 7/20 ноября 1920 г. не может быть признана состоятельной, т. к. условия, предусмотренные этим документом, принципиально отличаются от условий, в которых происходило возникновение и организационное оформление приходов РПЦЗ в России в 1990 г.

Многokrатное и многолетнее цитирование высказываний епископа Григория по проблемам российских епархий РПЦЗ в 1990–2007 гг. позволяло руководителям РПАЦ вводить в заблуждение свою паству и создавать видимость сохранения канонической преемственности между Архиерейским Синодом РПЦЗ и ее бывшими российскими епархиями.

Необходимо также отметить, что имя епископа Григория до сих пор используется руководителями РПАЦ для популяризации этой централизованной религиозной организации в СМИ и является своеобразным брендом Суздальской епархии РПАЦ. Так, 7 октября 2005 г. в Суздале была проведена научно-практическая конференция, посвященная десятилетию со дня кончины епископа⁴⁹, регулярно публикуются биографические материалы и фрагменты из его литературных творений⁵⁰.

⁴⁹ В Суздале прошла научно-церковная конференция памяти Преосвященного Епископа Григория (Граббе) // Суздальские Епархиальные Ведомости. 2005–2006. № 22. Специальный выпуск. С. 13.

⁵⁰ Жизненный путь Преосвященного Епископа Григория (Граббе); Борьба за Россию; Преосвященный епископ Григорий и Российская Свободная Церковь // Там же. С. 19–32.

Источники и литература

Архивные материалы:

1. Документы Григория Граббе. М0964. Отдел специальных коллекций Библиотеки станфордского университета, Калифорния.
2. «Фонд документов личного дела Русанцова Анатолия Петровича и Суздальского раскола. Том 2. 1980–2006 гг.», Архив Владимиро-Суздальской епархии Московского Патриархата.

Монографии:

3. *Епископ Григорий (Граббе)*. К истории русских церковных разделений за границей. Джорданвилль, 1992.
4. *Епископ Григорий (Граббе)*. Завет Святого Патриарха. Москва, 1996.
5. *Епископ Григорий (Граббе)*. Доклады Архиерейскому Собору, Синоду и Первоиерархам Русской Православной Церкви Заграницей. Москва, 1999.
6. Столп Огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964–1985) / сост. и комм. монахини Кассии (Т. А. Сениной). СПб., 2007.

Периодические издания:

7. Православная Русь. Церковно-Общественный орган. 1990–1995.
8. Церковные Новости. Независимый орган церковной православной мысли. 1990–1995.
9. Вечерний звон. Суздальская районная газета. 1995.
10. Призыв. Владимирская областная газета. 1995.
11. Православная Русь. 1990–1995.
12. Суздальский паломник. 1994. №№ 18, 19, 20, специальный выпуск.
13. Суздальские Епархиальные Ведомости. 2005–2006.

Archpriest Arkady Makovetsky. Bishop Gregory (Grabbe) and His Role in the Opening of Parishes of the Russian Orthodox Church Outside of Russia on the Canonical Territory of the Moscow Patriarchate (1990–1995).

In this article, the author studies the formation and organizational structure of parishes of the Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR) on the canonical territory of the Russian Orthodox Church – Moscow Patriarchate in the former Soviet Union during the early 1990's. The author focuses on organizational, political and religious aspects in the development of the major diocesan centers of the ROCOR in Russia and analyzes their activity, with a special focus on the role of Bishop Gregory (Grabbe). The author is able to identify the reasons behind the ideological successes of the Synod of Bishops of the ROCOR in creating diocesan structures in Russia, and to offer explanations of the refusal of a part of the ROCOR's Russian parishes to participate in the restoration of canonical communion between the Synod of Bishops of the ROCOR and the Moscow Patriarchate, which took place on May 17, 2007.

Keywords: Russian Orthodox Church Outside of Russia (ROCOR), Gregory (Grabbe), bishop of Washington and Florida, Synod of Bishops of ROCOR, canonical territory, First-Hierarch of ROCOR, Suzdal-Vladimir Diocese (ROCOR), Odessa-Tambov Diocese (ROCOR), Ishim-Siberia Diocese (ROCOR), canonical dependency, church-state relations, freedom of conscience.

Archpriest Arkady Makovetsky – prior of St.Basil Church in Suzdal', candidate of philosophical sciences, assistant professor of the Department of Church history and ecclesiastical-social disciplines at St.Theophanos theological Seminary in Vladimir (avm12091963@mail.ru).

Священник Павел Обчинников

ИСТОРИОГРАФИЯ ИСТОРИИ ВОРОНЕЖСКОЙ ЕПАРХИИ В ПЕРВЫЕ ГОДЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ ПО МАТЕРИАЛАМ ВОРОНЕЖСКИХ АРХИВОВ

Историография церковной жизни Воронежской епархии на данный момент не становилась объектом изучения исследователей. Нами были проанализированы фонды Воронежских архивов, полученная информация приведена в систему согласно разбивке на церковные и государственные фонды, литературу и периодические издания. Воронежский регион 1918–1919 гг. был местом военного противостояния нескольких противоборствующих сторон — немецких войск, белых и красных регулярных соединений, казацких отрядов и бандитских формирований, что сказывалось на развитии церковной жизни, реализации постановлений Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг. и политике молодого Советского государства в отношении Церкви. Губисполком, а следом уездные исполкомы до середины 1920 г. не спешили реализовывать декрет об отделении церкви от государства. Определенной поворотной точкой в сторону ужесточения политики местных властей стал март 1922 г., когда представители Губисполкома ездили по храмам губернии для изъятия церковных ценностей.

Ключевые слова: источники, архивы, история Православной Церкви, Гражданская война, революция, духовное образование, государственное управление, расколы, изъятие ценностей.

В 2017 г. Россия отсчитает сто лет с того дня, когда страна совершила глобальный поворот, размах которого не знала всемирная история. Объективная оценка этих событий и их последствий еще предстоит будущим исследователям. В преддверии юбилейного года Святейший Патриарх Кирилл обозначил 2017 г. как год, посвященный столетней годовщине убиения первых новомучеников. В этом свете становится весьма важным изучение событий, получивших свое революционное развитие из Москвы и Петрограда 1917 г., распространившихся по территории всех губерний. В каждом уголке страны население принимало революционные идеи по-разному — где-то с воодушевлением, а где-то скептически. Это нашло отражение в том,

Священник Павел Андреевич Обчинников — магистр, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (г. Москва) (pabloooo@yandex.ru).

что местная власть также принимала Октябрь по-разному и не всегда быстро.

При представлении материалов в данной статье мы придерживаемся принципа «от общего к частному»: сначала изучаем центральные органы управления губернией, затем — местные (городские, уездные, волостные).

I. Фонды Государственного архива Воронежской области (далее — ГАВО)

ГАВО первоначально образован как губернский архивный фонд. Это произошло 6 апреля 1919 г. вслед за подписанным В. И. Лениным декретом Совета народных комиссаров «О реорганизации и централизации архивного дела». Документы данного архива содержат богатый материал, проливающий свет на установление советских государственных структур на территории губернии, и документы о влиянии нового режима на церковные организации.

Церковные фонды

Духовная консистория (ГАВО. Ф. И-84) как административный орган при Преосвященном была упразднена в 1918 г. Поскольку правящий архиерей продолжал управлять епархией, духовная консистория фактически сохраняла свое существование, но в очень урезанном составе — 1-2 человека. Отсутствие документов консистории после 1918 г. можно объяснить двумя возможными причинами: первая — отсутствие делопроизводства или невозможность его вести (сомнительно), вторая — целенаправленное уничтожение заинтересованными лицами ее документов (более вероятно). Отдельные документы церковной переписки и внутреннего делопроизводства мы можем почерпнуть из фонда более позднего комплектования — «Воронежского обновленческого митрополитанского управления» (ГАВО. Ф. Р-2565, состоит из 44 ед. хр.) и случайных отложений в государственных административных фондах. Согласно материалам фонда Р-2565 правящий архиерей в переписке с приходами или священнослужителями епархии получал копии и оригиналы документов, датированных концом 1910-х — началом 1920-х гг. Ввиду нехватки бумаги представители церковных организаций в некоторых случаях писали письма на старых церковных документах.

Государственные фонды

Иностранная интервенция и начавшаяся в 1917 г. Гражданская война вызвали большие изменения в русском обществе. В этих условиях советский государственный аппарат должен был приспособливаться к чрезвычайно сложной обстановке. При сохранении общих принципов построения в этот период он имел характерные особенности своей организации и функционирования:

- был совершен переход к военным и полувоенным методам управления;
- наряду с обычными органами государственной власти образовывались чрезвычайные органы власти;
- развивалась и усиливалась система государственных органов, непосредственно связанных с осуществлением функции обороны страны;
- государственные органы, рассчитанные на управление в условиях товарных форма хозяйства, свертывались;
- управление централизовалось.

Вопросы обороны требовали решительных и оперативных мер, поэтому деятельность советских учреждений носила выраженный повелительный характер. Управление сосредотачивалось в узких по составу коллегиях. Основные кадры советских работников уходили на фронт, что вызывало кадровый голод в партийных организациях.

Центральный Комитет партии циркулярным письмом от 26 сентября 1919 г. губернским и уездным парторганизациям определил программу деятельности ревкомов¹. В Положении ВЦИК от 24 октября 1919 г. ревкомы были квалифицированы по трем типам:

- в местностях, освобожденных от неприятеля;
- в прифронтовой зоне;
- в тылу.

Правами по организации ревкомов наделялись работники реввоенсоветов и политотделов фронтов и армий при участии местных органов советской власти. Ревкомы образовывались в составе 3–5 человек. Таким образом, ревкомы стали первым систематически действующим советским органом управления на территории Воронежской губернии на протяжении всей Гражданской войны.

Поскольку территория Воронежской губернии с 1917-го по 1921 г. была территорией соприкосновения нескольких противоборствующих

¹ Багай Н. Ф. Ревкомы. М.: Политиздат, 1981. С. 24.

сторон, что затрудняло управление, здесь был образован Губернский военно-революционный комитет. Он был создан 25 октября 1919 г. приказом № 2 начальника Воронежского гарнизона С. М. Буденного², а упразднен 26 января 1920 г. с избранием на VII губернском съезде Советов нового состава губисполкома РКП(б) (Ф. Р-10; состоит из 2534 ед. хр.). Действие законов военного времени продолжилось вплоть до 1921 г., поскольку в некоторых уездах действовали как банды, так и остатки белых и казачьих соединений (Богучарский уезд и сопряженные с ним).

Фонды чрезвычайных органов власти, создававшихся в Воронежской губернии как на территории, находящейся под оккупацией, представлены чрезвычайно мало: Воронежский губернский военно-революционный комитет (Р-1111, состоит из 31 ед. хр.); Бутурлиновский городской военно-революционный комитет (Ф. Р-166, состоит из 10 ед. хр.); уездные (Ф. 2468, 461, 504, 393, 683, 6, 66, 595, 738, 1698 — количество ед. хр. от 1 до 74) и волостные военно-революционные и революционные комитеты.

Во время работы на территории губернии экстренных органов управления — реввоенсоветов — существовали и обычные — например, губернский исполнительный комитет, который соотносил свою деятельность с решениями военного совета.

Губисполком являлся исполнительным органом Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов РКП(б) (далее — Совет), который был образован в Воронеже в конце 1917 г. Документы отдела управления Советов города (Ф. Р-4, состоят из 655 ед. хр.) не имеют систематической информации по истории храмов и православных общин изучаемого периода. Встречаются отдельные фрагментарные упоминания о концлагере в помещениях Митрофановского монастыря, об отдельных священнослужителях епархии и другие разрозненные сведения, которые не вносят четкой картины в историю епархии.

Отдел юстиции Воронежского губисполкома (Ф. Р-36, состоит из 385 ед. хр.) хоть и являлся подразделением исполнительного комитета, в его компетенции находились вопросы судебной системы — создание и работа народных судов, нотариат, народные следователи. Здесь отложились документы об отделении церкви от государства, описи имущества церквей Воронежской губернии³.

С первых месяцев существования советской власти руководство страны особое внимание обращало на развитие и постановку образования

² ГАВО. Ф. Р-2393. Оп. 1. Д. 4. Л. 312.

³ ГАВО. Ф. Р-36. Оп. 1. Д. 91.

в стране. Мы знаем об этом не только из широко известного декрета об отделении школы от церкви, но и из других документов молодой Советской страны. Вследствие сказанного, без сомнения, внимания заслуживает работа Воронежского губернского отдела образования (Р-1 состоит из 4123 ед. хр.). Здесь обнаружены интереснейшие документы об открытии в Воронеже в конце 1921 г. по благословию воронежского преосвященного пастырских богословских курсов, которые в конце 1922 г. перешли в ведение обновленцев⁴.

Первые несколько лет отдел образования губернии смотрел на преподавательские кадры не придирчиво, что допускало преподавание на всех уровнях губернского просвещения как людей с духовным образованием, так и беспартийных. С 1920–1921 гг. это было прекращено и начались чистки, которым подвергались люди, не желающие вступать в партию или имеющие родственные связи с контрреволюционным элементом. И все же уже сточение государственной позиции в отношении Русской Церкви и православных приходов не помешало открыть упоминавшиеся выше пастырские богословские курсы для подготовки священно- и церковнослужителей.

С начала 1921 г. губернская власть предпринимала активные меры по контролю над перемещением, прибытием и убытием населения. Для этого было разослано циркулярное письмо с требованием обязательного отчета о таковых лицах⁵.

Практически одновременно с появлением губернского отделения Советов с местонахождением в Воронеже началось образование и ряда уездных и волостных Советов. Их фонды представляют большой интерес в сравнении с губернским уровнем, так как раскрывают обстановку, в которой происходило строительство Советского государства на уровне волостей и уездов. Фонды губернского Совета сосредотачивают административную документацию, планы, отчеты и подобный документооборот, а вот фонды местных Советов более информативны, так как содержат первичные сведения, которые еще не прошли жернова административной машины⁶. Изучение документов волостей и уездов — более трудоемкое занятие, ввиду

⁴ ГАВО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 748. Открытие курсов состоялось еще до начала живоцерковного движения, хотя они и были подчинены раскольникам с конца 1922-го по 1923 г.

⁵ ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 69.

⁶ ГАВО. Ф. Р-1950. Оп. 1. Д. За «Характеристика на председателей волисполкомов и их заместителей. Сведения о действительных и закрытых молитвенных домах». ГАВО. Ф. Р-503. Оп. 1. Д. 67 «Документы о передаче церковного имущества с. Чащина на хранение церковно-приходскому совету».

того что массив фондов и документов велик, но и материала по церковной истории можно найти несравнимо больше, чем при изучении одного центрального губернского фонда. Примером выявленных сведений из фондов уездных Советов может служить список священнослужителей Бобровской епархии⁷ и списки бежавших с белыми войсками священнослужителей и членов их семей по каждому уезду.

Фонд Воронежского горисполкома (Ф. Р-51), образованный 20–24 июля 1918 г., состоит из 4468 ед. хр. В описаниях дел, данных в архивной описи, прямых упоминаний о событиях церковной истории нет. Документы позволяют взглянуть на организацию жизни города в период ожидания нападения врага.

В течение трех лет, с 1918-го по 1920 г., во время военных действий с территории губернии население бежало в разных направлениях. Некоторые присоединялись к отступающим белым и казачьим военным соединениям, а затем эвакуировалось за границу через Крым. Некоторые семьи перебирались на юг (в Одессу, Сочи и другие города) к проживающим там родственникам. Спасаясь от власти большевиков и революционной анархии, люди оставляли все имущество и спасались бегством.

Первые годы существования и установления советской власти у государства не было времени подсчитать количество эмигрировавших и распорядиться оставленным имуществом. В 1919 г. внимание на этот вопрос обратили. Первое законодательное решение было принято в конце 1919 г.⁸, и в течение первой половины 1920 г. выявили имена всех выбывших (сбежавших). Оставленное ими имущество было распределено: движимое — среди госучреждений, а недвижимое — в зависимости от функционала⁹. Опросы проводились в каждом уезде, и документы откладывались в уездных исполкомах и их административных отделах в виде списков беженцев. Оставшиеся родственники подвергались ограничениям в сфере избирательного права — их зачисляли в разряд «лиц, лишенных избирательных прав». Уездные советы в обязательном порядке вели учет таких элементов¹⁰. В дальнейшем многим из этих семей был приклеен ярлык «враги народа».

⁷ ГАВО. Ф. Р-165. Оп. 1. Д. 478.

⁸ ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 16. Л. 12 «Циркуляр Губисполкома об изъятии имущества бежавших» от 10.12.1919 г.

⁹ Там же. Л. 23.

¹⁰ К примеру: ГАВО. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 57 «Списки лишенных избирательных прав». Л. 11, 14, 15, 31 и далее.

Духовенство не могло быть выбрано в представительские органы власти, а вот церковнослужители-псаломщики такого права лишены не были. Анализ документов одного из уездов показал, что среди выбранных лиц был один действующий псаломщик¹¹.

В ходе выявления эмигрировавших власти обратили внимание и на нетрудовой элемент — на духовенство, бывших кулаков, руководителей, сотрудников царской полиции, уклонистов от трудовой деятельности и подобным им. В фондах всех уездных исполкомов откладываются дела с характерными названиями «Документы о регистрации паразитических элементов»¹² и т. п.. Эти документы интересны и ценны в силу того, что свидетельствуют о том, как классовая большевистская ненависть толкала исполнителей на выявление имен этих «врагов» с параноидальной дотошностью, а основное внимание обращалось на духовенство и торговцев. Так, произвольно взятые документы Богучарского уезда позволили нам выявить имена 35 священно- и церковнослужителей¹³.

Уездные фонды Советов также сосредоточили в большом количестве договоры о передачи имущества религиозного назначения общинам верующих и описи церковного имущества. Работа с этими документами позволяет узнать имена настоятелей и приходского актива, список церковного имущества вплоть до занавесок и тарелок, не говоря уже о богослужебных сосудах и утвари. Можно выявить имена всего приходского актива вглубь советского периода на несколько десятилетий. С 1920 г. в губернии начинается активная работа по регулированию церковной жизни, по передаче церковного имущества (икон, богослужебных предметов) и по заключению договоров аренды. Во многих случаях допускались нарушения: заключался договор, но не была составлена опись имущества прихода или монастыря, или не был заключен договор, или количество копий для отсылки вышестоящим инстанциям было недостаточным. С 1920 г. на юридическую сторону вопроса было обращено особое внимание.

В апреле 1921 г. все волисполкомы губернии должны были заполнить анкету, состоящую из 40 вопросов. Предполагалось, что в ответах отразится выявленное отношение населения волости к реализации декрета об отделении церкви от государства. Все волисполкомы отнеслись к данной анкете без энтузиазма и давали лишь формальные ответы

¹¹ ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 45. Л. 1 об.-2.

¹² ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 78 и др.

¹³ ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 78. Л. 11-51.

«Да», «Нет», «Данные не предоставлены сельсоветами». Даже на конкретный вопрос «Как относится население к проведению в жизнь декрета?» ответ не давался¹⁴. Такое равнодушное отношение к отчету говорит о том, что этот вопрос не волновал административные органы.

В Воронежской губернии с 1919-го по 1921 г. действовала сеть концентрационных лагерей или домов с похожим содержанием: два лагеря в Воронеже, по одному в Задонске, Калаче, Острогожске, Новохоперске, Россоши, этапный лагерь и эвакуационный лагерь. О двух последних сведений практически нет. Отдельно существовали исправительные дома для подростков¹⁵. Можно предположить, что через их камеры также проходили священно- и церковнослужители. В Воронежских архивах информация есть только по двум тюрьмам — Борисоглебской (Ф. Р-2556, 2568) и Острогожской (Ф. Р-753), по другим данным нет.

В самом конце изучаемого периода государство, до того изъяввшее все вклады в банках, записанные на счета приходов, обратилось к драгоценным металлам, хранящимся в храмах. Естественно, что драгоценности не лежали просто на хранении, а из них были изготовлены ризы и украшения на иконах (подвески в виде колец, цепей, браслетов, ожерелий и другие предметы, жертвуемые для украшения святых икон, золотой и серебряный лом), богослужебные сосуды. Для представителей Церкви отдать некоторые предметы было невозможно, поэтому при реализации этого декрета в уездах случались вооруженные столкновения и сопротивления таким действиям. В документах каждого уисполкома и волысполкома отложились дела по изъятию церковных ценностей. А вот документы о волнениях и противостоянии изъятию сконцентрированы в фондах уездных милиций и ОГПУ.

После Октябрьской революции предпринимались попытки создания рабоче-крестьянской милиции взамен царских жандармов, но эти попытки не увенчались успехом, причиной чему была война и частичная оккупация Воронежской губернии. Только после окончательного изгнания из Воронежа и близлежащих территорий белых войск под командованием Шкуро Губисполком вернулся к этому вопросу¹⁶. Документы фондов милиции информативны в части изучения церковной истории. Милиция не только охраняла порядок во время проведения крестных ходов,

¹⁴ ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 31. Л. 3 об. и далее.

¹⁵ Рылов В. Ю. Принудительный труд и концентрационные лагеря в Воронеже. 1919-1922 гг. // Из истории Воронежского края. Вып. 18. С. 233-248.

¹⁶ ГАВО. Ф. Р-690. Оп. 1. Д. 1. Л. 3, 21-21 об.

выполняла распоряжения законодательной власти, вела учет убывшего и прибывающего духовенства, регистрировали местные религиозные организации, давала разрешение на проведение приходских собраний, но также сопровождала представителей местных Советов при изъятии ценностей из храмов, отправлялась к местам народных волнений. В исключительных случаях вызывались армейские соединения.

Документы ОГПУ в Воронежской губернии если и сохранились, то находятся на особом хранении и недоступны исследователям, а в доступной части содержат очень мало фактического материала.

II. Фонды Государственного архива общественной и политической истории Воронежской области (далее — ГАОПИ ВО)

Архив начал формироваться в декабре 1920 г. для сбора, изучения и хранения материалов по истории Октябрьской революции и коммунистической партии на территории Воронежской губернии, что объясняет партийную принадлежность документов, содержащихся в его фондах. Воронежский комитет по сохранению истории революции первоначально строился на энтузиазме его сотрудников, что объясняет невысокий уровень его работы. Они встречали затруднения с выделением помещения, финансированием и организационной поддержкой. В 1921 г. истпарт входит в состав Воронежского губкома РКП(б) на правах отдела. Лишь только с 1926 г. меняется и профессионализм его работы.

В фондах этого архива мы находим гораздо меньше документов по истории воронежской Церкви, чем в ГАВО.

С 1929-го по 1939 г. сотрудники архива собирали сведения о событиях Гражданской войны и об установлении советской власти на территории губернии. Все обнаруженные воспоминания и собранные свидетельства отложились в фонде «Исторический партийный отдел» (Ф. 5). В силу значимости данного фонда мы опишем и его структуру. В первом разделе «Делопроизводство Воронежского губернского, Центрально-Черноземного и Воронежского областных истпартов» сосредоточены документы, характеризующие работу по формированию историко-партийной источниковой базы и ее научной разработке в 1920–1939 гг. Описи систематизированы в хронологическом порядке. Второй раздел «Документы, воспоминания, рукописи, материалы научно-исследовательской работы истпартов по истории революционного движения, партийных

организаций, социалистического строительства Черноземного региона России»¹⁷ включил все материалы, собранные специалистами за два десятилетия кропотливой работы. Фонд имеет географический и именной указатель, что облегчает работу с ним и позволяет предметно изучать регион. Изученные нами дела говорят о всестороннем рассмотрении респондентами местной истории, хотя и с налетом партийной ангажированности.

Начиная с 1918 г. иногда в уездах и непременно при губернском исполкоме функционирует агитационно-пропагандистский отдел, служебные обязанности одного из членов президиума обязательно включали руководство этим отделом¹⁸. Документы архива позволяют видеть его работу.

Деятельность данного отдела была довольно разнообразна и разностороння. В его задачу входила организация выездных лекций и создание подобных структур на уездном уровне. Отдел состоял из шести членов — трех партийных и трех беспартийных. Собирались в этом составе два раза в месяц. Методический материал рассылался в виде конспектов и брошюр. При губполитпросвете в Воронеже была создана библиотека диапозитивов, в которой значительное количество картинок представляли собой атеистическую пропаганду, выпускалась стенная газета «Безбожный рабочий» и рукописный журнал. В Воронеже демонстрировались кинокартинки «Комбриг Иванов» и «Старец Василий Грязнов». В деревне в основном получили распространение стенные газеты, в которых основной темой было разоблачение попов.

Важными для изучения являются сводки ОГПУ, представлявшие губернскому Совету дважды в месяц¹⁹. Сводки содержат эпизодическую информацию о деятельности сектантов, о религиозных настроениях у населения, о деятельности священнослужителей и религиозных проявлениях на территории губернии (крестные ходы, обновления икон и др.)²⁰. Здесь также можно ознакомиться с документами, освещающими изъятие церковных ценностей, происходившее с марта 1922 г.²¹

¹⁷ См.: ГАОПИ ВО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 434 «Александров И. К. Контрреволюционные организации в Воронежской губернии накануне Октября 1917 г. Статья».

¹⁸ ГАОПИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1695 «Отчет об антирелигиозной работе в губернии за 1921–1926 года».

¹⁹ ГАОПИ ВО. Ф. 91. Оп. 1. Д. 201. Л. 38–44.

²⁰ ГАОПИ ВО. Ф. 1481. Оп. 1. Д. 160. Л. 71 «Крестный ход в г. Землянский».

²¹ ГАОПИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 607. Л. 1–47; Ф. 138. Оп. 1. Д. 98. Л. 40–41; Ф. 1481. Оп. 1. Д. 155. Л. 74–75, 93; Д. 133. Л. 50, 63 и далее.

В целом документы ГАОПИ ВО подтверждают, что притеснений со стороны официальных государственных структур по отношению к приходам и ее служителям не было и даже более того — «на местах же ячейки сами заводят связь с попами, обращаясь за справками и устанавливая таковую и другими способами»²².

Литература

Литература, проливающая свет на историю Воронежской епархии в данный исторический период, представлена незначительно.

Издательство «Коммуна» в конце 1920-х — начале 1930-х гг. активно публиковало исследования о деятельности советских организаций в Воронежской и Центрально-Черноземных областях.

Одним из таких исследований была книга «Октябрьская революция и гражданская война в Воронежской губернии»²³, написанная коллективом авторов. Данная содержательная работа, охватывающая период революционного движения и Гражданской войны в Воронежской губернии с 1917-го по 1922 г. в части упразднения царского режима, периода Временного правительства и становления советской государственной системы, написана с привлечением фондов партийного архива, воспоминаний очевидцев и участников тех событий, а также материалов периодических изданий. Особо ценными являются сведения о бандитизме, возникшем на завершающем этапе Гражданской войны, в конце 1921-го — начале 1922 г. Фактов, касающихся церковной истории, не выявлено, что не делает книгу менее ценной для нас.

Продолжением системной научной архивной работы сотрудников архивной службы Воронежской губернии является «Путеводитель по архивным материалам по истории Октябрьской революции и гражданской войны ЦЧО»²⁴. Ценное издание, подготовленное воронежскими архивистами, группирует архивный материал, находящийся в ведении Облархивуправления, по следующим темам: «Рабочее движение», «Крестьянское движение», «Организация Советов», «Организация Красной гвардии», «Гражданская война», «Деятельность контрреволюции» и некоторые

²² ГАОПИ ВО. Ф. 91. Оп. 1. Д. 201. Л. 102-102 об.

²³ Октябрьская революция и гражданская война в Воронежской губернии / под общ. ред. И. П. Тарадина; сост. И. К. Александров [и др.]. Воронеж: Воронежская коммуна, 1927. 95 с.

²⁴ Путеводитель по архивным материалам по истории Октябрьской революции и гражданской войны ЦЧО / под общ. ред. А. А. Комарова. Воронеж: Изд-во «Коммуна», 1932. 178 с.

другие. Среди прочего публикуются выдержки из документов о церковной жизни.

Советский теоретик государства и права Самуил Лазаревич Ронин опубликовал и аннотировал документы об организации комитетов бедноты на территории не только Воронежской области, но и более широко — всего Черноземья²⁵. Монография на основе глубокой проработки архивного материала Центрально-Черноземных областей раскрывает причины, историю становления и значение, которое имело для молодого Советского государства установление комитетов бедноты, влияние которых на церковную жизнь нельзя недооценивать.

Завершаем обзор литературы советского периода справочным изданием, которое содержит указания на более чем шестьсот изданий, публикаций и упоминаний о периоде Октябрьской революции и Гражданской войны в Воронежской губернии²⁶. Указанные в справочнике издания не имеют отношения к церковной истории, но могут пролить свет на установление советской государственности в губернии. Научно-справочный аппарат позволяет ориентироваться в книге.

В 1969 г. архиерей и историк архиепископ Сергей (Петров) защищает магистерскую диссертацию в Московской духовной академии, которая переиздается в Воронеже в 2011 г.²⁷ При всей важности и нужности подобного исследования, оно остается объективным и обстоятельным только в описании дореволюционных дней истории Воронежской кафедры, а описывая послереволюционные годы, автор высказывает спорные мысли и приводит факты, проверка которых затруднительна. Кроме того, некоторые важные аспекты деятельности духовенства и верующих в Воронежском крае остаются им не освещенными.

Книга известного эмигранта, церковного писателя-историка протопресвитера Михаила Польского, доступная для чтения через сеть Интернет, заслуживает внимания²⁸. Достоинством книги является географи-

²⁵ Ронин С. Л. Комбеды Воронежской и Курской областей: материалы по истории комитетов бедноты. Воронеж: Облиздат, 1935. 375 с.

²⁶ История Воронежской губернии в период Октябрьской революции и Гражданской войны (1917–1920 гг.): указатель литературы / под общ. ред. канд. ист. наук, доцента В. М. Фелелова. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 1970. 191 с.

²⁷ Сергей (Петров), архиеп. История Воронежской епархии от ее учреждения до 1960-х годов. Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2011. 644 с.

²⁸ Польский М., протоп. Новые мученики российские // Христианская Церковь. Т. 2. URL: http://www.paraklit.org/eres/MP/Poljskiy.Novie_mucheniki_Rossiyskie.t.2.htm (дата обращения: 05.06.2016).

ческий и хронологический охват рассматриваемых в ней событий. Она написана в годы, когда покинувшие Россию так и не дождалась падения советского большевистского режима, а потребность узнать о жизни страны и Русской Православной Церкви была колоссальная. Автор смог воссоздать из рассказов приехавших из России людей, а также из отрывочных упоминаний в советской и зарубежной прессе масштаб гонений и притеснений верующих в России. Как и любое масштабное исследование, оно не было лишено ошибок, что и понятно, поскольку источники для ее написания не всегда можно было проверить. И несмотря на это, данный литературный труд необходимо иметь ввиду при изучении церковной жизни Воронежской епархии.

Периодические издания

Фонды Центрального Воронежского архива, в дальнейшем получившего название ГАВО, с 1918 г. и позднее активно пополнялись газетами, листовками, воззваниями и другой печатной литературой дореволюционного и советского периодов из редакций и издательств, при реквизиции у жителей и организаций губернии (в том числе монастырей, епархии, семинарии и храмов), некоторые издания присылались из Центрархива Москвы²⁹.

В фондах ГАВО хранится подшивка газеты «Вестник Церковного Единения» с фрагментарно сохранившимися номерами³⁰. Данное издание было официальным органом Воронежской епархиальной власти в 1917–1918 гг. после закрытия «Воронежских епархиальных ведомостей». В 1918 г. газета сменила название на «Воронежский Вестник Церковного Единения». Издание освещало события церковной жизни епархии в 1917–1918 гг., и его публикации существенным образом дополняют архивный материал.

Одновременно с «Вестником» до середины 1918 г. продолжали издаваться газеты «Воронежский телеграф», «Дон», «Воронежские губернские ведомости», которые еще некоторое время сохраняли нейтралитет и предлагали читателю разные точки зрения на происходящие события. Со временем эти издания были закрыты, и на их место пришли выпуски прессы разнообразных партий. А с середины 1918 г. стали закрываться

²⁹ Литвинова Т. Н. Из истории научно-справочной библиотеки Государственного архива Воронежской области // Воронежский вестник архивиста. 2004. № 1. С. 151–152.

³⁰ За 1917 г.: № 10, 13, 22–24, 26–29, 31–39, 43–48.

издания конкурентных партий, остались только большевистские газеты. На освободившееся место массовых изданий пришли большевистские газеты и газетенки, распространявшиеся на заводах, станциях и местах досуга граждан. Начиная с 1918 г. в одном только Воронеже издавалось огромное количество периодики³¹. Это говорит о том, что на жителей города накатывалась большая волна идеологической информации, освещающая все аспекты жизни и движения душ, но не оставляющая различий горожанам. Но была и положительная сторона, заключающаяся в том, что люди хотели читать, читали, размышляли и делились своими ожиданиями будущей счастливой жизни.

На пространстве губернии периодических изданий выходило еще больше. В каждом уезде и в некоторых крупных волостях издавались от одной до пяти газет. И хотя среди них не было ни одной церковной, вместе с тем на страницах государственных изданий находилось место для повествования о приходской жизни губернии. Открывались театры, клубы и общественные объединения, которые ставили иногда далеко не революционные цели своей работы, за что подвергались остракизму. Из-за военных действий на западных границах страны в губернию прибывали учебные заведения и педагоги из закрытых семинарий и других

³¹ В скобках приведены годы выхода. «Будь готов» (1921–1945), «Воронежский красный листок» (выходил с 30 апреля по 11 декабря 1918 г.), «Голос труда» (выходил в 1917–1918 гг.), «Голос трудящихся» (в 1918 г.), «Звезда красноармейца» (в 1918–1919 гг.), «Знамя трудовой борьбы» (в 1918 г.), «Известия Воронежского губернского комитета РКП(б)» (в 1920 г.), «Известия Воронежского губернского продовольственного комитета при Воронежском губернском исполнительном комитете Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов» (в 1918–1919 гг.), «Известия областного военно-революционного комитета Донской области» (в 1918 г.), «Известия Совета обороны Воронежского укрепленного района» (в 1917–1919 гг.), «Искра» (в 1919–1921 гг.), «Коммуна» (в 1917–1960 гг.), «Коммунистас» (издавались в Воронеже на литовском языке в 1918 г., затем в Смоленске в 1919–1920 гг., потом издание вернулось в Литву), «Красная деревня» (в 1920–1921 гг.), «Листок красноармейца» (выходил в 1918 г.), «Молодой коммунар» (выходил в 1918–1920 гг., носил название «Юный пролетарий»; в 1920–1921 гг. печатался на страницах «Воронежской коммуны»; в 1920 г. — «Юная гвардия»; в 1921 г. печатался в качестве «Странички красной молодежи»), «Огни» (в 1919–1921 гг. как газета коммунистов Союза журналистов), «Рабочая жизнь» (в 1920–1923 гг.), «Трудовая армия» (в 1920 г.), 1920 «Трудовой голос» (в январе — феврале 1918 г.), «Трудовой клич» (с 8 марта по 15 мая 1921 г.). Нами будет изучено несколько наименований провинциальных изданий, что позволит взглянуть на процессы, происходящие в Воронежском регионе. Возьмем, к примеру, Новохоперский уезд: «Известия Новохоперского Совета Рабочих, Солдатских и Крестьянских Депутатов» (в 1917–1919 гг.), «Голос земли» (в 1917–1918 гг.), «Наш путь» (в 1917–1919 гг.), «Рабочий и крестьянин» (в 1919–1921 гг.), «Новая жизнь» (в 1922 г.).

учебных заведений. И об этом писалось в уездных газетах. Здесь освещались события изъятия церковных ценностей, давались личные оценки журналистами и анонимными авторами в отношении священнослужителей и церковнослужителей, отдельных приходов. Изучение уездной партийной прессы может стать существенным подспорьем в исследовании церковной жизни епархии.

В новейшее время два научно-популярных ежегодника, издающиеся в Воронеже, почти в каждом номере печатают статьи по церковной истории Воронежской епархии. Реже появляются статьи, посвященные периоду Гражданской войны³². Если изучать церковную историю в части фактов и событий, не только прямо относящихся к церковным организациям или ее служителями, но рассматривать еще формирование и функционирование законодательной системы, исполнительной и судебных властей, то количество привлекаемых статей расширяется³³. Это касается всего раздела литературы и периодических изданий.

Подводя итог, необходимо сказать, что первооснову историографии истории Воронежской епархии составляют документы двух Воронежских архивов. Документы советских органов власти и контроля за законностью, пропущенные через правило научной обработки материала, вполне пригодны для изучения церковной истории региона. Привлечение указанной в данной статье литературы, даже ввиду небольшого ее количества, способно расширить научные границы исследования. Периодические издания (газеты) дают очень нужную в любом исследовании живую картинку происходившего, которую не способны дать архивные источники и не всегда дает литература.

³² Литвинова Т.Н. Из истории научно-справочной библиотеки Государственного архива Воронежской области...; Четкина Н.В. Невосполнимая утрата: к 170-летию со дня открытия Благовещенского Митрофановского кафедрального первоклассного мужского монастыря // ВВА. 2006. Вып. 4. С. 199–216; Алленова В.А. Материалы Государственного архива Воронежской области как источник по истории гонений на духовенство в 1920-е гг. // ВВА. 2012. Вып. 10. С. 31–43; Из истории Воронежского края: указатель содержания // Из истории Воронежского края. 2013. Вып. 20. С. 312–347.

³³ Плисова Е.А. Из истории создания Воронежской Губернской Чрезвычайной Комиссии // ВВА. 2007. Вып. 2. С. 204–218; Бахтин В.В. «Лишенные избирательных прав»: социально-правовой аспект // ВВА. 2008. Вып. 6. С. 91–100; Разиньков А.П. Из истории Воронежского истпарта // ВВА. 2013–2014. Вып. 11–12. С. 255–263.

Источники и литература

I. Источники

Неопубликованные:

1. ГАВО. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 748.
2. ГАВО. Ф. Р-36. Оп. 1. Д. 91.
3. ГАВО. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 57.
4. ГАВО. Ф. Р-165. Оп. 1. Д. 478.
5. ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 16.
6. ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 31.
7. ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 45.
8. ГАВО. Ф. Р-503. Оп. 1. Д. 67.
9. ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 69.
10. ГАВО. Ф. Р-484. Оп. 1. Д. 78.
11. ГАВО. Ф. Р-690. Оп. 1. Д. 1.
12. ГАВО. Ф. Р-1950. Оп. 1. Д. 3а.
13. ГАВО. Ф. Р-2393. Оп. 1. Д. 4.
14. ГАОПИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 133.
15. ГАОПИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 607.
16. ГАОПИ ВО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1695.
17. ГАОПИ ВО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 434.
18. ГАОПИ ВО. Ф. 138. Оп. 1. Д. 98.
19. ГАОПИ ВО. Ф. 91. Оп. 1. Д. 201.
20. ГАОПИ ВО. Ф. 1481. Оп. 1. Д. 155.
21. ГАОПИ ВО. Ф. 1481. Оп. 1. Д. 160.

Периодика:

22. Рылов В. Ю. Принудительный труд и концентрационные лагеря в Воронеж-
же. 1919-1922 гг. // Из истории Воронежского края. Вып. 18. С. 233-248.
23. Разиньков А. П. Из истории Воронежского истпарта // ВВА. 2013-2014.
Вып. 11-12. С. 255-263.
24. Литвинова Т. Н. Из истории научно-справочной библиотеки Государ-
ственного архива Воронежской области // Воронежский вестник архивиста. 2004.
№ 1. С. 151-152.
25. Воронежский Вестник Церковного Единения. 1917. № 10, 13, 22-24, 26-29,
31-39, 43-48; 1918. № 1-45.
26. Из истории Воронежского края: указатель содержания // Из истории Воро-
нежского края. 2013. Вып. 20. С. 312-347.

II. Литература:

27. Багай Н. Ф. Ревкомы. М.: Политиздат, 1981. 175 с.
28. Сергей (Петров), архиеп. История Воронежской епархии от ее учреждения до 1960-х годов. Воронеж: Центр духовного возрождения Черноземного края, 2011. 644 с.

III. Справочники:

29. История Воронежской губернии в период Октябрьской революции и Гражданской войны (1917–1920 гг.): указатель литературы / под общ. ред. канд. ист. наук, доцента В. М. Фефелова. Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 1970. 191 с.
30. Октябрьская революция и гражданская война в Воронежской губернии / под общ. ред. И. П. Тарадина; сост. И. К. Александров [и др.]. Воронеж: Воронежская коммуна, 1927. 95 с.
31. Путеводитель по архивным материалам по истории Октябрьской революции и гражданской войны ЦЧО / под общ. ред. А. А. Комарова. Воронеж: Изд-во «Коммуна», 1932. 178 с.
32. Ронин С. Л. Комбеды Воронежской и Курской областей: материалы по истории комитетов бедноты. Воронеж: Облиздат, 1935. 375 с.

IV. Электронные ресурсы:

33. Польский М., протоп. Новые мученики российские // Христианская Церковь. Т. 2. URL: http://www.paraklit.org/eres/MP/Poljskiy.Novie_mucheniki_Rossiyskie.t.2.htm (дата обращения: 05.06.2016).

Priest Pavel Ovchinnikov. Historiography of the History of the Voronezh Diocese during the First Years of the Communist Regime based on Materials in the Voronezh Archives.

The historiography of church life in the Voronezh Diocese has not yet become a subject for academic research. The author analyzed the contents of the Voronezh Archives and has offered a systematic classification of the materials, identifying materials in state and ecclesiastic archives, literature and periodic publications. The territory around Voronezh in 1918-1919 was a place of military confrontation between several different parties: German forces, regular formations of the Red and White armies, groups of Cossacks, and various groups of bandits; all of this affected church life and the ability of the diocese to realize the decisions of the All-Russian Church Council of 1917–1918. This also had an effect on the policies of the newborn Soviet state. The local Party Committees were not in a hurry to carry out the Decree on Separation of Church and State until mid-1920. A serious decline in church-state relations on the local level occurred in March of 1922, when representatives of the local Party Committee began confiscating church valuables from the various churches in the diocese.

Keywords: sources, archives, history of the Orthodox Church, Russian Civil War, Russian Revolution, theological education, state administration, schism, confiscation of Church valuables.

Priest Pavel Ovchinnikov – Master of Theology, Graduate Student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies, Moscow (pabloooo@yandex.ru).

Иеромонах Никодим (Хмыров)

ФИНАНСОВЫЕ ВОПРОСЫ В ВЕДЕНИИ АРХИЕРЕЙСКОГО СИНОДА РПЦЗ (1920-е гг.): ОТ ДРОВ И ПИЩУЩЕЙ МАШИНКИ ДО ПОМОЩИ ГОЛОДАЮЩИМ В РОССИИ

Статья посвящена рассмотрению финансовых вопросов, которыми занимался высший орган церковного управления РПЦЗ в 1920-х гг. На фоне сложнейшей исторической ситуации (распад империй, инфляция, политическое давление) иерархи Русской Зарубежной Церкви оказывали реальную действенную помощь не только православным приходам во всех странах русского рассеяния, но и гражданам Страны Советов. Архиерейскому Синоду приходилось решать самые разные вопросы — от закупки дров для канцелярии до устройства храмов и поддержки духовных миссий, от подписки на синодальный журнал до помощи голодающим и устройства приютов для инвалидов войны. Обращения конкретных людей не терялись в обширной переписке, каждый мог рассчитывать на внимание и поддержку. Авторитет православных иерархов — митрополита Антония, митрополита Евлогия, архиепископа Феофана, епископов Гавриила и Гермогена, а также секретаря Е. И. Махароблидзе — способствовал тому, что церковная жизнь православных эмигрантов получала устойчивость и организованность.

Ключевые слова: РПЦЗ, Архиерейский Синод, Югославия, финансовые вопросы, митрополит Антоний (Храповицкий), митрополит Евлогий (Георгиевский), журнал «Церковные ведомости», помощь голодающим в России.

С самого начала 1920-х гг. Королевство С. Х. С. (Королевство сербов, хорватов и словенцев, с 1929 г. — Югославия) оказалось главным центром русской церковной эмиграции. В начале 1920-х гг. в стране насчитывалось более 70 тыс. русских беженцев. «Уже к 16 февраля 1921 г. на территории королевства было 215 колоний русских эмигрантов, затем их число выросло до 300. Из 17 905 опрошенных в 1922 г. беженцев из России 215 (1,2%) составляли священнослужители»¹.

Иеромонах Никодим (Денис Владимирович Хмыров) — кандидат богословия, секретарь Ученого совета Санкт-Петербургской духовной академии, аспирант Санкт-Петербургского национального исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики (hmyrovdenis@mail.ru).

¹ Шкаровский М. В. Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь эмигрантов в Югославии // Христианское чтение. 2012. № 4. С. 114.

Первые беженцы-архиереи приехали в Белград еще 5 февраля 1920 г. Это были владыка Евлогий, а также епископы Митрофан, Георгий, Гавриил и Аполлинарий. На вокзале их сердечно встретил сербский епископ Нишский Досифей: «...Мы рады оказать вам гостеприимство за все то, что русские для нас сделали. И это не фразы...»². Интересно, что не только церковные, но и светские власти этой страны выражали подобные чувства: Югославия официально признала Советский Союз последней из всех европейских государств — только в 1940 г.

В мае 1921 г. Сербский Патриарх Димитрий пригласил Высшее Русское Церковное управление за границей (ВРЦУЗ) переехать из Константинополя на территорию Королевства С. Х. С. И уже 31 августа того же года Архиерейский Собор Сербской Православной Церкви постановил принять под свою защиту ВРЦУЗ с сохранением ее самостоятельной юрисдикции. Таким образом, Русской Церкви фактически предоставлены были автокефальные права на территории Королевства С. Х. С. На основании этого постановления 3 октября 1921 г. управление русскими общинами в королевстве, с благословения Патриарха Димитрия, взял на себя митрополит Антоний (Храповицкий).

«В то же время, — отмечает исследователь, — положение Русской Православной Церкви в Югославии было нелегким: государственные органы (вероятно, не желая политических осложнений) так и не признали ее официального статуса. В результате она, в отличие от признанных властями религиозных организаций, не могла получать довольно значительную ежегодную помощь из бюджетов Министерства юстиции и Министерства просвещения на содержание администрации и духовных учебных заведений. Не обладала Русская Церковь и правом на сбор и обложение своих прихожан налогами и таксами, что обычно составляло основной источник поступления в церковную казну... Некоторые сербские иерархи считали, что русским эмигрантам вообще незачем иметь свою церковную организацию»³.

Среди протоколов Архиерейских Соборов, сохранившихся в составе фонда № Р-6343 «Высшее церковное управление РПЦ за границей» ГА РФ в виде рукописных черновиков и машинописных копий, имеются акты финансовой комиссии Синода, которые показывают структуру доходов и расходов. Как видно из финансовых отчетов, доходы складывались из отчислений 7% и 10% от доходов церквей, прибыли от издательской

² Цит. по: *Шкаровский М. В.* Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь... С. 107.

³ Там же.

деятельности, кружечных сборов, наградных взносов духовенства, канцелярского сбора, выручки от продажи бланков, бракоразводной пошлины. Полученные средства в основном расходовались на оплату почтовых услуг, содержание канцелярии, выплаты личному составу Синода, издание журнала «Церковные ведомости». При этом в канцелярии Синода велась следующая финансовая документация: приходно-расходные денежные книги, ведомости остатков, ежемесячные ведомости по приходу и расходу, отчетные полугодовые ведомости, книга Синодального запасного капитала, валютная книга⁴.

Понятно, насколько сложным в финансовом плане было существование Русской Зарубежной Церкви и ее высшего органа управления — Архиерейского Синода. Немало сведений о характере финансовой деятельности и, соответственно, о приоритетах использования денежных средств можно почерпнуть из журналов заседаний Архиерейского Синода, которые хранятся в Государственном архиве Российской Федерации, в фонде 6343 «Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей, г. Сремские Карловцы, Югославия». Второй раздел фонда включает журналы заседаний Временного Архиерейского Синода за 1922–1941 гг. Наиболее полно и последовательно представлены года с 1922-го по 1927-й: по 9–11 номеров за год, а в 1923 г. — 17 номеров.

Финансовые вопросы в ведении Архиерейского Синода можно условно разделить на общие вопросы (например, об уплате пошлин), текущие частные дела (например, покупка дров), вопросы помощи братским Церквам и голодающим в России, проведение кружечных и иных сборов, прошения о выдаче денежного пособия, дела о награждениях (и уплате соответствующих пошлин) и плате за подписку на журнал «Церковные ведомости».

В журналах заседаний Архиерейского Синода отражены интересные подробности, которые касаются текущих вопросов. Так, в № 5 журнала за 1922 г. «слушали словесный доклад Синодального Секретаря Е. И. Махароблидзе о необходимости покупки для канцелярии новой пишущей машины» и его же сообщение «о необходимости ассигнования средств на покупку дров (1–1/2 хвата) на отопление канцелярии»⁵. Оба вопроса были решены положительно: на покупку пишущей машинки было

⁴ Попов А. В. Российское православное зарубежье: история и источники. С приложением систематической библиографии. М., 2005. С. 113.

⁵ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 28. Л. 2–3.

решено выделить 3700 динар⁶ (что было очень дорого — по сравнению, например, с содержанием самого Е. И. Махароблидзе, увеличенного в этом году до 2000 динар), на покупку дров отпустить из сумм Архиерейского Синода 1000 динар, с учетом того что «хват дров, приобретенный через Штаб Главнокомандующего Русской армии, стоит 500 динар. Распилка и укладка обойдется в 100–90 динар»⁷.

* * *

Одним из важнейших дел в плане финансовой поддержки была организация помощи голодающим в России. Уже в № 3 «Церковных ведомостей» за 1922 г. было напечатано обращение «Ко всем верующим в Бога правительствам и народам всего мира». В нем, в частности, говорилось: «Среди многих воззваний и объявлений о сборе пожертвований на погибающий от неурожая и голода русский народ к вам, народы всего мира, обращается теперь с тою же мольбой о несчастных жителях России ее заграничный Церковный Собор, собравшийся в Сремских Карловцах в Сербии 8–22 ноября сего года в составе 13 епископов и представителей всех заграничных русских колоний. Собор сей собрало Высшее Церковное Управление за границей, временно заменяющее для русских эмигрантов верховного пастыря православной России Патриарха Тихона, который первый возвысил голос с призывом всего мира на помощь голодным.

Однако он лишен возможности почтовых сношений с заграницей и потому Заграничный Церковный Собор вслед за своим Патриархом вторично возвышает голос и сообщает всему миру о невыносимом бедствии, постигшем несчастную Россию. Двадцать пять миллионов русских людей в разнообразных местностях ничего не получили от своих возделанных нив: все сожжено солнцем, и несчастные земледельцы, а также жители городов, обезумев от ужаса и голода, несутся куда глаза глядят, в разные стороны, разоряя все по пути и десятками тысяч умирая по дороге от голодного изнеможения и холеры.

⁶ Динар — денежная единица Королевства сербов, хорватов и словенцев в рассматриваемый период. В 1920 г. Национальный банк страны выпустил банкноты в 10, 100 и 1000 динаров. В журналах заседаний Архиерейского Синода часто упоминаются также французские франки, которые были стандартной валютой для ряда стран Европы вплоть до распада Латинского валютного союза (фактически — в 1920 г., формально — в 1927-м).

⁷ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 28. Л. 3.

Народы всего мира! Ваша помощь для этих несчастных уже опоздала: они в большинстве своем обречены на ужасную смерть, но если не успеет помощь для прочих жителей голодающих местностей, для тех, которые еще доедают в домах своих последние крохи, то и они бросятся бежать на ту же неминуемую гибель, и все современное человечество будет виновато в этих ужасных миллионных жертвах <...>».

В этом обращении можно отметить следующие важные мысли: Русская Православная Церковь за границей не соревнуется с другими помощниками, она призывает помочь российским людям всех вероисповеданий, а не только православным, а ВРЦУ выступает от лица Патриарха Тихона.

Номер 6–7 «Церковных ведомостей» за тот же 1922 г. открывается «Посланием Его Святейшества, Святейшего Тихона Патриарха Московского и всея России ко всем верным чадам Российской Православной Церкви». Оно также посвящено борьбе с голодом в России, и в нем дается оценка изъятию церковных ценностей — мере, которую избрало советское правительство в качестве панацеи от этой беды.

«Среди тяжких бедствий и испытаний, обрушившихся на землю нашу за наши беззакония, величайшим и ужаснейшим является голод, захвативший обширное пространство с многомиллионным населением. Еще в августе 1921 года, когда стали доходить до нас слухи об этом ужасающем бедствии, мы, почитая долгом своим прийти на помощь страждущим духовным чадам нашим, обратились с посланиями к главам отдельных христианских церквей (Православным Патриархам, Римскому Папе, Архиепископу Кентерберийскому и Епископу Нью-Йоркскому) с призывом, во имя христианской любви, произвести сборы денег и продовольствия и выслать их вымирающему от голода населению Поволжья.

Тогда же был основан Всероссийский Церковный Комитет помощи голодающим. Во всех храмах и среди отдельных групп верующих начались сборы денег, предназначавшихся на оказание помощи голодающим. Но подобная церковная организация была признана Советским Правительством излишней, и все собранные суммы потребованы к сдаче (и сданы) правительственному комитету.

Однако в декабре предложено начать, при посредстве органов церковного управления (Св. Синода, Высшего Церковного Совета, Епархиального Совета, Благочинного и церковно-приходского совета), сборы деньгами и продовольствием для оказания помощи голодающим.

Желая усилить возможную помощь вымирающему от голода населению Поволжья, мы нашли возможным разрешить церковно-приходским советам и общинам жертвовать на нужды голодающих драгоценные церковные украшения и предметы, не имеющие богослужебного употребления, — о чем и оповестили православное население 6/19 февраля с. г. особым воззванием, которое было разрешено правительством к напечатанию и распространению среди населения.

Но вслед за этим, после резких выпадов в правительственных газетах по отношению к духовным руководителям Церкви, 13/26 февраля ВЦИК, для оказания помощи голодающим, постановил изъять из храмов все драгоценные церковные вещи, в том числе и священные сосуды и проч. богослужебные церковные предметы <...>».

Здесь также можно отметить ряд принципиально важных моментов. Во-первых, реакция на бедственное положение россиян была незамедлительной, Русская Православная Церковь сразу приняла меры, официально обратившись к главам христианских Церквей с просьбой о помощи. Во-вторых, отмечалось, что советское правительство не пожелало делить с кем-либо финансовый контроль над, как бы мы сейчас сказали, гуманитарной помощью. В-третьих, разрешение жертвовать церковные ценности в пользу голодающих было инициативой духовных властей, которую политики умело использовали для того, чтобы ослабить положение Церкви.

Со своей стороны, Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей во исполнение своего определения от 30 июля — 12 августа 1923 г. обратился к Предстоятелям Православных Церквей и Архиепископам Кентерберийскому и Американской Епископальной Церкви с воззванием помочь голодающему русскому народу. Управляющий русскими православными церквями в Западной Европе митрополит Евлогий представил проект обращения от имени архиепископа Анастасия и русских епископов к иностранным державам о помощи голодающим в России. Проект был передан на усмотрение предстоящего Архиерейского Собора.

Из сумм на голодающих иногда выделялись средства для помощи конкретным лицам за рубежом. Так, в первом номере журнала заседаний за 1922 г. отмечено, что слушался «словесный доклад Председательствующего Синода Высокопреосвященного Митрополита Антония о тяжелом материальном положении прибывшего из России заслуженного Профессора Петроградской Духовной Академии Н. Н. Глубоковского»

и постановили «выдать из сумм голодающих профессору Глубоковскому одну тысячу (1000) динар»⁸. В декабре 1922 г. слушали доклад «Архимандрита Виталия со сметой расходов, потребных на приобретение синодальной типографии»⁹. Одобрив смету, решено было разрешить выдать на оборудование синодальной типографии пятнадцать тысяч (15 000) динар из сумм на голодающих с тем, чтобы в течение 6 месяцев сумма эта была погашена из сумм Синода. Подобные просьбы, как можно заметить, удовлетворялись не всегда, но в большинстве случаев.

Представляет интерес заслушанное 16 (29) марта 1923 г. суждение о выдаче чинам Синодальной Канцелярии наградных к празднику Св. Пасхи: «Выдать из синодальных сумм на наградные чинам Синодальной Канцелярии одну тысячу пятьсот (1500) динар и из сумм на голодающих двести (200) динар, на вознаграждение служащих в Франко-Сербском Банке барышень за труды их по отправке от Синода посылок голодающим в России. О чем, к исполнению, в Казначейскую часть Синодальной канцелярией передать выписку из сего определения»¹⁰.

* * *

Члены Архиерейского Синода при первой возможности горячо откликнулись на просьбы о помощи. Так, 16 (29) сентября 1922 г. было заслушано «Ходатайство Русских Обитателей во имя Царицы Небесной на Афоне об оказании помощи кружечным сбором в русских православных церквях за границей» (опубликовано в журнале «Церковные ведомости» № 3). По этому поводу были приняты срочные меры: «1) Установить во всех русских православных церквях за границей кружечный сбор в пользу братства русских обитателей во имя Царицы Небесной на Афоне в один из праздничных воскресных дней по усмотрению Настоятелей Церквей. Архиерейский Синод питает надежду, что о. Настоятели отнесутся к этому сбору сочувственно, но и предвоят его соответственным словом. 2) Предложить о. Настоятелям Церквей означенный сбор направить непосредственно в Братство русских обитателей во имя Царицы Небесной на Афоне. О чем управляющим Русскими Православными заграничными Церквями, общинами и приходами, Управляющему военным и морским духовенством Русской Армии и Настоятелям Церквей, непосредственно Архиерейскому Синоду подчиненных, послать Циркулярные указы

⁸ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 24. Л. 1.

⁹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 33. Л. 1.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 39. Л. 2 об.

и объявить в журнале “Церковные ведомости”, уведомив по принадлежности»¹¹. В январе следующего, 1923 г. было заслушано письмо Братства Русских Обителей-Келий во имя Царицы Небесной на Святой горе Афон «с благодарностью за сделанное Архиерейским Синодом распоряжение об установлении сбора по русским заграничным церквам в пользу названного Братства»¹².

Православная Греческая Церковь, со своей стороны, оказывала помощь Русской Православной Церкви за границей. Так, Блаженнейший Хризостом, Митрополит Афинский и всея Эллады, писал митр. Антонию: «В ответ на Ваше письмо, от 14/27 декабря 1923 г., мы посылаем на имя Вашего Высокопреосвященства банковый перевод на тысячу (1000) французских франков, как небольшую помощь Православной Греческой Церкви для Российской Духовной миссии в Токио. Великие экономические нужды Греции благодаря беженцам, неоднократные сборы для помощи и поддержания Святого Гроба Господа нашего Иисуса Христа, а также и различные сборы, организованные различными благотворительными учреждениями, в церквах нашей Архиепископии, не позволяют нам, к великому нашему сожалению, более значительной суммой прийти на помощь духовной Российской миссии в Токио. Но мы просим Ваше Высокопреосвященство, чтобы посылаемую нами сумму Вы приняли как выражение нашей искренней любви и сочувствия к Православной Российской миссии в Японии»¹³.

В начале 1924 г. Настоятель Русской Православной Посольской церкви в Токио прот. Петр Булгаков в своем донесении о положении церковных дел в Японии выражал благодарность Архиерейскому Синоду за оказание финансовой поддержки на содержание церкви. Синод, в свою очередь, благодарил русского представителя в Японии «за удовлетворение просьбы об отпуске денежных средств на содержание Православной Посольской церкви в Токио»¹⁴.

* * *

С самого начала деятельности Архиерейского Синода на заседаниях часто слушались прошения о выдаче денежного пособия конкретным лицам. Прощения эти рассматривались регулярно. В 1923 г.

¹¹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 26. Л. 1–2.

¹² ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 35. Л. 1 об. — Л. 2.

¹³ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 52. Л. 2 — Л. 2 об.

¹⁴ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 51. Л. 2 об.

в журналах № 18, 20 и 24 рассматривалось сразу по два дела об оказании материальной помощи, в № 25 — три, а в № 12 — четыре. Так, например, 17 (30) января в результате суждения «о выдаче Начальнику Российской Духовной миссии в Иерусалиме Архимандриту Иерониму, получившему уже все визы, прогонных денег на проезд в Иерусалим» Синод постановил: «выдать о. Архимандриту Иерониму на проезд в Иерусалим сто пятнадцать (115) тур. лир и на проезд из Белграда в Константинополь и на суточное довольствие одну тысячу (1000) динар, вменив Архимандриту Иерониму в обязанность возратить Архиерейскому Синоду означенные деньги из сумм Иерусалимской миссии при первой же возможности. О чем Архимандриту Иерониму дать указ, а в Казначейскую часть Синодальной канцелярии передать, к исполнению, выписку из сего определения, предложив в счет 115 тур. лир выдать имеющиеся в наличности 95 т. л., а остальные 20 т. л. — в динарах по курсу дня»¹⁵.

Достаточно информативно в плане иллюстрации финансовых возможностей Зарубежной Церкви принятое 12 (25) мая 1923 г. решение об оказании материальной помощи прот. Сергию Булгакову: «Так как Высокопреосвященный Митрополит Антоний просил о выдаче протоиерею С. Н. Булгакову пособия с таким расчетом, чтобы половина его была выдана из причитающихся Архиерейскому Синоду взносов, а другая половина — из сумм Епископского Совета Константинопольского округа, а не Русского комитета, который мог бы, может быть, выдать пособие и в размере более 58 тур. лир, выдача в каком-либо размере была бы совершенно не посильна для Архиерейского Синода, а Епископский Совет едва ли был тоже в состоянии выдать пособие в таком размере, просить Архиепископа Анастасия отнести половину выданного протоиерею Булгакову непосильного для Синода пособия, в размере 58 тур. лир, за счет сумм Епископского Совета»¹⁶. Вызывает невольную улыбку формулировка синодального ответа на рапорт архиепископа Анастасия, «в коем он сообщает, что протоиерею С. Н. Булгакову выдано в пособие 58 тур. лир в виде ссуды, которая будет возвращена Академическими организациями в Берлине и Праге, и что под этим условием принял это пособие о. Булгаков: «Приняв к сведению, в свое время напомнить кому следует о возвращении выданных денег»¹⁷.

¹⁵ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 35. Л. 1.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 41. Л. 1 об.

¹⁷ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 47. Л. 6 об.

Случалось, что Синод отклонял просьбы просителей об оказании им материальной помощи по причине своего затруднительного финансового положения со следующими формулировками: «Просьбу отклонить за неимением в распоряжении Синода средств на удостоверение подобного рода ходатайств»¹⁸, «...ввиду полного отсутствия у Архиерейского Синода денежных средств, из которых можно было бы восстановить содержание... или выдать пособие...»¹⁹, «...Архиерейский Синод не имеет средств для...»²⁰ В журналах отражена информация и о выдаваемых суммах просителям. Это 500 динар²¹, 438 динар²², 200 динар²³. 2 (15) марта было удовлетворено прошение протоиерея Церкви Штаба Главкомандующего Русской армией В. Виноградова «с ходатайством об оказании бедствующему в России б. Ректору Харьковской Духовной Семинарии протоиерею Иоанну Знаменскому с семьей материальной помощи для вывоза его из России»: «Разрешить выдать в пособие протоиерею Знаменскому на выезд из России из сумм голодающих одну тысячу (1000) динар, но лишь тогда, когда будут удовлетворены все прошения о посылках голодающим в России, стоящие на очереди, об удовлетворении коих ожидают заинтересованные лица (курсив наш. — Д. Х.)»²⁴. Как видно из приведенной выдержки, Архиерейский Синод регулярно отсылал помощь голодающим в Россию.

Ввиду собственных материальных трудностей Синоду в некоторых случаях приходилось и отказывать просящим, но в таких случаях он делал все от него зависящее, чтобы хоть как-то помочь. Так, в ответ на просьбу профессора Н. Н. Глубоковского об оказании материальной помощи находящемуся в крайне тяжелом материальном положении профессору-протоиерею А. П. Рождественскому, «тяжело больному и давно уже не получающему содержания при наличии неустроенной семьи», было принято решение: «За неимением в распоряжении Архиерейского Синода денежных средств, просить Преосвященного Серафима, управляющего русскими православными общинами в Болгарии, оказать какое-либо единовременное пособие из средств Епископского при нем

¹⁸ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 35. Л. 1 об.

¹⁹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 43. Л. 1 об.

²⁰ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 43. Л. 2 об. — Л. 3.

²¹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 35. Л. 2.

²² ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 49. Л. 4.

²³ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 44. Л. 2 об. — Л. 3.

²⁴ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 38. Л. 3 об.

Совета члену сего Совета прот. А. П. Рождественскому, если последний ничего не получает из Совета и действительно нуждается...»²⁵

Испытывали материальные трудности и сами иерархи. Так, в декабре 1924 г. член Архиерейского Синода епископ Сергей ставил вопрос о необходимости учреждения при Архиерейском Синоде кассы взаимопомощи для епископов. Вердикт был неутешительным: «Вопрос об учреждении кассы взаимопомощи за невозможностью осуществления его отклонить»²⁶.

* * *

Денежная помощь оказывалась не только непосредственно из сумм Синода, но также из однодневных кружечных сборов, которые объявлялись по подведомственным храмам в пользу нуждающихся. Это хорошо видно из следующих примеров. 15 (28) апреля 1923 г. было заслушано воззвание Российского Общества Красного Креста с призывом о помощи русским инвалидам за границей и принято следующее решение: «1. Установить во всех русских православных церквах за границей однодневный сбор в пользу русских инвалидов за границей в один из ближайших праздничных или воскресных дней по усмотрению Настоятелей Церквей. 2. Предложить о. Настоятелям церквей означенный сбор направить непосредственно в Российское Общество Красного Креста: Париж, 46, Rue de l'Université, Белград (Сербия) <нрзб>. О чем Управляющим русскими православными заграничными церквами, общинами и приходами, Управляющему военным и морским духовенством Русской армии и Настоятелям Церквей, непосредственно Архиерейскому Синоду подчиненных, послать циркулярные указы и объявить в журнале "Церковные ведомости", уведомив по принадлежности»²⁷.

28 сентября (11 октября) 1923 г. Синод уделил внимание письму Председателя Главного Управления Российского Общества Красного Креста следующего содержания: «Тяжелое положение, грозящее многим русским беженцам с предстоящим в ближайшем времени и уже осуществляемым постепенно сокращением помощи им Красного Креста и притока пожертвований на это дело иностранной благотворительности, ставить на первую очередь вопрос об организации самопомощи для поддержания гуманитарных русских учреждений, — путем

²⁵ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 56. Л. 11 об.

²⁶ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 64. Л. 2 об. — Л. 3.

²⁷ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 40. Л. 1 об.

установления самообложения на благотворительные цели. Мысль эта, высказанная уже год тому назад Красным Крестом, требует общего внимания и авторитетной ее поддержки, которую, как мне кажется, явилось бы благословение всякого начинания в этой области со стороны Церкви и соответствующее слово с церковного амвона. Представляя эти соображения на благовоззрение Вашего Высокопреосвященства, позволяю себе просить Вас удостоить их Вашего Архипастырского внимания». На это письмо Синод отреагировал постановлением: «1. Сообщить означенное письмо Преосвященным Управляющим русскими заграничными епархиями, церквами, общинами, Начальникам Российских Духовных миссий и Управлению военным и морским духовенством Русской армии. 2. Установить однодневный кружечный сбор во всех русских заграничных церквах в пользу Российского Красного Креста на 26 ноября с. г., а в тех церквах, где сбор этот не может быть произведен в этот день, на 6 декабря, с предварением сбора этого соответствующим пастырским словом, каковой сбор должен быть направлен непосредственно в Главное Управление Российского Общества Кр. Креста по адресу: Paris, 46, rue de l'Universite, 46»²⁸.

Помощь инвалидам продолжалась и в дальнейшем. Неоднократно откликаясь на просьбы о денежной помощи, Синод объявлял однодневные кружечные сборы по зарубежным приходам в пользу просителей. К примеру, весной 1924 г. председатель Шипкинского Отделения русских инвалидов в Болгарии просил об оказании материальной помощи. В ответ было решено: «Препроводить письмо Председателя Шипкинского Отделения русских инвалидов в Болгарии и воззвание названного отделения об оказании инвалидам материальной помощи Преосвященному Серафиму, Епископу Лубенскому, управляющему русскими православными общинами в Болгарии, с предложением, если признает возможным, произвести по русским православным церквам в Болгарии кружечный сбор в пользу инвалидов Шипкинского Отделения Союза в Болгарии...»²⁹

А в 1928 г. Правление Белградского отдела Союза русских военных инвалидов в Королевстве С. Х. С. обратилось в Синод с просьбой разрешить кружечный сбор во всех русских православных церквах за границей на постройку русского инвалидного дома в Белграде. В свою очередь, Синод разрешил и благословил повсеместный в русских православных

²⁸ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 47. Л. 5 об.

²⁹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 54. Л. 2 об. — Л. 3.

церквях за границей кружечный сбор в пользу русских инвалидов, с тем чтобы весь сбор был передан в кассу Центрального Правления Союза русских военных инвалидов, «от усмотрения которого и будет зависеть обращение сбора полностью или часть на постройку инвалидного дома в Белграде». Все сборы просили направлять непосредственно в Правление Союза русских инвалидов в Королевстве С. Х. С. (Белград, Целиградская ул., № 13) в распоряжение Центрального Союза инвалидов³⁰.

В 1928 г. заместитель председателя Общества памяти Царя-Мученика и Его семьи А. В. Сыроболярский прислал «копилки скорбной памяти» и обратился с просьбой о содействии духовенства и общин в деле денежных сборов в кассу помощи ближним и инвалидам в память о царской семье. Архиерейский Синод горячо откликнулся на призыв о помощи и благословил основанное Общество и его деятельность. Полученные копилки были разосланы по русским храмам в Королевстве С. Х. С. с призывом к духовенству произвести в церквях сбор и оказать содействие в успешности сбора. Также Синод призвал заграничное духовенство со вниманием отнестись к данному обществу и оказать ему помощь в денежных сборах в храмах на благотворительные нужды в память о царской семье. Через публикацию в журнале «Церковные ведомости» Синод просил Преосвященных, Управляющих русскими православными заграничными епархиями, церквями, общинами, Начальников Российских Духовных миссий и настоятелей церквей, непосредственно подчиненных Архиерейскому Синоду, сделать соответствующее распоряжение, направив сборы по адресу обществу в Нью-Йорк. Наряду с этим Синод обратился к обществу с просьбой пригласить в его состав в качестве почетного председателя Преосвященного Аполлинария, епископа Североамериканского и Сан-Францисского³¹.

* * *

Обращения о помощи поступали в Сремские Карловцы из самых отдаленных и необычных мест, где волею судеб оказывались православные жители. 26 октября (8 ноября) 1923 г. Архиерейский Синод слушал Послание Преосвященного Мар-Ильи, Епископа Урмийского и Салмасского, следующего содержания:

«Последствия империалистической войны отразились на ассирийском народе и, в частности, на маленьком православном ассирийском

³⁰ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 99. Л. 3 об.

³¹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 95. Л. 4 об. — Л. 5.

приходе. С начала войны 1914–1918 годов ассирийцы, проживающие в Азии и Персии, т. е. в Урмии и Салмассе, пережили гонения и лишения, не подлежащие описанию, а особенно в 1918 году, гонимые и преследуемые турками, совершили невероятный переход из Урмии в Хамадан. Настоящий переход я желал бы описать кратко для того, чтобы иметь представление о пережитом. Лично я, Епископ Мар-Илья, голым и босым, пешком со своим приходом, совершили тяжелый переход, голодные, с большим трудом дошли до Хамадана, причем в дороге оставили массу жертв. В Хамадане взяла нас под свое покровительство Великая благородная Англия, поддержав наше существование до возвращения нашего в Тавриз.

В настоящее время все Духовные миссии приступили к восстановлению своих церквей и молитвенных домов и к совершению своих духовных служений, за исключением Православной, которая, лишенная средств и поддержки, замирает и благодаря этому, православный приход распадается, примыкая к другим духовным миссиям. Предвидя, что Православная Церковь в Персии теряет свое значение и приход с каждым днем уменьшается, я решил с настоящим посланием обратиться к Вашему Высокопреосвященству не дать погибнуть тем трудам, которые положены Православной миссией здесь, поддержать наш приход и настоящее послание прочесть во всех православных церквях, воодушевить наших братьев и этим дать нам возможность восстановить следующие церкви: Божьей Матери, Николая Чудотворца, Св. Троицы, помещавшейся в Русской миссии, Св. Авдея, Св. Георгия, Св. Сергия и др. и этим оживить Православную Церковь и ее приход.

Я и мой приход не сомневаемся, что настоящий призыв найдет отклик в душах наших братьев и щедрой рукой пойдет навстречу благому начинанию, ибо православные наши братья должны согласиться, что нельзя целый приход оставить без Церкви и духовных треб. Имея в виду, что сейчас Россия, переживая тяжелый момент, лишена возможности оказывать помощь, я и мой приход решились обратиться за надлежащей просьбой к Вам. Считаю нужным упомянуть, что в настоящее время всем ассирийцам дана возможность вернуться на свои родные места и уже многие вернулись и восстанавливают свое разоренное хозяйство и приступают к своему мирному труду и в связи с этим вернулись и духовные миссии восстанавливать свои разрушенные церкви, и лишь одна Православная лишена этой возможности, за отсутствием средств, а потому я и мой приход

живем надеждой, что и мы, наконец, в скором будущем будем иметь возможность, поддерживаемые нашими добрыми братьями, заняться своим святым делом».

На этот крик о помощи Архиерейский Синод откликнулся следующим решением: «1. Просить Преосвященных Управляющих русскими православными заграничными епархиями, церквами, общинами и Духовными миссиями сделать распоряжение о производстве в подведомых им церквах однодневного кружечного сбора на нужды православной Урмийско-Салмасской епархии. 2. Произвести таковой же сбор в непосредственно Архиерейскому Синоду подчиненных церквах и Российской Духовной миссии в Иерусалиме в один из ближайших праздничных или воскресных дней, по усмотрению настоятелей церквей. 3. Весь собранный сбор препроводить непосредственно Преосвященному Мар-Илье в Тавриз (Персия). 4. Послание Преосвященного Епископа Мар-Ильи препроводить Св. Патриарху Сербскому Димитрию, с просьбой, не признает ли он возможным помочь Урмийско-Салмасской Православной миссии материально, установив и в Сербских православных церквах однодневный сбор в пользу сей епархии. 5. Обратиться в печати к православным с призывом помочь нуждам названной епархии посильным пожертвованием <...>»³².

В то же время Архиерейский Синод не оставлял своим вниманием и ближайšie православные приходы, находящиеся буквально «под боком», в Сербии. 24 августа (6 сентября) 1923 г. был рассмотрен рапорт настоятеля русской православной церковной общины в Белграде протоиерея Петра Беловидова с ходатайством об освобождении русской православной церкви в Белграде от двух третей подлежащего отчислению из валового дохода на общецерковные нужды. Было вынесено решение: «По вниманию к мотивам, изложенным в рапорте протоиерея Беловидова, освободить Русскую Православную церковь в Белграде от представления в Архиерейский Синод лишь одной трети взноса, подлежащего отчислению из валового дохода названной церкви на общецерковные нужды, ввиду недостаточности синодальных сумм»³³.

Журналы проливают свет и на то, с какой нуждой сталкивались русские студенты богословского факультета Белградского университета в процессе своей учебы. 26 октября (8 ноября) 1923 г. было заслушано «Ходатайство Кружка православных русских студентов

³² ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 48. Л. 1 — Л. 2 об.

³³ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 46. Л. 3 об.

Богословского факультета Белградского университета имени Св. Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова о выдаче кружку долгосрочной ссуды в размере 1500 дин. на издательство учебных пособий и лекций». К сожалению, ими был получен следующий ответ: «Ввиду отсутствия у Архиерейского Синода средств решение вопроса отложить до б. благопр. времени»³⁴.

В ответ на просьбы о помощи братским Православным Церквам, особенно Сербской, в их тех или иных благотворительных проектах Синод неизменно откликнулся объявлением однодневных кружечных сборов в русских зарубежных общинах. Так, в ответ на призыв Сербской Православной Церкви к своей пастве к пожертвованию на постройку храма св. Саввы в Белграде Архиерейский Синод ответил: «1. Обсудив изложенное, Архиерейский Синод Русской Православной церкви за границей, сознавая, что долг русских, гостящих в Королевстве С. Х. С. и со своей стороны прийти на помощь братскому народу, определяет: установить ежемесячный в месяц раз, в течение сего года, по усмотрению о. Настоятелей церквей, кружечный сбор во всех русских церквах в Королевстве С. Х. С. на построение храма св. Саввы в Белграде. 2. Просить Преосвященных Управляющих русскими заграничными епархиями, церквами, общинами, Начальников Российских Духовных миссий прийти на помощь сбору пожертвований на построение сербского храма св. Саввы в Белграде путем установления кружечного сбора в подведомственных им церквах по усмотрению Преосвященных. 3. Архиерейский Синод питает уверенность, что Преосвященные, о. Настоятели и ктитеры церквей со вниманием отнесутся к этому сбору на св. дело...»³⁵

В другом случае Священный Синод Сербской Церкви установил сбор на сооружение памятника сербским священникам, погибшим в борьбе «за Крест честный и свободу народа». Ответ русских иерархов был аналогичен: «1. Установить во всех русских православных церквах в Королевстве С. Х. С. однодневный сбор по усмотрению о. Настоятелей церквей на сооружение памятника сербским священникам, погибшим в борьбе “за Крест честный и свободу народа”. 2. Пригласить русских священников, пребывающих в Королевстве С. Х. С., прийти посильным пожертвованием на помощь делу сооружения памятника указанным сербским священникам. 3. Архиерейский Синод питает уверенность, что о. Настоятели, с ктиторами церквей, а также русские священнослужители,

³⁴ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 48. Л. 2 об.

³⁵ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 55. Л. 7 об. — Л. 8.

пребывающие в Сербии, со вниманием отнесутся к делу увековечения памяти их собратьев...»³⁶

* * *

Весомое место в списке дел о предоставлении материальной помощи занимают прошения приходов об освобождении частичной или, чаще, полной уплаты за подписку на журнал «Церковные ведомости». Безусловно, это ярко иллюстрирует то тяжелое финансовое положение, в котором пребывали многие общины русского рассеяния, не имеющие возможности оплатить даже подписку на периодические издания. Приведем несколько примеров. Так, управляющий русскими православными церквями в Западной Европе митр. Евлогий обратился с «ходатайством о сложении в Дрезденской Русской Православной церкви долга за “Церковные ведомости” за 1922 и 1923 гг. ввиду катастрофического финансового положения церквей в Германии»³⁷. Прощение Синод удовлетворил. Приход в Висбадене сообщал, что не имеет средств направить на предполагаемый Всезарубежный Собор своего делегата и просит снизить плату за журнал «Церковные ведомости»³⁸.

В ответ на сообщение священника Куюкярвской церкви в Финляндии П. Богомолова «о невозможности для названной церкви выслать за “Церковные ведомости” на 1924 г. 60 фр. и с просьбой ограничиться препровождаемым чеком в 50 фр. и выслать 10 венчиков и 5 разрешительных молитв и 10 бланков для метрических выписей с родившихся» было решено: «Ввиду крайней несостоятельности Куюкярвской церкви, разрешить: 1. Присланные священником названной церкви П. Богомоловым 50 фр. зачесть за полную подписную плату за журнал “Церковные ведомости” на весь 1924 год (вместо 60 фр.). 2. Выдать в названную церковь бесплатно просимые венчики, разрешительные молитвы и метрические бланки»³⁹.

Настоятель церкви и законоучитель Шуменской русской гимназии докладывал о невозможности уплатить недоимку за журнал «Церковные ведомости» в размере 645 лев. Было решено: «Освободить церковь Шуменской русской гимназии от уплаты числящейся за нею недоимки за журнал “Церковные ведомости” и впредь журнал высылать

³⁶ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 55. Л. 8 — Л. 8 об.

³⁷ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 48. Л. 2 об. — Л. 3.

³⁸ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 43. Л. 1 — Л. 1 об.

³⁹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 54. Л. 4.

в названную Церковь бесплатно ввиду отсутствия у нее денежных средств...»⁴⁰

Обращение Начальника Константиновского Военного училища (размещавшегося в Королевстве С. Х. С.) с уведомлением, «что недоимку за “Церковные ведомости” в сумме 615 лев. (за 1922 г. — 255 лев. и за 1923 г. — 360 лев.) училище внести не может, равно как и за 1924 г. не может вносить плату», побудило Архиерейский Синод задуматься о финансовых возможностях всех русских военных церквей. В справке к делу отмечалось, что многие военные церкви освобождены не только от уплаты недоимок за «Церковные ведомости» и включены в бесплатные подписки, но и от уплаты за бланки для метрических книг и записей, послужных списков и наградных листов, разрешительных молитв и венчиков, «что в общем составляет значительную сумму». В решении сказано: «По окончательном выяснении общей суммы неоплаченных военными церквами недоимок за журнал “Церковные ведомости” и за метрические и др. бланки, разрешительные молитвы и венчики, просить Главнокомандующего Русской армией генерала Врангеля о возмещении этой суммы из средств, находящихся в его распоряжении»⁴¹.

Подводя итог, можно отметить, что в 1920-х гг., испытывая большие финансовые трудности, высший орган церковного управления РПЦЗ прилагал невероятные усилия, чтобы помочь православным беженцам по всему миру и даже верующим (и неверующим) в России. Используя свой авторитет и влияние, представители Церкви обращались к правительствам, главам христианских Церквей и, самое главное, к своей пастве, чтобы поддержать искорки православной жизни в самых отдаленных странах и приходах. Круг решаемых ими финансовых вопросов был чрезвычайно велик — это помощь голодающим, поддержка духовных миссий, бедных приходов (а других в то время практически не было) и конкретных людей (студентов, профессоров, военных, священников), поддержание благотворительных заведений и памятных начинаний. Проявляемая при этом деликатность и в то же время верность церковным канонам и самому чувству справедливости может и сегодня служить образцом для подражания.

⁴⁰ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 55. Л. 6 об.

⁴¹ ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 56. Л. 11.

Источники и литература

Источники

1. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 24.
2. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 28.
3. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 33.
4. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 35.
5. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 38.
6. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 39.
7. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 46.
8. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 48.
9. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 54.
10. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 55.
11. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 56.
12. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 95.
13. ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 99.

Литература

14. *Шкаровский М. В.* Возникновение РПЦЗ и религиозная жизнь эмигрантов в Югославии // *Христианское чтение.* 2012. № 4. С. 106-193.
15. *Попов А. В.* Российское православное зарубежье: история и источники. С приложением систематической библиографии. М., 2005.

Hieromonk Nicodemus (Denis Khmyrov). Financial Questions Decided by the Council of Bishops of the ROCOR in the 1920's: from Firewood and a Typewriter to Aid for the Victims of Famine in Russia.

In this article, the author studies various financial questions that were considered by the governing organ of the Russian Orthodox Church Outside of Russia in the 1920's. Given the increasingly difficult historical context (the collapse of empires, inflation, political pressure), ROCOR hierarchs were able to offer real aid not only to Orthodox parishes in the countries of the Russian diaspora, but also to citizens in the Soviet Union. The Synod of Bishops needed to make various decisions, ranging from the purchase of firewood for their office to the decoration of churches and support of ecclesiastic missions, from subscriptions to the Synodal journal to aid for the victims of famine and the construction of facilities for war veterans. Letters of request from individuals were not lost in the large volume of correspondence, and each person could count on support. The reputation of the hierarchs on the Synods – Metropolitan Anthony, Metropolitan Eulogius, Archbishop Theophanes, Bishops Gabriel and Hermogenes, as well as that of the Synodal secretary Ye. Makharoblidze – promoted stability and organization in the religious life of Orthodox émigrés.

Keywords: ROCOR, Synod of Bishops, Yugoslavia, financial questions, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), Metropolitan Eulogius (Georgiyevsky), Tserkovnyye Vedomosti, assistance for the victims of famine in Russia.

Hieromonk Nicodemus (Denis Khmyrov) – Candidate of Theology, Secretary of the Academic Council of St. Petersburg Theological Academy, graduate student at the St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (hmyrovdenis@mail.ru).

Т. Р. Галимов

ИСТОРИЯ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ И ЦЕРКОВНО-ОРДЫНСКИХ ОТНОШЕНИЙ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

В последние годы в отечественной историографии прослеживается возрастание научного интереса к истории Золотой Орды. В особенности это касается одной из интереснейших сторон русско-ордынских связей, которой являются церковно-ордынские отношения. Значительный комплекс вопросов связанных с взаимоотношениями Русской Церкви и её иерархии с золотоордынскими властями рассматривался еще в дореволюционный период отечественной исторической науки. Однако при всей относительной весомости изданных в то время трудов по истории Русской Церкви, они породили еще больший объем вопросов, а детали внешних связей иерархов Церкви монгольского периода оставались малоизученными. В свою очередь это способствовало зарождению качественного интереса в значительной мере отраженного в появлении существенного комплекса исторических работ последних двадцати лет. Несомненно, и то, что современные достижения во многом были основаны на целом ряде исследований советского периода. В этой связи, анализ советской историографии видится актуальным и имеющим научную значимость. В представленной статье предпринята попытка систематизации историографических взглядов на вопросы истории Церкви и истории Орды в советской историографии. При том, что историографические концепции советского времени не лишены политических и идеологических штампов, они отразили не только идейные процессы своего времени, но и сформулировали многие исторические проблемы, решение которых не представлялось возможным. В целом, советская историография представляет собой несколько важных этапов указывающих на развитие научной мысли по заявленной теме. В своей последовательности они отражают не только степень зрелости советской исторической науки, но и уровень осознания исследователями сложности процессов, протекавших внутри Золотой Орды и Руси XIII–XIV вв.

Ключевые слова: советская историография, Золотая Орда, древнерусская Церковь, история Русской Церкви, церковно-ордынские отношения, Я. Н. Шапов, Д. С. Лихачёв, В. Л. Янин, Н. М. Никольский, Б. Д. Греков.

Представить себе любую квалифицированную работу историка без обращения к опыту предшественников и коллег крайне сложно. В ряде случаев исследовательская интуиция, логика и профессионализм

Тэймур Рустэмович Галимов — выпускник аспирантуры Казанского государственного архитектурно-строительного университета (galimov_t_r@mail.ru).

при работе с источниками и разнообразными научно-историческими концепциями, открывающимися в исследованиях других авторов, становятся прочной основой для понимания и истолкования источников.

Формирование советской историографии, посвящённой рассматриваемой проблеме и сопутствующим ей вопросам, в полной мере отражает всю гамму противоречий, характерных для процесса становления и развития исторической науки в СССР. Как и дореволюционная, советская историография не обладала полным идейным единством. Различия в исследовательских концепциях и подходах присутствует и в том, как формировались научные интересы учёных, и в том какие мотивы и обстоятельства влияли на возникновение и развитие этих интересов. Подобно дореволюционной науке, советская историческая наука была пропитана идеологическими концепциями и назидательным тоном.

В итоге, в советской историографии можно выделить три основных подхода, способствовавших возникновению в значительной мере отличных друг от друга историографических комплекса исследовательских работ. Каждый из них формировался в рамках специфических научных, философско-мировоззренческих и идейных влияний. Но практически все они были вынуждены с большей или меньшей степенью старания приспособлять свои выводы к положениям марксистско-ленинской концепции исторического развития¹.

Первую группу исследований составляют специальные работы, посвящённые истории Русской Православной Церкви. Часть из них была написана в 20-30-е годы XX в. Однако наиболее яркие исследования приходится на последние годы советской власти. При всём их сходстве между ними присутствовали и существенные различия.

Содержание работ, изданных в первые два десятилетия строительства социализма, отражало всю гамму эмоций, связанных с постреволюционным отрицанием прежнего историографического опыта. Как и для многих иных произведений этого периода для них характерны крайние идеологические марксистские концепции, построенные на теории непримиримой классовой борьбы. Практически во всех них присутствует острое антиклерикальное звучание.

Основу второй группы составляют работы по истории Золотой Орды, созданные в предвоенное и послевоенное время. В своей основе

¹ Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV – XVI вв. Новосибирск, 1991. С. 5; Селезнев Ю. В. Русские князья в составе правящей элиты Джучиева Улуса в XIII – XV вв. Воронеж, 2013. С. 15-17.

они сформировалась за счет единой и во многом категоричной линии, построенной на рассмотрении истории монгольского нашествия в контексте отражения агрессии. Всё это вписывалось в умонастроения эпохи. Концепция о вражеском окружении советского государства автоматически переносилась на реалии XIII-XIV вв. В результате, история русско-ордынских отношений представляла как непрекращающаяся двухсотлетняя борьба русского народа против «монгольской экспансии».

Третья группа объединяет работы, посвящённые текстологии древнерусских источников. Большинство из них изданы в 70-80-е гг. XX в. На эти же годы приходится открытие и введение в широкий научный оборот новгородских берестяных грамот.

Как уже отмечалось, *первая группа* историографических источников охватывает работы, написанные и изданные в разное время. Специфическое содержание исторических работ, написанных в 20 — 30-е годы объяснялось не только революционным пылом авторов. Такая нервная ангажированность публикаций извинялась ещё одним обстоятельством: затяжным кризисом университетского образования и закрытием (до 1937 — 1939 гг.) большинства исторических факультетов². Созданные в этот период работы по истории церкви отличались своей крайней тенденциозностью и предвзятостью. При всей важности и актуальности задававшихся в исследованиях исторических вопросов, их разрешение плохо вписывалось в общепринятые нормы научной дискуссии. Практически все советские издания затрагиваемых лет обладали предельной придирчивостью и критичностью. Возникшая ситуация стала возможной не только по политико-идеологическим причинам, но и особенностями методологии исследований, созданных в церковной среде.

Исторические концепции, сложившихся в рамках дореволюционной церковной исторической науки, с научной точки зрения, были архаичны, несовершенны, что делало их уязвимыми для критики. Неоправданные и не подкреплённые домыслы и суждения, приписывание церкви тех возможностей, какими она не обладала, плохая критика источников, тенденциозное отношение к историографии и низведение истории до уровня агиографии служили той питательной почвой, которая

² Позиция современных исследователей по этому вопросу остается неизменной: вся историческая наука 20-30-х гг., безусловно, оказалась в кризисном состоянии (см. подробно: *Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю.* Изгнание науки: российская историография в 20-х — начале 30-х гг. XX в. // *Отечественная история.* 1994. № 3).

позволяла вполне успешно отвергать достижения церковной исторической науки в целом.

Первым, кто обратил внимание на недостатки церкви, был М. Н. Покровский. Его критика нашла своё отражение в кратких, но многочисленных статьях, преследовавших цели идеологической и классовой борьбы³. Однако даже в кругу советских историков его выводы не нашли полных поддержки и признания⁴.

Не менее знаковыми стали работы другого советского исследователя Н. М. Никольского. Его наиболее известная книга «История Русской Церкви» впервые была издана в 1930 г. Высказанные в ней суждения в значительной мере возникли под влиянием идей М. Н. Покровского⁵. Правда, представленная им работа не копировала, а развивала идеи основоположника советской исторической науки. Выносившиеся в книге идеи отличались большей проработанностью деталей, глубиной наблюдений и внимательным отношением к поиску доказательств, призванных оправдать научные выводы и мировоззренческие позиции автора. Между тем в церковной среде работу Н. М. Никольского оценивали иначе. А. В. Карташев назвал её «грубой безбожнической «агиткой»»⁶. Но как бы ни критиковали данную работу в православной и эмигрантской среде, для советских исследователей она стала своего рода образцом, а её идеи послужили стимулом к критическому осмыслению истории церкви в целом⁷.

Различные стороны «классовой» и «антифеодальной» борьбы XIII–XIV вв. нашли свое отражение и в более поздних работах 80-х гг. Это объяснялось двумя круглыми датами, выпавшими на 80-е годы: празднование 1500-летия Киева (1982 г.) и 1000-летия крещения Руси (1988 г.). На этом фоне происходит рост исследовательского интереса к истории церковных

³ Покровский М. Н. Русская история с древнейших времен. М., 1920; Покровский М. Н. Борьба классов и русская историческая литература. Лекции, читанные в Ком. ун-те 3-7 мая 1923 г. Петроград, 1923; Покровский М. Н. Марксизм и особенности исторического развития России. Сборник статей. 1922–1925 гг. Л., 1925.

⁴ Критика в сборниках научных статей современников М. Н. Покровского: Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского: Сб. ст. / Акад. наук СССР. Ин-т истории; Ред.: Б. Греков, Ем. Ярославский, С. Бушуев. М., Л., 1939; Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского: Сб. ст. / Акад. наук СССР. Ин-т истории; Ред.: Б. Греков, Ем. Ярославский, С. Бушуев. М., Л., 1940. В послевоенное время: Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках. М., 1960. С. 98.

⁵ Никольский Н. М. История Русской Церкви. М., 1930.

⁶ Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 2001. Т. 1. С. 37.

⁷ Клибанов А. И. От редактора // Русское Православие: вехи истории. М., 1989. С. 7.

институтов и их роли в политической жизни Древней Руси. Уже в 1985 г. переиздается работа М. Н. Никольского⁸. На эти же годы приходится появление монографий А. С. Хорошева, И. С. Борисова⁹ и разнообразных сборников научных статей. Пожалуй, наиболее известный из них — «Русское православие: Вехи истории», редактором которого стал А. И. Клибанов¹⁰. Общим для всех них было то, что в условия ордынского господства церковь оценивалась ими как безусловная «колоборационистская» сила, нашедшая в ордынской власти поддержку, способную избавить клир от княжеской «опеки» и обеспечить высшей иерархии безбедное существование¹¹.

Не менее интересна *вторая группа* исследований. Она представлена комплексом специальных работ по истории Золотой Орды. Высказанные в них идеи и пути разрешения научных задач находились под сильным влиянием концепций, утвердившихся в 30 — 40-е годы. В условиях милитаризованного сознания они формировали у читателей и у историков устойчивое представление о непрекращающейся борьбе русского народа с «западноевропейскими и немецкими крестоносцами» и «монголо-татарским игом».

Наиболее отчётливо подобные умонастроения присутствуют в исследованиях Б. Д. Грекова (1950)¹². Правда, имели место и более сдержанные оценки происходившего на Руси XIII — XIV вв. Такой взвешенный анализ политической ситуации обнаруживается в научных подходах А. Н. Насонова (1940)¹³.

Акцентированное внимание на конфликтной стороне русско-ордынских отношений наблюдается и в более поздних работах. Пример этого — второй том *Истории СССР* (1966 г.)¹⁴ и исследования В. Т. Пашуто

⁸ *Никольский Н. М.* История Русской Церкви. М., 1985. Затруднительно утверждать, что повторная публикация приурочивалась к грядущим юбилейным событиям. Однако появление этого издания в данные годы не могло быть случайным.

⁹ *Хорошев А. С.* Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.). М., 1986; *Борисов И. С.* Церковные деятели средневековой Руси XIII—XVII вв. М., 1988.

¹⁰ Русское православие: Вехи истории / под ред. Клибанова А. И. М., 1989.

¹¹ *Никольский Н. М.* История Русской Церкви. М., 1985. С. 38–78; Русское православие: Вехи истории / под ред. Клибанова А. И. М., 1989. С. 10–70.

¹² *Греков Б. Д.* Золотая Орда и Русь // Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и её падение. М., Л., 1950. С. 179–260.

¹³ *Насонов А. Н.* Монголы и Русь. М.; Л., 1940.

¹⁴ История СССР с древнейших времен и до наших дней. В 12 т. Т. 2: Борьба народов нашей страны за независимость в XIII—XVII вв. Образование единого русского государства. отв. ред. М. Н. Тихомиров. М., 1966.

(1968)¹⁵. Названия глав и параграфов указанной книги и трудов Пашуто вполне отчётливо демонстрируют устойчивость такого подхода в советской науке.

Важным изменением необходимо считать то, что практически все вышеперечисленные исследователи обозначенного периода русского средневековья признавали важную роль церкви в развитии русско-ордынских связей и столкновений. При этом во внимание принимались особая внутривосточная ситуация на самих древнерусских территориях, а также культурные и политические влияния со стороны монголов и Орды. Впервые все перечисленные факторы комплексно исследованы в работах А. Н. Насонова¹⁶. В его уже упоминавшейся выше монографии «Монголы и Русь», изданной в 1940 г., древнерусская церковь обозначалась как активный участник византийско-ордынских отношений, а место митрополита в связях определялось как главенствующее¹⁷.

Аналогичные оценки встречаются и в исследовании Б. Д. Грекова. В соответствующей части своего совместного с Якубовским труда «Золотая Орда и ее падение», вышедшей в 1950 г. и посвященной отношениям Золотой Орды и Руси, выдающийся советский историк подчеркивал наличие у церкви широких даннических льгот, дарованных ей ханами. Именно этим, по мнению Б. Д. Грекова, объясняется оказанная церковью поддержка ордынского господства над Русью. Развитие этих идей можно встретить в исследованиях И. У. Будовниц, рассмотревшего конкретные примеры использования церковью своего привилегированного положения¹⁸.

Важным достижением советской исторической науки стали уже упоминавшиеся исследования В. Т. Пашуто, сумевшего представить события монгольского нашествия в контексте общеевропейских военно-политических процессов¹⁹.

Особый историографический пласт — исследования, создававшиеся в национальных научных центрах. Основное внимание данной группы

¹⁵ Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М.: Наука, 1968. Доп. см.: Пашуто В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М.; Л., 1950; Пашуто В. Т. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII в.). М., 1956; Пашуто В. Т. Монгольский поход в глубь Европы // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977. С. 210-227;

¹⁶ Насонов А. Н. Монголы и Русь. М.; Л., 1940.

¹⁷ Там же. С. 9-49.

¹⁸ Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси XI—XIV вв. М., 1960.

¹⁹ Пашуто В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950.

исследователей было обращено к вопросам формирования культуры и государств народов, входивших в состав монгольской империи, а также военно-политической системы Золотой Орды²⁰. Правда, к сожалению, тема религиозной политики правителей Улуса Джучи по отношению к русской церкви почти не затрагивалась, либо сводилась к самым общим формулировкам. При том, что в современной общероссийской историографии многие исследования из данной группы не замечаются, их появление стало важной вехой в процессе изучения Орды и связей с её соседями, в том числе Русью.

²⁰ Сказание об Едигее и Тохтамыше / Пер. И. А. Беляева // Протоколы заседаний и сообщения членов закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Вып. 3. Асхабад, 1917. С. 1-39; *Денике Б. П.* Китайская керамика среди золотоордынских находок: (Из собрания Центр. Музея ТАССР) // Материалы Центрального музея ТАССР. № 2 (1920). Казань, 1920. С. 1-2; *Худяков М. Г.* Мусульманская культура в Среднем Поволжье. Казань, 1922; *Баллод Ф. В.* Старый и Новый Сарай — столицы Золотой Орды // Результаты археологических работ летом 1922 г. Казань, 1923; *Зайковский Б. В.* Опыт изучения древних монет края: (Вопрос о времени постройки Нового Сарая) // Магариф. 1923. № 1. С. 24-29; *Губайдуллин Г. С.* Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. Вып. II. Казань, 1925. С. 71-111; *Вахидов С. Г.* Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // ВНОТ. № 4. Казань, 1926. С. 82-91; *Ищеригов П. Ф.* Седая старина. Башкирия 1000 лет тому назад // Башкирский краеведческий сборник. № 2. Уфа, 1927. С. 71-73; *Кротков А. А.* К вопросу о северных улусах золотоордынского ханства // Изв. Об-ва обследования и изучения Азербайджана. Баку, 1927. № 5. С. 71-79; *Губайдуллин Г. С.* К вопросу о происхождении татар // ВНОТ. № 8. Казань, 1928. С. 131-142; Татар халык дастаны Идегэй. Нэкый Исэнбэт жыйнамасы // Совет эдэбияты. 1940. № 12. С. 34-82; *Али-Заде А. А.* Борьба Золотой Орды и Государства Ильханов за Азербайджан // Изв. АН Аз. ССР. № 5, 7. Баку, 1946. С. 57-95; *Сафаргалиев М. Г.* Борьба мордовского народа с татарским игом // Записки МНИИЯЛИЭ. Саранск, 1946. № 6. С. 147-160; *Калинин Н. Ф.* К вопросу о происхождении казанских татар // Происхождение казанских татар. Казань, 1948. С. 96-104; *Сафаргалиев М. Г.* Разгром Большой Орды. (К вопросу освобождения Руси от татарского ига) // Мордовский научно-исследовательский институт языка, лит-ры и истории. Саранск, 1949. № 11. С. 78-96; *Сафаргалиев М. Г.* Распад Золотой Орды // Уч. зап. Мордов. гос. ун-та. Вып. 11. Саранск, 1960; Борынгы татар эдэбияты. Казань, 1963. 580 с.; *Усманов М. А.* Татарские исторические источники XVII—XVIII вв. «Сборник летописей», «Дафтар-и-Чингиз-наме», «Таварих-и-Булгария», «Татарские шаджара». Казань, 1972; *Фахрутдинов Р. Г.* Последствия монгольского завоевания в Волжской Булгарии: Историография и постановка вопроса // Исследования по историографии Татарии. Казань, 1978. С. 114-125.; *Халиков А. Х.* Происхождение татар Поволжья и Приуралья. Казань, 1978; *Усманов М. А.* Жалованные акты Джучиева Улуса XIV—XVI вв. Казань, 1979; Волжская Булгария и монгольское нашествие. Казань, 1988; *Халиков А. Х.* Татарский народ и его предки. Казань, 1989.

Отличная от всех точка зрения обнаруживается в исследованиях Л. Н. Гумилева²¹. Его труды по проблемам отношения Руси и Орды представляют собой сплав философских, этнографических, филологических и источниковедческих концепций. Называя себя «последним евразийцем»²², он стал первым, кто поставил под сомнение существование «монголо-татарского гнёта». Ему принадлежит смелая идея, описывающая русско-ордынские отношения в качестве взаимовыгодного союза политических и культурных элит Руси и Сарая. В контексте концепции пассионарности такая форма взаимосвязей позволила увидеть в русско-ордынских отношениях сложную, закономерную и исторически оправданную данность. Правда, в среде профессиональных историков идеи Л. Н. Гумилёва чаще всего встречают критику.

Как уже отмечалось, *третью группу работ* составляют исследования источниковедческого характера. Развитие советской исторической науки в области изучения истории древнерусской церковной организации и монгольского господства над Русью поставило ученых перед необходимостью более внимательного изучения источников. Активизация этих работ во многом связано с возникновением Отдела древнерусской литературы института русской литературы АН СССР и деятельностью Д. С. Лихачёва²³. Примером этого может служить историография работ, посвящённых «Слову о погибели земли русской»²⁴. Что касается

²¹ Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 2008; Он же. От Руси к России. М., 2008.

²² Он же. Историко-философские сочинения князя Н. С. Трубецкого (заметки последнего евразийца) // «Наше наследие», 1991, № 3

²³ Лихачев Д. С. Литература Новгорода XIV — XV вв. // История русской литературы. Литература 1220-х — 1580-х гг. М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. С. 263-264; Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М, Л., 1947; Лихачев Д. С. Летописные известия об Александре Поповиче // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 17-51; Лихачев Д. С. Повести о Николе Зараскме // ТОДРЛ. Л., 1949. Т. 7. С. 257-406; Лихачев Д. С. К истории сложения «Повести о разорении Рязани Батыем» // Археографический ежегодник за 1962 год: (к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова). М., 1963; Лихачев Д. С. Слово о погибели русской земли и «шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского. // Русско-европейские литературные связи. М., Л., 1966. С. 92-96; Лихачев Д. С. Вступительная статья / Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С. 9-14; Лихачев Д. С. Великоое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. Л., 1987. Т. 2; С. 48-51.

²⁴ Прохоров Г. М. Летописная повесть о Митяе // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 30. С. 238-254; Соловьёв А. В. Заметки к «Слову о погибели Руския земли» // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 78-115; Тихомиров М. Н. Где и когда было написано «Слово о погибели Русской земли» // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. 8. С. 235-244; Гудзий Н. К. О «Слове о погибели Руския

Д. С. Лихачёва, то при всей спорности некоторых его суждений, он сумел предложить вполне понятные и успешные для его времени методы исследования древнерусских текстов и вложенных в них смыслов²⁵.

В эти же годы публикуются первые исследования И. Н. Данилевского²⁶, сумевшего пойти значительно далее, чем это мог предложить Д. С. Лихачёв. Правда, основные и наиболее известные работы И. Н. Данилевского вышли в более поздний период.

Не менее знаковыми стали исследования Я. Н. Шапова. Его внимание было сосредоточено на детальном изучении древнерусских княжеских уставов и социально-политического положения церкви в древнерусском государстве XI — XV вв. Учёному удалось проследить не только формальные, количественные, но и структурные трансформации, происходившие в церкви и приводившие к изменению её положения в жизни древнерусского общества и государства²⁷.

Отдельную группу составляют работы В. Л. Янина²⁸, А. А. Зализняка²⁹ и их коллег по истории Новгорода и новгородских берестяных грамот. При том, что само исследование берестяных грамот, несомненно, должно быть отнесено к источниковедению, предложенные учёными реконструкции нравов новгородцев и их жизни могут и даже должны быть отнесены к историографии.

земли» // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. 12. С. 527-545; Данилов В. В. «Слово о погибели Руския земли» как произведение художественное // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 132-142; Колобанов В. А. К вопросу об участии Серапиона Владимирского в соборных «деяниях» 1274 г. // ТОДРЛ. Т. 16. М.:Л., 1960. С. 442-445; Горский А. А. Проблемы изучения «Слова о погибели Руския земли»: К 750-летию со времени написания // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 18-38.

²⁵ Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. М.; Л., 1962; Лихачев Д. С. Текстология: Крат. очерк. М.; Л., 1964.

²⁶ Данилевский И. Н., Пронштейн А. П. Вопросы теории и методики исторического исследования. М., 1986.

²⁷ Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI—XIV вв. М., 1972; Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. М., 1976; Шапов Я. Н. Формирование и развитие церковной организации на Руси в конце X—XII в. // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1986. С. 58-61; Шапов Я. Н. Государство и Церковь в Древней Руси, X—XIII вв. М., 1989.

²⁸ Арциховский А. В., Янин В. Л. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962-1976 гг.). М., 1978; Янин В. Л. Я послал тебе бересту.... М., 1965; Берестяные грамоты: 50 лет открытия и изучения / Под ред. В. Л. Янина. М., 2003.

²⁹ Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977-1983 гг.). М., 1986.

* * *

Таким образом, в годы развития советской науки были заложены основы для дальнейших изучений в области истории церковно-политических связей и русско-ордынских отношений. Тем не менее, определить верхнюю границу «советской историографии» крайне сложно. Это объясняется тем, что влияние «классового» и «марксистского» взглядов «советских» историков, обнаруживавших на Руси XIII — XIV вв. признаки «классовой борьбы», монгольского «угнетения» и «ига», продолжают присутствовать и в современных исследованиях, в том числе учебной литературе для вузов³⁰. С известной долей условности, можно считать рубежными работы, написанные во время перестройки и общей либерализации 1985-1990-х. Только в эти годы учёные впервые получили возможность отойти от идеологических требований, хотя не редко и пре небрежали этим³¹.

Источники и литература

1. Али-Заде А. А. Борьба Золотой Орды и Государства Ильханов за Азербайджан // Изв. АН Аз. ССР. — № 5, 7. — Баку, 1946. — С. 57-95.
2. Арциховский А. В., Янин В. Л. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1962-1976 гг.). — М.: Наука, 1978. — 192 с.
3. Баллод Ф. В. Старый и Новый Сарай — столицы Золотой Орды // Результаты археологических работ летом 1922 г. — Казань, 1923. — С. 732-733.
4. Берестяные грамоты: 50 лет открытия и изучения / Под ред. В. Л. Янина. — М.: Индрик, 2003. — 336 с.
5. Борынгы татар әдәбияты. — Казань, 1963. — 580 с.
6. Будовниц И. У. Общественно-политическая мысль Древней Руси XI—XIV вв. — М.: АН СССР, 1960. — 488 с.
7. Вахидов С. Г. Татарские легенды о прошлом Камско-Волжского края // ВНОТ. — № 4. Казань, 1926. — С. 82-91;
8. Волжская Булгария и монгольское нашествие. — Казань: ИЯЛИ, 1988. — 126 с.
9. Горский А. А. Проблемы изучения «Слова о погибели Рускыя земли»: К 750-летию со времени написания // ТОДРЛ. — Л.: Наука, 1990. Т. 43. — С. 18-38.

³⁰ Деревянко А. П., Шабельникова Н. А. История России: учеб. пособие. М., 2006. С. 56-64; и др.

³¹ В этой связи абсолютным образцом подобного нежелания пользоваться свободой мнений, может послужить работы и сборники, выходявшие в издательстве политической литературы. Например, сборник под редакцией А. И. Клибанова: Русское православие: вехи истории / под ред. А. И. Клибанова. М., 1989.

10. Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и её падение. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 505 с.
11. Губайдуллин Г. С. Из прошлого татар // Материалы по изучению Татарстана. — Вып. II. — Казань, 1925. — С. 71-111.
12. Губайдуллин Г. С. К вопросу о происхождении татар // ВНОТ. — № 8. — Казань, 1928. — С. 131-142.
13. Гудзий Н. К. О «Слове о погибели Рускыя земли» // ТОДРЛ. — М.; Л.: АН СССР, 1956. Т. 12. С. 527-545.
14. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь — М.: АСТ МОСКВА, 2008. — 839 с.
15. Гумилев Л. Н. Историко-философские сочинения князя Н. С. Трубецкого (заметки последнего евразийца) // «Наше наследие», — 1991, — № 3. — С. 5-9.
16. Гумилев Л. Н. От Руси к России — М.: АСТ МОСКВА, 2008. — 392 с.
17. Данилевский И. Н., Пронштейн А. П. Вопросы теории и методики исторического исследования. — М., 1986.
18. Данилов В. В. «Слово о погибели Рускыя земли» как произведение художественное // ТОДРЛ. — М.; Л.: АН СССР, 1960. Т. 16. — С. 132-142.
19. Денике Б. П. Китайская керамика среди золотоордынских находок: (Из собрания Центр. Музея ТАССР) // Материалы Центрального музея ТАССР. № 2 (1920). Казань, 1920. С. 1-2.
20. Деревянко А. П., Шабельникова Н. А. История России: учеб. Пособие. — 2-е изд. — М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2006. — 560 с.
21. Зайковский Б. В. Опыт изучения древних монет края: (Вопрос о времени постройки Нового Сарая) // Магариф. 1923. — № 1. — С. 24-29.
22. История СССР с древнейших времен и до наших дней. В 12 т. Т. 2: Борьба народов нашей страны за независимость в XIII — XVII вв. Образование единого русского государства. отв. ред. М. Н. Тихомиров. — М.: Наука, 1966. — 631 с.
23. Ищерииков П. Ф. Седая старина. Башкирия 1000 лет тому назад // Башкирский краеведческий сборник. — № 2. — Уфа, 1927. — С. 71-73.
24. Калинин Н. Ф. К вопросу о происхождении казанских татар // Происхождение казанских татар. — Казань, 1948. — С. 96-104.
25. Карташев А. В. История Русской Церкви. — М.: Эксмо, 2010. — 543 с.
26. Колобанов В. А. К вопросу об участии Серапиона Владимирского в соборных «деяниях» 1274 г. // Труды отдела древнерусской литературы. — М.: Л., 1960. Т. 16 — С. 442-445.
27. Кривошеев Ю. В., Дворниченко А. Ю. Изгнание науки: российская историография в 20-х — начале 30-х гг. XX в. // Отечественная история. 1994. — № 3. — С. 143-158.
28. Кротков А. А. К вопросу о северных улусах золотоордынского ханства // Изв. Об-ва обследования и изучения Азербайджана. — Баку, 1927. — № 5. — С. 71-79.

29. Лихачев Д. С. Вступительная статья / Памятники литературы Древней Руси: XIII век. — М.: Худ. Лит., 1981. — С. 9-14.
30. Лихачев Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. — Л., 1987. Т. 2. — 342 с.
31. Лихачев Д. С. К истории сложения «Повести о разорении Рязани Батыем» // Археографический ежегодник за 1962 год: (к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова). — М.: АН СССР, 1963. — С. 48-51.
32. Лихачев Д. С. Летописные известия об Александре Поповиче // ТОДРЛ. — М.; Л.: АН СССР 1949. Т. 7. — С. 17-51.
33. Лихачев Д. С. Литература Новгорода XIV — XV вв. // История русской литературы. Литература 1220-х — 1580-х гг. — М.; Л., 1945. Т. 2. Ч. 1. — С. 263-264.
34. Лихачев Д. С. Повести о Николе Зараском // ТОДРЛ. — Л.: Наука 1949. Т. 7. — С. 257-406.
35. Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М, Л.: АН СССР, 1947. — 499 с.
36. Лихачев Д. С. Слово о гибели русской земли и «шестоднев» Иоанна Экзарха Болгарского. // Русско-европейские литературные связи. — М., Л.: Наука, 1966. — С. 92-96.
37. Лихачев Д. С. Текстология: На материале русской литературы X—XVII вв. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1962. — 605 с.
38. Насонов А. Н. Монголы и Русь. — М., Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1940. — 180 с.
39. Никольский Н. М. История Русской Церкви. — М.: Атеист, 1930. — 420 с.
40. Никольский Н. М. История Русской Церкви. — М.: Политиздат, 1985. — 448 с.
41. Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. — М.: Наука, 1968. — 472 с.
42. Пашуто В. Т. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII в.). — М.: государственное издательство политической литературы, 1956. — 280 с.
43. Пашуто В. Т. Монгольский поход в глубь Европы // Татаро-монголы в Азии и Европе. — М., 1977. С. 210-227.
44. Пашуто В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. — М.; Л.: Институт истории, 1950. — 333 с.
45. Покровский М. Н. Борьба классов и русская историческая литература. Лекции, читанные в Ком. ун-те 3-7 мая 1923 г. — Петроград: «Прибой», 1923. — 137 с.
46. Покровский М. Н. Марксизм и особенности исторического развития России. Сборник статей. 1922 — 1925 гг. — Л.: «Прибой», 1925. — 142 с.
47. Покровский М. Н. Русская история с древнейших времен. — М.: Изд. т-ва «Мир», 1920. Т. 1. — 359 с.

48. Против антимарксистской концепции М. Н. Покровского : Сб. ст. / Акад. наук СССР. Ин-т истории ; Ред. : Б. Греков, Ем. Ярославский, С. Бушуев. — М., Л.: Акад. наук СССР, 1939. — 518 с.
49. Прохоров Г. М. Летописная повесть о Митяе // ТОДРЛ. — Л., 1976. Т. 30. — С. 238-254.
50. Русское православие: веки истории / Науч. ред. А. И. Клибанов. — М.: Политиздат, 1989. — 719 с.
51. Русское православие: веки истории / Науч. ред. А. И. Клибанов. — М.: Политиздат, 1989. — 719 с.
52. Сафаргалеев М. Г. Разгром Большой Орды. (К вопросу освобождения Руси от татарского ига) // Мордовский научно-исследовательский институт языка, лит-ры и истории. — Саранск, 1949. — № 11. — С. 78-96.
53. Сафаргалиев М. Г. Борьба мордовского народа с татарским игом // Записки МНИИЯЛИЭ. — Саранск, 1946. — № 6. — С. 147-160.
54. Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды // Уч. зап. Мордов. гос. ун-та. Вып. 11. — Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1960. — 276 с.
55. Селезнев Ю. В. Русские князья в составе правящей элиты Джучиева Улуса в XIII—XV вв. — Воронеж: Центрально-Черноземное книжное издательство, 2013. — 472 с.
56. Сказание об Едигее и Тохтамыше / Пер. И. А. Беляева // Протоколы заседаний и сообщения членов закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Вып. 3. Асхабад, 1917. С. 1-39;
57. Скрынников Р. Г. Государство и церковь на Руси XIV—XVI вв.: Подвижники русской церкви. — Новосибирск: Наука, Сиб. отд, 1991. — 397 с.
58. Соловьев А. В. Заметки к «Слову о гибели Руския земли» // ТОДРЛ. — М.; Л.: АН СССР, 1958. Т. 15. — С. 78-115.
59. Татар халык дастаны Идегэй. Нэкий Исэнбэт жыйнамасы // Совет эдаб-иты. 1940. — № 12. — С. 34-82.
60. Тихомиров М. Н. Где и когда было написано «Слово о гибели Русской земли» // ТОДРЛ. — М.; Л.: АН СССР, 1951. Т. 8. — С. 235-244.
61. Усманов М. А. Жалованные акты Джучиева Улуса XIV—XVI вв. — Казань: Каз. Гос. Ун-т, 1979. — 318 с.
62. Усманов М. А. Татарские исторические источники XVII—XVIII вв. «Сборник летописей», «Дафтар-и-Чингиз-наме», «Таварих-и-Булгария», «Татарские шаджара». — Казань: Каз. ун-т, 1972. — 222 с.
63. Фахрутдинов Р. Г. Последствия монгольского завоевания в Волжской Булгарии: Историография и постановка вопроса // Исследования по историографии Татарии. — Казань, 1978. — С. 114-125.
64. Халиков А. Х. Происхождение татар Поволжья и Приуралья. — Казань: Татарское книжн. изд-во, 1978. — 160 с.

65. Халиков А. Х. Татарский народ и его предки. — Казань: Тат. кн. изд-во, 1989. — 221 с.
66. Хорошев А. С. Политическая история русской канонизации (XI—XVI вв.) — М.: изд-во МГУ, 1986. — 211 с.
67. Худяков М. Г. Мусульманская культура в Среднем Поволжье. — Казань, 1922. — 22 с.
68. Черепнин Л. В. Образование русского централизованного государства в XIV—XV веках. — М.: Социально-экономической литературы, 1960. — 899 с.
69. Шапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси X—XIII вв. — М.: Наука, 1989. — 231 с.
70. Шапов Я. Н. Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв. — М.: Наука, 1976. — 240 с.
71. Шапов Я. Н. Княжеские уставы и Церковь в Древней Руси XI—XIV вв. — М.: Наука, 1972. — 340 с.
72. Шапов Я. Н. Формирование и развитие церковной организации на Руси в конце X—XII в. // Древнейшие государства на территории СССР. — М.: Наука, 1986. — С. 58-61.
73. Янин В. Л. Я послал тебе бересту.... — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1965. — 192 с.
74. Янин В. Л., Зализняк А. А. Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1977—1983 гг.). — М.: Наука, 1986. — 312 с.

Teimur Galimov. The History of the Golden Horde and Church-Horde Relations in Soviet Historiography.

In recent years, there has been a renewed interest among Russian historians in the history of the Golden Horde. This also concerns one of the most interesting aspects of Russian-Horde relations: the relations between the Horde and the Church. Russian historical scholarship from before the Revolution also considered the relationship between the Russian Church and hierarchy and the authorities in the Golden Horde. However, those studies on the history of the Russian Orthodox Church only posed more questions while the details of the external contacts of Russian hierarchs during the Mongol period remained unknown. This has led to a renewed interest in this topic, which has resulted in a number of historical studies being published during the past twenty years. Undoubtedly, modern studies have been largely based on the scholarship of the Soviet period. For this reason, then, a consideration of Soviet historical scholarship on this topic seems to be in order. In the present article, the author attempts to systematize the historiographical views on the questions of Church history and the history of the Horde in Soviet scholarship. Since the historiographical systems of the Soviet time-period are contaminated by political and ideological stereotypes, they reflect not only the ideas of their time, but also formulate many questions for scholars of history, some of which cannot be answered. As a whole, one finds in the Soviet historiography of this topic several stages of development. This reflects not only the evolution of Soviet historical scholarship, but also an evolution on the part of scholars of the level of understanding of the processes occurring inside the Golden Horde and in Russia in the 13th and 14th centuries.

Keywords: Soviet historiography, Golden Horde, Russian Church in the medieval period, history of the Russian Church, relations of the Church and the Horde, Yaroslav Shchapov, Dmitry Likhachyov, Valentin Yanin, Nikolai Nikol'sky, Boris Grekov.

Teimur R. Galimov – graduate of the Graduate Program at Kazan State University of Architecture and Construction (galimov_t_r@mail.ru).

Чтец М. А. Тарасов

ИСТОРИЯ УЧРЕЖДЕНИЯ КИЕВСКОГО ОБЩЕСТВА РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ В ДУХЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Киевское Общество религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви — одна из немногих крупных организаций в Российской империи, занимавшихся православным просвещением и активной анти-сектантской деятельностью в конце XIX — начале XX в. Внебогослужебные чтения, проводимые Обществом, стали новым форматом православной проповеди. Общество было местом консолидации активных церковных деятелей Киевской епархии, как священнослужителей, так и мирян. Значительное место в жизни Общества играли профессора Киевской духовной академии, которые, несмотря на свои политические разногласия, в большинстве оставались верны делу внутрицерковной миссии. В этой публикации на основании Отчетов о деятельности Общества и материалов периодической печати описываются причины и мотивы учреждения Общества, процесс его создания, устав, согласно которому организация функционировала в последующие годы. Изучение истории основания данного Общества проливает свет на истинные причины его появления. Также статья знакомит нас с теми, кто стоял у истоков Общества, и с тем, как Общество предполагало реализовывать свою дальнейшую деятельность.

Ключевые слова: Общество религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, Киевское религиозно-просветительное общество, митрополит Иоанникий (Руднев), протоиерей Павел Подвысоцкий, св. прав. Иоанн Кронштадтский, штундизм, антисектантская деятельность, Киев, история Киевской епархии, внебогослужебные беседы.

Появление Киевского религиозно-просветительного общества не было единичным, уникальным случаем в истории Русской Православной Церкви, это было скорее естественное продолжение намеченной тенденции борьбы с сектантством. Помимо своих, русских сект, в XVIII-XIX вв. в Российскую империю активно начали проникать новые, западные религиозные движения. Распространению сектантства способствовали социально-экономическая независимость, повышение грамотности населения, недовольство условиями отмены крепостного права и самодержавием, как таковым, а также, как это не странно,

Чтец Максим Алексеевич Тарасов — бакалавр богословия, студент I курса магистратуры церковно-исторического отделения Санкт-Петербургской духовной академии (Pack22@yandex.ru).

возросший интерес к Синодальному переводу Св. Писания. Быстрорастущие общины пополнялись за счет формально православных людей, что, безусловно, волновало и государство, и Церковь в целом, и клириков в частности. Во второй половине XIX в. в столице Российской империи особо активно проповедовали последователи «пашковства» — сектанты «евангельского типа». Как реакция на активную проповедь сект и секуляризацию населения, в Петербурге в 1881 г. было создано Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви¹. Инициаторами Общества стали активные клирики и миряне столицы, которые до этого уже проводили внебогослужебные чтения-собеседования — главный формат деятельности Общества. Такие мероприятия были новой формой пастырской работы в Русской Церкви. Петербургское Общество было активно поддержано обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым, ибо вписывалось в его понимание роли Церкви в государстве. Многие общественные объединения конца XIX в. были далеки от церковной направленности, и данное православное Общество было новшеством в семействе общественных организаций. Деятельность петербургского Общества была активно поддержана церковным сообществом и верующими. Через некоторое время подобные общества начали открываться в других крупных городах страны — в Киеве, Варшаве², Харькове³. Идея создания таких содружеств только под другими названиями была реализована в самых разных частях России⁴. В Москве же начиная с 1863 г. уже действовало просветительное общество со схожими целями — «Общество любителей духовного просвещения»⁵. Причем, эта организация своей первоочередной

¹ Тарасов И. А., *свящ.* История учреждения в Петербурге Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 164 (далее — ХЧ).

² Варшавское Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви было создано 25 мая 1903 г. бывшим многолетним преподавателем Литовской семинарии кафедральным протоиереем П. Д. Каллистовым и профессором Варшавского университета П. В. Никольским. См.: Прибавление к Церковным ведомостям. 1903. № 4. С. 129; № 44. С. 1713–1714 (далее — ПЦВ).

³ Харьковское Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви было создано 25 января 1904 г. См.: ПЦВ. 1904. № 5. С. 180.

⁴ Например, в Перми и Новочеркасске. См.: Общества распространения духовного просвещения // Киевские епархиальные ведомости. 1884. № 22. С. 1006–1007 (далее — КЕВ).

⁵ Общества: Общество любителей духовного просвещения // Энциклопедия Брокгауза и Ефрона. Т. 42. СПб., 1897. С. 626–627.

задачей изначально ставила распространение духовной литературы, а позднее начала вводить и внебогослужebные беседы⁶. Важно отметить, что Киевское просветительное общество, Петербургское просветительное общество и Московское общество любителей просвещения были совершенно независимыми друг от друга организациями, объединенными схожими названиями, целями и задачами.

Главной «сектантской проблемой» Юго-Запада России в XIX в. были штундисты. Зарождение штундизма традиционно связывают с Одесским уездом Херсонской губернии. В Киевской губернии рассадником сектантства стал Таращанский уезд⁷. Штундизм — это собирательный термин для рационалистических протестантских сект. Ни догматическое, ни нравственное учение штундизма не поддается определению с достаточной полнотой и ясностью, поскольку в разных общинах было разное понимание религиозных идей движения. Некоторых из них приписывали к субботникам, некоторых — к пашковцам, некоторых — к толстовцам. Принципиально объединяло штундистов тщательное изучение Писания, неприятие Православной Церкви и государственной власти, причем, зачастую всё это делалось скрытно. На территории Киевской губернии с самого начала коренным сектантским элементом был баптизм. Баптизм немецкого происхождения имел определенную государственную регистрацию, им было разрешено вести метрические книги, венчаться, открывать молельные комнаты. В то же время собрания штундистов считались «тайными и нелегальными» до 1905 г.⁸ Штундизм в Киеве представляли в основном приезжие рабочие из разных мест губернии. Штундисты были тесно связаны с «евангельскими общинами» в Петербурге. В 1884 г. В. А. Пашков попытался объединить всех «евангелистов» в единое общество, но в итоге был выслан из России. Со штундизмом пытались справиться государственно-церковными методами. В 1884 г. К. П. Победоносцев собрал в Киеве архиерейский съезд, главной целью которого было обсудить именно проблемы сектантства⁹. О том, каких размахов достигло сектантское движение в этом крае, свидетельствует

⁶ Ефимов А. Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007. С. 409.

⁷ Состояние штундизма в Киевской епархии // КЕВ. 1899. № 23. С. 951-954.

⁸ Секта штунды в ее современном положении // ХЧ. 1887. № 5-6. С. 612-622.

⁹ Пашков Д. Соборы епископов при К. Победоносцеве // Богословский сборник. № 4. 1999. С. 265-293.

постоянное упоминание о штундизме в церковной периодике¹⁰. Мало того, с течением времени эти упоминания только учащаются и количество антисектантской литературы постоянно увеличивается¹¹. Церковная периодика также использовалась для противодействия сектантству, но общих мер было явно недостаточно.

В Киеве определенная деятельность антиштундисткой направленности велась Свято-Владимирским братством ревнителей православия, основанным в 1864 г.¹²

Одной из причин появления Общества было то, что многие священники к тому времени все еще не проповедовали на богослужениях¹³, особенно в небольших городах и селах, что приводило к стремительному обмирщению населения. В частности, это выражалось в усилении таких социальных антицерковных учений, как толстовщина и т. п.

Киевское общество просвещения было создано «по примеру утвержденного в Петербурге Общества религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви»¹⁴. Инициативу создания Общества просвещения приписывали как видным приходским священнослужителям Киева¹⁵, так и лично митрополиту Киевскому Иоанникию (Рудневу)¹⁶.

¹⁰ В частности, в КЕВ и ТКДА («Трудах Киевской Духовной Академии»): Надежды на воссоединение штундистов // КЕВ. 1879. № 22. С. 9; Штундист о штундизме // КЕВ. 1880. № 32–33. С. 7–9; Вопрос о малорусском наречии в отношении к штундизму // КЕВ. 1881. № 4. С. 1–4; Беседа с сельскими прихожанами о штундизме // КЕВ. 1883. № 3. С. 62–71; Штундисты с. Лучино, Сквирского уезда // КЕВ. 1884. № 10. С. 466–470; У Киевских штундистов // КЕВ. 1886. № 5. С. 222–228; Еретики — враги нашего спасения // КЕВ. 1892. № 2. С. 23–32; № 3. С. 60–67; № 4. С. 84–91; *Петрушевский П. П.* О штундизме // ТКДА. 1884. № 1. С. 41–76; № 2. С. 178–196; № 3. С. 388–415; № 4. С. 551–620; № 5. С. 18–29; Сведения о движении южнорусского сектанства в последние годы // ТКДА. 1886. № 10. С. 261–283; № 11. С. 506–554; *Петров Н. П.* Новые сведения о штундизме // ТКДА. 1887. № 3. С. 377–403; № 4. С. 600–620.

¹¹ Издания антисектантской направленности см.: *Рождественский А. В., свящ.* Южнорусский штундизм: исследование. СПб., 1889. С. 5–11.

¹² Отчет Киевского Владимирского Братства ревнителей православия // КЕВ. 1898. № 4. С. 170.

¹³ Проповедь в православном богослужении // КЕВ. 1914. № 2. С. 30–33.

¹⁴ ПЦВ. 1894. № 20. С. 153.

¹⁵ Киевское Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви // ПЦВ. 1895. № 8. С. 301–302.

¹⁶ *Крайний К. К., Пидгайко В. Г.* Киевская епархия: 1837–1917 // Православная энциклопедия. Т. 33. М., 2013. С. 193; Речь в собрании Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви 30 января 1895 г. // КЕВ. 1895. № 6. С. 238.

История учреждения Общества восходит к 1893 г. Мысль о создании организации возникла среди киевских приходских священников. Некоторые из них начали практиковать формат внебогослужебных чтений и уже знали о существовании подобной организации в Петербурге. Например, такие чтения проводились свящ. Михаилом Едлинским с 1892 г. в мастерской рабочих на Трухановом острове, свящ. Константином Терлецким в Лукьяновской церковно-приходской школе, а просветительские беседы с этого же года проходили в Старо-Киевской Сретенской церкви¹⁷. Внебогослужебные мероприятия проводили и священники, не вошедшие в Общество, хотя они впоследствии пользовались его публикационными материалами¹⁸.

Возможно, импульсом к объединению внебогослужебной деятельности киевских пастырей послужил приезд на несколько дней в Киев в апреле 1893 г. прот. Иоанна Кронштадтского¹⁹. Он встречался с приходскими пастырями и викарными епископами, будущими членами Общества. Кронштадтский пастырь посетил храмы, где позднее были устроены чтения, — Андреевский храм, Владимирский собор, многие храмы на Подоле²⁰. Предполагается, что он встречался с одним из учредителей и постоянным деятелем Общества свящ. Михаилом Едлинским²¹. Уже в 1896 г. прот. Иоанн Сергиев был избран Почетным членом киевского Общества с формулировкой: «...молитвою и всем служением своим распространяет религиозно-нравственное просвещение в духе Православной Церкви не только в Кронштадте и Петербурге, но и во всей России...»²²

¹⁷ Отчет о деятельности Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви за 1894 г. // КЕВ. 1895. № 5. С. 222–223.

¹⁸ *Лещенский Г., свящ.* Из практики внебогослужебных бесед пастыря // КЕВ. 1908. № 4. С. 274.

¹⁹ Протоиерей Иоанн Сергиев был духовником всей семьи многолетнего председателя Петербургского общества просвещения прот. Философа Орнатского. Кронштадтский пастырь принимал участие во многих торжественных мероприятиях Петербургского общества и активно жертвовал на его деятельность. См.: *Орнатский И., прот.* Кончина и погребение отца Иоанна Кронштадтского // Святой праведный о. Иоанн Кронштадтский. М., 2004. С. 641–664.

²⁰ *Сикорский И. А.* Отец Иоанн Ильич Сергиев (Кронштадтский) и его пребывание в Киеве // Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский. М., 2004. С. 55–69.

²¹ *Яскевич Л. Е.* Священник Михаил Едлинский — Новомученик (1859–1937) // Сайт «Киевская русь: история и лица». URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/5062/> (дата обращения: 07.03.2016).

²² Отчет о деятельности Киевского Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви за 1896 г. // КЕВ. 1897. № 3. С. 161.

Тогдашний благочинный Старо-Киевских церквей прот. Павел Подвысоцкий был вдохновлен идеей создания Общества и взялся провести ее официально. Один из учредителей занялся составлением устава и вступил в переписку с председателем Петербургского религиозно-просветительного общества прот. Философом Орнатским. Последний выслал в Киев множество документов, касающихся учреждения столичного Общества. Уже в мае 1893 г. проект устава был готов. В августе прот. Павел Подвысоцкий смог получить архипастырское одобрение этой священной инициативы у митр. Иоанникия. С большим сочувствием к создаваемому Обществу отнесся и генерал-губернатор Юго-Западного края А. П. Игнатъев. В октябре было проведено собрание киевского духовенства у прот. Павла. Собрание выразило согласие с необходимостью создания такого Общества, которое объединило бы пастырей и светских деятелей в деле православного просвещения. Докладная записка об учреждении Общества и проект устава представлены были на благоусмотрение митр. Иоанникия. 18 ноября 1893 г. он утвердил проект, а на докладе написал: «Призываю Божие благословение на доброе начинание киевских пастырей», а проект утвердил. Эта дата стала днем основания Киевского общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви²³.

Проект устава Общества²⁴ был составлен на основе устава петербургского Общества, утвержденного 4 апреля 1881 г.²⁵ Хотя, конечно, в уставе киевского Общества имеются незначительные отличия. Это касается географических привязок, собственных формулировок, более качественно выверенных задач и методов. Скорее всего это связано с тем, что устав петербургского Общества корректировался и дополнялся постепенно, а в новой редакции был утвержден уже после основания киевского Общества — 22 февраля 1896 г.²⁶

Согласно уставу, руководили делами Общества Совет и Общее собрание. Общее годовичное собрание участников торжественно собиралось раз

²³ Хронологию учреждения Общества см.: Отчет о деятельности Киевского Православного Религиозно-Просветительного Общества за 1903. Киев, 1904. С. 1–10.

²⁴ Проект устава Киевского Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, утвержденный 18 ноября 1893 г. Киев, 1894.

²⁵ Устав Высочайше утвержденного 4-го апреля 1881 г. Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1881. № 50. С. 3–4.

²⁶ Устав Петербургского Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. СПб., 1896.

в год. Экстренные Общие собрания созывались по мере необходимости. Раз в три года избирались члены Совета, а также «кандидаты», заменявшие членов Совета, выбывших раньше срока. Общее собрание избирало Почетных членов Общества. Почетными членами Общества избирались те, кто особо потрудились на благо Общества или внесли существенные пожертвования. Решения на Общем собрании принимались большинством голосов.

Совет общества состоял из 12 человек: 8 священнослужителей и 4 мирян. Почетные члены Общества всегда могли участвовать в заседаниях Совета в свободном режиме, любой сотрудник Общества без права голоса мог присутствовать на собраниях Совета²⁷. Совет избирал Председателя, делопроизводителя и казначея из своей среды. Председатель должен был быть священнослужителем, он имел право решающего голоса. Совет руководил всеми частными делами Общества. Почетным покровителем общества являлся митрополит Киевский и Галицкий.

В состав Общества входили члены-деятели и члены-соревнователи. Члены-деятели — это в первую очередь лица духовного сана, ведущие внебогослужебные чтения и другие мероприятия. Члены-соревнователи — это миряне, которые могли вести чтения в случае наличия полного богословского образования. Остальные члены-соревнователи помогали Обществу «иными способами», то есть чаще всего материально. Члены-деятели и члены-соревнователи в отчетности считались совместно, четкого разграничения между ними не было. Получалось, что формально участников в Обществе было много, а реальных деятелей не хватало²⁸.

Основной целью Общества, согласно уставу, являлось распространение во всех слоях русского народа истин православной веры и нравственности. В рамках этой деятельности подразумевались противодействие возросшему в обществе влиянию сектанства, борьба с усиливавшимся секулярным сознанием населения и иными недугами гражданского общества. Средствами для достижения поставленных целей являлись организация и проведение религиозно-нравственных внебогослужебных чтений-бесед в общественных местах и храмах, печать и распространение брошюр с тематикой, полезной для целей Общества.

²⁷ К примеру, на заключительном заседании Совета 28 мая 1898 г. помимо всех членов и кандидатов Совета присутствовали 5 профессоров академии, 6 преподавателей семинарии и епархиальные миссионеры. Журнал 28 мая 1898 г. // КЕВ. 1898. № 17. С. 761.

²⁸ Всего на 1910 г. в Обществе состояло 284 участников См.: Отчет о деятельности Киевского православного религиозно-просветительного Общества за 1910 г. Киев, 1911. С. 5.

В 1902 г. устав претерпел изменений²⁹. Это было связано с расширением сфер деятельности Общества, а также со строительством собственного здания. По сути, Общество уже занималось определенной деятельностью и ее нужно было оформить правовым образом. В новой редакции устава упоминалось о возможности постройки Обществом школы, которую предполагалось устроить в доме Общества. Учитывалось также право открывать отделения Общества в уездных городах епархии, одно из которых к моменту написания предполагалось создать (организовать) в г. Бердичеве. Была учреждена должность «товарища председателя», то есть его заместителя. В обязанности Совета был внесен пункт об организации деятельности любительского хора, так как до этого им занимался лично казначей П. В. Никольский. Были внесены пункты о четкой процедуре использования средств и положение о ревизионной комиссии, проверяющей финансовую деятельность Совета. Общество получило все права юридического лица. Устав предполагал проведение пастырских и братских собраний священнослужителей в здании Общества. Фиксировалась возможность устройства воскресных и вечерних классов для детей и взрослых; открытие бесплатных библиотек и читален религиозной направленности.

Вместе с изменениями устава менялись и названия Общества. Изначально официально употреблялось длинное название — «Киевское Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви». Но в периодической печати из-за частого употребления начали сокращать название³⁰. Неудобство в употреблении привело к официальному переименованию уставом 1903 г. в «Киевское религиозно-просветительное общество».

После утверждения митр. Иоанником (Рудневым) устава Общества 18 ноября 1893 г. прот. Павел Подвысоцкий вновь провел собрание священников-учредителей, которое избрало путем закрытой баллотировки первых членов Совета. Отец Павел Подвысоцкий отказался быть председателем. 15 декабря 1893 г. митр. Иоанникий утвердил первый состав Совета. Председателем был назначен прот. Михаил Златоверховников, делопроизводителем — свящ. Григорий Прозоров, казначеем — прот. Кириан Петрушевский.

²⁹ Устав утвержден Высокопреосвященным митр. Феогностом (Лебедевым) 22 ноября 1902 г. Устав Киевского религиозно-просветительного общества. Киев, 1903.

³⁰ Представление митр. Иоанникию членов Киевского религиозно-просветительного Общества // КЕВ. 1897. № 23. С. 1053.

В дальнейшем Общество активно реализовывало поставленные задачи и особенно целенаправленно занималось антисектантской деятельностью³¹. Киевское религиозно-просветительное общество просуществовало вплоть до 1918 г., играя заметную роль в религиозной жизни древней столицы Руси конца XIX — начала XX в.

Таким образом, частная инициатива прот. Павла Подвысоцкого, поддержанная активными священнослужителями Киевской епархии, преобразовалась в одно из крупнейших православных объединений Юго-Западного края Российской империи. Внебогослужебные собеседования, проводимые образованными священниками, подтолкнули их к необходимости консолидации деятельности. Такая самоорганизация клириков свидетельствует о их просветительской активности и ответственности к своим обязанностям на ниве православной проповеди. Катализатором вдохновения священников стало отпадение от православия в секты многих верующих. Учреждение Общества произошло в последние годы правления императора Александра III, что довольно поздно в сравнении с учрежденными подобными обществами в Москве и Петербурге. Утвержденные Обществом уставы не были четко определяющими его повседневную жизнь, скорее организация подстраивала требования уставов под свои нужды и деятельность.

³¹ Смотреть подробнее: *Тарасов М. А.* Антисектантская деятельность Киевского религиозно-просветительного общества // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции СПбДА: сборник докладов. СПб., 2016. С. 282–287.

Источники и литература

1. Прибавление к Церковным ведомостям. 1894, 1895, 1903, 1904.
2. Киевские епархиальные ведомости. 1879, 1880, 1881, 1883, 1884, 1886, 1892, 1895, 1897, 1898, 1899, 1908, 1914.
3. Труды Киевской Духовной Академии. 1884, 1886, 1887.
4. Секта штунды в ее современном положении // Христианское чтение. 1887. № 5–6. С. 612–622.
5. Устав Высочайше утвержденного 4-го апреля 1881 г. Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви // Церковно-общественный вестник. 1881. № 50. С. 3–4.
6. *Пашков Д.* Соборы епископов при К. Победоносцеве // Богословский сборник. № 4. 1999. С. 265–293.
7. *Тарасов И. А., свящ.* История учреждения в Петербурге Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви // Христианское чтение. 2015. № 5. С. 164–173.
8. *Тарасов М. А.* Антисектантская деятельность Киевского Религиозно-Просветительного Общества // Материалы VIII международной студенческой научно-богословской конференции СПбДА: сборник докладов. СПб., 2016. С. 282–287.
9. Проект устава Киевского Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. Киев, 1894.
10. Устав Киевского религиозно-просветительного общества. Киев, 1903.
11. Устав Петербургского Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви. СПб., 1896.
12. Отчет о деятельности Киевского Православного Религиозно-Просветительного Общества за 1910 г. Киев, 1911.
13. Отчет Киевского Православного Религиозно-Просветительного Общества за 1903 г. Киев, 1904.
14. *Рождественский А. В., свящ.* Южнорусский штундизм: исследование. СПб., 1889.
15. Святой праведный отец Иоанн Кронштадтский: воспоминания самовидцев / сост. Т. И. Орнатская, Ю. В. Балакшина, Т. Б. Ильинская, Б. Ф. Споров. М., 2004.
16. *Крайний К. К., Пидгайко В. Г.* Киевская епархия: 1837–1917 // Православная энциклопедия. Т. XXXIII. М., 2013. С. 1235–1256.
17. Общества: Общество любителей духовного просвещения // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Том. 42. СПб., 1897. С. 626–627.
18. *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. М., 2007.
19. *Яскевич Л. Е.* Священник Михаил Едлинский — Новомученик (1859–1937) // Сайт «Киевская русь: история и лица». URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/5062/> (дата обращения: 07.03.2016).

Reader Maksim Tarasov. The History of the Establishment of the Kiev Society for Religious and Moral Education in the Spirit of the Orthodox Church.

The Kiev Society for Religious and Moral Education in the Spirit of the Orthodox Church is one of a few large-scale organizations in the Russian Empire that carried out religious education and anti-sectarian activities at the turn of the 20th century. Non-liturgical lectures organized by the Society were a new format for Orthodox preaching. The Society served as a place of fellowship for active religious figures in the Kiev Diocese, both clergy and lay. Professors of the Kiev Theological Academy played a significant role in the life of the Society. For the most part, they were able to set aside political differences and devote themselves to Church mission. In this article, the author describes the reasons and motivations behind the establishment of the Society, the process of its founding, as well as its governing bylaws. The author draws on Reports about the Society's activities and various materials in the contemporary periodical press. Studying the history of the Society's founding allows us to see the true reasons behind its emergence. The article also introduces the reader to those figures who were instrumental in the founding of the Society and the goals that the Society hoped to pursue after its establishment.

Keywords: Society of Religious and Moral Education in the Spirit of the Orthodox Church, Kiev Society of Religious Education, Metropolitan Joannichius (Rudnev), Archpriest Pavel Podvysotsky, St. John of Kronstadt, stundism, anti-sectarian activities, Kiev, history of the Kiev Diocese, non-liturgical lectures.

Reader Maksim Tarasov – Bachelor of Theology, Master's Student at the Department of Church History at St. Petersburg Theological Academy (pack22@yandex.ru).

А. А. Андреев

ЛИТУРГИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ: НОВЕЙШИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Рецензия на: *Alexopoulos S. The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components.* — Leuven: Peeters, 2009. — xvi + 358 p. (Алексопулос С. Литургия Преждеосвященных даров в Византийском обряде: сравнительный анализ ее происхождения, развития и структурных единиц.)

Во второй половине XX в. исследованию Литургии Преждеосвященных даров (PRES) в Византийском обряде были посвящены две важные работы: монография проф. Д. Мораитиса¹ и статья проф. Ленинградской духовной академии Н. Д. Успенского², впоследствии переведенная на английский язык³. Однако материал, собранный и описанный этими литургистами, несколько устарел, и вопрос происхождения, развития и литургико-богословской оценки этого знакового богослужения великопостного периода нуждается в новом рассмотрении, которое бы могло быть сопоставимо с монументальным трудом Р. Тафта по истории Литургии свт. Иоанна Златоуста⁴. Лакуну в литургической науке восполняет исследование протопр. С. Алексопулоса (Элладская православная церковь) «The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite». Монография является результатом его Ph.D. диссертации в Нотр-Дамском университете в США под руководством известного литургиста проф. М. Джонсона.

Автор использует метод структурного анализа, разработанный Р. Тафтом и другими представителями «школы Матеоса»⁵. Исследование состоит из пяти глав. В первой главе рассматривается

Александр Андреевич Андреев — магистр богословия, магистр экономических наук, аспирант кафедры церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (aleksandr.andreev@gmail.com).

¹ *Μοραϊτις Δ.* Ἡ Λειτουργία τῶν Προϋγιασμένων. Σαλονίκες, 1955.

² *Успенский Н. Д.* Литургия Преждеосвященных даров (Историко-литургический очерк) // Богословские труды. 1976. № 15. С. 146–184.

³ *Uspensky N.* Evening Worship in the Orthodox Church. trans. Paul Lazor. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. 248 p. — Chapter II: «The Liturgy of the Presanctified Gifts».

⁴ *Taft R.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: The Great Entrance. Rome: Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, 1978 (и последующие тома серии).

⁵ *Taft R.* The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology // Worship. 1978. T. 52. №. 4. P. 314–329.

происхождение PRES, основные истоки которой автор видит в желании упорядочить и ввести в рамки общественного богослужения распространенную в ранних веках христианства практику домашнего самопричащения. Автором собраны обширные свидетельства практики самопричащения как монашествующих, так и мирян, как на Востоке, так и на Западе. Так как в восточной практике совершение Евхаристии было запрещено в постные дни, то для этих дней возникло специальное чинопоследование причащения Преждеосвященными дарами, заключает автор.

Во второй главе приводятся свидетельства о частоте совершения PRES, а также о ее авторстве. По второму вопросу протопр. Алексопулос развивает сведения проф. Н. Д. Успенского о причинах возникновения надписания PRES именем свт. Григория Двоеслова и предлагает вывод, что попытка указать автором римского папу была предпринята византийцами во время евхаристических споров с латинянами в XI в. Касательно частоты совершения PRES, опираясь на литургические источники, автор наглядно показывает, как от кафедральной практики IX-X вв., где это богослужение совершалось не только Великим постом, но и по средам и пятницам в течение всего года, произошел постепенный переход к привычной нам неосавваитской практике, в которой PRES совершается только по средам и пятницам Великого поста. Автор показывает связь частоты совершения PRES с дисциплиной поста, более строгой в савваитских памятниках.

Ценный вклад в сравнительную литургику сделан исследователем в третьей главе, посвященной сравнительному анализу чинов причащения Преждеосвященными дарами в других христианских обрядах. Здесь рассмотрены западно-сирийская и восточно-сирийская традиции, иерусалимская PRES, нубийские и армянские чины и римский обряд, в котором PRES совершается в Великую пятницу. Впервые в литургической литературе проделана классификация известных чинов PRES, приведены свидетельства о разнообразии практик заготовления Преждеосвященных даров в разных обрядах.

Четвертая и пятая главы подробно рассматривают структуру византийской PRES. Каждый раздел богослужения разделен на структурные единицы, и для каждой из них прочерчено развитие от прото-савваитской практики и византийского кафедрального богослужения через студийский синтез до современной неосавваитской практики. Автор подробно разбирает обряд вынесения свечи со словами «Φῶς

Χριστοῦ φαίνει πᾶσι», к которому было обращено пристальное внимание исследователей второй половины XX в.⁶, а также пение стихов Пс 140, в котором он усматривает древний прокимен. Впрочем, здесь можно сожалеть, что автор не обращается к славянским источникам, отражающим порой более архаичную практику, в том числе и исполнения Пс 140 без вставки славословия, появившейся в греческой традиции, а также не затрагивает вопрос об отмене в более поздних памятниках исполнения Пс 140 за полной литургией в праздник Благовещения. Отсутствие славянских источников также не позволяет автору до конца проследить участь ектении о «готовящихся к просвещению» (φωτιζόμενοι), которая в славянской практике сохранялась и на литургиях субботних и воскресных дней вплоть до XVII в. Тем не менее даже без учета славянской рукописной традиции автор, показав блестящее владение греческими источниками, смог написать не только историю чинопоследования PRES, но и дать ценный материал для истории византийского вечернего богослужения в целом.

Отдельно следует рассмотреть выводы автора о развитии практики причащения за PRES, так как они непосредственно связаны с актуальным для Русской Православной Церкви вопросом о евхаристической чаше. К этой теме уже обращались ранее проф. И. А. Карабинов⁷ и проф. Н. Д. Успенский⁸. Однако протопр. Алексопулос вводит целый ряд уточнений на основании новых материалов. Во-первых, автор приводит важные свидетельства из сравнительной литургики: в частности, он показывает, что в сирийской традиции чин PRES называется чином «знаменования Чаши», центральным элементом которого является как раз освящение Чаши путем погружения в нее частицы преждеосвященного Агнца⁹. О том, что византийцы придерживались такой же точки зрения на освящение Чаши за PRES, свидетельствует уже известное И. А. Карабинову послание константинопольского патриарха Михаила III еп. Павлу Галиполийскому (1174 г.), в котором патриарх утверждает, что «Преждеосвященная литургия совершается лишь ради освящения чаши». К этому свидетельству протопр. Алексопулос добавляет и целый ряд других

⁶ См., напр., исследование *Winkler G. Der geschichtliche Hintergrund der byzantinischen Präsanctifikatensper* // *Oriens Christianus*. 1972. № 56. P. 184–206.

⁷ *Карабинов И.* Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров // Пг., 1915.

⁸ *Успенский Н. Д.* Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // *Богословские труды*. М., 1975. № 13.

⁹ Там же. С. 261.

источников, попутно разбирая различные византийские практики причащения Преждеосвященными дарами под одним или двумя видами. Исторический материал позволяет автору заключить, что современная практика Русской Православной Церкви «вступает в противоречие с византийскими свидетельствами», при чем продолжает существовать, несмотря на то что богословские основания, «возникшие в результате влияния западной схоластической традиции <...> сегодня уже не признаются»¹⁰. Тем не менее протопр. Алексопулос также подвергает критике и современную греческую практику. Показав, что «в древней практике Великой церкви Агнец заготавливался без напоения» и что «именно погружение Агнца, не напоенного освященным Вином, [рассматривалось] как освящение Чаши», автор считает современную греческую практику, полагающую напоение Агнца необходимым условием для последующего освящения Чаши «также проблематичной»¹¹. Заключение автора по данному вопросу могут быть весьма полезны для дальнейшего осмысления этой пастырской проблемы, тем более что тема евхаристической Чаши за PRES в Русской Православной Церкви недавно была вынесена на повестку дня Межсоборного присутствия.

Другой пастырской проблемой, связанной с PRES, является время суток, в которое совершается это богослужение. Хотя автор не касается этой проблемы непосредственно, он все же показывает, что причиной возникновения PRES как вечернего богослужения является практика полного воздержания от пищи до девятого часа в постные дни. Ни один из христианских обрядов, к которым обращается автор в сравнительной части своего исследования, не знает чина причащения Преждеосвященными дарами за утренним богослужением. В непостные дни с утра совершалась полная литургия, а в дни постные в составе вечерни совершалось причащение Преждеосвященными дарами. Тем не менее практика совершения PRES с утра прочно укоренилась как в русской, так и в греческой богослужебной традиции. Сравнительно недавние попытки перенести совершение PRES — вечернего богослужения по существу — на вечернее время суток, при этом «отменив» полное воздержание от пищи в течение дня и установив «евхаристический пост» только с полудни, являются, по справедливому замечанию свящ. М. Желтова, «непониманием самого смысла совершения литургии на вечерне согласно нашему

¹⁰ Там же. С. 284.

¹¹ Там же.

Типикону»¹². При таком подходе теряется один из основных смыслов поста в христианской жизни — поста как ожидания встречи, так красноречиво описанного протопр. А. Шмеманом: «...нигде лучше и полнее не раскрывается значение поста, как в дни вечернего Причащения <...> [когда весь день становится] ожиданием, приготовлением, надеждой, вознесением»¹³. Книга протопр. Алексопулоса не дает ответов на этот пастырский вопрос, но заставляет задуматься о роли и значении поста и аскетического подвига сегодня и об их связи с причащением как кульминацией этого аскетического подвига и предвкушением эсхатологических ожиданий.

Книга будет интересна как для специалистов по литургике, так и для всех, кому интересны история и осмысление православного богослужения.

Библиография

1. Желтов М., *свящ.* Божественная литургия Великого четвертка и особые чинопоследования этого дня... // Научно-богословский портал bogoslov.ru. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/398148.html> (дата обновления: 15.04.2009; дата обращения 27.07.2016).
2. Карабинов И. Св. Чаша на Литургии Преждеосвященных Даров. Пг., 1915.
3. Мораитис Д. Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων. Салоники, 1955. 126 с.
4. Успенский Н. Д. Литургия Преждеосвященных даров (Историко-литургический очерк) // Богословские труды. 1976. № 15. С. 146–184.
5. Успенский Н. Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. М., 1975. № 13.
6. Schmemmann A., *protopresb.* Great Lent. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. 139 p.
7. Taft R. A History of the Liturgy of St. John Chrysostom: The Great Entrance. Rome: Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, 1978.
8. Taft R. The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology // Worship. 1978. Т. 52. № 4. P. 314–329.
9. Uspensky, N. Evening Worship in the Orthodox Church. trans. Paul Lazor. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985. 248 p.
10. Winkler, G. Der geschichtliche Hintergrund der byzantinischen Präsanctifikatenvesper // Oriens Christianus. 1972. № 56. P. 184–206.

¹² Желтов М., *свящ.* Божественная литургия Великого четвертка и особые чинопоследования этого дня... // Научно-богословский портал bogoslov.ru. 15 апреля 2009 г. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/398148.html>.

¹³ Schmemmann A., *protopresb.* Great Lent. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1974. P. 54.

Aleksandr Andreev. The Liturgy of the Presanctified Gifts: Recent Scholarship.

A review of Alexopoulos S. *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components*. — Leuven: Peeters, 2009. — xvi + 358 p.

Aleksandr Andreev Andreev — Master of Theology, Master of Science, graduate student at the Department of Practical Church Studies at St. Petersburg Theological Academy (aleksandr.andreev@gmail.com).

В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ПРОШЕЛ КРУГЛЫЙ СТОЛ «ПУБЛИКАЦИИ В НАУЧНЫХ ЖУРНАЛАХ. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ»

Круглый стол «Публикации в научных журналах. Современное состояние и перспективы», посвященный 195-летию журнала «Христианское чтение», прошел 22 сентября 2016 года в Книжной гостиной Санкт-Петербургской Духовной Академии.

В работе круглого стола приняли участие главный редактор журнала «Христианское чтение», ректор СПбДА архиепископ Петергофский Амвросий; и. о. проректора по научной работе СПбДА, к. и. н., кандидат богословия, протоиерей Константин Костромин; ответственный редактор журнала, заведующий кафедрой иностранных языков, к. ф. н., доцент, священник Игорь Иванов; ответственный редактор журнала в 2009-2015 гг., заведующий кафедрой библеистики, кандидат богословия, протоиерей Димитрий Юревич; кандидат богословия, преподаватель кафедры церковно-исторических дисциплин СПбДА Д. А. Карпук; д. и. н. профессор Анатолий Николаевич Кашеваров, к. ф. н., доцент Денис Юрьевич Игнатьев, к. филол. н., доцент Лев Николаевич Летягин,





декан факультета философии человека РГПУ им. А. И. Герцена; директор Издательства СПбДА Дмитрий Владимирович Волужков; секретарь аспирантуры О. В. Пржигодзкая, а также гости из вузов города, аспиранты и студенты Духовной Академии. Модератором круглого стола был протоиерей Константин Костромин.

С приветственным словом к участникам встречи обратился ректор СПбДА архиепископ Петергофский Амвросий. Владыка кратко рассказал о динамике развития журнала «Христианское чтение», упомянув большие заслуги отца Димитрия Юревича, который много сделал для формирования научного статуса журнала в 2009-2015 годах, и добавив, что затем, благодаря деятельности отца Игоря Иванова, журнал был включен в перечень ВАК и стал регулярно выходящим печатным органом Академии. Также главный редактор отметил вклад в издание журнала директора Издательства Д. В. Волужкова.

Первое сообщение на круглом столе сделал Д. А. Карпук. Его доклад, проиллюстрированный архивными номерами журнала, был посвящен историческим вехам существования «Христианского чтения» в период с 1821 по 1917 год, издательским стратегиям в каждый период, о роли журнала в церковной печати Синодального периода и о взаимосвязях журнала с другими изданиями.

Ниже публикуются краткие тезисы доклада Д. А. Карпука.

Журнал «Христианское чтение» был основан в 1821 г. по инициативе ректора Санкт-Петербургской духовной академии архимандрита, впоследствии митрополита Григория (Постникова). Журнал стал первым изданием Русской Православной Церкви, которое издается до сих пор (с вынужденным и понятным перерывом с 1918 по 1989 гг.). Поэтому «Христианское чтение» — старейшее издание Русской Церкви.

Причин, послуживших поводом для издания журнала, можно выделить несколько:

1) борьба с мистицизмом, который в эпоху императора Александра I получил широкое распространение особенно среди высших слоев общества;

2) подтверждение целесообразности реформы духовного образования, которая была проведена в 1808-1814 гг., и в ходе которой были образованы духовные академии, как высшие учебные заведения и научно-исследовательские богословские центры;

3) предоставление возможности публиковать результаты своих исследований преподавателям академии, поскольку студенты уже с 1817 г. и вплоть до конца 1820-х гг. печатали свои сочинения и проповеди в сборниках выпускников академии.

Журнал с первого и до последнего номера в течение синодального периода (1821-1917) выходил исключительно за свой счет. Редакторами журнала первоначально являлись ректоры академии, с 1874 г. — профессора, избранные на заседании Совета академии, с 1910 г. — профессора, назначенные Святейшим Синодом.

Историю журнала в синодальный период можно разделить на несколько периодов:

I. *Период монополии: 1821 — 1848 гг.* Практически вплоть до конца 1830-х гг. «Христианское чтение» являлось единственным журналом Русской Православной Церкви. Это сказывалось на том, что тиражи журнала, который оказался востребованным, колебались от 2400 до 3000 экз. В отдельные годы спрос на журнал был настолько высоким, что редакция вынуждена была подшивать за некоторые годы печатать вторым изданием. В журнале регулярно публиковались переводы из творений отцов и учителей Церкви, однако главный недостаток этих переводов сводился к отсутствию системы. Переводы осуществлялись хаотично.

II. *Период переводов: 1848 — 1860-е гг.* После перевода из Москвы в Санкт-Петербург на пост ректора епископа Евсевия (Орлинского) была изменена редакционная политика академического издания. С этого времени, по образцу издаваемого при Московской духовной академии с 1843 г. журнала «Прибавления к творениям святых отцов», все номера «Христианского чтения» были разделены на три части: первая отводилась для статей, вторая — для переводов творений свт. Иоанна Златоуста, третья — для других переводов. Так, с 1848 по 1854 гг. в третьей части печатались переводы сочинений церковных историков (Евсевий Кесарийский, Созомен, Феодорит и др.), с 1855 по 1857 гг. — творения по литургике (Максим Исповедник, Софроний Иерусалимский, Николай Кавасила и др.), с 1858 по 1863 гг. — творения византийских историков (Никифор Вриений, Анна Комнина, Никита Хониат и др.).

III. *Период первого упадка: 1860-е — 1874 гг.* В 1860 г. в Ярославле начали выходить первые в Русской Православной Церкви епархиальные ведомости. В дальнейшем количество епархиальных изданий только увеличивалось. Кроме того, в Санкт-Петербурге и Москве начинают выходить новые церковные журналы, в том числе с явным публицистическим и информационным уклоном. Это привело к тому, что популярность, а значит и тираж «Христианского чтения» существенно упали. У журнала появились серьезные конкуренты (в том числе и по вине



основателя «Христианского чтения» митрополита Григория Постникова, который в 1855 г. в Казани основал «Православный собеседник», а в 1858 г. при Санкт-Петербургской духовной семинарии — «Духовную беседу»), которые предложили читающей публике более интересный продукт, в то время как академический журнал остался изданием в общем-то для узкого круга читателей.

IV. *Период расцвета и официоза: 1875-1887 гг.* В 1875 г. при академии по инициативе протоиерея, впоследствии протопресвитера Иоанна Янышева стал выходить еженедельный церковно-общественный и аналитический журнал «Церковный вестник». «Христианское чтение» стало приложением к еженедельнику. Кроме того, «Церковный вестник» стал официальным изданием Святейшего Синода, т. е. общеобязательным для всех духовных школ, монастырей и приходов Русской Православной Церкви. Благодаря этому были высокими тиражи не только «Церковного вестника», но и «Христианского чтения». Редакция каждого из журналов с этого времени за несколькими исключениями осуществлялась разными профессорами.

V. *Период второго упадка: 1888-1893 гг.* В 1888 г. начал выходить новый официальный журнал Святейшего Синода «Церковные ведомости». Тиражи «Церковного вестника» и «Христианского чтения» упали в разы (число подписчиков на «Церковный вестник» до 1888 г. составляло свыше 8000 человек, после — около 2000). Некоторые сведущие современники предсказывали журналам ближайшее банкротство и закрытие.

VI. *Период приложений: 1893 — 1917 гг.* В 1893 г. во главе редакций обоих академических журналов становится профессор академии А. П. Лопухин (до 1902 г.), который для повышения тиражей инициировал издание при «Христианском чтении» дешевых приложений. С 1895 по 1906 — издавался полный перевод творений свт. Иоанна Златоуста (в 12 т.), с 1907 по 1908 гг. — творения прп. Феодора Студита (в 2 т.), с 1911 по 1912 гг. (в 2 т.) — труд епископа Далматинско-Истрийского Никодима (Милаша) «Правила Православной Церкви с толкованиями», в 1913 г. вышел первый и единственный том из предполагавшегося полного собрания творений прп. Иоанна Дамаскина. В 1915 г. в связи с тяжелой материальной ситуацией журнал «Церковный вестник» был передан Миссионерскому совету при Святейшем Синоде. «Христианское чтение» продолжало выходить в тяжелых экономических условиях вплоть до 1917 г.

Продолжение следует.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

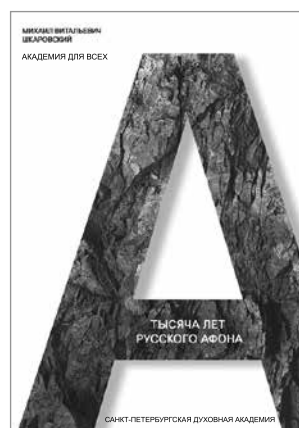
В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Порядок подачи статьи в журнал

Материалы для публикации подаются автором в журнал только в электронном виде, через «Личный кабинет» на официальном сайте журнала <http://spbpa.ru>.

Представленная автором статья проходит обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование по усмотрению редакции.

Перед подачей статьи необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям, представляемым в журнал, на официальном сайте журнала <http://spbpa.ru>.



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,
популярные издания, нотные сборники:**

- *Д. Г. Добыкин.* Введение в Ветхий Завет: курс лекций по ветхозаветной исагогике (ISBN: 978-5-906627-17-9).
- *Д. В. Юревич, прот.* Введение в Новый Завет (ISBN: 978-5-906627-18-6).
- *М. В. Шкаровский.* Тысяча лет Русского Афона (духовный подвиг русского монашества) (ISBN: 978-5-906627-25-4).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам
богословских и гуманитарных учебных заведений,
историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг
онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>

Санкт-Петербургская Духовная Академия

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 5, 2016

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

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

**по группам специальностей: 26.00.00 теология,
07.00.00 исторические науки и археология,
09.00.00 философские науки**

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Издание одобрено к распространению в церковных магазинах
Синодальным информационным отделом Русской Православной Церкви.
Свидетельство № 46 от 20 января 2011 года

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: editor@pro-spbda.ru

Главный редактор: *архиепископ Петергофский Амвросий (Ермаков)*,
кандидат богословия, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.

Редактор-корректор: А. А. Сазонова.

Перевод на английский язык: А. А. Андреев.

Верстка: Н. Н. Пимшина.

Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 17.10.2016. Дата выхода в свет: 01.11.2016.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 20,77 а.л. Свободная цена.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии ООО «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 38.

Заказ № 1509. Тираж 250 экз.