

**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**

№ 6, 2017

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 6, 2017

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2017 год

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R17-709-0356

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-709-0356

Журнал включен в перечень ВАК с 29.12.2015

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

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

Редакционный совет

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

12. *Протоиерей Владимир Хулан*, доктор богословия, профессор, Санкт-Петербургская духовная академия.

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

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

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

№ 6 [ноябрь–декабрь] : Теология. Философия. История. — 2017. — 264 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574

© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Теология

- Епископ Матфей (Андреев).* Цивилизационные закономерности и региональные особенности миссионерской деятельности христианских проповедников в Британии I–VI веков 10
- Диакон Олег Лисин.* Кельтские Соборы VII века: борьба за наследие святого Патрика 18
- Н. С. Смирнова.* О древнеанглийском богослове и проповеднике аббате Эльфрике Эйншемском..... 33
- О. Б. Давыдов.* «Новое богословие» в контексте эволюции католической мысли 39
- Священник Михаил Легеев.* Логика церковной истории: труд, торжество, кенозис.....51
- Священник Максим Никулин.* Экзегетический метод святителя Кирилла Александрийского в его «Толковании на Послание к евреям» 64
- Священник Максим Юдаков.* Особенности архиерейского чина Божественной литургии в старообрядческих святительских Службениках, находящихся в отечественных собраниях 71
- П. Б. Михайлов.* Истина веры: история или развитие? Два историко-богословских проекта XIX века: «история догматов» и «догматическое развитие» 79
- Н. С. Вакуленко.* К вопросу об окормлении паствы на приходе..... 91
- А. А. Андреев.* К участи библейских песней после книжной справки XVII в..... 100
- Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин.* Актуальные вопросы в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. 108

Философские науки

- А. Э. Котов.* Петербургское славянофильство 1860–90-х гг. 123
- Е. Ю. Назаренко.* Мистический консерватизм: к характеристике мировоззрения князя А. Н. Голицына..... 134
- Р. В. Савинов.* Трактовка Аристотеля в ранних этических комментариях Меланхтона.....149
- Д. В. Петров.* К проблеме содержания понятия «православная традиция воспитания» 156

Исторические науки

- Иеромонах Силуан (Никитин)*. Предыстория богословских собеседований между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии «Синаппи» 163
- А. В. Петров*. Православие, «одиначество», самодержавие (к вопросу об исторических основаниях русской политической культуры)..... 178
- Священник Павел Кадосов*. История петербургской церковной династии Филомафитских 186
- А. В. Ведяев*. Смешанные браки в Русской Православной Церкви в синодальный период..... 203
- А. Н. Семенюк*. Священномученик Иоанн (Восторгов) как проповедник и миссионер 220

К 100-летию Поместного Собора Русской Православной Церкви

- М. В. Шкаровский*. Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг.: его значение в жизни Церкви в советский период 228
- А. Н. Кашеваров*. Петроградская синодальная типография в 1917 году 242

Рецензии

- О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов*. Религиозный мир Древней Греции. Рецензия на монографию Simon Price. Religions of the Ancient Greeks. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p. 251
- Священник Игорь Иванов*. Многообразие византийского интеллектуализма. Рецензия на: The Cambridge Intellectual History of Byzantium (edited by Anthony Kaldellis, Niketas Siniosoglou). Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 798 p.....255

CONTENTS

Theology

<i>Bishop Matthew (Andreev)</i> . Civilizational Patterns and Regional Features of the Missionary Work of Christian Missionaries in Britain in the 1 st through 6 th Centuries	10
<i>Deacon Oleg Lisin</i> . The Celtic Councils of the 7 th Century: a Struggle for the Heritage of St. Patrick	18
<i>Natalia Smirnova</i> . Abbot Ælfric of Einsham as Theologian and Preacher.....	33
<i>Oleg Davydov</i> . “New Theology” in the Context of the Evolution of Roman Catholic Thought.....	39
<i>Priest Mikhail Legeyev</i> . The Logic of Church History: Labor, Triumph and Kenosis	51
<i>Priest Maksim Nikulin</i> . Exegetical Method of St. Cyril of Alexandria in His Commentary on the Epistle to the Hebrews	64
<i>Priest Maksim Yudakov</i> . Characteristic Features of the Hierarchical Divine Liturgy in Old Ritualist Hieratica Housed in Russian Collections	71
<i>Pyotr Mikhaylov</i> . The Truth of Faith: History or Development? Two Historical and Theological Projects of the 19 th Century: “the History of Doctrine” and “doctrinal development”	79
<i>Nataliia Vakulenko</i> . To the Question about Pastoral Counseling in the Parishes.....	91
<i>Aleksandr Andreev</i> . Comments on the Fate of the Biblical Odes after the Liturgical Reform of the 17 th Century.....	100
<i>Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin</i> . Actual Questions in the Works of the Russian Orthodox Biblical Scholars in the USSR. The period from 1953 to 1964	108

Philosophical Sciences

<i>Aleksandr Kotov</i> . The Slavophile Movement in St. Petersburg in the 1860’s – 90’s.....	123
<i>Evgeny Nazarenko</i> . Mystical Conservatism: Describing the Worldview of Prince A. N. Golitsyn	134
<i>Rodion Savinov</i> . Interpretation of Aristotle in Melanchthon’s Early Ethical Commentary	149
<i>Dmitry Petrov</i> . Towards the Problem of the Content of the Term “Orthodox Pedagogical Tradition”	156

Historical Sciences

<i>Hieromonk Silouan (Nikitin)</i> . The Initial History of the Theological Dialogue between Representatives of the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland	163
<i>Aleksey Petrov</i> . Orthodoxy, “Odinachestvo”, and Autocracy: Towards the Question of the Historical Foundations of Russian Political Culture.....	178
<i>Priest Pavel Kadosov</i> . The History of the Filomafitskiye St. Petersburg Clerical Dynasty.....	186
<i>Aleksandr Vedyayev</i> . Mixed Marriages in the Russian Orthodox Church during the Synodal Period.....	203
<i>Aleksey Semenyuk</i> . Hieromartyr John Vostorgov as a Homilist and a Missioner.....	220

On the 100th Anniversary of the Local Council of the Russian Orthodox Church

<i>Mikhail Shkarovskiy</i> . All-Russian Local Council of 1917–1918: Its Influence in the Life of Church in the Soviet period.....	228
<i>Anatoly Kashevarov</i> . The Petrograd Synodal Press in 1917	242

Book Reviews

<i>O. Dzharman, I. Gavrilov</i> . The Religious World of Ancient Greece. A review of Simon Price. Religions of the Ancient Greeks. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p.	251
<i>Priest Igor Ivanov</i> . The Variety of Byzantine Intellectualism. A Review of The Cambridge Intellectual History of Byzantium (edited by Anthony Kaldellis, Niketas Siniosoglou). Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 798 p.....	255

Епископ Матфей (Андреев)

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ЗАКОНОМЕРНОСТИ И РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ МИССИОНЕРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ХРИСТИАНСКИХ ПРОПОВЕДНИКОВ В БРИТАНИИ I–VI ВЕКОВ

В статье дается анализ деятельности раннехристианских миссионеров с позиций культурно-исторической антропологии с опорой на методiku, разработанную представителями и последователями «школы Анналов» (М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель, Ж. Ле Гофф, Ж. Дюби, Ле Руа Ладюри; в России — А. Я. Гуревич, С. С. Аверинцев и др.). В качестве одного из способов понимания и интерпретации имеющихся сведений о периоде раннехристианской проповеди в Британии предлагается пространственно-временная организация информации. Оценка деятельности раннехристианских миссионеров дается на основе категорий средневековой картины мира, носителем которой был миссионер-богослов, «человек Средневековья». Приводятся результаты деятельности британского миссионера: появление нового типа человеческой личности, гражданского общества и общественного сознания. Британские монастыри и монашество постулируются как основные институты, формирующие единую западноевропейскую цивилизацию с её универсальным языком культуры и общей аксиологической системой.

Ключевые слова: цивилизационная роль евангельской проповеди, периодизация процесса христианизации Британии периода Средневековья, пространственно-временные характеристики культурного ландшафта Британии IV–VI вв., менталитет раннехристианского миссионера, закономерности и особенности миссионерской проповеди в средневековой Британии.

Единая западноевропейская цивилизация явилась результатом проповеди раннехристианских миссионеров, которые достигли берегов Британии еще в I в. от Рождества Христова. Общими условиями распространения новой христианской цивилизации в пространстве западноевропейского мира, частью которого является и Британия, были: 1) распад Римской империи, подготовленный кризисом античной культуры; 2) Великое переселение народов (IV–VII вв.), сопровождавшееся разрушением старой культуры, угасанием этносов и появлением нового принципа консолидации: на основе служения государству (образование средневековых королевств) и поиска новой духовности, способной дать единую систему ценностей.

Следовательно, общие цивилизационные закономерности определяются влиянием христианской ментальности, а региональные особенности объясняются уникальным способом взаимодействия варварских народов с культурой первых христиан, наследовавших опыт античности, опыт империи и преобразивших его в идею движения от земного Иерусалима к Небесному, как это показано Августином Блаженным в его сочинении «О граде Божиим»¹.

Проблематика христианства как мировоззренческого основания западноевропейского Средневековья и западноевропейской цивилизации в целом хорошо известна и изучена представителями «школы Анналов» (Блок, Февр, Бродель, Ле Гофф, Дюби,

Матфей, епископ Богородский (Геннадий Львович Андреев) — управляющий приходами Московского Патриархата в Италии, аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (arch.an.ge.l@yandex.ru).

¹ *Августин, блж.* Творения / Сост. С. И. Еремеев. В 4 т. СПб.: Алетейя, 1998. 4 т.

Ле Руа Ладюри), а в России — А. Я. Гуревичем, С. С. Аверинцевым и др.² Исследования представителей этого направления дают возможность реконструировать события эпохи «безмолвствующего большинства»³ — именно так называется раннее Средневековье А. Я. Гуревич и предлагает для решения этой задачи метод синтеза гуманитарных наук, как это делали его предшественники М. Блок и Л. Февр. «...Попытки синтезировать данные гуманитарных наук, учитывая при этом всю сложность индивидуальной психики, и составят в дальнейшем исходный пункт метаисторической позиции школы Анналов»⁴.

Первые века освоения нового знания, принесенного Христианством, показывают, как велико было его влияние на менталитет народов, населявших Западную Европу, т. е. влияние на «мыслительные установки», «коллективные представления», как и понимали термин «ментальность» введшие его в широкий научный оборот Блок и Февр, позаимствовав из известного сочинения знаменитого ученого-этнолога Л. Леви-Брюля «Первобытное мышление» (*La mentalité primitive*, 1922)⁵. А. Я. Гуревич находил, что «любой социальный феномен надлежит рассмотреть как бы погруженным в тот повсюду разлитый эфир, который образует ментальность эпохи», т. е. считал что ментальность — это отправная точка любого исследования. «Будучи проблемой для исследователя, менталитет не становится проблемой для тех, кто пребывал в этой ментальной среде»⁶.

Особенности и закономерности деятельности раннехристианских британских миссионеров обретаются в их менталитете, определяющем «коренные категории сознания», такие как личность, социум, оценка права и обычая, осознание труда, богатства, бедности, соотношение земного и трансцендентного, восприятие возрастов жизни (детство, старость); восприятие смерти, трактовка пространства и времени; формы религиозности, присущие «верхам» и «низам»; способы самосознания личности и пр.⁷ Подход с позиций культурно-исторической антропологии А. Я. Гуревич считал «сущностью новой парадигмы, новой ориентации всего гуманитарного исследования»⁸.

Уже в IV в. Христианство становится государственной религией Рима; евангельские истины формируют мышление, усилиями которого создаются новые положения философии, логики, права, что позволяет считать Христианство «стержнем европейской культуры», обеспечивающим переход от античности к средневековью⁹. История евангельской проповеди в Британии I–VI вв. предоставляет возможность, несмотря на крайнюю скудость источников, наблюдать формирование уникального локального варианта западноевропейской цивилизации на островах, активно заселявшихся в названный период, представлявших множество локальных зон с неповторимо своеобразной историей христианизации. Наиболее крупной зоной являлась Римская

² Хромова Е. Б. А. Я. Гуревич и история ментальностей / Вестн. Перм. ун-та. Сер. : История. 2014. Вып. 1. (24). С. 163–170. См. также: Аверинцев С. С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Христианство и культура в Европе: сб. докл. междунар. Предсинодальн. симпозиума Ватикан. 28–31 окт. 1991. М., 1992. В 2 ч. Ч. 1. С. 21.

³ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 2009. С. 58.

⁴ Автономов Н. С., Караулов Ю. Н., Муравьев Ю. А. Культура, история, память: о некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли // Вopr. философии. 1998. № 3. С. 72.

⁵ Le Goff J. Faire de l'histoire: nouveaux problèmes. Paris, 1974. P. 32.

⁶ Гуревич А. Я. История в человеческом измерении (размышления медиевиста) // НЛО. 2005. № 75. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html> (дата обращения: 14.02. 2015).

⁷ Гуревич А. Я. От истории ментальностей к историческому синтезу // Споры о главном: Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов». М., 1993б. С. 27.

⁸ Гуревич А. Я. История культуры: бесчисленные потери и упущенные возможности // Одиссей. Человек в истории. М., 2000. С. 137.

⁹ Ильина Е. А., Буров М. Е. Культурология : Конспект лекций. М. : МИЭМП, 2005. 104 с.

Британия, где античный опыт и мощь цивилизации, в недрах которой произошло глобальное цивилизационное событие — Рождество Господа Иисуса Христа, явлены подвигами сонма мучеников и деяниями святых миссионеров, строителей Церкви, во всем многообразии её еклeзиологических призваний¹⁰.

Первые века Христианства в Римской Британии дают историю глубоко личностного переживания Божественных Истин, открывающих миру узкие врата спасения, понимания Единого Бога как источника Всех Благ, Любви, Абсолютного Добра, Спасительного Слова. Впервые человек получает свободу выбора между спасением и гибелью, добром и злом, тьмой и светом. Впервые человек учится боязни греха как препятствия цели его бытия — спасения¹¹. Величие подвига британских миссионеров-христиан открывается в их деяниях, сотворяемых в условиях жестокой реальности: сопротивление варваров-язычников, набеги воинственных орд на мирные селения, продажа в рабство, массовые убийства, греховные деяния представителей элиты, попирающей новый нравственный закон, проповедуемый миссионерами¹².

Отличительной чертой британского миссионера является его пассионарность: враждебный себе мир слуга Господа преобразует в сад добродетели, находя сторонников во всех группах населения раннесредневекового британского общества; британский миссионер постоянно учится, много путешествует, неустанно созидает Любовь, заповеданную Господом, утверждает в человеке божественное, врачует грехи. Идеал, ради которого он трудится, всегда остается вполне не достижимым, но тем настойчивее созидается новый христианский мир¹³.

Необходимость всеохватной духовности бытия выражается в проникновении христианской картины мира во все сферы деятельности, во все аспекты частной и общественной жизни¹⁴. Вне общей логики процессов, аргументирующих выделение определенных периодов истории европейской цивилизации, нельзя понять общие закономерности культурной динамики Британии на стыке античности и раннего Средневековья, в частности истории христианизации. Однако еще более важно определить региональные особенности, которые имеют под собой как естественно-ландшафтные, так и историко-культурные основания.

Изучая процесс христианизации Британии в I–VI вв., мы, опираясь на сложившиеся традиции и логику исторического процесса, выделяем два периода, в рамках которых приходилось действовать христианским миссионерам, учитывая парадигматические изменения естественной и социально-политической среды: 1. Римская Британия первых веков Христианства — христианизация (первая) кельтского населения в условиях освоения античного культурного наследия (43–410 гг. по Р. Х.); 2. Послеримская Британия англосаксонских завоеваний и образования варварских королевств — христианизация снизу как продолжение первого периода и христианизация сверху (вторая) раннефеодальной элиты как условие создания стабильной церковной системы и иерархии (410–597 гг.).

Логика первого периода аргументируется мощным влиянием Римской империи как канала христианизации, преодолевающего границы западного и восточного мира и становящегося вместилищем идеи Вселенской Христианской Церкви. Христианство как спасительная духовная идея Средневековья распространялась миссионерами,

¹⁰ Грин Дж. Р. Британия. История английского народа. В 2 т. Т. 1. — Минск : МФЦИ. 2007. 720 с.

¹¹ Янг Д. Христианство / Пер. с англ. К. Савельева. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. С. 101–102.

¹² Андреев Г., *прот.* Гильда Премудрый как личность православного британского миссионера в контексте политической риторики конца V — начала VI вв. / Христианское чтение. СПб. : Изд-во СПбПДА. 2015. № 2. С. 79–90.

¹³ Lambert M. Christians and Pagans. The Conversion of Britain from Alban to Bede; Yale University Press; New Haven and London; 2010. См. также: Jowett G. J. The Drama of the Lost Disciples The Covenant Publishing Company Limited, Durham, United Kingdom, 2009; Мосс В. Крушение православия в Англии / Пер. с англ. о. Стефана Красовицкого. Тверь : Миссия, 1999. 78 с.

¹⁴ Гуревич А. Я. История культуры: бесчисленные потери и упущенные возможности // Одиссей. Человек в истории. М., 2000. С. 137.

подчиняясь логике исторической судьбы Римской империи, разделение которой на Западную и Восточную часть в 395 г. (при Феодосии I) дает нижнюю границу периодизации Средневековья, а падение Константинополя в 1453 г. — верхнюю его границу¹⁵.

Ментальность участников ранней христианской истории Британии мы определяем в категориях средневековой картины мира, которой присущи следующие признаки: стабильность мировосприятия; очень медленные темпы изменения человеческого сознания; доминирование Христианства как средства изменения сознания; приобщение к греко-римской культуре как способу развития сознания; динамика сосуществования варварских и цивилизованных представлений о мироустройстве; сосуществование германской (варварской, западноевропейской) и христианской (средиземноморской) моделей мира¹⁶.

Изучение историко-культурного контекста деятельности православных миссионеров в раннесредневековой Британии позволяет пролить свет и на распространенное заблуждение, установившееся в XVII–XVIII вв. в рамках философии Просвещения — будто изучаемая эпоха была «темным, мрачным временем» догматизма, узурпирующего свободную волю человека. История христианизации Британии на финале античности и в течение раннего Средневековья иллюстрирует идею непрерывности общественного развития и идею эсхатологизма.

В известном смысле, именно миссионер-богослов более всего претендует быть «человеком Средневековья». Но «кодифицированная» картина мира миссионера отнюдь не совпадала с картиной мира кельтского, а затем германского населения Британии. Асимметричность развития народов, населявших раннефеодальную Британию, определяла особенности её истории и, в частности, христианизации. Таким образом, нам приходится учитывать несколько типов картин мира: «варварскую», «античную имперскую», «раннесредневековую». Особенностью Британии является то обстоятельство, что римское влияние было не столь глубоким, как на материке, что позволило варварской модели трансформироваться в раннесредневековую путем адаптации античного культурного опыта в сознании миссионера, без участия которого ни варвары-кельты, ни варвары-германцы не достигли развитой степени государственности и общественного сознания. Значимой социальной новацией стала человеческая личность, конкретная средневековая индивидуальность, отличавшаяся той целостностью и органической слитностью со своей общественной средой, которая дала основание Ф. Тённису¹⁷ противопоставлять понятие «общности» (*Gemeinschaft*), применяемое им, в частности, к средневековью, понятию «общества» (*Gesellschaft*) — «гражданского общества», строящегося не на непосредственных личных отношениях между индивидами, а на отношениях между обезличенными товаровладельцами, то есть буржуазного общества¹⁸.

Осмысление деятельности христианских миссионеров в контексте пространства средневековой Британии требует комментария самого термина «послеримская Британия». Определение «послеримская» указывает на основную проблему исследования — выяснение степени и объема влияния имперской системы Рима на деятельность христианских миссионеров, которые появились в кельтской (бриттской) среде уже в первые века Христианства; для этих миссионеров пребывание в Британии было поприщем распространения в известном смысле «послеримского» опыта христианизации. К IV в. уже накопились региональные (провинциальные) особенности христианизации в культурной среде бриттов, а после 410 г. н. э. начался

¹⁵ Lambert M. *Christians and Pagans. The Conversion of Britain from Alban to Bede*; Yale University Press; New Haven and London; 2010. P. 70–71.

¹⁶ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 6–21.

¹⁷ Фердинанд Тённис (1855–1936) — родоначальник профессиональной социологии в Германии, основатель «формальной социологии», сторонник «понимающей социологии». Центральные понятия его теории — *Gemeinschaft* (общность) и *Gesellschaft* (общество).

¹⁸ См.: Малинкин А. Н. О жизни и творчестве Фердинанда Тённиса // Социологический журнал, 1998. № 3–4. С. 201–205.

собственно «послеримский период христианской истории Британии». Однако периодизацию самого христианского миссионерства, на наш взгляд, нельзя формально привязывать к факту присутствия/отсутствия римских легионов среди туземного населения Британии. Только такие рамки позволяют характеризовать деятельность миссионеров и её результаты в британской среде, т. к. бриты (кельты, галлы) к приходу Рима в 55 г. до Р. Х. вполне освоили территорию островов, а к V в. стали активными проводниками римского варианта общественного устройства. Каковы бы ни были губительные последствия варварских вторжений (сначала соседей — пиктов, скотов, а затем — свирепых германцев: ютов, англов, саксов, позже — датчан), «крушение Британии» не могло означать полного исчезновения кельтских колонизаторов и их культурных традиций, прежде всего, христианских. Плохо сохранившиеся первоисточники не дают прямого ответа на вопрос о точках локализации христианского миссионерского наследия Британии в истории и судьбе Англии. В этой связи особую актуальность приобретают сведения о миссионерах I–VI вв. как проводниках завета Христа о проповеди Евангелия всем народам мира.

Несмотря на то что масштабы и плотность межрегиональной коммуникации в I–VI вв. не были столь динамичны, как теперь, островная Британия являлась полноправной и важной частью мира Западной Европы, а драматическая и противоречивая история её христианизации во многом определила политический межкультурный диалог государств, которые мы теперь называем Англией, Францией, Германией, Швейцарией, Бельгией, Голландией, Данией, Норвегией, Швецией и пр. Все это географическое пространство консолидируется общей духовностью Евангельского слова, которое, подчиняясь священному завету, понесли апостолы во все земли.

На всем протяжении исследуемого периода мы сталкиваемся преимущественно с двумя народами, конкуренция которых формировала карту христианизации Британии: кельты и германцы. Те и другие вместе с романизацией принимали иерархию государственной имперской и церковной структуры. Скажем сразу, что нероманизованная часть Британии, например, Ирландия, также христианизировалась, но сам канал христианизации был иным.

Значимым для работы миссионера являлось само пространство феодального средневекового мира Британии и её соседей. Британия времен первых миссионеров была миром натурального хозяйства, где преобладало скотоводство, земледелие. Разнообразие природных ландшафтов создавало естественные предпосылки для несимметричности развития британских локусов и заметного локального разнообразия, требующего от организатора пространства, материального или духовного, способности создавать вариативные способы взаимодействия.

Условия и динамика миссионерской деятельности первых православных проповедников определяются как яркими региональными особенностями островного характера развития цивилизации в Британии, так и общими закономерностями, объединяющими географическое и историческое пространство Западной Европы. Среди глобальных причин, влияющих на всю систему средневековой культурной антропологии, следует назвать: 1) резкие климатические изменения — с одной стороны, мягкий морской климат, уровень температуры, позволяющий выращивать виноград, а с другой, резкое похолодание к концу IV в.; 2) суровые климатические условия в скандинавских странах, население которых вынуждено было искать новых, более приемлемых условий; масштабный процесс переселения народов, называемый «великим». Великое переселение народов, представляющее собой миграционные процессы IV–VII вв., заметно вмешалось в историю всего европейского континента, сформировав его этнический, политический, культурный и религиозный облик. Варвары-язычники сталкивались на захваченной ими территории с более высоким уровнем цивилизации и сложным и великим наследием христианской культуры. Причиной интенсивности миграций стали климатические изменения: резкое похолодание, начавшееся во II в. и достигшее пика к V в., что заставило народы северной окраины материка искать новой среды обитания в более благоприятном климате.

Изучаемый период характеризуется одной из самых ярких черт Средневековья — христианизацией западноевропейской культуры, начало чему было заложено позднеримским и послеримским периодами. Историко-культурное единство Европы — это тоже один из результатов развития христианской цивилизации, материализующей духовное подвижничество миссионеров. Древность не знала такой культурно-исторической общности, как Европа; она явилась результатом противостояния цивилизационной идеи Вселенской Христианской Церкви упадку, варварству, хаосу войн, в которые погрузился мир после распада Римской империи. Никакой другой исторический период не дал столько спасительных идей, сколько явили миру христианские богословы в период раннего Средневековья, который несправедливо часто именуют «тёмными веками». Именно христианство в момент тотальных культурных утрат и разрушений сохранило высокие образцы временных, пространственных и пространственно-временных форм искусства, явленных Римом и Византией. Две христианские столицы, Рим и Константинополь, поддерживали высокий уровень художественного творчества, философии, литературы, науки, техники, когда в других регионах европейского пространства человечество не имело сил развивать свой творческий дар.

Христианство нашло *универсальный язык культуры*, на котором можно было передавать самые сложные смыслы, пользуясь хорошо зарекомендовавшими себя эстетическими формами античности. Сложные идеи христианская культура передает формами, доступными массовому сознанию, что позволяет ей поглощать самые разные идейные и культурные явления. Наиболее крупным явлением христианской культуры раннесредневекового периода является наследие епископа Гиппонского, блаж. Аврелия Августина, создателя христианской философской истории в сочинении «О граде Божьем». Его «Исповедь» — первое произведение о внутреннем мире человека, открывающее историю христианской психологии. Христианская теология освоила античную риторику, без чего нельзя было осуществлять сложнейшие дипломатические задачи, возлагаемые на Церковь суровой средневековой европейской действительностью. Таков сборник документов деловой и дипломатической переписки «Варии» Флавия Кассиодора (ок. 490 – ок. 585), который основал первый скрипторий, явившийся образцом для бенедиктинских монастырей. Монастыри во время упадка культурной жизни Европы стали хранителями вершин созиданий человеческого духа. Особенно велико было значение монастырской жизни в Ирландии, откуда происходили выдающиеся ученые монахи.

Средневековая литература дала миру агиографический жанр, надолго ставший излюбленным чтением для самого широкого круга и источником духовных сил в период тяжелейших испытаний войной, голодом, болезнями, враждебным окружением. Это был период созидания героических эпических жанров в устной литературе варваров, которые внесли выразительные возможности своей культуры в художественное творчество Средневековья. Рост самосознания варварских народов подтверждают факты создания первых «историй»: история готов «Гетика» Иордана (VI в.); «История о королях готов, вандалов, свевов» Исидора Сильвинского (VII в.); «История франков» Григория Турского (VI в.); «Церковная история народа англов» Беды Достопочтенного (конец VII – начало VIII вв.); «История лангобардов» Павла Диакона (VIII в.).

Таким образом, христианству и Церкви удалось создать новый эстетический канон на основе переосмысления античного наследия и учета особенностей варварских культур. Они создали условия для развития теологии как фундамента средневекового мировоззрения. В раннем средневековье формируется новый художественный идеал, также связанный с христианскими идеями: зримые образы являются отражением незримой красоты; произведение искусства является способом постижения истины. Ведущими приемами становятся аллегория и символизм. Общее стремление к энциклопедизму, к синтезу особенно сказалось в христианской архитектуре, в которой храм является «библией мирян», источником универсального знания, имеющего иерархическое устройство.

Пространственно-временные характеристики культурного ландшафта Британии IV – VI вв. позволяют осмысливать условия христианизации и интерпретировать деятельность миссионеров как проводников Вселенской Идеи Церкви, опираясь на общие закономерности логики развития цивилизационного процесса в Западной Европе и локальных (ассиметричных) особенностей истории проповеди Евангелия в варварских королевствах Британии.

Источники и литература

1. *Августин, блаж.* Творения / сост. С. И. Еремеев. В 4 т. — СПб. : Алетей, 1998. — 4 т.
2. *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Христианство и культура в Европе : сб. докл. междунар. Предсинодального симпозиума. Ватикан, 28–31 окт. 1991 — М., 1992. В 2 ч. Ч. 1. — С. 21.
3. *Автономов Н. С., Караулов Ю. Н., Муравьев Ю. А.* Культура, история, память: о некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли // *Вопр. философии.* — 1998. — № 3.
4. *Андреев Геннадий, прот.* Гильда Премудрый как личность православного британского миссионера в контексте политической риторики конца V – начала VI вв. // *Христианское чтение.* — СПб. : Изд-во СПбПДА. — 2015. — № 2. — С. 79–90.
5. *Грин Дж. Р.* Британия. История английского народа: В 2 т. Т.1. — Минск : МФЦИ. — 2007. — 720 с.:
6. *Гуревич А. Я.* История в человеческом измерении (размышления медиевиста) // *НЛЮ.* 2005. № 75. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu4.html> (дата обращения: 14.02. 2015).
7. *Гуревич А. Я.* История культуры: бесчисленные потери и упущенные возможности // *Одиссей.* Человек в истории. М., 2000. — 344 с.
8. *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Искусство, 1984. — 350 с.
9. *Гуревич А. Я.* От истории ментальностей к историческому синтезу // *Споры о главном : Дискуссии о настоящем и будущем исторической науки вокруг французской школы «Анналов».* М., 1993.
10. *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. — М. : Искусство, 2009. — 395 с.
11. *Янг Д.* Христианство / Пер. с англ. К. Савельева. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. — 384 с.
12. *Ильина Е. А., Буров М. Е.* Культурология : Конспект лекций. — М. : МИЭМП, 2005. — 104 с.
13. *Малинкин А. Н.* О жизни и творчестве Фердинанда Тённиса // *Социологический журнал,* 1998. № 3–4. С. 201–205.
14. *Мосс В.* Крушение православия в Англии / Пер. с англ. о. Стефана Красовицкого. — Тверь : Фонд возрожд. правосл. культуры «Миссия», 1998. — 78 с.
15. *Хромова Е. Б.* А. Я. Гуревич и история ментальностей // *Вестн. Перм. ун-та. Сер. : История.* — 2014. — Вып. 1 (24). — С. 163–170.
16. *Jowett G. J.* The Drama of the Lost Disciples The Covenant Publishing Company Limited, Durham, United Kingdom, 2009.
17. *Lambert M.* Christians and Pagans. The Conversion of Britain from Alban to Bede; Yale University Press; New Haven and London; 2010.
18. *Le Goff J.* Faire de l'histoire: nouveaux problemes. Paris, 1974.

Bishop Matthew (Andreev). Civilizational Patterns and Regional Features of the Missionary Work of Christian Missionaries in Britain in the 1st through 6th Centuries.

The article analyzes the activities of early Christian missionaries from the perspective of cultural historical anthropology, based on the methodology developed by the representatives and followers of the “Annals School” (M. Bloch, L. Febvre, F. Braudel, J. Le Goff, J. Duby, E. Le Roy Ladurie, in Russia — A. Gurevich, S. Averintsev, and others). As one of the ways of understanding and interpreting the available information about the period of the early Christian mission in Britain, a spatio-temporal organization of information is proposed. An evaluation of the activities of early Christian missionaries is given on the basis of categories of the medieval world view, a representative of which was the missionary theologian, “a man of the Middle Ages”. As a result of the British missionary’s activities, novel features emerged: new types of human personality, civil society, and public consciousness. British monasteries and monasticism are postulated as the main institutions that formed a single Western European civilization, with its universal language of culture and a common axiological system.

Keywords: civilizational function of mission, process of the christianization of Britain in the Middle Ages, characteristics of the cultural landscape of Britain, mentality of early Christian missionaries, characteristics of missionary preaching in pre-modern Britain.

Matthew, Bishop of Bogorodskoye (Gennady L’vovich Andreev) — Administrator of the Parishes of the Moscow Patriarchate in Italy, Graduate Student at the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-Graduate Studies (arch.an.ge.l@yandex.ru).

Диакон Олег Лисин

КЕЛЬТСКИЕ СОБОРЫ VII ВЕКА: БОРЬБА ЗА НАСЛЕДИЕ СВЯТОГО ПАТРИКА

Основной темой статьи являются пасхальные споры, волновавшие Кельтскую Церковь в VII веке. После краткого изложения биографии св. Патрика и описания двух христианских миссий в Ирландии и Англии, автор рассматривает события, приведшие к возникновению пасхальных споров, а также их последствия, которые, в конечном счете, привели к исчезновению Кельтской Церкви и самобытного кельтского христианства. В статье предпринимается попытка показать пасхальные споры как борьбу кельтов за наследие св. Патрика, апостола Ирландии и основателя Кельтской Церкви. Автор раскрывает бескомпромиссную позицию Рима и подчеркивает то, что по сути спор шел о подчинении кельтов Риму и о римской оценке кельтского христианства в целом. Отвергнув в споре авторитет кельтских отцов, римские клирики тем самым отвергли всю кельтскую традицию как не имеющую ценности.

Ключевые слова: святой Патрик Ирландский, кельтология, Ирландия, христианство в Ирландии, история Ирландии, кельтское христианство, миссионерство, споры о Пасхе.

Введение

В VII в. Кельтскую Церковь и все Британские острова сотрясали богословские споры. Один из главных вопросов касался даты празднования Пасхи. Кельты придерживались древней пасхалии, принесенной в Ирландию еще самим св. Патриком, распространяя ее и по Британским островам вместе с проповедью Евангелия. Однако из-за этого у кельтов и их паствы возникали конфликты с клириками, принадлежавшими Римской Церкви. Дата празднования Пасхи являлась в данном случае не просто календарным вопросом. Проблема была глубже. Речь шла о подчинении независимой Кельтской Церкви Риму. Поражение кельтской партии в этих спорах стало одним из тех исторических событий, которые в итоге привели к поглощению Кельтской Церкви Римом и исчезновению самобытного и уникального ирландского христианства.

Христианизация Британских островов шла в двух разных и независимых друг от друга направлениях. Первое — миссия св. Патрика в Ирландии в V в. Второе — миссия св. Августина Кентерберийского, которая осуществлялась в самом конце VI в. и имела отправной точкой графство Кент на юге Британии, на берегу Ла-Манша.

1. Биография святого Патрика Ирландского

Основным источником наших сведений о св. Патрике являются его творения. Однако они немногочисленны и малоинформативны. При этом, начиная с классической работы Дэниела Бинчи, посвященной святому¹, в научном сообществе не принято брать во внимание всевозможные легенды и предания о св. Патрике. Два его древних «Жития», дошедшие до нас, во-первых, написаны спустя столетия после смерти

Диакон Олег Геннадьевич Лисин — аспирант кафедры богословия Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия (oleg762@gmail.com).

¹ *Binchy D. A. Patrick and His Biographers, Ancient and Modern. Dublin (Studia Hibernica 2) 1962. P. 7–173.*

святого; во-вторых, противоречат друг другу при изложении некоторых обстоятельств жизни св. Патрика, поэтому достоверность приводимых в них фактов подвергается сомнению. Единственным подлинным основанием для воссоздания облика святого отца могут быть два его аутентичных творения — «Исповедь» и «Послание к воинам короля Коротика»².

Основные же контуры жизни святого легко воссоздаются и ни у кого из исследователей не вызывают сомнений. Св. Патрик родился в семье, принадлежащей к высшим слоям романизованного британского общества. Его отец служил декурионом³. Когда Патрику было около шестнадцати лет, его похитили и отвезли в рабство в Ирландию. Через шесть лет ему удалось бежать. Впоследствии Патрик вернулся в Ирландию, уже будучи епископом, и всю свою дальнейшую жизнь посвятил проповеди Евангелия. Однако если внимательнее вчитаться в творения святого отца, то можно выявить намного больше деталей, касающихся его жизни.

У нас нет никаких прямых указаний на возможную дату рождения св. Патрика. Тем не менее Ричард Хэнсон в своем исследовании, посвященном святому, выдвигает довольно интересное предположение. В «Исповеди» св. Патрик сообщает, что его отец Кальпорний был диаконом и декурионом. В обязанности декуриона, помимо некоторых административно-управленческих функций, входил также сбор налогов с населения. Профессия сборщика налогов всегда была презренна, ибо предполагала насилие над людьми и коррупцию, поэтому данный вид деятельности был несовместим со священным саном. Так каким же образом отцу св. Патрика удалось соединить взаимоисключающие должности? Хэнсон считает, что это могло произойти вследствие тяжелых политических потрясений, затронувших Британию в конце IV столетия. В 388 г. узурпатор Магн Максим, который вывел из Британии значительные силы римлян, был убит, поэтому в стране царил хаос до тех пор, пока туда ни прибыл римский полководец Стилихон и не навел в провинции порядок (395–399 гг.). По мысли Хэнсона, в этот сложный период политической нестабильности единственной незыблемой общественной силой в Британии являлось духовенство, поэтому на него и были возложены многие важные административные обязанности. Таким образом, Хэнсон относит рождение св. Патрика к периоду до 390 г⁴.

Данное предположение может быть подтверждено и с другой стороны. Если мы посмотрим внимательно, как описывает свое похищение св. Патрик, придем к определенным заключениям. Святой сообщает, что его увезли во время нападения на виллу отца, находившуюся недалеко от города⁵. На вилле не было вооруженной охраны, только слуги, но их убили нападавшие. Это событие можно отнести к 406 или 407 г., как раз к моменту, следующему за окончательным выводом римских легионов с территории Британии. Ясно, что люди живут на вилле вдали от города беспечно, не опасаясь нападения и не имея никакой охраны, они еще не привыкли к своему новому положению, не осознают, что беззащитны, ведь войска ушли. Можно предположить, это нападение было одним из первых: люди, многократно сталкивавшиеся с нападениями варваров, ощущающие опасность, уже не столь беспечны, чтобы проживать вдали от укрепленных городов без вооруженной охраны. Если нападение произошло около 406 г., сразу же после вывода легионов из Британии, то отняв 16 лет, возраст святого в момент похищения, мы получаем 390 г.

² *S. Patricii. Confessio* // PL. 53. Col. 801; *S. Particii. Epistola ad Coroticum tyrannum* // PL. 53. Col. 813; Критические издания творений св. Патрика на латинском языке: *White N. J. D.* "Libri Sancti Patricii: The Latin Writing of St Patrick" Dublin, 1905. P. 235–260; *Bieler L.* "Libri Epistolarum Sancti Patricii Episcopi" Dublin, 1952. P. 56–103; *Saint Patrick. Confession et Lettre à Coroticus* // Sources Chrétiennes. Vol. 249 / Ed. R. P. C. Hanson. Paris, 1978. P. 70–153.

³ *Epistola*, 1. Цит. по: *Патрик Ирландский, св.* Послание к Коротика. Пер. Е. Агафонова // Богословский сборник. М., 2002. № 9. С. 221–230.

⁴ *Hanson R. P. C.* *The Life and Writings of the Historical St Patrick.* New York: Seabury Press, 1983. P. 23.

⁵ *Confessio*, 1. Цит. по: *Патрик Ирландский св.* Исповедь / Пер. П. Ерофеева. СПб. : Общество Святого Креста, 2001.

Значит, можно согласиться с предположением Хэнсона о том, что датой рождения св. Патрика является 389 или 390 г. Конечно, это лишь предположения, основывающиеся на рассуждениях и косвенных данных, однако они заслуживают внимания.

Выше уже было сказано, что отец святого был диаконом. Помимо этого, св. Патрик сообщает, что его дед, Потит, был священником. То есть святой происходил из священнической семьи⁶.

Относительно того, какое образование получил св. Патрик или какое обучение он проходил, у нас также нет никаких прямых свидетельств. Однако, касаясь этой темы, исследователи обращают внимание на два факта, которые могут характеризовать религиозное и светское образование святого.

В «Исповеди» св. Патрик сообщает, что на момент его захвата в плен, он еще не знал истинного Бога⁷. Довольно странное заявление для ребенка, родившегося не просто в религиозной семье, а в семье священнослужителей. Значит ли это, что он не получил никакого религиозного воспитания и обучения? С другой стороны, описывая свое пребывание в плену, святой рассказывает о том, что все свободное время он посвящал молитве, и не только днем, но и ночью. Попав в тяжелые обстоятельства, он прежде всего обращается за помощью к Богу, хотя выше пишет, что не знал Его. Томас О'Лафлин считает, и с ним стоит согласиться, что первое сообщение св. Патрика о незнании Бога следует отнести к его опытной религиозной жизни. Тем самым просветитель Ирландии хочет сказать, что был в то время христианином чисто формально⁸, но, попав в трудные обстоятельства, вспомнил о Боге и обратился к Нему. Можно сделать вывод, что базовые знания о христианстве св. Патриком были получены еще в юности, в родительском доме, однако по-настоящему верующим он стал уже находясь в плену.

О дальнейшем развитии событий святой сам св. Патрик говорит достаточно ясно. Он был захвачен разбойниками и уведен в рабство⁹. В неволе занимался пастушеским делом — пас овец¹⁰. В это время произошло его внутреннее обращение к Богу и он начал молиться. Через шесть лет святому удалось бежать, сев на торговый корабль¹¹. Его бегство и возвращение домой были непростыми: Патрику пришлось пройти через многие трудности, прежде чем он смог опять вступить в отчий дом. Вероятно, святой рассчитывал, что теперь его жизнь потечет спокойно, в родном доме, в окружении близких и дорогих его сердцу людей. Однако вскоре перед ним в сонном видении предстал некий муж, которого св. Патрик называет Викторий. Последний подал ему свиток со словами: «Голос ирландцев»¹². Св. Патрик увидел в этом призыв Божий отправиться на проповедь Евангелия в ту страну, где он когда-то находился в рабстве.

Относительно даты смерти святого не существует единого мнения. У нас нет сколько-нибудь точных исторических свидетельств о том, когда это могло произойти, где и при каких обстоятельствах. Большинство исследователей избегают рассмотрения данного вопроса в своих работах, слишком много догадок и неясных предположений. Такие известные ученые, как Ричард Хэнсон и Томас О'Лафлин в своих книгах о св. Патрике вообще не касались данной темы. Филипп Фриман в своей работе, посвященной жизни святого, также нигде не рассматривает этот вопрос, однако в приложении к ней, в хронологической таблице, он датирует смерть св. Патрика 460 годом и ставит при этом знак вопроса, указывая на неточность утверждения¹³.

Единственной работой, где дате смерти уделено должное внимание, является книга Дэвида Дамвиля, посвященная 1500-летию со дня возможной смерти святого. В ней есть

⁶ Confessio, 1.

⁷ Ibid.

⁸ O'Loughlin Th. Discovering Saint Patrick. New Jersey, 2005. P. 53.

⁹ Confessio, 1.

¹⁰ Ibid, 16.

¹¹ Ibid, 17.

¹² Confessio, 23.

¹³ Freeman Ph. St. Patrick of Ireland. A Biography. New York, 2005. P. 197.

отдельная глава, в которой автор глубоко анализирует различные исторические документы, содержащие сообщения о смерти святого¹⁴. Это древние ирландские хроники и дошедшие до нас два жития святого, составленные Мурьху мокку Махтени¹⁵ и Тиреханом¹⁶. Свидетельства этих источников можно разделить на три группы. Согласно свидетельствам первой группы, дату смерти св. Патрика следует отнести к периоду между 457 и 463 гг. Согласно второй группе, дата его смерти приходится на 493 г. Третья группа источников относит дату смерти к периоду между 550 и 600 гг. Поскольку третий вариант выглядит наиболее невероятным, его сразу можно отбросить. Среди первых двух наибольшее доверие вызывает именно первый вариант, тем более что он совпадает с указанным мнением Филиппа Фримана. Сам Дэвид Дамвилль не дает окончательного решения данного вопроса, он лишь приводит различные свидетельства, как бы предоставляя читателю сделать вывод самостоятельно. Но наименование его книги «Saint Patrick AD 493–1993», приуроченной к 1500-летию со дня смерти св. Патрика, указывает на то, что он все-таки относит кончину святого к 493 г. Однако данный вариант вызывает некоторые хронологические затруднения. Скорее, следует признать наиболее правдоподобным первый вариант: смерть святого отца произошла между 457 и 463 гг. Это согласуется с мнением Ричарда Хэнсона о том, что св. Патрик родился около 390 г., и с мнением Филиппа Фримана о том, что дата его смерти относится к 460 г.

Таким образом, следует признать наиболее вероятной следующую хронологию жизни св. Патрика: 390 г. — его рождение, 432 г. — начало миссии в Ирландии, 460 г. — смерть.

2. Миссия святого Патрика в Ирландии

Для начала необходимо попытаться выяснить, где, когда и какое богословское образование получил миссионер прежде принятия священного сана.

Дэвид Дамвилль, проанализировав цитаты из Священного Писания, содержащиеся в творениях св. Патрика, пришел к следующему выводу: автор знаком с текстом Деяний апостольских по переводу Вульгаты. Все остальные книги Ветхого и Нового Заветов он цитирует по старолатинским переводам¹⁷. На первый взгляд, факт довольно необычный. Как могло получиться, что Евангелия, переведенные блж. Иеронимом до 384 года, неизвестны св. Патрику, а Деяния, переведенные позже, известны? Новейшие исследования доказали, что перевод книги Деяний не является трудом блж. Иеронима, но был выполнен в Риме в конце IV – начале V вв., вероятно, Пелагием или Руфином Сирийцем, учеником Иеронима Стридонского¹⁸. Этот факт может служить объяснением того, почему текст Деяний распространялся первое время в Европе отдельно и раньше Евангелий, переведенных блж. Иеронимом. В любом случае, цитирование Деяний, получивших распространение в Европе в начале V в., свидетельствует о том, что основное богословское образование св. Патрик получил не в доме родителей, где он проходил начальное обучение, а уже позже, после побега из плена.

Таким образом, о том, где именно проходил обучение и подготовку св. Патрик, можно точно сказать одно — не в Британии. Сам святой сообщает нам, что перед его избранием в епископа на него были возведены обвинения в грехах, совершенных в далекой юности, притом сделано это было его близким другом, которому св. Патрик когда-то исповедал свой грех. Рассказывая об этом, святой добавляет, что не присутствовал на этом суде, поскольку тогда его вообще не было в Британии¹⁹. Есть два

¹⁴ Dumville D. N. Saint Patrick AD 493–1993. New York, 1998. P. 29–33.

¹⁵ Muirchu moccu Matcheni. Vita Patricii // Bieler L. The Patrician Documents in the Book of Armagh. Dublin, 1979.

¹⁶ Tirechan. Collectanea de sancto Patricio // Bieler L. The Patrician texts in the book of Armagh. Dublin, 1979.

¹⁷ Dumville D. N. Saint Patrick AD 493–1993... P. 15–16.

¹⁸ Фокин А. П. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 66.

¹⁹ Confessio, 32.

предположения о том, где святой мог находиться в это время. Первая версия гласит, что святой в ту пору пребывал в Ирландии, уже начав проповедь Евангелия местному населению, не имея притом епископского сана. И именно ради осуществления миссии его впоследствии посвятили в епископа. Этому мнению придерживался Людвиг Билер²⁰.

Ричард Хэнсон стоит на иной позиции. Он полагает, что св. Патрик в это время проживал в Галлии, в одном из местных монастырей. Хэнсон считал, что святой не имел возможности и желания посетить Ирландию до того, как стал епископом²¹. По его мнению, когда св. Патрик вернулся из рабства, тогда на Британские острова пришло монашество, и святой перед отправкой на проповедь в Ирландию решил стать монахом. Как полагает Хэнсон, святой мог проживать или в Леринском монастыре, или в Осере, или в каком-нибудь другом знаменитом монашеском центре Галлии. Это предположение служит дополнительным объяснением особенностей латинского языка святого, который, по мнению Хэнсона, как раз является местным галльским диалектом²². На наш взгляд, эта точка зрения выглядит более убедительной. Во-первых, в «Исповеди» можно найти, правда, весьма туманное, указание на то, что святой действительно пребывал в монастыре в Галлии. Так, когда он говорит, что скучает, находясь в Ирландии, по своим родителям и близким, также упоминает, что очень хотел бы опять увидаться с друзьями, живущими в Галлии, и называет их при этом «святые Господни мужи»²³. Создается впечатление, что он говорит о монахах галльского монастыря, а значит, он и сам там проживал какое-то время, раз называет их друзьями и мечтает увидеть вновь. Во-вторых, именно этого мнения придерживаются современные исследователи Томас О'Лафлин²⁴ и Филипп Фриман²⁵.

Где и когда св. Патрик принял священный сан, мы также не можем точно определить. Однако он сообщает нам, что в диакона был посвящен в 45-летнем возрасте. Он пишет об этом так: «Противники составили на меня обвинение в грехах тридцатилетней давности, в которых я покаялся Богу перед тем, как быть посвященным в диакона... Я не знаю даже, было ли мне тогда пятнадцать или нет»²⁶. 15-летний возраст плюс 30-летняя давность составляют в сумме 45 лет. Больше св. Патрик ничего об этом не говорит. Филипп Фриман, сопоставив вышеприведенные доводы с той информацией, которую дает Мурьху мокку Махтени в написанном им «Житии святого Патрика», приходит к заключению, что миссионер жил в Галлии, в монастыре святого Германа Осерского. Сам св. Герман был известным борцом с пелагианством. Проспер Аквитанский сообщает нам в своей «Хронике» под 429 годом, что папа Целестин послал св. Германа в Британию для борьбы с пелагианством²⁷. После первого путешествия на острова в 429 году Герман принял решение направить туда православного миссионера. Соответственно, выбор пал на св. Патрика, которого, посвятив в епископа, и отправили на Британские острова²⁸.

Относительно даты начала его миссии, то есть даты прибытия в Ирландию, в современной науке сложилось однозначное мнение — это 432 год. Отправной точкой в рассуждениях служит сообщение Проспера Аквитанского под 431 годом: «Палладий был рукоположен папой Целестином и послан к ирландцам, верующим во Христа, как их первый епископ»²⁹. Иначе говоря, св. Патрик не был первым епископом Ирландии, но им был Палладий. О Палладии известно немного: он родом из Рима и был архидиаконом при папе Римском Целестине, посвятившем его в епископа. О его

²⁰ Bieler L. The Work of St. Patrick: St. Secundinus Hymn on St. Patrick. London, 1953. P. 30.

²¹ Hanson R. P. C. The Life and Writings of the Historical St Patrick... P. 105, 113.

²² Ibid.

²³ Confessio, 43.

²⁴ O'Loughlin Th. Discovering Saint Patrick... P. 58.

²⁵ Freeman Ph. The World of St. Patrick. New York: Oxford University Press, 2014. P. 62–63.

²⁶ Confessio, 27.

²⁷ S. Prosperus Aquitanus. Chronicum Integrum // PL. 51. Col. 594.

²⁸ Freeman Ph. The World of St. Patrick... P. 60–61.

²⁹ S. Prosperi Aquitani. Chronicum Integrum // PL. 51. Col. 595.

миссии точных исторических данных у нас нет. Однако есть основания предполагать, что миссия не была успешной, раз спустя немного времени в Ирландию прибывает св. Патрик, который и занимается обращением ирландцев в христианство. О Палладии же мы больше ничего не слышим. В «Житии святого Патрика», составленном Мурьху, говорится, что Палладий пробыл в Ирландии меньше года и уехал, решив вернуться в Рим. В следующем году в Ирландию прибыл св. Патрик. Томас О'Лафлин придерживается того мнения, что между миссиями Палладия и Патрика не может быть большого временного разрыва. Он согласен с Мурьху в том, что святой прибыл в Ирландию на следующий год после Палладия³⁰.

Наиболее полное доказательство правильности этой даты дается Дэвидом Дамвилем³¹. Он анализирует все доступные древнеирландские хроники, в которых есть упоминание о св. Патрике, проводя их подробный анализ и сравнивая их свидетельства с «Житиями св. Патрика», составленными Мурьху и Тиреханом. Он приходит к выводу, что хотя многочисленные исторические свидетельства и не могут быть признаны однозначно достоверными, но их общее согласие в указании на то, что миссия св. Патрика осуществлялась непосредственно за миссией Палладия, заслуживает доверия. Он полностью поддерживает точку зрения, согласно которой миссия св. Патрика началась в 432 году, оговариваясь при этом, что однозначной уверенности нет. Несмотря на некоторые сомнения, надо признать, вслед за многочисленными исследователями, что 432 год официально считается годом начала миссии св. Патрика.

Проходила она в нелегких условиях. Просветитель лишь вскользь упоминает о некоторых трудностях, и по этим упоминаниям мы можем понять, с чем ему пришлось столкнуться в Ирландии.

Ирландия в то время не имела централизованной системы власти. Вся территория страны была поделена между различными кланами, которые то вступали между собой в союзы, то враждовали друг с другом. Принадлежность к клану была жизненно необходима человеку, поскольку именно это гарантировало выживание и защиту. Однако св. Патрик был чужестранцем и, следовательно, не мог принадлежать ни к одному из кланов и рассчитывать на защиту. В Ирландии того времени вообще не жаловали иностранцев, поэтому чужеземец, не имеющий защиты, рассматривался как легкая добыча. Для того чтобы иметь возможность передвигаться по территории различных кланов, чужестранец должен был платить деньги их королям³². Св. Патрик сообщает, что платил королям за их сыновей, которые, услышав проповедь святого и приняв христианство, решили следовать за ним, посвятив себя служению Богу³³. Однако все это совсем не гарантировало ему безопасности. Так, святой сообщает, что однажды он был схвачен вместе со своими спутниками и закован в цепи. Их даже намеревались казнить, но, как пишет святой, его время еще не пришло, и Бог избавил его от смерти. По прошествии четырнадцати дней он вместе со спутниками был освобожден, и им даже вернули все отобранное. Еще святой пишет, что ему приходилось платить налоги, иногда в пятнадцать раз превышающие должную сумму! Однако он не считал эти деньги слишком большой ценой за ту радость, которая заключалась в общении с духовными детьми³⁴. Мэйр де Паор считает, что Патрику приходилось нанимать переводчиков и проводников из среды образованной знати, потому что сам святой не знал местного языка, да и многие территории ему не были известны³⁵.

Достигая самых отдаленных уголков Ирландии³⁶, св. Патрик считал свою миссию и самого себя орудием в руках Божиих, необходимым для того, чтобы как можно больше людей возродилось в водах крещения. Однако проповедь Евангелия и крещение

³⁰ O'Loughlin Th. Discovering Saint Patrick... P. 45.

³¹ Dumville D. N. Saint Patrick AD 493–1993... P. 39–43.

³² Confessio, 53.

³³ Ibid, 52.

³⁴ Ibid, 53.

³⁵ De Paor Maire B. Patrick The Pilgrim Apostle of Ireland. New York, 1998. P. 116.

³⁶ Confessio, 51.

уверовавших были не единственной заботой просветителя. Забота о духовном укреплении новообращенных была для него не менее важна. Для утверждения паствы в вере св. Патрик поставлял священников на приходы³⁷. Он придавал большое значение пастырскому служению. Основание для этого служения он видел в Евангелии, в отправке Господом учеников на проповедь. Святой считал, что по их примеру священники должны неустанно трудиться, укрепляя порученную им паству в вере и приводя неверующих к Господу³⁸.

Будучи сам монахом, св. Патрик в своей проповеди делал упор на идеалы девственности и аскетического образа жизни. Именно этим можно объяснить то, что в Ирландии сразу же появляются монахи и монахини, а также просто люди, желающие посвятить жизнь служению Богу. Причем святой говорит, что первыми такой подвиг избирали дети знатных людей, он даже упоминает о королевских сыновьях³⁹. Представляется, что это была наиболее образованная и прогрессивная часть ирландского общества. Может быть, тем, что лучшая часть ирландцев принимала монашество, или же самой природной склонностью местных жителей к аскетическому образу жизни и объясняется тот факт, что в последующие века монашество в Ирландии стало формой церковно-административной организации. Тогда даже епископы были подчинены настоятелям крупных монастырей, а сами настоятели, нередко не имевшие священного сана, фактически выполняли епископское служение в части административного управления церковным диоцезом⁴⁰. Все духовенство в Ирландии было монашествующим, а любое церковное служение было сопряжено с принятием пострига. Монастыри стали не только духовными, но и культурными и научными центрами. Все школы находились в монастырях, любое образование можно было получить только в монастыре. Именно в ирландских обителях впервые появились книги на гэльском языке⁴¹.

3. Миссия святого Августина Кентерберийского

Вторая волна христианизации Британских островов началась с юга Англии — из графства Кент. И связана она была с именем первого архиепископа Кентерберийского — св. Августина. В свою очередь, миссия св. Августина была инициирована и благословлена св. Григорием Великим (Двоесловом).

Как считает священник Эндрю Филлипс, в 595 г. в Риме побывал святой Григорий Турский. «Он — тот, кто знал о существовании в Англии франкской принцессы-христианки, вышедшей замуж за языческого короля Кента. Ее звали Берта, и она была дочерью Хариберта I Парижского. Более того, она происходила из благочестивой семьи. Ее мать — Ингоберга, потеряв мужа, стала монахиней. Ее бабка — св. Клотильда, а прабабкой была св. Радегонда. Епископ Турский знал обеих — Ингобергу и Берту, и кажется весьма вероятным, что он рассказал об этом папе»⁴². Папа Григорий загорелся идеей просвещения Англии светом Христовым. Для этой цели он избрал своего ученика — Августина, аббата монастыря Святого Андрея на Сицилии, основанного самим Григорием⁴³.

Главным и практически единственным источником сведений о миссии св. Августина в Англии является «Церковная история народа англов»⁴⁴ Беда Достопочтенного⁴⁵.

³⁷ Ibid, 50.

³⁸ Confessio, 40.

³⁹ Ibid, 52.

⁴⁰ Walsh J. R. and Bradley Th. A History of Irish Church 400–700 A. D. Dublin, 2005. P. 79.

⁴¹ McNeill J. T. The Celtic Churches: A History A. D. 200 to 1200. Chicago, 1974. P. 74.

⁴² Phillips A. Fr. Orthodox Christianity and the Old English Church. 1988. P. 5.

⁴³ Беда Достопочтенный. Церковная история народа англов. I, 23 / Пер. с лат. В. В. Эрлихмана. СПб. : Алетея, 2001. С. 27.

⁴⁴ Новейшее крит. издание: *Bede Venerable. The Ecclesiastical History of the English People // The Greater Chronicle / Ed. And tr. Judith McClure and Roger Collins. England: Oxford University Press, 2009.*

⁴⁵ Более подробно он нем см., например: *Blair Peter Hunter. The World of Bede. England: Cambridge 1990.*

Св. Августин в сопровождении сорока монахов отправился в Англию через Галлию и, предположительно, весной 597 г. достиг ее берегов⁴⁶. Миссия посланника папы Григория была успешной: ему удалось обратиться в христианство короля Кента Эгильберта. Новообращенный правитель всячески помогал миссионерам, и св. Августин основал кафедру в Кентерберии, став первым архиепископом Кентерберийским. Как сам св. Августин, так и все его преемники были верными сынами Римской церкви и самого папы и потому принесли с собой не только свет Евангелия, но и римские церковные обычаи.

Дата и обстоятельства посвящения св. Августина в сан епископа остаются неясными. Беда не дает каких-либо временных указаний, но пишет только, что Августин был поставлен в епископа после того, как его миссия в Англии увенчалась успехом и ему удалось обратиться короля Эгильберта⁴⁷. Однако российский ученый Николай Усков считает, что св. Августин был посвящен еще до своего отбытия в Англию. По мнению Ускова, это вытекает из обстоятельств самой миссии. Для обращения целого народа и массовых крещений необходимо было присутствие епископа⁴⁸. Вероятно, рукоположение св. Августина было произведено в Арле местным епископом Этерием⁴⁹. Св. Августин считался викарием Арльских епископов и, по замыслу свт. Григория Великого, должен был подчиняться им⁵⁰. Сам св. Августин, в знак папского благословения, получил от папы Григория паллий.

Миссия св. Августина развивалась настолько успешно, что слава о нем как о великом святом и чудотворце разнеслась далеко за пределы Британских островов и даже достигла Рима. Папа Григорий даже был вынужден отправить ему специальное послание, говоря в нем, «что Всемогущий Бог из любви к тебе сотворил через тебя великие чудеса для народа, который ныне волею Его причтен к избранным... И какой бы еще власти творить чудеса ты не сподобился, имей в виду, что это дар не тебе, но тем, за чье спасение ты им награжден»⁵¹.

В последние годы своего короткого, но очень успешного епископства св. Августин предпринял несколько путешествий по острову. Мы знаем о его путешествии вокруг Эли, до Йоркшира и о посещении местечка Оксфорд, а также о визите в Страуд в графстве Глостершир. Данное путешествие, к сожалению, не имело положительного результата. Жители этих земель отвергли веру св. Августина, желая сохранить свои древние верования.

Архиепископ св. Августин Кентерберийский отошел ко Господу, вероятно, в 604 г.⁵² Если дата является правильной, то это означает, что он провел всего семь лет в Англии и преставился через десять недель после святого папы Григория Великого.

4. Пасхальные споры. Предварительный обзор

Прежде чем перейти к рассмотрению самих споров, необходимо сказать несколько слов об истории определения даты праздника Пасхи на Западе.

С момента распространения христианства по всему пространству Римской империи сложились две основные традиции празднования Пасхи — восточная и западная. Впервые спор о дате Пасхи разгорелся во II в. между папой Римским Виктором и епископом Ефесским Поликратом⁵³. Римская традиция, восходившая, по преданию, к апостолам Петру и Павлу, предполагала празднование Пасхи в первый воскресный

⁴⁶ Phillips A. *Fr. Orthodox Christianity...* P. 8.

⁴⁷ Беда *Достопочтенный*. Церковная история народа англов. I, 27 / Пер. с лат. В. В. Эрлихмана. СПб. : Алетея, 2001. С. 31.

⁴⁸ Усков Н. Ф. Августин, архиепископ Кентерберийский // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2009. С. 93.

⁴⁹ Беда *Достопочтенный*. Церковная история народа англов... С. 31.

⁵⁰ Усков Н. Ф. Августин, архиепископ Кентерберийский... С. 93.

⁵¹ Беда *Достопочтенный*. Церковная история народа англов... С. 41.

⁵² Там же. С. 51–52.

⁵³ Евсевий *Кесарийский*. Церковная история. V, 24. СПб., 213. С. 253.

день после 14 нисана. В Ефесе же, ссылаясь на авторитет апостолов Иоанна Богослова и Филиппа, праздновали Пасху в самый день 14 нисана, независимо от того, на какой день недели он выпадал⁵⁴. По мнению Болотова, «разность в тоне празднования определяется тем, что малоазиатские христиане совершали в пасху “таинство страдания”, а христиане всех других Церквей — “таинство Воскресения Господня”»⁵⁵. Иначе говоря, в малоазиатских Церквях Пасха рассматривалась как день смерти Спасителя.

Римский епископ Виктор (189–199 гг.) решил настоять на одновременном праздновании Пасхи всеми Церквями, именно в воскресный день после 14 нисана. Но Поликрат, епископ Ефесский, занимавший главное место между асийскими епископами, созвал последних на Собор и после совещания написал Виктору и Римской церкви о том, что они не намерены отступать от традиции⁵⁶. По предложению папы были созваны Соборы: александрийский, палестинский, понтийский и несколько других, которые подтвердили правильность римской практики. «Однако Поликрат, имевший уже 65 лет о Господе, прошедший все святое писание... угрозы Виктора не побоялся»⁵⁷ и остался при своем мнении.

Две традиции сосуществовали до начала IV столетия. На I Вселенском Соборе одним из обсуждавшихся вопросов была дата празднования Пасхи. Сами определения Собора по этому вопросу не сохранились⁵⁸, но мы можем судить о них по некоторым косвенным признакам. Так, в послании отцов Никейского Собора (325 г.) к Александрийской Церкви говорится: «Извещаем вас, что нашими молитвами решено дело и о согласном праздновании Пасхи, так что все восточные братья, прежде праздновавшие Пасху вместе с иудеями, отныне будут праздновать ее согласно с римлянами, с нами и со всеми, которые издревле хранят ее по-нашему»⁵⁹.

В Риме и Александрии использовались разные пасхалии. Самые ранние из известных нам римских пасхальных таблиц были составлены Ипполитом Римским и основаны на восьмилетнем цикле⁶⁰. В конце III столетия в Риме уже использовались 84-летние таблицы⁶¹. Они были распространены во всей Западной Церкви и применялись вплоть до реформ Дионисия Малого⁶².

В начале VI в. по поручению папы Римского Иоанна I римским аббатом Дионисием Малым были составлены новые таблицы на период в 532 года⁶³. Дионисий успешно сочетал римские и александрийские пасхальные таблицы, тем самым объединив западный и восточный методы расчета Пасхи. Кроме того, Дионисий предложил вести летоисчисление от Рождества Христова⁶⁴.

5. Соборы в Кельтской Церкви в VII веке: споры о Пасхе

Главным и практически единственным источником сведений о спорах, волновавших Кельтскую Церковь в VII в., для нас является «Церковная история народа англвов»

⁵⁴ Кузенков П. В. Христианские хронологические системы. История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Рус. издат. центр им. св. Василия Великого, 2014. С. 113.

⁵⁵ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 431.

⁵⁶ Евсевий Кесарийский. Церковная история... С. 254.

⁵⁷ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. М., 1994. Т. 2. С. 429.

⁵⁸ Цыпин В., прот. Собор I Вселенский // Православная Энциклопедия. Т. 9. С. 579.

⁵⁹ Сократ Схоластик. Церковная История I, 9. (Библиотека классических и богословских текстов на греческом и русском языках) Афины, 2004. С. 23–24.

⁶⁰ Кузенков П. В. Христианские хронологические системы... С. 89–100, 498.

⁶¹ Там же. С. 116.

⁶² Там же. С. 115.

⁶³ Фокин А. Р., Кузенков П. В. Дионисий Малый // Православная Энциклопедия. Т. 15. С. 351.

⁶⁴ О реформе Дионисия подробнее см.: Кузенков П. В. Христианские хронологические системы. История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М.: Рус. издат. центр им. св. Василия Великого, 2014. С. 261–268.

Беды Достопочтенного. Необходимо отметить, что, описывая события, связанные с этими спорами, Беда не остается беспристрастным рассказчиком. Он откровенно и недвусмысленно занимает антикельтскую и проримскую позицию, исходя из которой намеренно акцентирует внимание на одних моментах и скрывает другие.

Св. Патрик, начавший миссию в V в., придерживался старой пасхалии, которая исчезла в Европе после трудов Дионисия Малого. Вероятно, кельтская пасхалия была старой римской пасхалией, известной с III в. и использовавшей 84-летний цикл⁶⁵. Возможно, она была заимствована святым Патриком в Галлии, во время его обучения и поставления в епископа, и затем принесена им в Ирландию.

После смерти св. Патрика христианство распространилось по территории всей Ирландии. Как мы уже писали выше, устройство Церкви в Ирландии было преимущественно монашеским. А ирландское монашество, по мнению Лиамы и Мэйра де Паора, «с самого момента своего возникновения было преимущественно миссионерским»⁶⁶. Ирландские монахи-миссионеры перенесли свою деятельность и на территорию современной Шотландии.

В 583 г. знаменитый кельтский миссионер святой Колумба основал монастырь на острове Айона, на западном побережье Шотландии. «Колумба был первым настоящим монахом-миссионером. Его пример вдохновил других монахов на миссионерские труды и в первую очередь на евангелизацию Нортумбрии»⁶⁷. В 635 г. король Нортумбрии Освальд обратился к монахам Айоны с просьбой прислать ему миссионера. На это служение был отправлен святой Айдан. Он основал обитель на востоке Шотландии, на острове Линдисфарн. Именно этот монастырь и стал миссионерским центром Нортумбрии и других королевств Шотландии. Именно там и произошли первые контакты между кельтской и кентерберийской (римской) миссионерскими ветвями.

При этих контактах выяснилось, что некоторые церковные обычаи и практики двух традиций различаются. И прежде всего речь зашла о пасхалии. Кентерберийские клирики, естественно, придерживались римской пасхалии, тогда как ирландцы держались своей собственной, отличной от римской. Помимо пасхалии, споры вызывала ирландская форма тонзуры, которая выбривалась от уха до уха, тогда как в Риме было принято выбривать только затылок — Беда называет ее «тонзурой в форме короны»⁶⁸. Также споры происходили вокруг обрядов крещения и поставления в епископа. Но прежде всего это были споры о пасхалии.

В течение VII в. происходили столкновения между клириками обеих традиций. Уже тогда многие участники этих споров смотрели на них гораздо шире, чем на просто споры о пасхалии. Беда Достопочтенный, наиболее подробно описывающий этот период и споры, сообщает нам, что Лаврентий Кентерберийский, преемник св. Августина по кафедре, совместно с некоторыми епископами писал ирландским клирикам о том, чтобы они держались обычаев Вселенской Церкви. «После Августина епископом стал Лаврентий, которого он посвятил еще при жизни, дабы после его смерти Церковь, будучи в непрочном еще положении, не лишилась бы пастыря даже на один час... Он [Лаврентий] знал, что у скоттов на их родине, как и у бриттов в самой Британии, жизнь и дела народа во многом противны обычаям Церкви, и особо отмечал, что они празднуют Пасху не в должное время, но, как мы уже говорили, с четырнадцатого по двадцатый день лунного месяца, поэтому он вместе с другими епископами написал письмо, увещевая их хранить мир и католическое согласие с Церковью Христовой, объемлющей весь мир»⁶⁹. В приведенном отрывке обращает на себя внимание тот факт, что и для Беды, и для самого Лаврентия ошибочность пасхалии ирландцев заключается не в том, что их расчеты ошибочны, а в том, что они не согласны с Римской церковью.

⁶⁵ Walsh J. R., Bradley Th. A History of Irish Church... P. 158.

⁶⁶ De Paor Maire & Liam. Early Christian Ireland... P. 52.

⁶⁷ Walsh J. R., Bradley Th. A History of Irish Church... P. 104.

⁶⁸ Беда Достопочтенный. Церковная история народа англо... С. 104.

⁶⁹ Там же. С. 52–53.

Беда также говорит, что папа Римский Гонорий (625–638) писал ирландцам, дабы они, живущие на краю мира, не думали, что они мудрее всех остальных Церквей. Он просил их не держаться отличной пасхалии вопреки римской практике⁷⁰.

В 629 или 630 г. был создан Собор в местечке под названием Маг Лена, недалеко от Бирра. Собор принял решение отправить делегацию в Рим и другие западные Церкви, чтобы на месте выяснить, какие пасхалии используются в тех местах. Посланные возвратились в 632 г. с известием, что Рим и весь Запад придерживается единой римской пасхалии. Не это не оказало никакого влияния на ирландцев так же, как и послание новоизбранного папы Иоанна IV, в котором он призывал их принять римскую практику. Таким образом, кельты, несшие служение в северных областях Британии, продолжали держаться своей старой традиции. В то же время кентерберийские клирики, несшие Благоую Весть с юга, окончательно убедились в правильности римской пасхалии. Сталкиваясь, эти две традиции вызывали конфликты между клириками и соблазн среды паствы.

Особой остроты споры достигли в 60-х гг. седьмого столетия. Король Нортумбрии Освий, принадлежа к Кельтской Церкви и, соответственно, к кельтской традиции, вступил в брак с кентской принцессой Энфлид, которая принадлежала к Кентерберийской Церкви. Беда сообщает нам о казусах и неприятных ситуациях, происходивших в королевском дворце. Король Освий и вся его свита праздновали Пасху согласно кельтской пасхалии, а королева и ее приближенные в это время продолжали пост и только готовились к празднованию Пальмового Воскресенья⁷¹. Всем было очевидно, что такое положение не может продолжаться и ситуация требует разрешения.

Интересно сообщение Беда о том, что «это различие в дате Пасхи терпели, пока был жив Айдан, поскольку все понимали, что он, хоть и празднует Пасху по обычаям тех, кто послал его, все же с усердием творит труд веры, милосердия и любви, присущий всем святым. За это он был любим всеми, включая тех, кто придерживался других взглядов относительно Пасхи. Его почитали не только простые люди, но и такие епископы, как Гонорий из Кента и Феликс из Восточной Англии»⁷². Иначе говоря, кельтская практика не смущала приверженцев Рима до тех пор, пока среди кельтов был святой Айдан, с авторитетом которого невозможно было спорить. Но как только среди кельтов не осталось подобных харизматических личностей, римская партия пошла в наступление.

Финиан, занявший место аббата в монастыре Линдисфарн после смерти Айдана в 651 г., пытался защищать кельтские традиции, но безрезультатно⁷³. Его преемник Колман продолжил дело предшественника, но встретил серьезного противника в лице Эльхрита, короля Дейры, который находился под влиянием своего ближайшего советника Вилфрида⁷⁴.

Вилфрид, бывший монах Линдисфарна, являлся одним из немногих кельтских монахов, посетивших Рим⁷⁵. Вернувшись оттуда, он стал активным защитником римских практик. Беда так характеризует Вилфрида: «Ученейший муж, который изучал доктрины Церкви в Риме и много времени провел в Лугдуне у архиепископа Галлии Далфина»⁷⁶. Король Эльхрит приблизил к себе Вилфрида, и совместными усилиями они начали распространять римские практики на территории Северной Англии и Шотландии. По настоянию Эльхрита Вилфрид был рукоположен в священника и назначен аббатом известного монастыря Рипон на севере графства Йоркшир⁷⁷. Рипон, основанный ирландскими монахами, был оплотом кельтских традиций

⁷⁰ Там же. С. 72.

⁷¹ *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англоv... С. 104.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С.103–104.

⁷⁴ Там же. С. 104.

⁷⁵ Там же. С. 89.

⁷⁶ Там же. С. 104.

⁷⁷ Там же.

в Северной Англии. Назначив настоятелем Вилфрида, Эльхрит нанес тяжелый удар по кельтской партии. Новый настоятель энергично взялся за дело. Все монахи, не принимавшие римские обряды и практики, вынуждены были покинуть монастырь. Рипон, будучи крупным и почитаемым монастырем, стал центром распространения римского влияния в регионе.

К 664 г. обстановка настолько накалилась, что решено было созвать Собор⁷⁸. Беда не сообщает, кто именно был инициатором Собора, но из того, что кельтская партия оборонялась, а кентерберийцы выступали в роли нападающих и обвиняющих, можно сделать вывод, что Собор был созван по инициативе римской партии. И не приходится сомневаться, что непосредственными инициаторами были король Эльхрит и епископ Вилфрид.

Собор решено было провести в монастыре Уитби (Стренескальк)⁷⁹. Сама обитель находилась на территории королевства Дейра, где королем был Эльхрит, что давало несомненное преимущество римской партии. Однако его настоятелем была св. Хильда, ученица св. Айдана и верная хранительница кельтских церковных традиций⁸⁰. Римскую партию на Соборе представляли: король Эльхрит, епископ Вилфрид, епископ Агильберт, диакон Джеймс и пресвитер Роман, духовник королевы Энфлид. Кельты были представлены Колманом, аббатом и епископом Линдисфарна, и его клириками, а также аббатисой Хильдой. Председательствовал на Соборе и выполнял роль арбитра епископ Кедд. Собор начался с выступления короля Освии, который призвал стороны соблюдать мир и найти приемлемое решение, определив в качестве правильной одну из традиций. Затем слово взял Колман. В своем выступлении он, защищая кельтскую практику, апеллировал к своим предшественникам, отцам, передавшим ему христианскую веру: «Способ исчисления Пасхи, которому я следую, я узнал от своих наставников, пославших меня сюда епископом; его придерживались все наши отцы, возлюбленные Богом. В этом способе нет ничего сомнительного и предосудительного, поскольку еще блаженный евангелист Иоанн, возлюбленный ученик Господа, соблюдал его вместе со всеми управляемыми им Церквами»⁸¹. Интересным выглядит факт апелляции Колмана к предшествовавшим ему отцам. Для такого важного момента в споре, где необходимо доказывать авторитетность своей позиции, естественно было бы услышать имена этих отцов. Громкие и известные имена сыграли бы важную роль в доказательстве правоты! Но Колман, в повествовании Беда, не называет ни одного⁸². Лишь позднее он упоминает святого Колумбу, но и то как бы незначитель⁸³. В реальности, как представляется, Колман назвал имена своих великих предшественников, но Беда, возможно, желая принизить позицию Колмана, не стал их упоминать в своей «Истории». Очень вероятно, что Колман назвал среди отцов и имя св. Патрика, но Беда не сохранил нам этого факта. Для Беда было естественно скрыть это имя, поэтому на протяжении всей своей «Истории» он ни разу не упоминает, даже иносказательно, о миссии св. Патрика. Но вот о миссии Палладия, предшественника св. Патрика, Беда пишет, при этом нигде не упоминая о ее провале⁸⁴. Объяснение этому может быть таким: миссия Палладия была отправлена папой римским Целестином, тогда как св. Патрик не получал благословения римского престола на свои труды и действовал независимо от него. И если вспомнить, что автор «Истории англоv» занимает про-римскую и антикельтскую позицию, то его нежелание упоминать о Патрике, который осуществил миссионерский подвиг без санкции папы, становится очевидным!

С ответным словом выступил Вилфрид: «Пасха, которой мы придерживаемся, — та же самая, которую празднуют в Риме, где жили, учили, пострадали

⁷⁸ Беда *Достопочтенный*. Церковная история народа англоv... С. 107.

⁷⁹ Там же. С. 105.

⁸⁰ Walsh J. R., Bradley Th. A History of Irish Church... P. 161.

⁸¹ Беда *Достопочтенный*. Церковная история народа англоv... С. 105.

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 106.

⁸⁴ Там же. С. 19.

и погребены блаженные апостолы Петр и Павел. Ее празднуют повсюду в Италии и Галлии, что мы обнаружили, проезжая через эти страны ради учения и молитвы. Мы знаем, что ее празднуют в одно и то же время в Африке, Азии, Египте, Греции и во всем мире, где распространилась Церковь Христова, среди народов и языков. Единственное исключение — эти люди и их сообщники в заблуждении, то есть пикты и бритты, которые здесь, на двух отдаленнейших островах Океана, в своей глухости воюют с целым миром»⁸⁵. Прежде всего, обращает на себя внимание грубость Вилфрида по отношению к своим оппонентам и его высокомерие. И далее Вильфрид приводит свой окончательный аргумент: «Если, услышав мнение апостольского престола, или, скорее, Вселенской Церкви, ты не следуешь ему, как самому Святому Писанию, ты совершаешь грех. Пусть твои отцы и святые, но неужели ты думаешь, что горсточка людей на краю отдаленнейшего из островов более права, чем Вселенская Церковь Христова, которая простерлась по всему миру? И пусть твой Колумба — впрочем, и наш, раз он Христос, — святой и добродетельный муж, но разве можно поставить его выше блаженнейшего предводителя апостолов, о котором Господь сказал: “Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного”^{86?}»⁸⁷

Выступление Вилфрида было очень энергичным и лучше подготовленным, тогда как Колман выглядел растерянным и не таким убедительным. В результате победа была признана за римской партией. Король Освий, до этого колебавшийся в выборе, занял римскую сторону⁸⁸.

Поражение кельтов на Соборе в Уитби имело для них катастрофические последствия. Колман и его монахи были вынуждены оставить обитель Линдисфарн и перебраться на Айону⁸⁹. В результате кельтское присутствие в Шотландии сильно сократилось. Кельтские монастыри один за другим переходили в римскую юрисдикцию. Монахи и клирики, не согласные с этим, бежали в Ирландию. Адомнан, великий аббат монастыря на острове Айона и биограф св. Колумбы, принял римские практики, однако монахи этой обители отказались следовать его примеру⁹⁰.

Несмотря на то что кельтская партия потерпела поражение на соборе в Уитби, сторонников кельтов в Уэльсе и на севере Шотландии оставалось еще достаточно. Тогда ради разрешения споров в 697 г. был созван еще один Собор, в Бирре. Здесь так же, как и раньше, одержали верх римляне, и кельты вынуждены были признать поражение. Как считает Джон Макнейл, именно позиция Адомнана, его авторитет и положение преемника св. Колумбы помогли римской партии одержать верх над кельтами на Соборе в Бирре⁹¹. В результате Айона — крупнейший и наиболее авторитетный кельтский монастырь на севере Шотландии — перешел под юрисдикцию Рима. Монахи, верные отеческим традициям, перебрались в Ирландию. Кельтское присутствие еще какое-то время сохранялось в Уэльсе, но к VIII столетию оно исчезло и там.

Заключение

В VII в. на территории современной Шотландии вспыхнули ожесточенные споры, ставшие результатом столкновения двух церковных традиций — кельтской и римской. Каждая из этих традиций хранила верность своим основателям — великим святым и миссионерам, св. Патрику и св. Августину Кентерберийскому. Святые отцы по-разному смотрели на церковное устройство. Св. Патрик видел свою Церковь как независимую от любых других церковных структур общину, объединенную лишь единой

⁸⁵ *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов... С.105.

⁸⁶ Мф. 16, 18.

⁸⁷ *Беда Достопочтенный*. Церковная история народа англов... С. 107.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ *Walsh J. R., Bradley Th. A History of Irish Church...* P. 163.

⁹¹ *MacNeill John T. The Celtic Churches...* P. 117.

верой в Господа Иисуса Христа. А св. Августин, будучи верным сыном Рима, видел возможное существование своей Церкви лишь в общении с римским престолом.

Внешне спор велся об определении даты праздника Пасхи и формы тонзуры, однако на самом деле это был спор о подчинении кельтов Риму и об оценке кельтского христианства вообще. Отвергнув в споре авторитет кельтских отцов, римские клирики тем самым отвергли всю кельтскую традицию как не имеющую ценности.

Единственным источником сведений об этих спорах является «Церковная история народа англос» Беда Достопочтенного, который однозначно занимает проримскую позицию, выставляя кельтов с неблагоприятной для них стороны. Об этом свидетельствует уже один тот факт, что в своей «Истории» Беда абсолютно игнорирует личность св. Патрика, поэтому приводимые им сведения об этих спорах не всегда объективно отражают картину происходивших событий. Исходя из этого остается неясным, почему кельты отказались от защиты и борьбы за наследие своих отцов, но, смиренно оставив свои храмы и монастыри, удалились в Ирландию.

Пасхальные споры VII в. были одним из двух исторических факторов, приведших впоследствии к исчезновению Кельтской Церкви и уникального кельтского христианства. Безусловно, нельзя утверждать, что кельты были однозначно правы, защищая свои обычаи. Пребывая около двухсот лет в изоляции от всего христианского мира, кельты, естественно, создали новые или же сохранили старые обряды и практики, противоречащие общепринятым. Вне сомнения, это требовало исправления. Но позиция римской партии в этих спорах была столь враждебной и бескомпромиссной, что ни о каком диалоге не могло идти и речи. Кельтов, которые пытались апеллировать к авторитету своих почитаемых отцов, просто никто не слушал, а самих великих кельтских святых римляне даже не принимали во внимание, не считая их таковыми. Все это не способствовало спокойному диалогу. От кельтов требовалось одно — признать авторитет Рима, подчиниться ему и отказаться от своего наследия. Будучи более агрессивными и имея поддержку светской власти, римские клирики действовали довольно жестко, изгоняя кельтов из их монастырей и уничтожая их присутствие на землях, где некогда именно кельты проповедовали христианство.

Вторым ударом по Кельтской Церкви было вторжение викингов в конце VIII в. В 793 г. викинги разорили и сожгли Линдисфарн. В 795 г. набегам подвергся монастырь Айона. Для Кельтской Церкви наступили черные времена: викинги нападали на обители и храмы, грабя и разрушая все на своем пути. Самых монахов часто захватывали в рабство или просто убивали. Этого удара Кельтская Церковь уже не вынесла.

Впоследствии ее остатки были окончательно поглощены Римом без какого-либо сопротивления со стороны кельтов. Так прекратила существование одна из древних и самобытных христианских традиций. Основанная в одиночку великим апостолом Ирландии св. Патриком, она несла через своих миссионеров свет Христовой веры по всей Европе. Переписывая книги в скрипториях обителей, кельтские монахи сохранили для мировой литературы многие шедевры античных языческих и христианских авторов.

Остается лишь сожалеть о том, что Рим в данных спорах повел себя жестко и бескомпромиссно, не увидев необходимости в диалоге и какой-либо ценности в самой Кельтской Церкви.

Источники и литература

1. *Binchy D. A. Patrick and His Biographers, Ancient and Modern.* Dublin: Studia Hibernica 2 (1962). P. 7–173.
2. *Bury J. B. The Life of St Patrick and his Place in History.* London, 1905.
3. *Hanson R. P. C. The Life and Writings of the Historical St Patrick.* New York: Seabury Press, 1983. P. 23.
4. *O'Loughlin Th. Discovering Saint Patrick.* New Jersey, 2005. P. 53.

5. *Mohrman C.* The Latin of St Patrick. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 1961.
6. *Dumville D.N.* Saint Patrick AD 493–1993. New York, 1998.
7. *Фокин А. Р.* Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М. : Центр библейско-патрологич. исслед. при Отд. по делам молод. Рус. Правосл. Церкви, 2010. — 224 с.
8. *Bieler L.* The Work of St. Patrick: St. Secundinus Hymn on St. Patrick. London, 1953.
9. *Freeman Ph.* The World of St. Patrick. New York: Oxford University Press, 2014.
10. *De Paor Maire B.* Patrick The Pilgrim Apostle of Ireland. New York, 1998.
11. *Walsh J.R. and Bradley Th.* A History of Irish Church 400–700 A. D. Dublin, 2005.
12. *McNeill J.T.* The Celtic Churches: A History A. D. 200 to 1200. Chicago, 1974.
13. *Мейендорф Иоанн, прот.* Единство империи и разделение христиан : церковь в 450–680 гг. М. : Правосл. Св.-Тихон. гуманитар. ун-т, 2012. — 547 с.
14. *Freeman Ph.* St. Patrick of Ireland. A Biography. New York, 2005.
15. *Phillips Andrew Fr.* Orthodox Christianity and the Old English Church. 1988.
16. *Беда Достопочтенный.* Церковная история народа англоv / Пер. с лат. В. В. Эрлихмана. — СПб. : Алетейя, 2001. — 363 с.
17. *Евсевий Кесарийский.* Церковная история. СПб., 213.
18. *Кузенков П. В.* Христианские хронологические системы. История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М. : Рус. издат. центр им. св. Василия Великого, 2014. — 992 с.
19. *Сократ Схоластик.* Церковная История. Библиотека классических и богословских текстов на греческом и русском языках. Афины, 2004.

Deacon Oleg Lisin. The Celtic Councils of the 7th Century: a Struggle for the Heritage of St. Patrick.

The main topic of this article is the Easter controversy, which worried the Celtic Church in the 7th century. After briefly summarizing the biography of St. Patrick of Ireland and describing the two Christian missions in Ireland and England, the author examines the events that led to the emergence of the Easter controversy, as well as their consequences, which ultimately led to the disappearance of the Celtic Church and original Celtic Christianity. The article attempts to show the Easter controversy as a struggle of the Celts for the legacy of St. Patrick, the Apostle of Ireland and the founder of the Celtic Church. The author shows Rome's uncompromising position, emphasizing that although the dispute was outwardly focused on the date of the Feast of Pascha and the form of the tonsure, in fact it was a dispute about the subordination of the Celts to Rome and the evaluation of Celtic Christianity in general. Rejecting the authority of the Celtic Fathers in the dispute, the Roman clergy thus rejected the entire Celtic tradition as having no value.

Keywords: St. Patrick of Ireland, Celtic studies, Ireland, Christianity in Ireland, history of Ireland, Celtic Christianity, missions, Easter controversy.

Deacon Oleg Lisin — Graduate Student at the Department of Theology of the Sts. Cyril and Methodius Institute for Post-graduate Studies (oleg762@gmail.com).

Н. С. Смирнова

О ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОМ БОГОСЛОВЕ И ПРОПОВЕДНИКЕ АББАТЕ ЭЛЬФРИКЕ ЭЙНШЕМСКОМ

Статья посвящена творчеству выдающегося древнеанглийского христианского писателя и проповедника аббата Эльфрика Эйншемского (955 – ок.1020). Произведения аббата Эльфрика занимают весьма значимое место в древнеанглийской литературе – как по объему, так и по содержательно-художественной ценности. К самым известным его произведениям относятся два сборника проповедей, условно называемых «Проповеди» и «Жития святых». Написанные в конце X – начале XI вв., проповеди аббата Эльфрика были изданы с параллельным английским переводом в 1844–1846 гг. Автор предлагает текст, который является несколько сокращенным переводом на русский язык одного из творений аббата Эльфрика – проповеди на праздник Рождества Христова. Переводы фрагментов некоторых проповедей на современный английский язык публиковались в журнале *Orthodox England* («Православная Англия») в 2013–2014 гг.¹ Насколько нам известно, на русский язык проповеди аббата Эльфрика еще не переводились.

Ключевые слова: христианство, Эльфрик Эйншемский, Православная Англия, проповедь на праздник Рождества Христова.

Эльфрик Эйншемский был человеком широко образованным. Известно, что в молодости он обучался в знаменитом Винчестерском монастыре под руководством святителя Этельвольда, епископа Винчестера († 984; память 1/14 августа). Уже там молодой Эльфрик прославился как ученый. С 987 года он начал преподавать монахам в только что основанном монастыре Серн в графстве Дорсет (теперь это деревня Серн-Аббас) – учил монахов латыни, грамматике и другим дисциплинам. За свои глубокие знания и деятельность он получил прозвание Эльфрик Грамматик. В 1005 году его назначили первым игуменом монастыря в городке Эйншем в нынешнем графстве Оксфордшир, где он и преставился спустя десять лет. Эльфрик знаменит своими переводами на староанглийский язык книг Ветхого Завета, он также перевел на староанглийский латинскую грамматику. Его перу принадлежат многочисленные письменные произведения: проповеди, жития святых, комментарии к Библии. В частности, им написано житие святого мученика Освальда, правителя королевства Нортумбрия на севере Англии (604–642; память 5/18 августа).

Творения аббата Эльфрика занимают весьма значимое место в древнеанглийской литературе – как по объему, так и по содержательно-художественной ценности. К самым известным его произведениям относятся два сборника проповедей, условно называемых «Проповеди»² и «Жития святых»³. Первоначально составленные аббатом для личного пользования, эти сборники затем распространялись среди приходского духовенства и мирян, причем для последних, в силу незнания латинского языка,

Наталья Сергеевна Смирнова – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии, доцент кафедры зарубежной филологии и лингводидактики Русской христианской гуманитарной академии (sns343@mail.ru).

¹ См., напр.: *Orthodox England*, VV. 13–14 за 2010 г. и Vol. 19 за 2015 г.

² *Homilies of Ælfric* // ed. and trans. by B. Thorpe. London, 1844–1846.

³ *Ælfric's Lives of Saints* // edited by W. Skeat. London, 1881. Vol. 1, 2.

они зачастую становились единственным доступным средством изучения Священного Писания.

Несмотря на то что сам аббат Эльфрик называет свои сборники «переводами» и подчеркивает, что излагает в них исключительно мысли святых отцов (преимущественно Западной Церкви), его произведения, тем не менее, содержат немало его собственных комментариев и в языковом отношении отнюдь не следуют языковым особенностям латинских оригиналов, как и сам автор отмечает. Написанные простым и ясным слогом, поучения аббата Эльфрика отмечены строгой логикой изложения и удивительной насыщенностью информацией. Обладая ясным умом и высоким духовным устроением, он говорит о сложном просто, выражая труднодостижимые богословские истины в ясной и лаконичной форме, при этом, не упрощая и не умаляя их мистической и догматической глубины. В построении текста, в характере изложения, в языке и художественных приемах чувствуется непринужденность, легкость и искренность; здесь нет никакой искусственности, экзальтации или сухого интеллектуализма. В языковом отношении эти тексты интересны тем, что являют собой наиболее изысканные и практически последние по времени образцы древнеанглийской прозы, ибо всего несколько десятилетий спустя древнеанглийский язык будет фактически уничтожен в результате т. н. норманнского завоевания 1066 года, одним из следствий которого станет беспрецедентное по объему (более 80 %) вытеснение из английского языка исконных слов с замещением их франко-латинскими заимствованиями.

Творения аббата Эльфрика важны также в церковно-историческом аспекте, поскольку написаны всего за несколько десятилетий до т. н. «Великой Схизмы» 1054 года, явившейся видимым знаком отпадения Римской, а вслед за ней и Английской церковью от Православия. Его тексты дают представление о вере и мировоззрении христиан Древней Англии, державшихся Предания, почитавших Божию Матерь и святых, соблюдавших церковные Праздники и посты, весь церковный уклад жизни⁴.

Предлагаемый русский текст проповеди аббата Эльфрика на Рождество Христово⁵ сокращен преимущественно за счет опущения пространного пересказа ветхозаветной истории о трех отроках в Вавилонской печи. Та степень подробности, с которой ветхозаветные сюжеты отражаются в проповедях того времени, объясняется прежде всего недоступностью текстов Священного Писания для большинства мирян, не знавших латинского языка.

При переводе библейских цитат использовался как русский (синодальный), так и церковнославянский текст Библии, с целью достижения максимальной близости к древнеанглийскому оригиналу. Все цитаты из Священного Писания даны курсивом: подчеркнутым курсивом — прямые цитаты; если же ради большей точности перевода потребовалось несколько изменить общепринятый текст, то в этом случае использовался обычный курсивный шрифт, а ссылка на источник предварена пометой «ср.». Цитаты, источник которых не удалось установить, сопровождаются знаком вопроса (?).

СЛОВО АББАТА ЭЛЬФРИКА ЭЙНШЕМСКОГО НА ПРАЗДНИК РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА: ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕАНГЛИЙСКОГО

Возлюбленные мои братья!

Сегодня мы празднуем Рождество нашего Спасителя по плоти. В сей день Он был рожден от Святой Девы Марии с телом и душою — Тот, Кто всегда пребывал с Отцом в Божестве. Он рождается дважды, и оба рождения чудесны и неизъяснимы. Он предвечно рожден от Отца, ибо Он есть Премудрость Отца, через Кого Отец создал все

⁴ Подробнее о личности и трудах аббата Эльфрика см.: *Н. С. Смирнова. Христианская проповедь в донорманнской Англии: аббат Эльфрик // Acta Eruditorum. СПб. : Изд-во РХГА, 2015. Вып. 19. С. 65–71.*

⁵ *Homilies of Ælfric // ed. and trans. by B. Thorpe. London, 1844–1846. PP. 5–23.*

сотворенное. Рождение это безначально, поскольку Отец всегда был Бог, и Его Премудрость, то есть Его Сын, всегда рождался от Него без матери.

То рождество, которое мы ныне празднуем, было от земной Матери без земного отца. Отец сотворил нас чрез Него, а затем, когда мы впали в погибель, Он послал того же Сына в эту жизнь для нашего искупления. Ибо Адам, первый человек, согрешил пред Богом, заповедь Творца своего нарушил, диавола научению последовал и диаволу же был предан — и он, и все человечество — на вечные мучения в аду⁶.

Бог же с начала творения всегда помышлял о том, как помочь человечеству и спасти его от власти диавола. И не захотел Он послать для его искупления ни ангела, ни архангела, ни пророков, ни апостолов; но послал Отец Своего Единородного Сына на страдания и смерть во искупление человеческого рода.

Тогда и явил Бог, какую великую любовь Он имел и имеет к нам, когда послал Свое Собственное Чадо на заклание за нас. Кто дерзнул бы надеяться, что Всемогущий Царь станет принуждать к смерти Своего единственного Сына и Наследника, чтобы таким образом спасти слугу? Не было нужды Сыну становиться человеком и затем за нас страдать, но Он был послушен Отцу даже до смерти. Единородный, Он был с Отцом на небесах, но не восхотел оставаться единственным, но, чтобы иметь братьев, пришел к нам, ибо восхотел и нас ввести в Свое Царство, для которого мы и были сотворены.

Но если бы Он пришел в Божестве без человечества, мы по своей немощи не вынесли бы Его могущества. Не могло Божество и никак пострадать, будучи бесстрастным. Тогда воспринял Всемогущий Сын Божий человечество от одной Девы и стал видимым и подверженным страданиям человеком. Так и приличествовало Ему, когда Он восхотел стать человеком, избрать Себе в матери не замужнюю женщину, но чистую Деву, а Дева, когда должна была родить, родила Бога Всемогущего, Который есть одновременно Бог и Человек, один Христос. Он начал быть, чем не был, но продолжил пребывать тем, чем был и раньше: Он начал Свое человечество — Тот, Кто всегда был и есть Бог. Не смешиваются, однако, Божество и человечество, но Божество облекается в человечество, так что нет ни смешения, ни разделения.

Творение человека имеет четыре образа. Первозданный человек Адам не был ни зачат, ни рожден, но Бог сотворил его. Второе творение было тогда, когда Бог сотворил Еву из ребра её мужа. Эти два творения не похожи ни на какое другое. Третье творение происходит, когда человек рождается от мужа и жены, как мы ежедневно наблюдаем, и лишь такое творение является обычным. Четвертое творение было тогда, когда Христос родился от Девы без мужа. Оно не похоже ни на какое другое. Первые два творения впали в погибель, третье в погибели рождено, но четвертое искупило все три. Тот же Сын Божий, Который все сотворил, сотворил и собственную Матерь, и в Её чрево Сам вошел, и там образовал Свою Собственную плоть, и родился от Неё, истинный человек по плоти и по душе. И не была Матерь осквернена тем Чадам, но освящена. Девой Она была до Рождества, и Девой в Рождестве, и Девой осталась по Рождестве. Не утрачивается девство в рождении, но в супружеском общении. Среди женщин нет ни одной Ей подобной, ибо ни до ни после Неё не было девы, родившей чадо и оставшейся девой, — только Она одна.

Также и Святая Божия Церковь, то есть весь христианский народ, именуется Девой, как и апостол Павел сказал тем, кого обратил к Богу: *Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою* (2 Кор. 11:2). И Иоанн Креститель так говорит о Христе: *Имеющий невесту есть жених* (Ин. 3:29). Также и псалмопевец Давид воспел, повествуя о Христе: *Выходит как жених из брачного чертога своего* (Пс. 18:6).

⁶ Синтаксис проповеди, как и древнеанглийский синтаксис в целом, характеризуется преобладанием сочинительной связи и бессоюзия (т. н. асиндетона). Поскольку союз *and* в древнеанглийском тексте часто соответствует современной запятой (в древности не ставились знаки препинания), то при переводе он иногда опускается, а в некоторых случаях переводится союзом «а».

Все церкви на земле принадлежат к одной Церкви, которая называется Божией Церковью, поскольку мы все являемся званными в Царство Божие⁷. Вот эта Церковь и есть невеста Христова, и она пребывает девой, как и Святая Мария. Эта Церковь есть мать всех христиан по духовному рождению, как Христос Сам сказал в Своем Евангелии: *Если кто не родится дважды, не может войти в Царствие Небесное* (ср. Ин. 3:3–5). Как же человек рождается дважды? Каждый человек рождается по плоти от отца и матери, но он не является Божиим чадом, если затем не родится от матери своей по духу, от невесты Христовой, как Он сам сказал: *Если кто не родится от воды и Святого Духа, не может войти в Царствие Божие* (ср. Ин. 3:5). Каждый человек во грехах зачинается и рождается, через Адамово преступление, но затем он рождается Христу во святом собрании, то есть в Церкви Божией, через крещение. Вода омывает тело, а Святой Дух омывает душу от всех грехов; и крещеный человек становится чадом Божиим, если будет послушен отцу и матери, то есть Христу и Его Невесте, которая ежедневно рождает духовных детей, пребывая при этом в чистом девстве.

Наш праотец Адам родил нас для смерти, а Христос рождает нас духовно для вечной жизни, если убежим совета диавола и будем послушны заповедям Божиим.

Все, что Христос сделал для нас, было задолго до того предсказано — чтобы поверили, что это истинно Он, раз у Него так много свидетелей, которые предвозвестили о Его пришествии: и как Он родился, и как претерпел мучения и смерть по собственной Своей воле, и как из мертвых воскрес и вознесся на небеса, и как придет затем для Великого Суда, судить всех и каждого по делам его.

Всемогущий Бог обещал в древности Аврааму-патриарху, что в его потомстве все человечество благословится, и исполнил обещанное ему. Из рода Авраама произошел великий царь Давид, и из этого царского рода⁸ произошла Святая Мария, от Марии родился Христос, а чрез Христа все человечество благословлено — все, кто право веруют. Пророк Иеремия сказал о Спасителе: *Это Бог наш, не сравнится с Ним другой. Он избрал всякий путь художества и дал его Иакову, отроку Своему, и Израилю, возлюбленному Им. Затем на земле явился и с людьми пожил* (Варух. 3:36–38). И иной пророк, Михей, как свидетель пророчествовал о Пришествии Христовом, говоря так: *Тогда будет мир на земле, когда наш Господь придет в нашу землю и когда войдет в наши дома* (ср. Мих. 5:5–6). Еще Исайя пророк написал в своем пророчестве и сказал: *Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил* (Ис. 7:15), что значит: *С нами Бог* (Мф. 1:23). Опять же Иезекииль пророчествовал о граде Иерусалиме и о Христе, говоря так: *Се Царь твой грядет к тебе кроткий, и возставит тебя* (ср. Зах. 9:9). Даниил пророк также рассказал в своем пророчестве, как Архангел Гавриил пришел к нему по воздуху и сказал: *Я пришел к тебе, Даниил, чтобы научить тебя, итак вникни теперь в слово мое и уразумей видение. Четыреста девяносто лет отмерены тебе и народу твоему и граду Иерусалиму, и тогда древнее преступление окончится, греху будет положен конец и неправда изглажена, и приведется правда вечная, и видения и пророчества исполнятся, и будет помазан Святым святых* (ср. Дан. 9:22–24).

По прошествии срока и времени, объявленного Архангелом Даниилу, Христом положен конец преступлению и греху Адама; Христос изгладил всякую неправду и установил вечную правду, в Нем исполнились все пророчества — Он есть всех святых Святым, ибо Он глава всех святых людей. Как Он помазан? Царя помазывают святым елеем, когда благословляют его на царство. И при посвящении в духовный сан, диакона ли, священника или епископа, прежде помазывают поставляемого освященным

⁷ В древнеанглийском оригинале употребленные аббатом Эльфриком слова «Церковь» и «званные» являются однокоренными: древнеанглийское слово *gelarung*, означающее Церковь именно как собрание верных, можно буквально перевести как «созвание», отсюда и родство с причастием *gelarode* («званные»).

⁸ Говоря о Богородице как происходящей из царского рода, аббат Эльфрик использует сложное слово с однокоренными созвучными элементами *супе – супне* (*супе-* — «царский, королевский»; *супн* — «род»).

елеем. Христос есть истинно всех епископов Епископ и всех царей Царь. И помазан Он не земным елеем, но седмичной благодатью Духа Святого, ибо во Христе теле-сно обитает вся полнота Божества.

О Христовом Рождестве воспел и псалмопевец Давид, возвещая, что он слышал глас Христа, так говорящего: *Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя* (Пс. 2:7). А вот прозвучал глас Отца о Своем Чаде: *Он Сам воззвал ко Мне, Ты Отец Мой* (ср. Пс. 88:27). И опять Отец говорит о Нем: *Я Отец Ему, а Он Мне Сын* (ср. Евр. 1:5), и *И Я сделаю Его первенцем, превыше царей земли* (Пс. 88:28). Также и Исаия пророчествовал о Рождестве Христовом: *Ибо младенец родился нам — Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира. Умножению владычества Его и мира нет предела* (Ис. 9:6–7).

О чудесах, которые сотворил Христос, предсказал граду Иерусалиму пророк Иеремия, говоря так: *К тебе грядет Искупитель твой, и вот знамение Его: Он отверзет очи слепым, и глухим даст слух, и гласом Своим поднимет мертвых из могил (?)*. О том же говорил и Исаия: *Укрепите ослабевшие руки и утвердите колени дрожащие; скажите робким душею: будьте тверды, не бойтесь; вот Бог ваш, придет отмщение, воздаяние Божие; Он придет и спасет вас. Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромым вскочит, как олень, и язык немого будет петь* (Ис. 35:3–6). О Его страданиях Исаия говорит так: *Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих* (Ис. 53:7). А так говорит Давид: *пронзили руки мои и ноги мои* (Пс. 21:17) и *об одежде моей бросают жребий* (Пс. 21:19). Тот же Давид пророчествовал о смерти Христовой и говорил о Теле Христовом: *и плоть моя успокоится в уповании, ибо Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тление* (Пс. 15:9–10). Такими словами воззвал Христос к Отцу; а затем сказал и о Своем воскресении: *Я восстал из мертвых и Я снова с Тобою* (ср. Пс. 138:18). О Его Вознесении тот же Давид сказал: *Бог восходит на Небеса с великой радостью* (ср. Пс. 56:12). Он же сказал: *Пойте Богу, возшедшему на небо небесе на востоки* (ср. Пс. 67:33–34). О сидении Христа одесную Отца тот же пророк сказал: *Сказал Господь Господеву Моему: седи одесную Меня* (Пс. 109:1). О том, что Христос управляет всей тварью, пророчествовал тот же Давид: *и поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему* (Пс. 71:11). Затем, о своем Пришествии на Великий Суд, он же говорит: *грядет Бог наш, и не в безмолвии: пред Ним огонь поядающий, и вокруг Его сильная буря* (Пс. 49:3). Относительно воскресения человеческого рода Исаия пророчествовал: *Воскреснут мертвые и встанут иже во гробех* (Ис. 26:19). О Суде Давид сказал Богу: *Ты, Господи, воздашь каждому по делам его* (Пс. 61:13).

Если бы мы стали приводить все свидетельства, написанные о Христе, на это ушло бы очень много времени; да и не смогли бы мы все их привести, ибо не только святые пророки о Нем пророчествовали, но также и язычники писали в своих книгах обо всем том, о чем мы только что вам прочли. Одной из них была Сивилла, которая в песенной форме написала о Христовом Рождестве, о Его страданиях, о Его Воскресении и Вознесении, и о Его пришествии на Великий Суд, притом очень ясно, хотя и была язычницей. Подобным образом и языческий царь Навуходоносор увидел воочию Сына Бога Живого и познал Его (Дан. 3:1–96).

Христос желал, чтобы многие пророки, а также и язычники, проповедали Его Пришествие и изъяснили бы Его путь, чтобы человечество чрез то имело больше веры в Того, в Кого они должны верить, и все бы говорили, и устами и сердцем, как псалмопевец воспел о Боге, *«Ты славен и велик⁹ и творишь чудеса, Ты еси Бог един»* (ср. Пс. 85:10). Мы должны как верить чудесам Божиим, так и с великой любовью

⁹ В древнеанглийском тексте русскому «славен и велик» соответствуют аллитерированные парные синонимы: *fu eart taere and ticel* (оба слова означают «великий»). Употребление синонимов и аллитерация — характерные особенности древнеанглийской поэзии и отчасти прозы. Следует отметить, однако, что в данной проповеди аббат Эльфрик практически не прибегает к аллитерации и ритмизации, в отличие от более поздних своих произведений, в частности, «Житий святых».

благодарить Небесного Отца, Бога Всемогущего, что Он благоволил послать Своего Единородного Сына в эту жизнь для нашего искупления, после того как мы навлекли на себя проклятие. Нам следует праздновать время рождения Христова с духовным веселием и самим украшаться добрыми делами, занимать себя песнями хвалы Богу и избегать того, что Христос запрещает, то есть безнравственности и дел дьявола, а любить то, что Бог заповедал, то есть смирение и милосердие, праведность и истину, милостыню и воздержание, терпение и чистоту. Это то, что любит Бог, и особенно чистоту, которую Он чрез Себя и чрез чистую Деву, Его Матерь, учредил. Также и все, кто был с Ним, Его последователи, все они проводили жизнь в чистоте; и большая часть тех, кто Богу приобщились, приобщились через чистоту. Храните себя от чрезмерности в пище и питии, как и Христос сказал в Своем Евангелии: *Смотрите за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими, и чтобы смерть не постигла вас внезапно* (Ср. Лк. 21:34).

Будем также помнить, как велико достоинство Святой Девы Марии, Матери Христа: Она преблагословенна и превознесена над всеми женами; Она Царица Небесная, и всем христианам утешение и помощь¹⁰. Наша прапраматерь Ева закрыла для нас врата в Царство Небесное, а Святая Мария нам снова их открыла, если только мы своими злыми делами сами не запрем их для себя. Многие Она может испросить у Своего Чада, если усердно к Ней обращаться.

Так будем же с великим усердием просить Ее, чтобы Она предстательствовала за нас пред Своим Чадом, Кто есть одновременно и Её Сын, и Её Создатель, истинный Бог и истинный человек, один Христос, Который живет и царствует с Отцом и со Святым Духом, в Троице один Бог вечно. Аминь.

Natalia Smirnova. Abbot Ælfric of Einsham as Theologian and Preacher.

This article consists of two parts. The introduction refers to the outstanding Old English Christian writer and preacher Abbot Ælfric of Einsham (955 – circa 1020), known as the composer of the lives of the Old English saints. Written in the late 10th – early 11th century, the homilies of Abbot Ælfric were published in the 19th century with an English translation. Then one of these texts – a somewhat abridged version of a homily on the feast of the Nativity of our Lord Jesus Christ – is presented in Russian translation. In 2013–2014 modern English translations of some homilies of Abbot Ælfric of Einsham appeared in the journal *Orthodox England*. To our knowledge, the works of Ælfric have not yet been translated into Russian.

Keywords: Christianity, Ælfric of Einsham, Orthodox England, sermon on the feast of the Nativity of Christ.

Natalia Sergeyevna Smirnova – Candidate of Philology, Senior Lecturer at the Department of Foreign Languages of the St. Petersburg Theological Academy, Associate Professor at the Department of Foreign Philology and Linguodidactics at the Russian Christian Humanitarian Academy (sns343@mail.ru).

¹⁰ Еще один пример аллитерационной парной формулы: *frofer and fultum* (рус. «утешение и помощь»).

О. Б. Давыдов

«НОВОЕ БОГОСЛОВИЕ» В КОНТЕКСТЕ ЭВОЛЮЦИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В статье проведен анализ развития католического богословия в период между Первым (1869–1870) и Вторым (1962–1965) Ватиканскими Соборами. Эксплицирована диалектика его трех основных направлений: неосхоластики, модернизма и «нового богословия». Показано, что глубокая трансформация католического сознания в данный период сопровождалась радикальным изменением в соотношении богословия и секулярной философской и научной мысли. Собственно, богословским содержанием деятельности Второго Ватиканского Собора было критическое переосмысление господствовавшей на протяжении столетия неотомистской парадигмы в духе плюрализации и деабсолютизации ее богословской методологии. Автор утверждает, что трансформация, произошедшая в католическом богословии в течение нескольких десятилетий XX в., является весьма поучительной и характерной именно для христиан. Драматический исторический путь «нового богословия» позволяет увидеть то, как именно христианство понимает соотношение старого и нового, поскольку «новое прочтение классического прошлого христианским взглядом способствует дальнейшему проникновению в глубину самого христианства». Актуальность «нового богословия» в современных условиях заключается в том, что это направление мысли указывает: богатая христианская традиция весьма плюралистична и вариативна, а, следовательно, способна вдохновлять на творческое и глубокое переосмысление прошлого и настоящего.

Ключевые слова: «новое богословие», неотомизм, модернизм, природа, благодать.

1. Осажденная крепость

Процесс секуляризации, возникший в рамках христианской цивилизации, а впоследствии вступивший с ней в конфликт, на протяжении длительного времени воспринимался католиками скорее отрицательно, чем положительно. Дебаты о соотношении традиции и новации присутствовали во все эпохи истории богословия, но они были имманентными христианскими дискуссиями. В эпоху Модерна эти дебаты обострились в связи с возникновением невероятно серьезной опасности для Церкви со стороны секулярного мира, ставившего под вопрос само христианство. На протяжении длительного времени официальная католическая Церковь занимала оборонительную позицию в отношении секулярного мира. Данную позицию можно объяснить как ответную реакцию в отношении секулярного радикализма, который проявлялся в различных формах противодействия Церкви.

Данная «закрытая» позиция Церкви со временем лишь только укреплялась. В 1864 г. папа Пий IX издает энциклику «*Quanta Cura*¹» с осуждением современных заблуждений. Драматичный Первый Ватиканский Собор (1869–1870) укрепил противостояние Церкви и мира провозглашением догмата о вероучительной безошибочности папы. Позднее, в 1878 г., «церковная оборона» была дополнена знаменитым *Syllabus*

Олег Борисович Давыдов — научный сотрудник Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Владивосток) (328gr@rambler.ru).

¹ Encyclical of Pope Pius IX «*Quanta Cura*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

Errorum² — списком ошибочных философских учений, среди которых: пантеизм, натурализм, абсолютный рационализм и т. д. В 1879 г. новый папа Лев XIII издает энциклику «Aeterni Patris» («О восстановлении христианской философии»)³, в которой провозглашается непреложность учения Фомы Аквинского для католической философии. В энциклике великий средневековый теолог был провозглашен учителем Церкви, а его концепция стала эталоном, по которому выверялись все иные учения и концепции. Это решение созвучно учению Первого Ватиканского Собора о том, что церковь имеет право и способность судить и осуждать любое ложное знание, не соответствующее истине. Канонизация доктринальной системы, к тому же представлявшей собой не аутентичное учение Фомы, а позднейшие интерпретации и схематизации, значительно сузило возможности для богословского творчества.

Энцикликой «Aeterni Patris» было ознаменовано рождение неотолизма как интеллектуального мейнстрима, чье влияние в значительной степени определило облик католической мысли почти на столетие, вплоть до Второго Ватиканского Собора (1962–1965). Обращение теологии к ресурсам схоластической традиции мыслилось как ответ на возрастающее давление секуляризации. Магистерium предпринял попытку установить вечную, универсальную теологию, которая могла бы сохранить единство Церкви в условиях множащихся опасностей и вызовов. Стремление гармонизировать разум и веру посредством классического томизма основывалось на том, что в нем существовал наиболее полный синтез теологии, рассматриваемой в философской перспективе и философии, освещаемой теологическими целями.

Тем не менее, неотолизм этого периода имел свои особенности. С одной стороны, ему соответствовало недостаточное отношение к традиции, восходящей к бл. Августину, и критика ее как чрезмерно «платонической». Соответственно, такие значительные фигуры средневековой традиции, как, к примеру, Бонавентура, получали гораздо меньшее внимание, чем Фома. С другой стороны, восприятие текстов Аквината происходило через их интерпретации, созданные в эпоху барочной схоластики XVII в., в частности Суаресом и Банезом. Именно эта традиция воспринималась в качестве эталона для богословия, который и был избран в XIX в. в качестве «чистой» традиции. Очевидно, что между барочным томизмом и учением Фомы существуют серьезные различия, главное из которых состоит в том, что томизм представляет собой систематизацию и упрощение мысли Фомы в дидактических целях, в целях школы. Традиция томизма представляет собой историю создания руководств и учебников, истолковывающих и систематизирующих сложные смыслы Аквината.

Как было сказано выше, неосхоластическое движение XIX столетия развивалось как форма реакции на светскую философию, и в первую очередь на немецкий идеализм. Метафизика Фомы рассматривалась как реалистическая альтернатива философскому идеализму, склонному к поглощению единичного всеобщим. Кроме того, неотолизму было присуще подозрение к истории и историческому контексту, который они полагали вторичным по отношению к спекулятивной метафизике, принимавшейся в единственной версии — томистского аристотелизма. Для неосхоластов «не было никакого смысла в изучении более ранних авторов, чьи мысли были абсорбированы или были излишними для достижений Аквината»⁴.

Официальный неотолизм был движим надеждой, что учение Аквината предоставит ответы на все вопросы, которые возникли перед Церковью в новой секулярной ситуации. Официальное признание Аквината главным авторитетом в католической интеллектуальной деятельности естественно породило постоянно возрастающее

² The Syllabus of errors condemned by Pius IX. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

³ Encyclical of Pope Leo XIII «Aeterni Patris». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

⁴ Kerr F. Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. Blackwell. 2007. P. 14.

недовольство подобным внешним ограничением мысли. Соответственно, попытки пересмотра такого «авторитаризма» стали предприниматься все чаще.

Возникшие серьезные проблемы могли быть предвидимы еще до расцвета неотомизма. Очевидна проблематичность установки на рассмотрение не всей полноты интеллектуальной традиции во всей ее антиномичности, противоречивости и сложности, а искусственное выделение одной фигуры, сколь бы великой она ни была. Кроме того, философская и теологическая концепция Аквината настолько обширна и сложна, что может быть истолкована по-разному как в частях, так и в целом. Соответственно, она едва ли могла быть постигнута в своей «чистоте», вне предварительного выбранных интерпретаций.

2. Первый вызов

В начале XX в. в католической интеллектуальной среде сформировалось направление оппозиции официальному неотомизму, получившее название модернизма. Для критиков неотомизма было очевидно, что интеллектуальный климат современной эпохи, сформированный разнородными процессами и влияниями Ренессанса, Реформации, Просвещения, в условиях распространения идеализма, романтизма, материализма, марксизма, позитивизма и иных философских учений требует иного богословия, чем то, которое предлагает официальная церковная доктрина. Модернистская линия критики пыталась объединить богословие и достижения секулярной философии, социальной теории и истории⁵.

К основным деятелям модернизма относят Блонделя, Луази, Тиррела⁶ и иных богословов и философов, многие из которых были мирянами, а не клириками. Они стремились выразить вечные истины богословия на современном языке науки и философии. Соответственно, модернисты, в противоположность неосхоластике, придерживались идеи догматического развития. Модернистское утверждение первичности человеческого опыта в противоположность неотомистскому приоритету объективных догм стало основным объектом критики модернизма со стороны официального богословия. Во многом модернизм является католическим аналогом протестантской либеральной теологии, развивавшей идеи Шлейермахера, хотя сами модернисты критиковали либеральный протестантизм за крайний индивидуализм и отвержение институциональных церковных структур.

Многочисленные течения в католическом богословии, которые искали сближения с секулярной интеллектуальной культурой, не были едины в видении, каким должно быть католическое богословие, но их объединяло то, что все они стремились изменить существующее положение. Исходя из своей устремленности к диалогу с миром, модернизм противостоял официальной неосхоластике и искал сближения с современной философией, в частности с Бергсоном и Гуссерлем. Географически модернизм распространился по всему католическому миру, но особенно силен был во Франции и Италии.

Стремление Ватикана «укрыться» от современности интерпретировалось модернистами как симптом упадка и интеллектуальной реакционности. Основная интенция модернистов заключается в признании субъективного воздействия догматов и вероучительных положений основным критерием их истинности. Неосхоластика, будучи абстрактной спекуляцией о субстанциях и акциденциях, потенции и актуальности, сущем и существовании не представляла никакого интереса для беспокойной и динамично изменяющейся современности, в которой на первый план выходили проблемы индивидуума, общества, истории и времени. Разделяемая модернистами

⁵ См.: *Jodock D. Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context.* Cambridge University Press. 2000.

⁶ *Olson R.E. The Journey of Modern Theology – From Reconstruction to Deconstruction.* IVP Academic. 2013. P. 190–213.

кантовская установка на преодоление метафизики и отказ от томистской философии бытия явились причинами серьезных разногласий с официальными институциями. Кроме того, идеи кардинала Ньюмена о догматическом развитии были восприняты модернистами как способ релятивизации и историзации мышления. Другим важным стремлением модернистов было позитивное усвоение основных структур секулярного мира, таких как разделение церкви и государства, признание религиозного и морального плюрализма и т. д.

Борьба с модернизмом в католическом мире продолжалась на протяжении многих десятилетий. Папой Пием X в 1907 г. была издана энциклика под названием «Pascendi Dominici Gregis» («Об учении модернистов»)⁷, в которой были осуждены модернистские принципы, в особенности идея догматического развития и рационалистическое прочтение Писания и богословской традиции. Модернизм был заклеен как средоточие всех ересей, а его приверженцы отлучены от Церкви. Как таковое, интеллектуальное движение модернизма фактически умерло после отлучения его лидеров — Луази и Тиррела.

В 1924 г. по инициативе того же папы группой профессоров философии католических университетов был составлен список из 24 принципов учения Фомы, которые должны стать универсальной нормой для католического мышления и образования⁸. Только тот философ и богослов, который разделяет все эти принципы, касающиеся метафизики, космологии, психологии и теодицеи может называться томистом, то есть быть признанным и допущенным католической Церковью.

Наиболее значительной фигурой, сопротивлявшейся неосхоластическому доминированию, был М. Блондель. В период своего творчества «духовный отец» модернизма неоднократно обвинялся официальным Ватиканом в ереси. Наиболее известная книга Блонделя — «L'Action» (франц. «Действие»), прочтение которой привело многих французских интеллектуалов к переосмыслению философии Канта и Гегеля: «Философия действия Блонделя была ответом на усиливающуюся секуляризацию и агностицизм вдохновленной Просвещением современности, с одной стороны, и экстриницизму традиционного католического богословия — с другой стороны»⁹. Анализируя проблему действия, противопоставляя ее неосхоластической проблематике субстанции, Блондель приходит к выводу, что человеческое действие по своей природе выходит за свои пределы, стремится к сверхприродному, которое обретается только через христианскую веру и даруемую благодать.

Таким образом, метод имманентности, усматривающий действие благодати в субъективных глубинах, становится гораздо более приемлем для современного сознания, чем неосхоластическое объективистское учение о благодати. Несмотря на остороженное отношение к учению Блонделя в официальных структурах, многие из его идей впоследствии получили развитие в трудах представителей «новой теологии». И если не содержание, то сам дух модернистской открытости современному миру воцарится в Церкви во времена Второго Ватиканского Собора.

Близкий к Блонделю Л. Лабертоньер возглавлял модернистский журнал «Анналы христианской философии», который впоследствии был внесен в ватиканский «Индекс запрещенных книг». В своих работах Лабертоньер критиковал неосхоластику с позиций августирианской «религии сердца». Кроме того, отличие его философской позиции от томистской заключалась в том, что он развивал близкую к экзистенциализму персоналистическую метафизику, противопоставляя ее метафизике безличного бытия.

В результате жесткого противостояния между Магистериумом, отстаивавшим неотомистскую ортодоксию и модернизмом, стремившимся к диалогу с современностью

⁷ Encyclical of Pope Pius X «Pascendi Dominici Gregis». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10pasce.htm>. (дата обращения: 07.05.2017).

⁸ См: The Twenty-Four Fundamental Theses Of Official Catholic Philosophy. URL: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/24Thomisticpart2.htm> (дата обращения: 07.05.2017).

⁹ Olson R.E. The Journey of Modern Theology — From Reconstruction to Deconstruction. IVP Academic. 2013. P. 198.

и не согласным с абсолютной властью Ватикана в вопросах богословия, сложилась ситуация, позднее получившая название модернистского кризиса. Церковь и мир оставались по разные стороны баррикад. Этот трагический конфликт, который так и не нашел позитивного разрешения, стал симптомом и предвестником серьезных перемен в католическом мире, которые произошли спустя полвека. Идеи и принципы, которые позволили преодолеть этот кризис, были найдены в рамках иного направления католической мысли — «новой теологии».

Переоткрытие истоков

В пятидесятилетний период от официального осуждения модернизма до Второго Ватиканского Собора католический интеллектуальный мир существовал в условиях усиления цензуры и подозрительности к богословскому творчеству. Однако уже в конце первой четверти XX столетия в отдельных франкоязычных богословских школах возникло и стало развиваться относительно неоднородное направление мысли, которое позднее получило название «новое богословие» (франц. *nouvelle théologie*): «Термин *nouvelle théologie*, по-видимому, ввел в употребление монсьеюр Пьетро Парента из Священной Канцелярии, употребив его в уничижительном смысле в феврале 1942 г. в *Osservatore Romano*, официальной газете Ватикана»¹⁰.

Сами представители этого движения предпочитали назвать его «возвращение к истокам» (франц. *ressourcement*), используя термин Ш. Пеги, которым он обозначал свое стремление к восстановлению христоцентричной культуры. Поскольку движение было весьма неоднозначным, неоднородным и не имело какой-либо организационной структуры, не существует единого мнения среди исследователей о его исчерпывающем составе. Принадлежность к «новой теологии» определяется общим духом богословия того или иного автора.

Целью этого интеллектуального движения было новое прочтение Писания, святоотеческих текстов в поисках обновления мысли и жизни в диалоге с современностью. В этом основное отличие «новой теологии» от модернизма, который скептически относился к актуальности средневековой и патристической мысли для современности и исторически релятивизировал Предание, рассматривая его лишь как свидетельства давно минувших эпох. Переоткрытие богатства наследия богословской мысли стало лейтмотивом этого движения, в конечном итоге, оно смело искусственные конструкции неосхоластики, задачей которой было не творческое развитие, а защита и сохранение. Стремление к постижению и обретению богатств широкой традиции было обусловлено отходом от неотомистских рассудочных школьных схем, обескровливавших как мысль самого Фомы, так и в целом богословское творчество.

Уникальность отношения «новых теологов» к исторической традиции заключается в следующем: «Если „новое богословие“ не было ново в том, что обращалось к преданному забвению теологиям прошлого, то было ново в возрождении интереса к ним тогда, когда они считались устаревшими. И делало это не только через обращение к ним как к объектам исторического исследования, но предложило их в качестве источника для конструктивного богословия»¹¹. Таким образом, фундаментальное различие между неосхоластикой и «новой теологией» заключается в их различном отношении к предшествующей традиции. Если первая обращается к истории ради ее сохранения, то вторая использует историю как основание творческого устремления в будущее. Традиция для «новых теологов» не есть отношение прошлого к настоящему, но живое присутствие прошлого в настоящем, устремленном в будущее. Однако «новое богословие» критиковало и модернизм, который

¹⁰ Современное католическое богословие : Хрестоматия / Под ред. Хейза М., Джирона Л. М. : ББИ, 2007. С. 295.

¹¹ Williams A.N. The Future of the Past: The Contemporary Significance of the Nouvelle Théologie // International Journal of Systematic Theology. Vol. 7, issue 4. Oct. 2005. P. 349.

релятивизировал истину, подходя к ней с точки зрения истории как светской науки, а не богословской истории спасения.

Бельгийская доминиканская богословская школа Ле Сольшуар стала одним из центров движения. Ее лидерами были Д. Шеню и И. Конгар. Усталость от замкнутости выдыхавшегося неотомизма, с одной стороны, и модернистского кризиса — с другой, подвигла их и их соратников к развитию глубокого интереса к более широкой традиции, включая греческих Отцов и бл. Августина. На протяжении долгого времени официальные римские структуры понимали «новую теологию» как опасное явление, модернистское течение, релятивизирующее томизм и заигрывающее со светской философией. Поэтому часто «новую теологию» связывают с католическим модернизмом, хотя эти течения имеют диаметрально противоположные устремления.

Другие представители этого разнородного течения работали в иезуитском центре теологических исследований близ французского Лиона — Фурвьер. Среди них — Ж. Даниелу, А. Буйяр, Анри де Любак, Х. У. Фон Бальтазар. Главной целью «новых теологов» было преодоление гегемонии неотомизма, который за почти вековое господство и отсутствие взаимодействия с другими источниками мысли выродился и пришел в полный упадок. Активность «новых теологов» постоянно росла. В 1930-е гг. Конгар основывает выпуск серии *Unam Sanctam*, посвященной традиции и христианскому единству. Даниелу и Де Любак начинают издавать серию переводов патристических текстов под названием *Sources chrétiennes*. Кроме того, в период 1930–1940 гг. выходят основные богословские труды самих представителей «новой теологии».

Официальная реакция на этот процесс была не менее жесткой, чем в случае с модернизмом. «Знаки времени» вновь не были надлежащим образом прочитаны. В 1950 г. папа Пий XII издал реакционную энциклику *Humani Generis*, в которой осуждались новые учения, подрывавшие существо католической теологии. Хотя в ней не было напрямую сказано об опасности и ошибочности «новой теологии», очевидно, что подразумевалась именно она. Вдохновителем написания данной энциклики был доминиканский богослов Р. Гарригу-Лагранж, ставший для представителей «новой теологии» поистине «псом Господним». Преподававший богословие на протяжении пятидесяти лет (1909–1959) в Папском университете святого Фомы Аквинского, Гарригу-Лагранж был наиболее ярким ревнителем неосхоластики. Он отождествлял «новую теологию» с модернизмом и, соответственно, требовал признания ее официального запрета.

Энциклика стала последней великой попыткой укрепления обороны ветшающего и едва сдерживающего напор современности неосхоластического богословия, его языка, методов и принципов. Естественно, главной целью этой энциклики выступило «новое богословие», представители которого обвинялись в искажении католической истины через ее историческую релятивизацию. Увлечение модными философскими течениями, согласно Папе, не соответствует духу Церкви, а само это учение не может дать ничего вечной истине богословия, ибо оно положило в основу «бесформенные и неустойчивые принципы новой философии, принципы, которые, как полевые цветы, существуют сегодня и завтра умирают; это высшая неосторожность и нечто, что сделало бы саму догму тростником, сотрясаемым ветром»¹².

Последствия выпуска энциклики для многих представителей «новой теологии» были прямыми и порой катастрофическими. Так, спустя короткое время после ее публикации Де Любак отстранен от преподавания в Ле Сольшуар, а его книги были изъяты из всех библиотек. Курия действовала согласно привычной для себя стратегии «решения» подобного рода проблем, которая ранее применялась к модернистам и прочим «еретикам». Тем удивительней радикальное изменение интеллектуального климата, произошедшее в католическом мире в относительно короткий период от публикации энциклики до Второго Ватиканского Собора.

¹² Encyclical «*Humani Generis*» of Pope Pius XII. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12HUMAN.HTM> (дата обращения: 07.05.2017).

Очевидно, что в одном исследовании невозможно охватить творчество десятков авторов, которых относят к «новой теологии». Поэтому мы рассмотрим идеи некоторых представителей «новой теологии», которые, на наш взгляд, являются наиболее богословски актуальными. Собственно, богословским содержанием проекта «новой теологии» явилось стремление к преодолению разрыва природы и благодати, возникшего в «барочной» схоластике эпохи Контрреформации, то есть в формализованном в дидактических целях учении Аквината. Дедуктивная логика неосхоластики редуцировала полноту богословия к апологетическому дискурсу, необходимому для полемики с рационалистической секулярной философией. Результатом такой редукции явилась автономизация богословия и превращения живого творческого процесса в школьную формалистику руководств и учебников.

Одну из первых попыток вернуться к аутентичному учению Аквината, «очистить» его от неосхоластических интерпретаций предпринял Д. Шеню в своей книге под названием «К пониманию св. Фомы»¹³. Анализируя тексты Аквината, Шеню эксплицирует контекст его мышления во всей сложности и динамической включенности в философский ландшафт эпохи. Такая картина значительно отличалась от крайне систематического и школярского изложения учения, которое присутствовало в неотомистских руководствах, таких как упомянутые выше 24 томистских тезиса. Официальный неотомизм похоронил живую и антиномическую мысль Фомы под вековыми слоями руководств и комментариев, а сам выродился в бессмысленное повторение классификаций заблуждений и осуждений в ересь. Историческое прочтение наследия Аквината, противопоставляемое его доктринальному выхолащиванию, позволило Шеню обосновать более динамичное и творческое богословие.

Виднейшим представителем «нового богословия» стал И. Конгар — сотрудник и ученик Д. Шеню, внесший значительный вклад в изменение католического самосознания. Так же как и учитель, Конгар поставил задачу преодоления неосхоластической амсторической рефлексии за счет нового синтеза богословия и истории, рассмотрения спекулятивных проблем через призму их исторической контекстуализации. Большое внимание в своих исследованиях Конгар уделял вопросам экклесиологии, выступая с критикой абсолютности папского авторитета и стремясь к обоснованию большего участия мирян, «народа Божия» в жизни Церкви. В 1953 г. Конгар опубликовал свою самую известную работу под названием «Миряне в Церкви»¹⁴, которая значительно повлияла на подготовку будущего собора.

Как и многие другие из представителей «нового богословия», будучи отстранен от работы вскоре после публикации энциклики «*Humani Generis*», Конгар сменил много мест служения, а его тексты были подвергнуты цензуре. Однако в результате изменения церковного климата в 1960 г. И. Конгар был назначен папой Иоанном XXIII консультантом в подготовительной богословской Комиссии к Второму Ватиканскому Собору. Таким образом, пройдя через серьезные испытания, Конгар не только восстановил утраченные позиции, но стал одним из лидеров эпохального собора, на котором он занял официальный пост ведущего теолога.

3. Природа и благодать

Единство стремления к обновлению богословия за счет нового прочтения традиции не исключало существования различий в способах и методах такого прочтения. В отличие от исторического уклона в богословии представителей Сольшуар, представители школы Лион-Фурвьер развивали и спекулятивные методы преодоления неосхоластики. Критикуя схоластическую концепцию «чистой природы», представители «нового богословия» указали на неразрывное единство имманентного и трансцендентного порядков бытия и перманентное присутствие благодати

¹³ См: *Chenu M. D. Toward Understanding St. Thomas*. Regnery Publishing. 1964.

¹⁴ *Congar Y. Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*. Newman Press. 1965.

в тварной природе. Необходим был поиск новых богословских средств для выражения присутствия Бога в мире и человеке. Будучи центральным вопросом неосхоластического богословия, соотношение природы и благодати имело прямые экклесиологические импликаци. Если природа и благодать, имманенция и трансценденция представляют собой две автономные сферы, то разделение секулярного и сакрального обретает онтологическое обоснование и само христианство ставится под вопрос. Таким образом, по видимости, «техническая» богословская проблема становится квинтэссенцией размышлений о том, что есть богословие *per se*, и каким оно должно быть в секулярном мире.

Выдающийся вклад в развитие центральной богословской темы соотношения природы и благодати внес А. Де Любак. В работе «Подвешенная середина. Анри де Любак и обновленческий раскол в современной католической теологии»¹⁵ Дж. Милбанк предоставляет глубокий анализ проекта Де Любака. Вопреки большинству интерпретаций, Милбанк полагает, что интегралистское движение можно разделить на два параллельных направления в зависимости от характера соотношения природы и благодати. «Разница состоит в том, что если французская версия „сверхнатурализирует естественное“, то немецкая „натурализирует сверхъестественное“»¹⁶.

Критика концепции «чистой природы», доминировавшей в католическом богословии на протяжении нескольких столетий, явилась одним из основных направлений «нового богословия» в целом и в проекте Де Любака в частности: «Идея двух порядков, естественного и сверхъестественного, каждого со своими целями, сделала возможным мыслить полностью человеческое измерение, для которого божественное было чуждым, вместо того, чтобы осуществлять его полноту, и этот поворот сделал возможной чистую секулярность»¹⁷. Таким образом, дуализм природы и благодати является общим и для философии, и для традиционного католического богословия, то есть неосхоластики. Именно это противопоставление следует преодолеть, вскрывая его истоки и укореняя богословие в более аутентичной традиции, предшествующей этому противопоставлению.

Дж. Милбанк полагает, что книга Де Любака «Сверхъестественное» является главным богословским трудом XX столетия. Основная идея этой книги — преодоление опасного разделения природы и благодати и, соответственно, философии и богословия через обращение к патристическим источникам, в которых такового разделения не существует. Обновление понимания христианского мышления как основанного на тайне, утраченного в результате неосхоластической рационализации богословия, является непреходящей заслугой этой работы. Данное движение мысли не ограничивается какой-либо предметной областью внутри богословия, но нацелено на то, чтобы стать универсальной христианской грамматикой, посредством которой воспринимаются и интерпретируются все явления мира, включая социальную и политическую практику.

Онтологическое измерение проекта Де Любака состоит в преодолении имманентистской трактовки бытия за счет признания бытия открытым трансценденции, явленной в божественном Откровении. Благодать не является внешней для человека, но действующей в его глубинах. Здесь особое значение приобретает трактовка человеческой природы как, с одной стороны, интегрирующей в себе всю тварную природу, а с другой — перманентно устремленной к сверхприродному. Соответственно, реальность всегда являет Сверхъестественное, даже в самых обыденных и неприметных вещах светится бесконечное. Благодать нисходит, но тварная природа не повреждается ею, напротив, — сохраняется и совершенствуется. Отвергая антропологические

¹⁵ *Milbank J. The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology. Cambridge University press. 2014.*

¹⁶ *Ibid. P. 65.*

¹⁷ *Loughlin, G. Nouvelle Théologie: A Return to Modernism? In Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. Gabriel Flynn & Paul D. Murray. Oxford University Press. 2012. P. 45.*

трактовки единства природы и благодати, Де Любак полагает, что человеческая природа может быть квалифицирована только ссылкой на ее сверхъестественную цель, которая определяет ее естественное положение.

Последствия возникновения и распространения в эпоху барочной схоластики идеи «чистой природы», существующей безотносительно к сверхъестественной благодати, были самыми негативными для богословия. Такая трактовка природы стала основой для секулярной философии, подробная генеалогия этой идеи развивается Де Любаком в работе «Драма атеистического гуманизма»¹⁸. Если благодать не является внутренней для тварной природы, но чем-то внешним и добавочным, то она становится совершенной лишней и закономерно редуцируется.

Богословский проект Де Любака наиболее полно может быть понят через интерпретацию его младшего коллеги и соратника — швейцарского богослова Г. У. фон Бальтазара. Будучи чрезвычайно плодотворным автором, Бальтазар занимает особое положение: он критикует и внутри, и вне католического богословия. Причисление Бальтазара к «новым теологам» является дискуссионным вопросом, тем не менее взаимное влияние идей является бесспорным. Его *Opus magnum* представляет собой объемную трилогию, в которой развивается богословское учение об истине, богословская эстетика и богословская этика. Все эти три части составляют динамическое единство, в котором Красота, Истина и Благо раскрываются друг в друге, являясь манифестациями Бога в творении.

Отличительной чертой «нового богословия» явился огромный интерес к наследию греческих и византийских Отцов. Ключевой фигурой здесь является именно Бальтазар, вдохновлявшийся текстами Оригена, св. Григория Нисского, св. Григория Богослова, св. Максима Исповедника и многих других. Являя собой один из наиболее универсальных и синтетических умов эпохи, Бальтазар возвышается над разделением Востока и Запада, вбирая в свое творчество лучшие плоды и того и другого, слагая из них захватывающее богословское полотно. Его *Opus magnum* представляет собой трилогию — теоэстетика, теодраматика и теологика¹⁹.

Бальтазар, аналогично Де Любаку, критикует схоластическую концепцию «чистой природы», которая, будучи создана как технический термин для обозначения тварного бытия, впоследствии обрела самостоятельное значение и стала противопоставляться благодати. Вместе с тем, Бальтазар критикует концепцию Де Любака, в которой он усматривает антропологическую редукцию благодати. Для Бальтазара, в отличие от Де Любака, «благодать является незаслуженным даром, и человек, природно не предопределенный к блаженному видению, при этом природно же способен быть предопределенным к этому по милости и благодати Божией»²⁰.

Богословский проект Бальтазара представляет собой грандиозную картину развертывания природы как знака благодати, и именно поэтому природа не имеет автономной сущности: «Тварная природа во всей своей онтологической плотности не является богословским постулатом; она — действие Бога»²¹. Таким образом, Бальтазар преодолевает не только фатальное разделение благодати и природы, приведшее к кризису богословия и возникновению секулярной философии, но и ставит под сомнение легитимность самой постановки богословского вопроса о существовании автономной природы. Таким образом, Бальтазар актуализирует патристическое понимание творения как фактически сверхъестественного и не имеющего автономной сущности отблеска славы Творца. Именно поэтому Бальтазара следует отнести к одному из наиболее актуальных богословов рассматриваемого движения.

¹⁸ См: Де Любак А. Драма атеистического гуманизма. Милан ; М : Христианская Россия. 1997. 300 с.

¹⁹ См: Nichols A. Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogy. London. T&T Clark. 2007.

²⁰ Long A. Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace. Fordham University Press. 2010. P. 61.

²¹ Ibid. P. 64.

Наиболее «современное» богословие в смысле субъективизма и антропологизма, противоположного бальтазаровскому объективизму благодати, представил один из крупнейших богословов — К. Ранер²². В своем учении, получившем название трансцендентального томизма, Ранер исходит из реинтерпретации трактовки соотношения природы и благодати, существующей в посттридентском томизме. Ранер вводит понятие сверхъестественного экзистенциала, под которым он понимает благодать в двух ее измерениях — как дар Бога и как то, что таинственно направляет жизнь и действие каждого человека, являющегося, вне зависимости от его осознанного стремления к Богу, «анонимным» христианином²³. Однако концепция Ранера является уязвимой, поскольку ему не удается четко аргументировать то, что благодать у него остается свободной и непредсказуемой, а не подчиненной естественному закону природы и трансцендентальным условиям бытия человека. Милбанк отмечает: «Де Любак отвергает взгляд Марешала и Ранера (по-прежнему неохомистский), что естественная ориентация на сверхъестественное раскрывает лишь возможность благодати, а не ее актуальность»²⁴. Таким образом, все представители «нового богословия», каждый по-своему, стремились преодолеть разделение природы и благодати и тем самым найти новое богословское основание для жизни и миссии в секулярном мире.

4. Заключение

Второй Ватиканский Собор (1962–1965) характеризовался духом радикального обновления (итал. *aggiornamento*) католической мысли и жизни. Кардинальная перемена, произошедшая в католическом самосознании в течение относительно короткого периода времени, находит аналогию в событии, произошедшем с апостолом Павлом на пути в Дамаск. Тем не менее, эта перемена стала результатом долговременных тектонических процессов, досталась ценой больших усилий, прилагавшихся группой богословов на протяжении десятилетий. Собственно богословским содержанием деятельности Собора было критическое переосмысление господствовавшей на протяжении столетия неотомистской парадигмы в духе плюрализации и деабсолютизации ее богословской методологии.

Несмотря на свою уникальность и беспрецедентную значимость, Собор не остался сингулярным явлением в истории богословия, его результаты продолжают переосмысливаться и задают рамки для богословского творчества. Все представители «нового богословия» продолжили свое творчество после завершения Второго Ватиканского Собора. Католическая мысль, проделав сложный путь от закрытости по отношению к миру к «обновленческому» Второму Ватиканскому Собору, используя различные варианты отношения к секулярной современности, продолжает развиваться и развивать интенции Собора. Внутри богословия посредством сложной диалектики были переосмыслены собственные истоки и на основании этого найдены ответы на вызовы современности. Вместе с тем, не были утрачены ключевые для богословия идеи объективности истины, возможности гуманизма, исходящего из подражания Христу, и понимания истории как места действия сотериологической драмы. Понимание богословия как непрекращающейся деятельности по интерпретации и выражению имманентного миру божьего присутствия открывает новые горизонты для творчества.

Богословская традиция не является окаменевшим и охраняемым от посягательства результатом прошедших усилий, неприступным замком, в котором можно укрыться от всех опасностей, но напротив, — отправной точкой для живого и непрекращающегося

²² См: *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. М. : ББИ. 2006.

²³ *Ремпи Ф.* Э. Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. СПб. : Европейский Дом, 2002. С. 87.

²⁴ *Milbank J.* The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology. Cambridge. 2014. P. 71.

диалога. Возвратиться к традиции — не значит найти эликсир от всех болезней, но напротив, значит обрести дух постоянного поиска и творческого беспокойства. Богословие не дает ответов на все возможные вопросы, но оно предоставляет разнообразные инструменты и примеры, которые недостаточно просто воспроизводить, но следует предпринимать собственное творческое усилие для получения адекватного решения насущных проблем.

Актуальность «нового богословия» в современных условиях заключается в том, что это направление мысли указывает: богатая христианская традиция весьма плюралистична и вариативна, а, следовательно, способна вдохновлять на творческое и глубокое переосмысление прошлого и настоящего. Уникальность христианского отношения к традиции заключается в том, что она не просто воспроизводится, а воспроизводится каждый раз по-иному. Неидентичное повторение традиции — этот фундаментальный принцип составляет суть проекта «нового богословия», и этот принцип остается актуальным всегда.

Драматический исторический путь «нового богословия» позволяет увидеть то, как именно христианство понимает соотношение старого и нового, поскольку «новое прочтение классического прошлого христианским взглядом способствует дальнейшему проникновению в глубину самого христианства»²⁵. Таким образом, творческий ренессанс, а не ностальгическая реставрация мысли предшествующих эпох, есть именно то, что богословию следует делать на пути к новым достижениям, реализуемым в неповторимом контексте каждой из эпох. Удивительная метаморфоза, произошедшая в католическом богословии в течение нескольких десятилетий XX в., является весьма поучительной и характерной именно для христиан. Она являет собой замечательную историческую вариацию центрального момента христианской веры и мысли, в котором крайне безнадежная ситуация осуждения и наказания таинственно преображается в очевидный триумф и расцвет.

Источники и литература

1. *Де Любак А.* Драма атеистического гуманизма. — Милан ; М. : Христианская Россия 1997.
2. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. — М. : ББИ, 2006.
3. *Реати Ф. Э.* Бог в XX веке: Человек — путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века) / Пер. с итал. Ю. А. Ромашева. — СПб. : Европейский Дом, 2002.
4. Современное католическое богословие. Хрестоматия / Под ред. Хейза М., Джирона Л. — М. : ББИ, 2007.
5. *Chenu M. D.* Toward Understanding St. Thomas. Regnery Publishing, 1964.
6. *Congar Y.* Lay People in the Church : A Study for a Theology of Laity. — Newman Press, 1965.
7. Encyclical «*Humani Generis*» of Pope Pius XII. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius12/P12HUMAN.HTM> (дата обращения: 07.05.2017).
8. Encyclical «*Quanta Cura*» of Pope Pius IX. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9quanta.htm> (дата обращения: 07.05.2017).
9. Encyclical of Pope Leo XIII «*Aeterni Patris*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Leo13/l13cph.htm> (дата обращения: 07.05.2017).
10. Encyclical of Pope Pius X «*Pascendi Dominici Gregis*». URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10pasce.htm> (дата обращения: 07.05.2017).
11. *Flynn Gabriel, Murray Paul D., eds.* Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology. — Oxford University Press, 2012.

²⁵ *Milbank J.* Christianity and Platonism in East and West. In *Divine Essence and Divine Energies*. C. Athanasopoulos and C. Schneider (Eds.). Cambridge : James Clarke. 2013. P. 183.

12. *Kerr F.* Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. — Blackwell, 2007.
13. Long A. *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace.* — Fordham University Press, 2010.
14. *Loughlin G.* Nouvelle Théologie : A Return to Modernism? In *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology.* — Oxford University Press, 2012.
15. *Milbank J.* The suspended Middle. Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Theology. — Cambridge University Press, 2014.
16. *Milbank J.* Christianity and Platonism in East and West. In *Divine Essence and Divine Energies.* C. Athanasopoulos and C. Schneider (Eds.) — Cambridge : James Clarke, 2013. — P. 158–209.
17. *Nichols A.* Divine Fruitfulness. A Guide through Balthasar's Theology beyond the Trilogie. — London : T&T Clark, 2007.
18. The Syllabus of errors condemned by Pius IX. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm> (дата обращения 07.05.2017).
19. *Williams A. N.* The Future of the Past: The Contemporary Significance of the Nouvelle Théologie // *International Journal of Systematic Theology.* — Vol. 7, issue 4. — October 2005. — P. 347–361.
20. *Olson R. E.* The Journey of Modern Theology — From Reconstruction to Deconstruction. — IVP Academic, 2013.
21. *Jodock D.* Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context. — Cambridge University Press, 2000.
22. The Twenty-Four Fundamental Theses Of Official Catholic Philosophy. URL: <http://www.u.arizona.edu/~aversa/scholastic/24Thomisticpart2.html> (дата обращения: 07.05.2017).

***Oleg Davydov.* “New Theology” in the Context of the Evolution of Roman Catholic Thought.**

The article analyzes the development of Roman Catholic theology in the period between the First (1869–1870) and the Second (1962–1965) Vatican Councils. The dialectic of its three main directions is explicated: neo-Scholasticism, modernism and “new theology.” It is shown that the profound transformation of Roman Catholic consciousness in this period was accompanied by a radical change in the relationship between theology and secular philosophical and scientific thought. Actually the theological content of the Second Vatican Council was a critical rethinking of the Neo-Thomistic paradigm that prevailed throughout the century in the spirit of the pluralization and de-absolutization of its theological methodology. The author claims that the transformation that took place in Roman Catholic theology in the span of several decades of the 20th century is very instructive and characteristic for Christians. The dramatic historical path of “new theology” allows us to see exactly how Christianity understands the relationship between the old and the new, because “a new reading of the classical past from the Christian point of view promotes further penetration into the depth of Christianity itself.” The relevance of “new theology” in modern conditions lies in the fact that this line of thought indicates that a rich Christian tradition is very pluralistic and variable, and therefore, can inspire a creative and profound rethinking of the past and the present.

Keywords: new theology, Neo-Thomism, modernism, nature, grace.

Oleg Borisovich Davydov — Candidate of Philosophical Sciences, Research Assistant at School of Humanitarian Sciences at the Far Eastern Federal University (Vladivostok) (328gr@rambler.ru).

Священник Михаил Легоев

ЛОГИКА ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ: ТРУД, ТОРЖЕСТВО, КЕНОЗИС

Настоящая статья представляет собой продолжение нашей статьи «Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? К постановке вопроса», опубликованной в № 5 «Христианского чтения» за 2017 год. Она посвящена дальнейшему раскрытию вопросов, связанных с историческим развитием Церкви. Внутреннее устройство Церкви, могущее быть описано статичной экклезиологической моделью «человек, община, кафолическая Церковь» (или «ипостасный, синаксисо-ипостасный, кафолически-ипостасный» образы бытия), будучи взято в динамической проекции истории, в проекции динамических отношений Бога и человека, способно выступить ключом к тайнам истории. Логика церковной жизни, в том числе в ее отношениях с внешним миром, соотносится с этим внутренним устройством самой Церкви, с ее отношениями со Христом и всей Святой Троицей. Этой логикой определяется поступенность церковной истории, где каждая эпоха исторического бытия Церкви — Древней Церкви, Вселенских Соборов и, наконец, утраченной экумены — имеет свое место, значение и связь со всецелым бытием и жизнью Церкви.

Ключевые слова: человек, община, Церковь, кафоличность, кенозис, богословие истории, историософия, исторический процесс, эсхатология, проблемы современного богословия, периодизация церковной истории.

1. Введение

Путь Церковной истории — через труд по собиранию мира к видимому торжеству, а затем от торжества к кенозису — пролегает, как мы отметили в наших прошлых статьях¹, в русле определенных закономерностей и парадигм, не нарушающих свободную волю человека, но связанных с устройением самого человека, отношениями его с Богом, и, наконец, с устройением Церкви. **Христов путь** общественного служения прообразует путь Церкви в истории. **Образ Откровения Святой Троицы** отображается в кафолически-ипостасном раскрытии образа действия Церкви к миру². **Натиск анти-предания**³ представляет собой внешнюю, видимую причину постепенного перехода от земного торжества Церкви к ее умалению и кенозису.

Рассмотрим периодизацию церковной истории более пристально и с учетом вышеобозначенных опорных точек, имеющих важное значение для богословия истории.

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

¹ Легоев М., *свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43; Легоев М., *свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 44–54.

² И вообразуется в нем. См. об этом: Легоев М., *свящ.* Богословие истории как научное направление сегодня: проблема понятийного аппарата // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 68–79.

³ См.: Легоев М., *свящ.* Предание и антипредание... С. 50–51.

2. Период Древней Церкви, собрания мира во Христе

Начало пути Церкви в истории становится временем мучеников и христианской жизни человека. В этот период закладываются основы церковной жизни и мироустройства, а мир, еще сам того не подозревая, идет ко Христу⁴.

Ипостасный выход Церкви к миру, ее **образ действия** (греч. *τρόπος ἐνέργειαν*), раскрывается здесь как предельный путь личного, ипостасного бытия человека. *Ни кафолическая полнота Церкви, ни синаксическое единство ее общинной жизни не являют еще в эту эпоху своих предельных возможностей, своего совершенного раскрытия и исторического значения.* В это время Церковь Христова в самой себе, а именно в своих членах — хотя и через жизнь во Христе — несет окружающему ее ветхому миру образ пути ветхого человека к Богу. Восхождение ветхозаветного человека ко Христу, таинственное повторяемое и проживаемое в членах церковных, свидетельствует миру о многих путях, сходящихся в одном Пути Христовом — Пути Церкви.

Таковы наиболее общие особенности *кафолически-ипостасного образа действия* Церкви к миру в этот период.

Через начало пути Церкви этот образ действия отображает в себе дело Бога Отца в истории; происходит это в чем-то подобно тому, как некогда ветхозаветная история трудного поиска Бога и восхождения человека к познанию Святой Троицы через Ипостась Отца положила⁵ начало личному общению Бога и человека⁶. Так, образ и благословение **Отца** даны членам церковным в их собственном труде, аскезе⁷... а миру — в открытости Церкви миру, в стремлении создать мир, заботе о нем, в самоотдаче церковных членов на этом пути⁸. Эта открытость, этот пример добрых дел⁹ определяет характер первой эпохи в жизни и земном пути Церкви, так называемой эпохи Древней Церкви¹⁰. Труд отдельного человека, его аскеза, в силу ипостасного вхождения человека в Церковь и совершаемого перихоресиса с кафолическим телом церковным становится вместе с тем и трудом всей Церкви. Так Церковь трудится в истории — и **создает человека**, приводит его ко Христу; а в конечной перспективе — ведет и приводит ко Христу весь мир. Для кафолической Церкви, этого образа ипостасного бытия, эпоха первых веков становится временем особых трудов,

⁴ Ср.: «Без сомнения, путь к истине один, но разные тропы, ведущие из различных мест, соединяются в ней, подобно тому, как различные потоки образуют единую реку жизни, текущую в вечность» (*Климент Александрийский*. Строматы. В 3 т. Т. 1 (Кн. 1–3). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 92. Кн. I. 5:29:1). См. также: *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 92, 99–100, 146–147, 198–201.

⁵ Или, лучше сказать, сохранила и преумножила.

⁶ Отличие первого от второго (то есть исторического пути Церкви от пути Священной Истории) состоит в том, что здесь, в период младенчества уже не мира и его отношений с Богом, но Церкви, это происходит внутри самой Церкви, интегрированно с жизнью человека со Христом и Святым Духом (см.: *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // *Христианское чтение*. № 3. 2016. С. 94–97; *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // *Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия*. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2016. Вып. I: 2015/16 уч. год. С. 138–140).

⁷ См.: *Легеев М., свящ., Методий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // *Христианское чтение*. 2017. № 2. С. 16–28.

⁸ Церковь вырастает на крови мучеников.

⁹ Ср.: «Со всем усилием и готовностью поспешим совершать доброе дело. Ибо Сам Творец и Владыка всего веселится о делах Своих (создав мир и человека). Он всевысочайшею Своею силою утвердил небеса... Сверх всего этого, Он святыми и чистыми руками образовал отличное и по разуму превосходнейшее существо, человека, начертание Своего образа... Познаем также, что (и) все праведные (люди) украсились добрыми делами; и Сам Господь радовался, украсив Себя делами» (*Климент Римский, свщмч.* Первое послание к коринфянам // *Писания мужей апостольских*. М., 2003. С. 156).

¹⁰ Традиционно хронологическими рамками этого периода признаются I–III века, вплоть до Миланского эдикта 313 года.

временем созидательного (как бы подобного сотворению человека¹¹) приведения человечества в Церковь.

*Образ Христов*¹², Его *Путь*¹³, становится *путем всего человечества*, вбирая в себя множество путей окружающего Церковь и сперва враждебного ей мира¹⁴. Предельный путь всего человека¹⁵ становится образцом для языческого мира; путь, через аскезу личного усилия повторяющий в себе путь Христов.

3. Период Вселенских Соборов, расцвета всех сторон церковной жизни и церковной экумены

Путь всего мира ко Христу завершается вливанием этого языческого мира в Церковь, воцерковлением социума, социальных институтов, государственности, римско-греческой цивилизации, составляющей экуменическое ядро мира, таким образом, — воцерковлением самой экумены. Крест Христов, явленный в крови мучеников, расцветает в воскресении рождением христианского социума. Все церковные силы ипостасно раскрываются: в полноте догматических формулировок, многообразии и глубине литургической и аскетической жизни Церкви. Человек в своей социальной, общинной жизни являет такие формы своего бытия, в каких его замыслил Бог: социум человечества является как Экклесия, Церковь — как общество соединенных во Христе человек, вобравшее и освятившее мир.

Каковы же богословские основания этого изменения, этого периода, этого вновь явившегося процесса, сменившего собою начальный путь Церкви, привлекающей и собирающей в себе мир? Каковы присущие этой эпохе особенности *динамически изменяющегося кафолически-ипостасного образа действия Церкви*, направленного на своих членов и на весь мир?

Второе Лицо Святой Троицы, **Сын Божий**, умерший и воскресший, членам церковным явлен в таинствах, а миру — в красоте и райской на земле полноте Церкви, в устроении ее общества, в одухотворении и возможности одухотворения ею мира. *Своим земным расцветом Церковь свидетельствует о будущей райской жизни со Христом, представляя реальные и земные образы этого райского бытия*. Ведь Сын Божий подает себя человеку и миру как бы извне, со стороны, предлагая Себя сердцу человеческому¹⁶. Это свидетельство Жизни с Богом, явленное в практике жизни, возобновляет и повторяет свидетельство Самого Сына Божия о Себе, Его Учение, выраженное в слове, тот этап Его общественного служения в Евангельской Истории, который следовал делам и предварял Жертву Христову¹⁷.

Эти райские образы запечатлены в некоторой созерцательной устойчивости, в постоянном и действенном явлении Христа миру (уже ставшему Церковью, но все же обновляемому в своих членах и, таким образом, так сказать, требующему постоянного исторического *подтверждения*, своего рода возобновления и продолжения *своей*

¹¹ См. сноску 7.

¹² Отображающий в себе дело Отца. Ср.: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1:3).

¹³ Ср.: «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6).

¹⁴ См. сноску 2.

¹⁵ Не случайно именно мученичество, особенно отчетливо являющее в себе подражание Христу, становится абсолютно доминирующим типом святости в этот период. Ср.: «Молитесь о мне Христу, чтобы я... сделался жертвою Богу... Не препятствуйте мне жить, не желайте мне умереть. Хочу быть Божиим; не отдавайте меня миру... дайте мне быть подражателем страданий Бога моего» и др. (*Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к римлянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 354–355. Гл. 4, 6).

¹⁶ См. подробнее об образе действия Сына Божия в следующей статье: *Мефодий (Зинковский), иером., Легев М.В.* Ипостасно-природный характер синергии. // Церковь и время. М. 2012. № 4(61). С. 69–106.

¹⁷ См.: *Легев М., свщц.* Смысл истории... С. 35.

церковности), явлении миру Божественного *Логоса*. Поэтому такое явление миру рая на земле есть больше, чем образ — именно оно есть мирообразующий Логос, Сам свидетельствуемый Церковью *Христос, расцветший из горчичного зерна*¹⁸ в грандиозное и вобравшее мир церковное Древо. (Но вбирание мира в Церковь не означает, как мы показали выше, уже окончательную победу над ним, которая принадлежит лишь всей истории Церкви, принадлежит окончанию истории.)

Безусловно общинная жизнь имеет к этому самое непосредственное отношение. Именно *протекаемая в общинах жизнь способна созидать рай на земле* — на окружающем пространстве мира и социума, пространстве экумены. *Но ни жизнь отдельно-го человека, ни даже жизнь общин не способны придать этому созиданию окончательно устойчивый характер*, соделать его достоянием вечности.

Поддержание бытия Церкви, органическая жизнь ее как целого есть неустранимая внутренняя характеристика кафолического бытия; она не простирается на состояние мира, ведущего борьбу, в том числе и на пространстве самой Церкви, *сохраняя за миром возможность разнообразных локальных побед!* Практика жизни показывает, что мир оказывается способен побеждать отдельного человека, хотя бы и пребывавшего Церковью (то есть побеждать «на поле» самой Церкви, в ее ипостасных границах). Более того, мир оказывается способен побеждать целые общины, даже целые Поместные Церкви, представляющие собою макромасштаб синаксисо-ипостасной, общинной жизни, но все же — не кафолической жизни¹⁹.

Премественный опыт церковной жизни, передаваемый в поколениях от человеку к человеку, есть опыт бытия той же самой Церкви, но одновременно — и человека как Церкви. Так, эсхатологический опыт одних членов церковных окажется лишь перспективою и задачей для следующих поколений. Черета искушений, предлагаемых со стороны мира, умножающего *антипредание* опыта богопротивления²⁰, представляет для поколений церковных членов (а вместе и для всецелой Церкви) все более и более суровое испытание христианской жизни, одновременно все более и более «легкий» и многообразный путь вне Церкви Христовой, требующий все большего и большего внутреннего внимания. Этот *натиск антипредания последовательно отталкивает, отсекает от Церкви проявившие духовную слабость члены и части (общины)*, усиливая свой напор по мере роста самой Церкви²¹.

¹⁸ Ср.: Мф. 13:31; Мк. 4:31; Лк. 13:19.

¹⁹ Ср.: Апок. 1–3.

²⁰ Опыт путей, опыт человеческого наследия — мыслей, чувств, желаний, умений, выраженный в знаниях, словах и делах, — уводящий человека от Бога и свидетельствующий в самом себе этот разрыв с Божественным замыслом о мире и человеке, — все это в своей совокупности можно назвать опытом антипредания. Подобно своему прототипу (то есть Преданию) антипредание сохраняется и прирастает в истории, представляет собой совокупленный, накопленный опыт многих поколений людей, не имея однако той ипостасной целостности и органичности, которой обладает Предание. Цельность антипредания (осуществляемая единым диавольским замыслом о мире и человеке, представляющая собой единую «тайну беззакония» (2 Фес. 2:7)) есть цельность механистического, неорганического порядка, представляющая собой плохую копию оригинала. Именно Предание как кафолический опыт Церкви есть подлинный оригинал всякого опыта человеческого (ср.: «Во всех делах оригинал предшествует копии» и др. о Предании (Тертуллиан. О прескрипции против еретиков // *Он же*. Апология. М. : СПб. : Изд-во Северо-Запад пресс, 2004. С. 378)).

²¹ Накопление и развитие антипредания происходит постепенно, по мере того, как Церковь набирает свой опыт в истории, а ее Предание ширится и растет, представляя новые формы и новый «материал» для его дефектного копирования. Антипредание, представляющее собою ипостасный опыт зла, растет в истории, питаясь энергиями падшего ангельского мира, которые *перевозглавляют* накопленный опыт (и формы) церковной жизни, то есть опыт Предания Церкви, — тем самым откальвая от Церкви ее части и переменяя их церковную жизнь и опыт Предания в нечто совершенно новое и чужеродное (перевозглавление, лат. *recapitulatio*, греч. ἀνακεφαλαιώσις и др. родственные термины; см.: *Irenaeus Lugdunensis*. *Contra haereses* // *Patrologia Graecae*. Vol. 7. С. 955. III:XXI:10:218:64 и др. — о перевозглавлении мира Христом, а также С. 1201–1203. V:XXIX:2:327–328:70–78 — о последующем перевозглавлении мира через «антипредание»).

Но есть и другой аспект того же самого процесса. По образу отдельного человека (страдательно устремляемого к физической смерти атомами своей природы, принявшей смертность как последствие грехопадения) также и *христианский социум* призван был умереть, прекратиться, умалиться, выйти за собственные пределы (сохранив в себе Церковь как некое стойкое и неугасимое ядро жизни) и так смениться другим социумом, который также весь расцветет в Церковь, и также угаснет²², — для того, чтобы всецелая Церковь продолжала свой монументальный путь, шествуя путем собственного кенозиса, в своем измерении и макромасштабе всецелой истории, невидимо приближаясь к окончательной исторической развязке.

Так, чередой исторической перспективы, Церковь восходит в своем непогрешимом и кафолическо-ипостасном развитии²³ к своему историческому и «созерцательному» явлению полноты Христовой, к распространению общинной жизни своей до всех пределов обитаемой вселенной (экумены), чтобы на пределе этого торжества перейти к более глубокому свидетельству о Христе в условиях богооставленности, опустошенности и, наконец, всеобщего отвержения. *Торжество и временная победа Церкви в истории есть свидетельство миру о всепросвещающем свете Христовой Истины*, преподанное для того, чтобы впоследствии, погрузившись во мрак, ожидать вечного прихода того света, который уже был прообразован в истории²⁴.

Так течение и окончание многих личных путей «малой священной истории» отдельных членов Церкви прообразует и моделирует ход и окончание исторического бытия отдельных социумов, христианизированных, достигших своего расцвета, а затем изменившихся в «огне» секуляризации или раскола... или же, напротив, выстоявших и укрепившихся в искушениях и скорбях. Они же, социумы, в свою очередь, моделируют и прообразуют в своем историческом бытии ничто иное, как всеобщий расцвет и конец истории: святое прообразует святой путь всецелой Церкви, а павшее — искусившийся и павший мир.

4. Период утраченной экумены и особенного кенозиса Церкви

Этот период, предчувствуемый уже с IX века, явственно начинается с 1054 года, с того момента, когда Церковь, сохраняя и неизменно утверждая свою кафолическую полноту, навсегда утратит экуменическую доминанту видимого возглавления мира и начнет путь своего постепенного умаления на его просторах. Путь малой аскезы и особых искушений для церковных членов, путь осмысления Церковью своего собственного бытия в предельных возможностях постановки этого вопроса.

Присущие этой заключительной эпохе драмы церковной и мировой истории особенности — особенности кафолически-ипостасного образа действия Церкви к миру — не только отображают и продолжают в себе кенозис Христов, но и кенозис всецело действующего в Церкви Духа Святого (как в начале, так и в конце исторического пути Церкви) всему миру, когда после второго и славного пришествия Христова Дух Святой засвидетельствует всем подлинное величие Церкви.

Дух Святой входит в человека, когда он принимает Христа и отвергает мир, а вместе с тем и себя самого. *Полнота личного присутствия Святого Духа дана*

²² Приходят на ум образы Византии, Второго Рима, угасшей в своем величии прежде торжествующего и вобравшего весь социум, вместе с государственностью, христианства; затем сменявшей ее «Святой Руси», и вновь историческое умаление, угасание и кенозис уже последней.

²³ Подобном пути Христову, подобном также и тому *безрешному и богозамысленному развитию* человека в раю, которое было отвергнуто грехопадением.

²⁴ Ср. образ, приводимый свт. Григорием Нисским: «Моисей... однажды ступив на лестницу, которую, как говорит Иаков, установил Бог (Быт. 28:12–13)... постоянно восходил на следующую ступень и не переставал подниматься, поскольку каждый раз видел, что над ступенькой, которой он уже достиг, возвышается еще одна. Он *отрекся от ложного родства* с египетским царем... Он *увидел сияние света*... Он *вошел во мрак*... Он *просветился славой*» (Григорий Нисский, *свт. О жизни Моисея Законодателя*. М., 1999. С. 83. Гл. 227–230).

церковным членам лишь в католической полноте Церкви... а **миру** — в предельном свидетельстве этой католической полноты, в «умирании» Церкви, ее кенозисе и том, что стоит за гранью этого кенозиса. Умирании уже не только отдельного человека, но и грандиозно трагическом умалении на просторах мира и перед миром всецелой Церкви. В нем предельно свидетельствуется католичность Церкви, ее совершенное богоподобие и богоношение.

Некое абсолютное торжество Церкви возможно лишь на пределе и за пределом истории — возможно лишь тогда, когда не отдельный церковный член, но вся Церковь всю себя, до самого последнего предела отдает во всецело хриstopодобную жертву Богу.

Византийское воцерковление экумены, выраженное в принципе симфонии властей, проявленное во множестве сторон жизни и отношений Церкви и империи, действительно представляло собой историческое торжество Церкви, ее победу в мире. Но оно не было окончательным торжеством Самой Церкви — но лишь торжеством Церкви в человеке, даже в обществе человека, в конечном итоге — в общине, во множестве общин, даже во всем мире, экумене, олицетворяющей собою в ту эпоху общинную жизнь человека друг с другом и с Богом, то есть олицетворяющего и являющего собой и в себе хотя и бытие Церкви, но еще не саму единую Церковь во всей полноте совершенного ею исторического пути со Христом.

Для государства, приобщившегося общинному бытию Церкви (то есть воцерковившегося, даже, в определенном смысле мы можем сказать, ставшего Церковью²⁵), это стало окончанием и исполнением его земного пути. Государство как воцерковленный социум, общество христиан, подлинно познавшее Христа, вместе с тем, еще не было и не могло быть приобщено во всем объеме и полноте трагической глубины тайны Его Жертвы, Его смерти и воскресения, Его кенозиса — конечно, являемой в жизни Церкви, которую она перманентно совершает, в которой участвует, которой подражает и которой приобщается²⁶, но — полнота которой не может быть раскрыта в жизни отдельного человека, пока он не достигнет совершенства, и не может быть раскрыта в жизни социума, составляющего общину и общинную жизнь Церкви, пока этот социум не воплотит святость и не сделает ее нормою своей жизни, а затем и претерпит свой, частный кенозис на пределах истории; и наконец, не может быть раскрыта в жизни всецелой и единой Церкви, пока она не окончит весь путь истории и не достигнет всецелых пределов человеческого бытия.

5. Подведение итогов периодизации

Подведем краткие итоги богословского осмысления периодизации церковной истории как единого пути католической Церкви в следующей таблице.

²⁵ Подобно тому, как становление Церковью возможно для человека. Ср.: «Государство... восходит до Церкви и становится Церковью» (Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. 1:2:5. URL: http://librebook.ru/bratia_karamazovy/vol1/2 (дата обращения: 05.04.2017)).

²⁶ В таинстве Евхаристии.

Таблица.

Периодизация церковной истории как единого пути католической Церкви

Период Древней Церкви	Период Вселенских Соборов	Период утраченной экумены
Хронология		
I – III вв.	IV – VIII вв.	IX – X вв. (переходный период); XI в. — конец истории
1. Католическая Церковь продолжает в себе совершенный путь Христов		
Церковь продолжает путь Его дел , совершаемых самой Церковью и ее членами на протяжении всего исторического пути. Но здесь, в этом историческом периоде, Церковь хриstopодобным и хриstopодражательным усилием привлекает и собирает мир , собирает его полнотою этого усилия, подлинного «богоношения» и «подражания Христу» ²⁷	Церковь продолжает путь Его слов , неизменно и на протяжении всего исторического пути Церкви выражающих смыслы творения и его связи с Богом. Но здесь, в этом историческом периоде, Церковь к полноте хриstopодобных дел прилагает и полноту слов, расцветших в богословии Церкви и воплотившихся во всеобозримую красоту жизни со Христом, в зримое явление миру созерцательно-го познания им самого себя и «овеществленные» смыслы вечной жизни	Церковь продолжает также путь и Его Жертвы , неизменно и на протяжении всего исторического пути Церкви являющейся ее движущей силой и подлинной жизнью во Христе. Но здесь, в этом историческом периоде, в своей хриstopодобной жертве Церковь восходит к подлинной полноте и зиянию пропасти богооставленности перед лицом апостасии всего мира, ипостасно возрастая в меру совершенного возраста Христова и возвещая миру новое и второе пришествие Его Самого «во славе», а вместе с тем и собственное торжество со Христом в вечности ²⁸
2. Католическая Церковь отображает в себе дело Лиц Святой Троицы		
Церковь свидетельствует всему миру о путях человека к Богу. В этом «творческом акте» приобщения всего мира своей жизни, его вливания в свою жизнь, Церковь подражает Отцу Небесному , Который, вместе с содействующими Ему Сыном и Святым Духом, творит человека и мир, а затем и ведет его ко Христу подготовительными путями Священной Истории. Не исчерпав еще всех своих исторических ипостасных	Церковь свидетельствует миру (уже вошедшему в нее в своем экуменическом масштабе) о жизни со Христом, о полноте Истины, о смыслах райской жизни; свидетельствует о самом Человеке, являя себя миру в акте совершенного самопознания ²⁹ , которое есть единение и собрание всего мира Сыном Божиим — стержнем и осью истории ³⁰ . Этим явлением Церковь таинственно отображает дело в истории Сына Божия, ипостасно и реально связывая мир воедино в формах своей	Совершенное свидетельство о полноте хриstopодобной и пронзительной Христом ипостасной жизни Церкви осуществляется лишь в ее самоотвержении и кенозисе, вплоть до смерти, перед лицом отвергнувшего Церковь мира. В этом кенозисе Церковь свидетельствует миру о такой сплоченности и предельном раскрытии всего своего бытия, всех своих возможностей не только ипостасных и синаксически-ипостасных, но и католически-ипостасного целого, которые могут быть осуществлены

²⁷ См., например: *Игнатий Антиохийский, свщмч.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. М., 2003. С. 336. Гл. 10; *Он же.* Послание к траллийцам // Там же. С. 348. Гл. 1; *Он же.* Послание к римлянам // Там же. С. 355. Гл. 6; *Он же.* Послание к филиладельфийцам // Там же. С. 359. Гл. 3. И др.

²⁸ «Великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога. Он имеет славу Божию» (Апок. 21:10–11).

²⁹ Греч. θεωρία — теория, созерцание. По толкованию святых отцов — познание логосов (смыслов) сущностей всего творения; следовательно, и самопознание себя человеком, обнимающем в своей природе все творение.

³⁰ «Он есть воистину мистическая ось мироздания» (*Софроний (Сахаров), архим.* Таинство христианской жизни... С. 199).

<p>«возможностей» в качестве синаксисо-ипостасного и кафолически-ипостасного бытия³¹, Церковь в своем ипостасном образе <i>действия</i>, уже отобразив дело³² Отца, готовится к тому, чтобы в свое время <i>в полноте</i> отобразить (и <i>со своей стороны ипостасно раскрыть миру</i>) также дело Сына и Святого Духа (в этом последующем, в следующие эпохи своего исторического бытия, отображении дела Сына и Святого Духа Церковь неизменно сохранит также и отщепительное возведение человека к Богу, которое приобретет тогда характер постоянно совершаемого и внутреннего Церкви процесса)</p>	<p>синаксической³³ жизни, подобно тому, как некогда Сам Христос связал и рекапитулировал³⁴ все творение в своей человеческой <i>природе</i>, исполнив всю полноту своего земного служения. Но и на этом Церковь еще не исчерпывает своих исторических возможностей в качестве кафолического целого</p>	<p>лишь как предельный итог и опыт всей Церкви. Это свидетельство есть свидетельство всецелого пребывания Святого Духа с Церковью, делающего ее непоколебимою и совершенно неразлучною со Христом. Это свидетельство отображает и ипостасно раскрывает Церковью дело Святого Духа к миру и человеку, некогда в полноте осуществленное с Его сошествием на апостолов и рождением самой Церкви. Вместе с ним призвано окончиться и ипостасное раскрытие в себе Церковью того триипостасного Откровения Бога миру, которое было завершено некогда с предельным выходом Бога к человеку и рождением Церкви. С окончанием этого кафолического и ипостасного раскрытия, то есть дела Церкви в истории, окончится и ее путь, ее история; окончится и история всего мира</p>
--	--	--

4. Значение человека, общины и всецелой Церкви в единой истории

<p>Именно человек, член Церкви, раскрывает в этот период всю полноту своих ипостасных возможностей; предельным путем своей аскезы (совершаемой в недрах общины и, соответственно, через жизнь в таинствах, а также в недрах кафолической Церкви и, соответственно, через приобщение опыту ее кафолической полноты) свидетельствуя миру о совершенном пути к Богу.</p>	<p>В этот период к человеку в плане раскрытия всего своего ипостасного потенциала присоединяется община. Как синаксисе-ски-ипостасный (но сам по себе еще не кафолический) образ бытия именно она (с помощью усилий человека и направляемая кафолической полнотой всецелой Церкви) предельной отдачей себя миру свидетельствует о своем богатстве таинственной жизни со Христом. Община есть тот образ бытия Церкви³⁵, на «просторах»</p>	<p>В этот период уже вся, всецелая, кафолическая Церковь, вся ее полнота, пройдя долгий путь истории, оказывается способна к совершенному ипостасному (вместе — ипостасному, синаксисо-ипостасному и кафолически-ипостасному³⁶) вызреванию и раскрытию Божественного и вместе человеческого плана своего богоподобия. Кафолическая полнота Церкви есть тот образ бытия Церкви³⁷, в ипостасных недрах которого отсекается всякое человеческое³⁸</p>
---	--	---

³¹ То есть в качестве общины и кафолической Церкви.

³² То есть образ действия. См. об этом понятии: *Мефодий (Зинковский), иером, Легоев М. В.* Ипостасно-природный характер... С. 69–106.

³³ То есть коренящейся в общинном бытии и присущим ему достоянием и таинствами. См.: *Легоев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви... С. 73.

³⁴ См. сноску 19.

³⁵ То есть Церковь как синаксисе-ски-ипостасный образ бытия.

³⁶ То есть принадлежащему человеку, общине и кафолической Церкви — обнимающему собою всю экклезиологическую модель устройства Церкви.

³⁷ Кафолически-ипостасный.

³⁸ И даже синаксисе-ское, общинное.

<p>Труд и аскеза человека³⁹ становятся трудом общины и всей Церкви; через человека — общины и вся Церковь трудятся в истории и этим трудом, как неким образом, создают нового человека и ведут ко Христу весь мир. Но Церковь — и в плане своей общинной жизни, и как кафолическая полнота — остается способна на большее, данный период есть лишь начало ее исторического пути. Ипостасный выход Церкви к миру, ее образ <i>действия</i>, раскрывается здесь как предельный путь личного, ипостасного бытия человека. Ни кафолическая полнота Церкви, ни синаксическое единство ее общинной жизни не являют еще в эту эпоху своих предельных возможностей, своего совершенного раскрытия и исторического значения.</p>	<p>которого все еще продолжается борьба Бога и мира. Община являет Христа, но не дает еще сама по себе тождества своей христианской жизни с жизнью Христа⁴⁰, осуществляемого полностью общения Святого Духа. Именно поэтому мир (социум, экумена), вошедший в Церковь в данную эпоху ее исторической жизни, входит в нее личным усилием общин и становится содержанием этой общинной жизни⁴¹, в том числе моделируя в этом своем бытии жизнь в Церкви отдельного человека⁴². Содержанием же жизни всецелой кафолической Церкви социум (со всей включенной в него расцветшей природою человека) становится здесь лишь в исторически преходящей мере, так как сама эта кафолическая жизнь превышает меру общины и социума и способна на большее — на хриstopодобный кенозис своего духа.</p>	<p>несовершенство⁴³. Церковь как целое вступает в период своего предельного напряжения сил, кенозиса и постепенного земного «умирания», сперва теряясь на просторах мира, а затем и претерпевая предел гонений и богооставленности, уже не как отдельный человек⁴⁴ или составляющий общинную жизнь социум, но во всей своей кафолической полноте всецело изображая и «рождая» в себе Христа⁴⁵. В этом целостном «выходе Церкви за свои пределы» совокупляются и завершаются все исторические пути ее частей и членов, то есть конкретных людей и общин.</p>
--	---	--

³⁹ Проходящего в своей личной «малой священной истории» отношений с Богом те же самые ступени дел, созерцательного единения и обоживающих кенозиса и жертвы.

⁴⁰ См.: *Легеев М., свящ., Мefодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви... С. 73.

⁴¹ И именно поэтому хриstopодобный путь дел, слов и жертвы, равно заповеданный человеку и Церкви, осуществляемый на каждом из уровней экклезиологического бытия (человека, общины и всецелой Церкви), в жизни воцерковленных социумов претерпевает те же самые стадии, **оканчиваясь либо трагическим кенозисом социумов, составляющих жизнь общин, либо отпадением самих общин от Церкви в ереси и расколы.**

⁴² Так, например, сторонники размежевания Церкви и социума аргументируют свою позицию, в частности, ссылками на многочисленные попытки христианизированных государств в истории привнести свои мирские понятия и интересы в Церковь, насилуя ее и искажая ее жизнь. На эту аргументацию можно ответить ссылкой на отдельно взятого человека, который, приходя в Церковь, также привносит в нее мир, свои привычки и представления, во-многом чуждые церковному бытию. Сколь часто люди пытаются в большем или малом изменить Церковь, подстроить ее «под себя», под свой комфортный и привычный мир! Очевидно, этот факт не является основанием для размежевания Церкви и человека; но напротив, служит побуждением к терпеливому со стороны Церкви и ее иерархии руководству и взаимодействию с каждым церковным членом.

⁴³ См.: *Легеев М., свящ., Мefодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви... С. 74.

⁴⁴ Ср.: *Ипполит Римский, свщмч.* О Христе и антихристе. Гл. 61. СПб.: Библиополис, 2008. С. 250–251.; *Мefодий Патарский, свщмч.* Пир десяти дев // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2 т. Т. 2. М.: Либрис, 1996. С. 435. VIII:VIII; *Максим Исповедник, прп.* Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // *Он же.* Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Мартис, 1993. С. 153; *Максим Исповедник, прп.* Вопросоответы к Фалассию // *Он же.* Творения. В 2 т. Т. 2. М.: Мартис, 1994. С. 77. Вопрос XXII; *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 45 // *Он же.* Творения. В 2-х тт. Т. 1. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. С. 443. Гл. 9.

⁴⁵ Апок. 12:12-14.

Сказанное об отображении в кафолическом образе действия Церкви к миру триипостасного образа Откровения⁴⁶ Лиц Святой Троицы не означает какого-либо умаления теснейших и личных отношений Церкви и Бога в тот или иной период по отношению к другому периоду ее жизни.

Действительно, подобно тому, как и Сами Лица Святой Троицы всегда неразлучны как в своем действии, так и в соединенности трех различных образов этого единого действия⁴⁷, подобно тому и Церковь *всегда* свидетельствует миру о путях человека к Богу, о райской жизни во Христе и о христоподобном самоотвержении своего духа — тем самым всегда и неразлучно свидетельствует о Самих Отце, Сыне и Святом Духе, отображая⁴⁸ Их выход к миру и человеку в своем делании. Но, с другой стороны, подобно тому, как полнота Троического Откровения⁴⁹ осуществлялась поступенным выходом Святой Троицы к человеку⁵⁰, так и полнота ипостасного раскрытия этого Откровения в Церкви, в ее жизни и ее историческом конкретном опыте (опыте отношений с миром и опыте отношений мира и Бога в самой Церкви) осуществляется поступенно, становясь внутренним ключом времени — идущего ко Христу, христианского, а затем и постхристианского мира.

6. Тайна кенозиса Церкви

Святые отцы различно формулируют *значение истории Церкви* в мире: спасение человека и соучастие Церкви в деле Христовом, восполнение числа святых и достижение таинственной полноты Церкви, таинственное очищение Церкви в своих членах и др. Но в конечном счете все эти аспекты сводятся к единой предельной точке, лежащей за гранью истории, равно как и за гранью нашего о ней знания, — к тому, что мы можем назвать тайной этого исторического пути; в особенности же — тайной его окончания, тайной кенозиса и Креста Церкви.

Несомненно, что тайна Креста Христова продолжается в этой тайне Креста Церкви.

Схождение Христа во ад прообразует схождение Его Церкви во ад «богооставленности». Этот кенозис Церкви проживается и ее членами, несущими в себе не только жизнь общин, но и кафолическую полноту всей Церкви — в свою личную духовную (хотя и динамически изменяющуюся) меру каждого. Так, именно о приближении последних времен свидетельствует личный внутрицерковный⁵¹ опыт отношений с Богом преподобного Силуана Афонского, а затем и его ученика архимандрита Софрония (Сахарова), началом и опорой которого стали слова откровения Христова: «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»⁵². Предчувствие Креста Церкви с особой силою было выражено в богословии, да и самой жизни архимандрита Софрония, переживавшего вселенскую боль за все человечество и, вместе с тем, за каждого человека — как за часть единого целого — еще не Церкви! — но расколотого ипостасного бытия тварного мира.

Но тайна богооставленности продолжается тайною Воскресения.

Тайна Креста Христова состоит не в одном Его Воскресении, но — в совоскресении с Ним Церкви. С момента сошествия Святого Духа на апостолов эта тайна стала достоянием и жизнью Церкви. В отличие от нее, *тайна кенозиса и Креста Церкви — сокрыта в будущем.*

⁴⁶ Также образа действия, греч. τρόπος ἐνέργειαν.

⁴⁷ Так что, когда творит Отец, тогда и Сын, тогда же и Святой Дух.

⁴⁸ И как бы продолжая в своей ипостасной жизни.

⁴⁹ То есть полнота раскрытия триипостасного образа действия Бога человеку.

⁵⁰ См.: *Легеев М., свящ.* Богословие истории... С. 140–142.

⁵¹ И выражающий некие узловые точки проблематики церковной духовной практики и, соответственно, церковной мысли, характерные для нашего времени.

⁵² *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. С. 48 и др.

Хотя и адресованная миру, эта тайна не может состоять в *обязательном* блаженном совоскресении со Христом и Его Церковью всего мира, потому что «свобода — великий дар, но страшный»⁵³. «Стяжи дух мирен, и вокруг тебя спасутся тысячи», — эти слова прп. Серафима Саровского, примененные уже не к отдельному человеку или даже общине, но ко всей полноте католического бытия Церкви, заключающего в себя бытие людей и общин, могут служить, *казалось бы*, некоторым основанием для спасения всего мира; но все же это не так. Всеобщий апокатастисис⁵⁴ во блаженстве — идея, питающая «оригеновым молоком»⁵⁵.

И тем не менее «мы должны всем промышлять спасение и молиться за всех... (хотя) ни откровение, ни опыт не дают нам полагать, что все спасутся»⁵⁶. Кенозис Церкви есть предельное напряжение всех своих сил Церковью до их полной самоотдачи; но как и все, принадлежащее католической полноте Церкви, ее кенозис — в личную меру каждого — становится личным⁵⁷ достоянием ее частей и членов⁵⁸. «В многоипостасном бытии человечества: каждая личность призвана вместить в себе полноту всечеловеческого бытия, никак не устрояя прочих личностей, но *входя в их жизнь* как существенное содержание ее, и *тем утверждая их персональность*»⁵⁹, — говорит архим. Софроний. Это *личное вхождение в жизнь всего мира и, вместе с тем, отвержение миром*, — такова главная характеристика как Христова, так и подлинно хриstopодобного кенозиса, кенозиса Церкви.

7. Заключение

Вся Церковь, всецело, во всем — должна уподобиться Христу и осуществить в себе всецелое содержание Его Подвига, осуществить «исчерпывающую степень «истощения»»⁶⁰; в конце концов «перед нами в какой-то момент встанет задание — единоборства со всем миром»⁶¹.

«Бог нас оставляет, чтобы дать нам возможность уподобиться Ему воистину, с разумом, тогда все мы слабеем и изнемогаем, тогда многие готовы в ужасе бежать от предстоящего им зрелища, от тяжелых и «бесплодных» страданий богоставленности... Боль, в настоящей форме жизни нашей, убивает нас. Но когда сила Божия входит в нас потоком неумирающей бытийной силы, тогда мы полны любви небесной, которой свойственно совмещать в себе все образы своих выявлений: блаженство непреложной вечности и глубокое сострадание всякому тварному существу в его мучительной борьбе за существование. В душе нашей соединяются сразу и радость, и страдание. Думаю, что это останется с нами вечно, если мы сохраним данную нам Им любовь»⁶².

⁵³ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в царство непоколебимое. Эссекс — М. : Свято-Иоанно-Предтеченский мон-рь — Паломник, 2000. С. 188.

⁵⁴ Греч. ἀποκατάστασις — восстановление.

⁵⁵ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в царство непоколебимое... С. 188.

⁵⁶ Там же. С. 188.

⁵⁷ Хотя и не автономным, как аскеза для человека или таинства для общины. См.: Легоев М., свящ., Методий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером. Путь Церкви... С. 70.

⁵⁸ «Все мы должны жить всечеловеческую жизнь, как нашу персональную» (Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. М. — Эссекс : Свято-Троицкая Сергиева Лавра — Свято-Иоанно-Предтеченский мон-рь, 2009. С. 187); «В молитвах, данных мне Богом, я жил историю мира и человека, как мою собственную» (Там же. С. 181).

⁵⁹ Софроний (Сахаров), архим. Рождение в царство непоколебимое... С. 97.

⁶⁰ «Полнота совершенства любви в Божестве... связана исчерпывающей степенью «истощения»» (Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни... С. 258).

⁶¹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М. : Путем зерна, 2000. С. 60.

⁶² Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни... С. 239–240.

Эти слова архимандрита Софрония, из всех богословов XX века, возможно, наиболее полно и глубоко прочувствовавшего и прикоснувшегося к проблемной «ткани» конечного смысла истории, к тайне кенозиса Церкви, тем не менее не дают нам раскрытие самой тайны. Они оставляют ощущение ее величия и ее значения для Церкви и каждого из ее членов.

Источники и литература

1. *Григорий Нисский, свт.* О жизни Моисея Законодателя. — М., 1999.
2. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. URL: http://librebook.ru/bratia_karamazovy/vol1/2 (дата обращения: 05.04.2017).
3. *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к ефесянам // Писания мужей апостольских. — М., 2003. — С. 331–340.
4. *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к римлянам // Писания мужей апостольских. — М., 2003. — С. 352–357.
5. *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к траллийцам // Писания мужей апостольских. — М., 2003. — С. 347–351.
6. *Игнатий Антиохийский, свецмч.* Послание к филладельфийцам // Писания мужей апостольских. — М., 2003. — С. 358–363.
7. О Христе и антихристе : сборник трудов. — СПб. : Библиополис, 2008. — 398 с.
8. *Климент Александрийский.* Строматы. В 3 т. Т. 1 (Кн. 1–3). — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003.
9. *Климент Римский, свецмч.* Первое послание к коринфянам // Писания мужей апостольских. — М., 2003. — С. 135–171.
10. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как направление в богословской науке и его значение для современной экклесиологии // Научные труды кафедры богословия / Санкт-Петербургская духовная академия. — Вып. I: 2015/16 уч. год. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2016. — С. 135–157.
11. *Легеев М., свящ.* Богословие истории как научное направление сегодня: проблема понятийного аппарата // Христианское чтение. 2017. № 3. С. 68–79.
12. *Легеев М., свящ.* Малая священная история отдельного человека как экклесиологическая модель // Христианское чтение. 2016. № 3. С. 88–99.
13. *Легеев М., свящ.* Патрология. Период Древней Церкви. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2015. — 592 с.
14. *Легеев М., свящ.* Предание и антипредание // Христианское чтение. 2017. № 4. С. 44–54.
15. *Легеев М., свящ.* Смысл истории: торжество или кенозис Церкви? // Христианское чтение. 2017. № 5. С. 33–43.
16. *Легеев М., свящ., Мефодий (Зинковский), иером., Кирилл (Зинковский), иером.* Путь Церкви: аскеза, таинства, кафолическая полнота // Христианское чтение. 2017. № 2. С. 16–28.
17. *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фалассию // *Максим Исповедник, прп.* Творения. В 2 т. Т. 2. — М. : Мартис, 1994.
18. *Максим Исповедник, прп.* Послание к Иоанну Кубикуларию о любви // *Максим Исповедник, прп.* Творения. В 2-х т. Т. 1. — М. : Мартис, 1993. — С. 146–153.
19. *Мефодий (Зинковский), иером., Легеев М. В.* Ипостасно-природный характер синергии // Церковь и время. — М., 2012. — № 4(61). — С. 69–106.
20. *Мефодий Патарский, свецмч.* Пир десяти дев // Отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2 т. Т. 2. — М. : Либрис, 1996. — С. 382–463.
21. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слово 45 // *Симеон Новый Богослов, прп.* Творения. В 2 т. Т. 1. — Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2014. — С. 411–470.
22. *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. — М. : Путем зерна, 2000.
23. *Софроний (Сахаров), архим.* Преподобный Силуан Афонский. — М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009.

24. *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в царство непоколебимое. — Эссекс – М. : Свято-Иоанно-Предтеченский мон-рь – Паломник, 2000.
25. *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. М. – Эссекс : Свято-Троицкая Сергиева Лавра – Свято-Иоанно-Предтеченский мон-рь, 2009.
26. *Тертуллиан.* О прескрипции против еретиков // *Тертуллиан.* Апология. — М. – СПб. : Изд-во Северо-Запад пресс, 2004. — С. 356–392.

Priest Mikhail Legeyev. The Logic of Church History: Labor, Triumph and Kenosis.

The present article continues our article “The Meaning of History: Toward the Question of the Triumph or Kenosis of the Church”, published in issue 5 of *Khristianskoye Chteniye* for 2017. In this article, we continue to discuss questions related to the historical development of the Church. The internal structure of the Church, which can be described using a static ecclesiological model of “man, community, and the catholic Church” (or, “hypostatic, synactical-hypostatic, and catholic-hypostatic” modes of existence), interpreted alongside the dynamic projection of history and the dynamic relationship between God and man, offers the key to certain mysteries of history. The logic of church life, including in its relationships with the external world, is connected with this internal structure of the Church and its relationships with Christ and the entire Holy Trinity. This logic determines the stages of church history, where every era in the historical life of the Church — the ancient church, the age of the Ecumenical Councils, and the loss of the Christian Empire — has its own place, meaning, and connection with the wholeness of Church life.

Keywords: man, community, Church, catholicity, kenosis, theology of history, historiosophy, historical process, eschatology, problems of modern theology, periodization of Church history.

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

Священник Максим Никулин

ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД СВЯТИТЕЛЯ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО В ЕГО «ТОЛКОВАНИИ НА ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ»

Проведено исследование экзегетического метода свт. Кирилла Александрийского на примере одного из его произведений — «Толкования на Послание к евреям». Автор статьи опирается на монографию М.-О. Бульнуа, посвященную триадологии святителя, но содержащую также обширные сведения о герменевтических основаниях тринитарных споров. В конкретном произведении свт. Кирилла автором статьи отмечены характерные экзегетические принципы, используемые святителем во многих своих произведениях, а именно: определение «скопоса» библейского отрывка; различие «времени», «лица» и «обстоятельств» фрагмента; двойной христологический язык Священного Писания; полемический аспект библейской экзегезы; особый порядок истолкования стихов; толкование Писания Писанием; рассмотрение Ветхого Завета в свете Нового; использование библейских флорилегиев; разные типы экзегезы одного и того же стиха. В статье прослеживается способ опровержения свт. Кириллом в «Толковании на Послание к евреям» христологических воззрений Феодора Мопсуестийского на основании его неверных герменевтических установок.

Ключевые слова: Кирилл Александрийский, Послание к евреям, экзегеза, герменевтика, христология, Феодор Мопсуестийский, библистика, патристика.

В своей монографии, посвященной триадологии свт. Кирилла Александрийского, М.-О. Бульнуа посвятила главу исследованию экзегетического метода святителя¹. Согласно выводам ученого, экзегеза свт. Кирилла имеет характер одновременно догматический и полемический, а ее контекстом является опровержение положений его противников. Согласно свт. Кириллу, чтобы правильно истолковать стих или эпизод Священного Писания, необходимо предварительно изучить его контекст. Сначала следует определить σκολός («цель, повод, смысл, намерение») текста. При этом нужно иметь в виду, что в Писание вложен двойной смысл: буквальный (ιστορία) и духовный (θεωρία). Одни тексты имеют в качестве скопоса буквальный смысл, другие — духовный. Не только конкретные отрывки имеют свой скопос, но также и все Священное Писание, целенаправленность которого — Боговоплощение.

Другим методом экзегезы свт. Кирилла является различие «времени» (καιρός), «лица» (πρόσωπον) и «обстоятельств» (πράγμα) отрывка. Эта триада уже присутствовала у свт. Афанасия Александрийского, особенно подчеркивающего важность определения «времени», а именно момента до или после Воплощения Слова. Свт. Афанасий излагает свой герменевтический принцип в «Первой речи против ариан» следующим образом.

В этом случае (Евр. 1:4) необходимо действовать так же, как и во всем Божественном Писании, а именно точно определить время (καιρόν), о котором говорит апостол, затем лицо и обстоятельство (τὸ πρόσωπον καὶ τὸ πρᾶγμα) написанного, чтобы читатель, не знающий эти пункты или также другие, не удалился от истинного смысла (τῆς ἀληθινῆς διανοίας)².

Священник Максим Сергеевич Никулин — магистр богословия, магистр гуманитарных и социальных наук (École Pratique des Hautes Études), аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (maximvzzz@gmail.com).

¹ Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire... P. 55–102.

² Athanasius Alexandrinus, st. Oratio I contra Arianos. I, 54, 1. Перевод автора статьи.

А свт. Кирилл говорит о том же методе, например, в своей «Книге сокровищ о Пресвятой и Единосущной Троице»:

Приступающему к изучению Божественных Писаний, прежде всего, подобает обращать внимание на время (τὸν καιρὸν), в которое говорится то или иное речение, и на лицо (πρόσωπον), которым, или ради которого, или о котором говорится³.

Свт. Кирилл использует категорию «времени», чтобы, во-первых, определить буквальный (исторический) смысл отрывка, а во-вторых, разделить два периода домостроительства: до и после Воплощения Слова. Понятие «обстоятельство» часто имеет у святителя более технический смысл, а именно πράγματα соответствуют двум реальностям, двум природам во Христе, Божественной и Человеческой.

Согласно свт. Кириллу, необходимо учитывать двойной язык Писания, то есть иметь в виду, что Слово Божие может говорить то по-Человечески, то по-Божественному в одно и то же время Своего Воплощения. Для правильного истолкования текста необходимо понять намерения Христа, побуждающего Его говорить то согласно Божественной, то согласно Человеческой природе. Это различие двойного языка (Божественного и Человеческого) было разработано уже до несторианского спора.

После этих предварительных замечаний, заимствованных из исследования М.-О. Бульнуа, рассмотрим экзегетический метод свт. Кирилла на примере его «Толкования на Послание к евреям», в котором мы находим следы вышеуказанных герменевтических принципов.

В предисловии книги свт. Кирилл выражает свое мнение по поводу цели (σκοπός) «Послания к евреям». Согласно ему, целью св. апостола Павла является показать, что Ветхий Завет есть прообраз (τύποι) Нового и что Закон Моисеев, предназначенный для иудеев, более не актуален (περιττῆν) для христиан.

В ходе своего комментария «Послания к евреям» святитель, в общем, следует порядку стихов книги (которые, впрочем, тогда еще не существовали). Он распределяет текст послания в группы в соответствии с темой, которой он хочет коснуться в своем толковании. Например, комментируя Евр. 1:1, свт. Кирилл раскрывает тему домостроительства Бога в Ветхом Завете; Евр. 1:2a — спасительного домостроительства Сына в Воплощении; Евр. 1:2b — наследия Христа; Евр. 1:2c — Божественности Христа; Евр. 1:3ab — Божественности Слова и т. д. Святитель цитирует и толкует стихи Евр. 1:3cd–4 вместе, потому что для него в этих стихах речь идет о страданиях и прославлении Христа. Подобным образом он поступает также с Евр. 1:10–12 (цитирующими Пс. 102:26–28), чтобы показать, что Слово осталось Богом в кенозисе, и т. д.

Когда «Послание к евреям» цитирует книгу Ветхого Завета, свт. Кирилл иногда обращается к этой ветхозаветной книге и следует ее порядку. Например, рассмотрев вопрос о наследии Сына (Евр. 1:2)⁴, святитель переходит к вопросу о Его усыновлении (Евр. 1:5)⁵. Вероятно, он поступает так, следуя порядку второго псалма, потому что в Пс. 2:7 (цитируемом в Евр. 1:5) говорится об усыновлении, а в Пс. 2:8 речь идет о наследии Сына. Истолковав Евр. 1:5, святитель возобновляет тему наследия Христа, комментируя Евр. 1:2b⁶.

Комментируя стихи «Послания к евреям», свт. Кирилл также цитирует стихи других библейских книг в качестве доказательства своего толкования. Например, толкуя Евр. 1:1, святитель пишет: «Бог говорил древним в Духе (ἐν Πνεύματι) через (διὰ) уста святых и через (διὰ) глас пророков»⁷. В качестве библейского аргумента своей мысли свт. Кирилл цитирует Зах. 1:5–6, где используется тот же предлог в отношении действия Святого Духа: «Отцы ваши, где они? И пророки, будут ли они жить всегда?

³ *Cyrillus Alexandrinus, st. Thesaurus...* XX, 337b. Перевод: Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / пер. и комм. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб., 2014. С. 199.

⁴ *Cyrillus Alexandrinus, st. Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos.* P. 365.

⁵ *Ibid.* P. 365.

⁶ *Ibid.* P. 366.

⁷ *Ibid.* P. 363.

Примите правила Мои и уставы Мои, все, что Я заповедую в Духе Моем (ἐν πνεύματι μου) рабам Моим пророкам».

Нередко одни и те же библейские цитаты встречаются вместе в произведениях святителя. Поэтому можно предположить, что они являлись частью библейского флорилегия, иллюстрирующего тот или иной богословский пункт. Например, комментируя Евр. 1:1, после цитаты Ос. 12:11 свт. Кирилл приводит Ис. 52:6–7: «Сам Говорящий, Я присутствую, как весна на горах, как ноги благовествующего о мире, благовествующего хорошее»⁸. В «XIII Праздничном послании» (датируемом 425 г.), сосредоточенном на Таинстве Боговоплощения, свт. Кирилл уже использовал Ис. 52:6–7 в связи с Евр. 1:1–2:

Чтобы указать столь долгожданное нами время (καίρὸν) Вочеловечения, Слово от Бога Отца (ὁ ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος), как если бы Оно уже стало подобно нам (καθ' ἡμᾶς γεγονώς), провозглашало заранее громким гласом: «Сам Говорящий, Я присутствую, как весна на горах, как ноги благовествующего (εὐαγγελιζόμενου) о мире, благовествующего (εὐαγγελιζόμενος) хорошее» (Ис. 52:6–7). «Многократно и многообразно Бог, говоривший отцам в пророках, в конце дней сих говорил нам в Сыне» (Евр. 1:1–2), благодаря Которому мы расцвели для нетления и жизни⁹.

Затем следует аллегорическая экзегеза Ис. 52:6–7, в которой святитель говорит, что именно Христос был для человечества «как весна на горах» и «как ноги благовествующего о мире, благовествующего хорошее». Первый используемый им образ — образ весны, приходящей и побеждающей зиму, который свт. Кирилл также часто иллюстрирует цитатой Песн. 2:10–13. Второй образ — гонца, возвещающего мир стране, атакованной варварами. Мы находим вместе цитаты Евр. 1:1–2 и Ис. 52:6–7 также в «Толковании на Евангелие от Иоанна»¹⁰, «Диалогах о Троице»¹¹ и «Толковании на книгу пророка Исаии»¹².

Иногда свт. Кирилл использует стихи «Послания к евреям» для истолкования других стихов этого же послания. Например, комментируя Евр. 1:2с, он цитирует стих Евр. 13:8, потому что в нем также идет речь о Божественности Христа¹³. Толкуя Евр. 2:17–18, святитель рассуждает о первосвященстве Христа и приводит Евр. 10:4 для доказательства более низкого статуса Ветхого Завета¹⁴. В комментарии на Евр. 3:1 свт. Кирилл продолжает развивать тему первосвященства Христа и цитирует Евр. 9:11–12, чтобы показать, что жертва Христа превосходит жертвы священников Ветхого Завета¹⁵, и т. д.

Часто святитель объясняет цитаты Ветхого Завета посредством Нового. Например, толкуя Пс. 8:2–3, он использует тот факт, что Христос цитирует Пс. 8:3 во время Своего входа в Иерусалим (Мф. 21:16). Свт. Кирилл приводит отрывки из Ин. 12 и Мф. 21, описывающие этот же евангельский эпизод. Он заключает, что Давид в восьмом псалме предвидит Сына, вочеловечившегося и воссевшего на осленка, восхищается Его Воплощением и обращает к Нему свою молитву¹⁶.

Следует учитывать тот факт, что «Толкование на Послание к евреям» является, прежде всего, полемическим сочинением. Поэтому экзегеза святителя часто имеет целью опровержение тезисов оппонентов. Рассмотрим экзегетический метод свт. Кирилла на примере его толкования стихов Евр. 2:6–9, цитирующих и комментирующих Пс. 8:5–7. Святитель толкует эти стихи в двух фрагментах.

Первый фрагмент¹⁷, кажется, не имеет полемической направленности. В нем святитель представляет сначала «резюме веры», задающее рамки для истолкования

⁸ Ibid. P. 364.

⁹ *Cyrillus Alexandrinus, st. Epistulae paschales... XIII // SC. T. 434. P. 90.* Перевод автора статьи.

¹⁰ *Cyrillus Alexandrinus, st. Commentarii in Joannem. P. 57–58.* Он же.

¹¹ *Cyrillus Alexandrinus, st. De sancta Trinitate Dialogi. III, 481cde, 482a.*

¹² *Cyrillus Alexandrinus, st. Commentarius in Isaiam prophetam. V, I, 1153a.*

¹³ *Cyrillus Alexandrinus, st. Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos. P. 367.*

¹⁴ Ibid. P. 396.

¹⁵ Ibid. P. 399–400.

¹⁶ Ibid. P. 387–388.

¹⁷ Ibid. P. 382, 20–384, 33.

последующих стихов. Первый человек был создан Богом по Своему образу и подобию. Он получил великую честь и повеление господствовать над тварями. Но из-за преступления Адама человеческая природа заболела. Вследствие греха Адама человек был лишен своего блаженного состояния, утратил Божественную славу, первоначальные блага и стал тленен. Однако Христос спас человечество и сделал возможным для человека вернуть утерянные блага. На основании такого введения свт. Кирилл осуществляет антропологическую экзегезу Пс. 8:5–7. Согласно ему, в Пс. 8:5 св. пророк Давид удивляется тому, что Бог посещает человека, хотя человек произошел от земли и не имеет большого значения. В Пс. 8:6 показывается, согласно святителю, что человеческая природа была создана низшей по отношению к ангельской природе. Тем не менее, Бог даровал человеку честь и славу (Пс. 8:6) и назначил его главой всего творения (Пс. 8:7). Однако в Евр. 2:8 говорится, что мир еще не покорен человеку. Из этого святитель заключает, что св. апостол Павел дает эсхатологическую экзегезу Пс. 8:5–7, которую он именуется «мистической» (ἐξήγησιν μυστικῆν)¹⁸. Следуя этому указанию автора «Послания к евреям», свт. Кирилл ищет другой момент (καίρος) для истолкования Пс. 8:5–7¹⁹. Таким образом, святитель толкует Пс. 8:5–7 через призму Евр. 2:8. Он заключает, что св. пророк Давид и апостол Павел («тайноводцы») говорят об эсхатологической эпохе. Итак, свт. Кирилл не осуществляет христологическую экзегезу Пс. 8:5–7, как это делает, очевидно, сам автор «Послания к евреям» в Евр. 2:9. Для святителя в Евр. 2:9 речь идет о восстановлении человеческой природы Христом.

Как указал в своей статье П. М. Парвис²⁰, во втором фрагменте²¹ свт. Кирилл опровергает экзегезу Пс. 8:5–7 Феодора Мопсуестийского. Вот отрывок из «Трактата о Вплотении» Феодора, на который ссылается свт. Кирилл.

Что есть Человек, что Ты помнишь Его, или Сын Человеческий, что Ты посещаешь Его?» (Пс. 8:5). Итак, исследуем (σκολῶμεν), кто есть Человек, о котором он [Давид] дивится и восхищается, потому что Единородный (ὁ μονογενής) удостоил (κατηξίωσεν) Его воспоминания и посещения. Но то, что это не сказано о всяком человеке (οὐ περὶ πάντος ἀνθρώπου), было показано выше. И что (это не было сказано) также об одном из случайных (творений) (οὐδὲ περὶ ἑνός τινος τῶν τυχόντων), это также весьма ясно. Но чтобы опустить все это, мы изложим свидетельство апостола, наиболее достойное веры²². Действительно, апостол пишет евреям, говоря о Христе, и, утверждая Его Лицо (personamque), не принимаемое ими, говорит так: «Некто негде засвидетельствовал, говоря: «Что есть Человек, что Ты помнишь Его, или Сын Человеческий, что Ты посещаешь Его? Ненадолго Ты умалил Его перед ангелами, славой и честью Ты увенчал Его, Ты поставил Его над делами рук Своих, Ты все положил под ноги Его» (Пс. 8:5–7; Евр. 2:6–8) И, приведя это свидетельство, он [апостол] сказал, толкуя его: «Когда же покорил Ему все, то не оставил ничего непокоренным Емь. Ныне же еще не видим, чтобы все было Ему покорено» (Евр. 2:8). Так как имелись сомнения, то, наставляя нас, кто был Этот Человек, он [апостол] заключил на основании слова, написанного блаженным Давидом: «Мы видим, что Иисус был ненадолго умален перед ангелами, (но) увенчан славой и честью из-за страданий смерти (Евр. 2:9). Итак, если мы научены Евангелиями, что блаженный Давид обращал все (сказанное) в псалме Господу, и прочее, и что «Ты помнишь Его» (memor es), «Ты посещаешь Его» (uisitas), «Ты умалил» (minorasti), «Ты покорил» (subiecisti); и если мы узнаем у апостола, что Давид говорит об Иисусе, говоря что (Бог) помнит Его, посетил Его, но также что (Бог) все покорил Ему после того, как умалил Его ненадолго перед ангелами, то прекратите хотя бы на этот раз ваше бесстыдство и признайте должное! В самом деле, вы видите, о нечестивейшие из всех людей, как велико различие природ (quanta naturarum est differentia), что (Давид) Одним [Единородным] восхищается, потому что Он благоволил вспомнить о Человеке и посетит Его, и сделать Его причастником (даров) больших

¹⁸ Ibid. P. 383.

¹⁹ Ibid. P. 383.

²⁰ Parvis P.M. The Commentary on Hebrews... P. 416.

²¹ Cyrillus Alexandrinus, st. Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos. P. 386, 2–391, 7.

²² Далее фрагмент сохранился только в латинском переводе.

тех, которых Он Его (уже) сделал причастником (*ceterorumque participem facere, quorum eum participem fecit*). А Другим [Христом] (Давид) восхищается, напротив, потому что Он заслужил стать причастником столь великих (даров), превосходящих Его природу (*tantum participem esse supra suam naturam meruit*). И Одним [Единородным] (Давид) восхищается как Благодетелем (*tamquam beneficium dans*), и намного Превосходящим (*magna praestans*), и (Сущим) выше природы Облагодительствованного (*supra naturam eius qui consequitur beneficium*). А Другим [Христом] (Давид восхищается) как Облагодительствуемым (*tamquam beneficium consequens*) и Получающим от Него [Единородного] более великие (дары) по сравнению с тем, что Он [Христос] есть (*et maiora quam est ab eo suscipiens*)²³.

Из приведенного видно, что епископ Мопсуестийский, напротив, использует Евр. 2:9 для экзегезы Пс. 8:5–7. Поэтому он остается более преданным букве «Послания к евреям». Таким образом, Феодор толкует Пс. 8:5–7 христологически и определяет в качестве «лица» (πρόσωπον) отрывка Человека Христа, отличного по природе от Единородного Слова Божия.

Во втором рассматриваемом отрывке «Толкования на Послание к евреям» свт. Кирилл сначала приводит экзегезу своего оппонента, цитируя и пересказывая его мысль²⁴. Однако святителю христологическая экзегеза Пс. 8:5–7 кажется опасной, так как она разделяет Слово и Христа. Изложив толкование восьмого псалма Феодора, свт. Кирилл начинает комментировать псалом с его начала. По его мнению, в Пс. 8:2–3 св. Давид говорит о Христе как о воплощенном Слове, а в Пс. 8:5–7 пророк высказывается о человечестве, спасенном Воплощением Слова. Таким образом, свт. Кирилл осуществляет христологическую экзегезу Пс. 8:2–3, но повторяет антропологическую экзегезу Пс. 8:5–7, которую мы рассматривали в предыдущем фрагменте. Святитель утверждает, что целью (σκόλος) Пс. 8:5–7 является восстановление человечества в эсхатологическую эпоху²⁵. Комментируя стих Евр. 2:9, являющийся сам по себе христологической экзегезой Пс. 8:5, свт. Кирилл говорит, однако, что св. апостол Павел понимает лицо в псалме как человека вообще (ὡς ἐν ἐνὶ προσώπῳ τὸν καθόλου σημαίνων ἄνθρωπον), а не как Одного Человека Христа (περὶ ἐνὸς ἀνθρώπου)²⁶.

Таким образом, согласно свт. Кириллу, Феодор неправильно определил лицо (πρόσωπον) и цель (σκόλος) Пс. 8:5–7. По мнению святителя, св. апостол Павел написал Евр. 2:9, чтобы указать на Того, Кто восстановил человека после падения, а не для того, чтобы христологически истолковать Пс. 8:5–7. То есть во втором отрывке святитель фактически повторяет уже сказанное им в первом.

В «Толковании на Послание к евреям» мы также обнаруживаем, что свт. Кирилл осуществляет иногда два вида экзегезы одного и того же стиха. Например, в Евр. 6:7–8 автор «Послания к евреям» сравнивает праведников с землей, производящей полезные растения, а грешников — с землей, несущей терние и колючки. Для свт. Кирилла земля, произрастившая терние, является образом (παρεκκάζουτο) небрежной души. Глагол παρεκκάζω часто используется святителем для того, чтобы ввести аналогии или образы, отражающие духовную реальность²⁷. Душа получила дар Божий (семя), но не произвела плодов, поэтому она должна быть сожжена. Представив тропологическое толкование, свт. святитель дает и типологическую экзегезу. Земля, произрастившая терние, символизирует также израильский народ, который сначала был плодороден, как виноградник (Ос. 10:1), но потом произвел терние (Ис. 5:4) и одичал²⁸.

Комментируя Евр. 13:8, свт. Кирилл упоминает об экзегетическом правиле различения двойного языка по поводу Христа, воплотившегося Слова²⁹. Святитель

²³ *Theodorus Mopsuestenus. De Incarnatione, X. P. 301–302. Перевод автора статьи.*

²⁴ *Cyrillus Alexandrinus, st. Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos. P. 386–387.*

²⁵ *Ibid. P. 389.*

²⁶ *Ibid. P. 389.*

²⁷ *Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire... P. 110.*

²⁸ *Cyrillus Alexandrinus, st. Fragmenta in sancti Pauli Epistulam ad Hebraeos. P. 406.*

²⁹ *Ibid. P. 417.*

различает три группы библейских стихов, говорящих о Слове либо по Человечеству (*ἀνθρωπολογεῖς*), либо по Божеству (*θεολογεῖς*), либо двумя способами (*μέσαι*). К последним он относит Евр. 13:8. Святитель также выражает этот двойной язык в других терминах — телесно (*σωματικῶς*) и духовно (*πνευματικῶς*)³⁰.

Подводя итог, можно сказать, что свт. Кирилл руководствуется в «Толковании на Послание к евреям» многими характерными для него герменевтическими принципами, используемыми в других его произведениях. Он определяет цель (*σκόλος*) произведения или отрывка для правильной интерпретации. Святитель различает «время», «лицо» и «обстоятельства» отрывка. Он также учитывает двойной христологический язык Нового Завета. Экзегеза свт. Кирилла в рассматриваемом произведении носит прежде всего полемический характер и имеет целью опровержение воззрений противников. Кроме того, в ходе составления своего комментария, святитель, вероятно, использовал флорилегии библейских стихов, так как он часто приводит одни и те же группы цитат в разных своих произведениях касательно соответствующей темы.

Источники и литература

Источники

1. *Athanasius Alexandrinus, st. Oratio I contra Arianos* // Athanasius. Werke / Hrg. K. Metzler, K. Savvidis. Bd. 1. Die dogmatischen Schriften. Teil 1. Lieferung 2. — Berlin–New York, 1998. — S. 109–175.

2. *Cyrillus Alexandrinus, st. Commentarii in Joannem* / Ed. P. E. Pusey // CAO. T. 3–5. — Oxonii, 1872. T. 3. P. 1–728; T. 4. P. 1–737; T. 5. P. 1–171.

3. *Cyrillus Alexandrinus, st. Commentarius in Isaiaem prophetam* // PG. T. 70. Lutetiae Parisiorum, 1864. Col. 9–1449.

4. *Cyrillus Alexandrinus, st. De sancta Trinitate Dialogi I–VII* / Introd., éd., trad. et notes G.-M. de Durand // SC. T. 231. Paris, 1976; T. 237. Paris, 1977; T. 246. Paris, 1978.

5. *Cyrillus Alexandrinus, st. Epistulae paschales sive Homiliae paschales. Lettres I–VI* / introd. gén. P. Évieux, introd. crit., texte grec W. H. Burns, trad. et notes L. Arragon, M.-O. Boulnois, P. Évieux, M. Forrat, B. Meunier // SC. T. 372. — Paris, 1991; *Lettres VII–XI* / dir. P. Évieux, texte grec W. H. Burns, trad. et notes L. Arragon, P. Évieux, R. Monier // SC. T. 392. — Paris, 1993; *Lettres XII–XVII* / texte grec W. H. Burns, trad. et notes M.-O. Boulnois, B. Meunier // SC. T. 434. — Paris, 1998; *Lettres XVIII–XXX* // PG. T. 77. — Lutetiae Parisiorum, 1859. — Col. 800–982.

6. *Cyrillus Alexandrinus, st. Fragmenta in sancti Pauli Epistolam ad Hebraeos* / Introd., ed., et not. P. E. Pusey // CAO. T. 5. — Oxonii, 1872. — P. 362–440.

7. *Cyrillus Alexandrinus, st. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* // PG. T. 75. — Lutetiae Parisiorum, 1859. — Col. 9–656.

8. *Theodorus Mopsuestenus. De Incarnatione (fragm.)* / ed. H. B. Swete // Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii. T. 2. — Cambridge, 1882. — P. 290–312.

9. *Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице* / пер. и комм. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневица. — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2014. — 384 с.

Литература

10. *Boulnois M.-O. Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique.* — Paris, 1994.

11. *Parvis P.M. The Commentary on Hebrews and the Contra Theodorum of Cyril of Alexandria* // JTS (NS). — 1975. — № 26.2. — P. 415–419.

³⁰ Ibid. P. 417.

Сокращения

CAO = Sancti Patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini [opera], 7 vol. / ed. P. E. Pusey. Oxonii, 1868–1877 (переиздание: Bruxelles, 1965).

JTS (NS) = Journal of Theological Studies. New Series.

PG = Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / ed. J. P. Migne.

SC = Sources chrétiennes.

Priest Maksim Nikulin. The Exegetical Method of St. Cyril of Alexandria in His Commentary on the Epistle to the Hebrews.

This article focuses on the exegetical method of St. Cyril of Alexandria used in one of his works – *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. The author relies on the important monograph of M.-O. Boulnois, which is devoted to the saint’s triadology, but also contains extensive information about the hermeneutic foundations for the trinitarian disputes. In this particular work of St. Cyril, the author of the article finds exegetical principles characteristic of the Alexandrian father, used throughout his works, namely: the definition of the “skopos” of the biblical passage; the distinction between “time”, “person” and “circumstances” of the fragment; the double Christological language of Holy Scripture; the polemical aspect of biblical exegesis; a peculiar order of commenting on the verses; the technique of Scripture interprets Scripture; consideration of the Old Testament in the light of the New; the use of biblical florilegies; and different types of exegesis of the same verse. The article traces the way St. Cyril in his *Commentary on the Epistle to the Hebrews* refutes the theological views of Theodore of Mopsuestia based on the latter’s incorrect hermeneutic position.

Keywords: Cyril of Alexandria, Epistle to the Hebrews, exegesis, hermeneutics, Christology, Theodore of Mopsuestia, Biblical Studies, patristics.

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

Священник Максим Юдаков

ОСОБЕННОСТИ АРХИЕРЕЙСКОГО ЧИНА БОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТУРГИИ В СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СВЯТИТЕЛЬСКИХ СЛУЖЕБНИКАХ, НАХОДЯЩИХСЯ В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ СОБРАНИЯХ

Проведено исследование памятников старообрядческого наследия, являющихся важными источниками для изучения архиерейского чина литургии. Представители т. н. старого обряда, т. е. предшествующего никоновским реформам в середине XVII в., традиционно заявляют о своей строгой последовательности в использовании богослужебных книг, которых не коснулась рука справщика-реформатора. Однако определенную сложность составляет дореформенный архиерейский чин литургии, поскольку сами старообрядцы долгое время не имели собственного епископа, а тот, что был принят в общение, происходил из «новообрядцев». В данной статье предпринята попытка на примере памятников крупнейшего российского старообрядческого центра на Рогожском кладбище проследить происхождение текстов и их соотношение с дореформенной традицией.

Ключевые слова: архиерейское богослужение, Божественная литургия, старообрядчество, дониконовское богослужение, книжная реформа, архиерейский служебник, архиерейский чин литургии.

Введение

В середине XVII в. в результате церковных реформ патриарха Московского Никона литургическая практика претерпела изменения, которые коснулись не только иерейского, но и архиерейского служения. Вместе с тем, реформы патриарха Никона послужили причиной старообрядческого раскола. Старообрядцы не приняли новых текстов и совершали богослужения, используя литургические книги, изданные при патриархе Иосифе.

Единственный иерарх, открыто противостоявший реформам патриарха Никона, епископ Коломенский и Каширский Павел, был отправлен в ссылку, где и скончался. Поэтому старообрядцы остались без епископата, который мог бы рукополагать новых священников и диаконов. Возникает два основных течения: беспоповцы, отказавшиеся принимать клириков из «никониан», и беглопоповцы, принимающие их в сущем сане через миропомазание. Последние долго искали возможность принять таким образом в общение епископа, однако их попытки увенчались успехом только в 1846 г. Тогда старообрядцы-поповцы приняли в общение заштатного архиерея Амвросия (Папша-Георгополи), грека по происхождению, находившегося на покое в Покровском монастыре села Белая Криница. Митрополит Амвросий положил начало Белокриницкой иерархии, представители которой основали в Москве архиепископию с центром вблизи Рогожского кладбища.

Некоторые старообрядцы-поповцы не признали Белокриницкую иерархию, приняв в общение в 1923 г. обновленческого архиепископа Николая (Позднева) и основав свою иерархию, названную впоследствии Новозыбковской.

Священник Максим Александрович Юдаков — выпускник богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, магистр теологии; клирик Храма иконы Божией Матери «Нечаянная Радость» в Марьиной Роще г. Москвы; старший наставник Тьюторской службы Православного Свято-Тихоновского богословского института (maksimos@inbox.ru).

При исследовании старообрядческой традиции архиерейского богослужения нас в первую очередь будут интересовать те тексты, которыми располагали сами старообрядцы. Однако проблема заключается в том, что патриарх Иосиф не успел завершить книжную реформу, в результате чего в печати так и не появился общепринятый архиерейский Служебник, которым могли бы воспользоваться старообрядческие иерархи. В их распоряжении находились только рукописные памятники, датированные разными столетиями и отличающиеся друг от друга. В связи с этим нам предстоит ответить на вопрос о происхождении старообрядческих святительских Служебников. Чтобы отыскать как можно больше таких источников, мы обратились к крупнейшим старообрядческим книжным собраниям.

Белокриницкая библиотека

Во-первых, стоит назвать библиотеку Белокриницкой митрополии, которая некогда находилась в Покровском монастыре. Во время Второй мировой войны библиотека была разделена на две части, одна из которых в конце 1944 г. перед наступлением Советской Армии эвакуирована в г. Бухарест. Другая хранилась тайно у старообрядцев в Белой Кринице, пока в начале 1970-х гг. не была перевезена в Библиотеку Академии наук (БАН) в г. Санкт-Петербурге. Та часть белокриницкой библиотеки, которая оказалась в Бухаресте, в настоящее время хранится в Синодальной библиотеке Румынской православной церкви. Однако нам не удалось ознакомиться с ней, поскольку это собрание является малодоступным.

Среди всех рукописей белокриницкого собрания БАН были выявлены лишь две книги, которые могли относиться к архиерейскому служению — это рукописи *БАН. Белокр. 30 и 84*.

Первая — Чиновник архиерейский, написанный в 1844 г., не содержит чинопоследования литургии. Главы рукописи касаются чинов хиротоний и хиротесий во все церковные и священные степени, чинопоследования мирования, освящения мира, антиминов, погребения архиереев. Как указано в самой рукописи, большинство глав переписано из печатного Потребника, изданного при патриархе Филарете.

Все же одна из статей Чиновника содержит указание на особенность архиерейского служения литургии. Здесь дважды выписаны выдержки из сочинений святителя Симеона Солунского о смысле снятия омофора перед чтением Священного Писания.

Вторая рукопись представляет наибольший интерес и отражает попытку составить новый текст архиерейской литургии, предназначенный специально для старообрядцев. В декабре 1848 г. по указанию Белокриницкого митрополита Кирилла (Тимофеева) епископ Браильский Онуфрий (Парусов) занялся написанием этого труда. По-видимому, работа епископа Онуфрия подверглась резкой критике митрополита Кирилла, поскольку текст литургии пестрит многочисленными правками, сделанными его рукой. Например, то место в покаянной молитве от скверны, выписанной здесь в пространной редакции, где перечисляется большое количество грехов, в т. ч. и т. н. смертных, перечеркнуто карандашом и написано: *«Такое все набеззаконничиль: может ли он священнодействовать; долой его»*. А на полях л. 6 митрополит Кирилл оставил небольшое резюме: *«Всю безграмотность и бестолковщину эту следует исправить и сызнова написать»*. Тем не менее епископ Онуфрий продолжал так или иначе использовать написанный им текст по крайней мере до 1873 г., т. к. именно этим годом датируется последняя запись в книге на л. 52: *«1873-го года декабря 3-го дня во 11 часов ночи скончался митрополитъ Кирилъ»*.

Ввиду того что нам не удалось ознакомиться с другой частью Белокриницкой библиотеки, которая теперь находится в Румынии, мы достоверно не знаем, была ли впоследствии продолжена работа над составлением нового старообрядческого чина архиерейской литургии или труд так и остался неоконченным.

Так или иначе, следует подробнее остановиться на особенностях этого текста. Книга состоит из неоконченного месецслова (1–12 сентября), литургии свт. Иоанна

Златоуста, благодарственных молитв после причащения, отпуста с упоминанием прп. Онуфрия Великого и трех кратких статей различного содержания.

Шествие архиерея в храм сопровождается пением стихирь праздника. У входа архиерея встречают иподиаконы со свечой и предносным крестом. Интересно, что ни один архиерейский Служебник, содержащий не только русский дониконовский, но и послереформенный чин, ничего не говорит о преднесении креста. Более того, в середине XVII в. противники реформ патриарха Никона считали преднесение креста за архиерейским богослужением латинством и нововведением.

Замечание о том, что кроме праздничного дня клирики не ходят за архиереем в дом, а встречают его у дверей храма, в точности скопировано с Чиновника 1677 г.

По дороге в храм архиерей произносил нефилофеевские молитвы «егда звонят» и др.¹ В дверях епископа встречал священник, совершающий проскомидию, с напрестольным крестом, которым архиерей благословлял сослужащее духовенство.

На месте чина входных молитв текст литургии делает отсылку к старообрядческому иерейскому Служебнику. Молитва «Господи, низпосли руку Твою» читается в алтаре, по окончании архиерей целует престол и исходит на солею, где хор поет Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα.

Стихи на облачение на своем месте не выписаны, но есть указание «яже по обычаю». По окончании облачения и до начала часов возможно совершение хиротесии во чтеца или иподиакона. Однако это место исправлено так, что хиротесия во чтеца совершается на третьем часе, а в иподиакона — на шестом. Отметим, что подобной практики проанализированные нами выше Служебники не знают. Но, по всей видимости, эта новая по сравнению с дониконовской практика все-таки закрепилась в старообрядческом архиерейском служении, поскольку в настоящее время на третьем часе совершается поставление свещеносца, на шестом — чтеца, а на девятом — иподиакона.

Во время чтения часов архиерей прочитывает молитвы перед службой: первую с инципитом «Владыко не хотяя смерти» и с заголовком «От скверны», а также еще две краткие молитвы покаянного характера: «Господи Иисусе Христе, Боже нашъ, Сыне и Слове Бога живаго, Пастырю и Агнче, вземляй грехи мира и Господи премилостивый да ущедритъ мя» и «Господь Иисусъ Христосъ вся прошенія блага да подастъ ми».

Во время пения Трисвятого епископ осеняет Евангелие сначала дикирием со словами «Единъ есть Сынъ сузубъ естествомъ, а не составомъ, темже совершена того Бога, и совершена человека воистину проповедающе, исповеданиемъ Христа Бога нашего», а затем трикирием, произнося тропарь «Троицы явление». После этого епископ выходит на солею и осеняет молящихся трикирием и дикирием со словами «Господи, Господи, призри съ небесе».

При восхождении на горнее место иерарх говорит: «Повелениемъ Господнимъ небеса утвердишася, и духомъ устъ Его, вся сила ихъ». После восхождения на горнее место произносится великая похвала. На многолетие епископ отвечает осенением трикирием поющего духовенства в алтаре.

Во время чтения Апостола, следуя распространившейся к XVII в. практике, епископ и сослужащие целовали напрестольный крест со словами: «Силою и заступлениемъ честнаго креста Твоего, Господи, помилуй мя и помози ми грешному». Сразу по окончании Евангелия совершается осенение молящихся трикирием и дикирием («пятосвещиемъ») при пении хора Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα.

Когда поется Символ веры, сослужащие держат воздух над головой предстоятеля, который преклоняет голову к престолу в точности, как описано в Чиновнике 1677 г.²

¹ Нефилофеевскими молитвами в литургической науке принято называть те молитвословия, которые не относятся непосредственно к Уставу литургии, составленному патриархом Константинопольским Филофеем (Коккиным) и распространившемуся в Русской Церкви на рубеже XIV–XV вв. Этот Устав впоследствии вошел во все печатные издания Служебника.

² В ходе никоновских реформ была предпринята попытка составления нового чина архиерейской литургии, завершившаяся при патриархе Московском Иоакиме в 1677 г. изданием первого полного печатного Чиновника архиерейского служения, который до сих пор используется в богослужбной практике Русской Церкви.

Во время причащения добавлено молитвословие, не относящееся к базовому составу молитв литургии — «*Боготворящую кровь...*»³.

Замечания о порядке использования омофора и митры часто сбивчивы и ориентированы на практику господствующей Церкви, т. е. послереформенную. Хотя во время Апостола нет указания, чтобы омофор был снят, все же в момент восхождения диакона с Евангелием на амвон сказано, что один из диаконов стоит в алтаре с омофором в руках. Следовательно, омофор был снят перед чтением Священного Писания. Несмотря на то что т. н. второй проскомидии на великом входе не было, по умовению рук архиерей возлагал на себя омофор, а перед переносом снимал. Во время процессии с Дарами в святых вратах на плечи архиерея снова полагали омофор. После диалога *accessus ad altare*⁴ омофор отлагается, а перед установительными словами надевается и после эпиклезы вновь отлагается. Перед возглашением «*Святая святых*» епископ принимает омофор и не снимает до отпуста литургии. Кроме того, в соответствующих местах текста литургии есть указания на то, что перед совершением хиротонии омофор надевается, а после снимается.

Митра отлагалась на время чтения Евангелия, великого входа, целования мира, произнесения установительных слов, эпиклезы и своего причащения.

Как следует из замечаний исследуемого нами литургийного формуляра, осенение трикирием и дикирием происходило по чину господствующей Церкви, т. е. трикирий епископ принимал правой рукой, а дикирий — левой. Более того, так поступали старообрядческие иерархи и в XX в. Например, на фотографии, сделанной в 1915 г. в храме прор. Захарии и вмц. Евдокии г. Богородска, изображен старообрядческий митрополит Макарий (Лобов), справа от которого стоит диакон с трикирием, а слева — диакон с дикирием.

Таким образом, анализ состава Белокриницкой рукописи показал, что она является компиляцией, в основу которой был положен ординарный (иерейский) чин литургии, изданный при патриархе Иосифе. Элементы архиерейского служения или совпадают с изданием Чиновника 1677 г., а значит, отражают практику господствующей Церкви, или представляют собой новшества, до сих пор не известные русской литургической практике. Вероятно, этим и объяснялось возмущение Белокриницкого митрополита, который приказал полностью переделать предложенный ему чин архиерейской литургии.

Библиотека Рогожского кладбища

С 1771 г. Рогожское кладбище близ Москвы было официально закреплено за старообрядческой общиной, где, как было сказано в начале главы, во второй половине XIX в. представители белокриницкой иерархии основали архиепископию. Здесь же усилиями многих видных церковных и государственных деятелей старообрядцев была собрана крупнейшая библиотека богослужебной и нравоучительной рукописной и первопечатной литературы. Для библиотеки приобретались оригиналы древних рукописей или, в случае невозможности их приобретения, создавались копии этих памятников. После национализации в 1918 г. библиотека Рогожского кладбища была перевезена в Государственную библиотеку им. В. И. Ленина (ныне Российская государственная библиотека).

Из почти тысячи наименований нами было выявлено и изучено *de visu* только восемь рукописей XIX в., имеющих отношение к архиерейскому богослужению — это Служебники и Чиновники РГБ. ф. 247. 605, 679, 680, 682, 758, 759, 765 и 912. Почти все эти памятники принадлежали архиеп. Антонию (Шутову), известному своей богатой

³ Молитвословие, известное сегодня из блока конечных молитв Последования ко Святому Причащению.

⁴ Диалог между епископом и сослужащими или между священником и диаконом после Великого входа по поставлении Святых Даров на престоле.

библиотекой, которая после его смерти была передана в собрание Рогожского кладбища. Два Чиновника РГБ. ф. 247. 758 и 759, по всей видимости, списаны или один с другого или с какого-то одного оригинала. Причем второй Чиновник написан скорописью самим архиеп. Антонием в 1862 г., о чем свидетельствует надпись на первом листе. Обе книги содержат различные выписки о чинах в неделю Торжества Православия и епископского избрания, однако в них отсутствует литургийный формуляр.

Другие святительские Служебники указанного собрания представляют собой больший интерес, поскольку содержат чинопоследования литургий.

Рукопись РГБ. ф. 247. 605 относится к XIX в., уточнение датировки усложняется тем, что бумага не имеет штемпелей и филиграней. Текст литургии свт. Иоанна Златоуста этой рукописи предваряется здесь словами: *«списано съ чиновника древлеписменнаго, среди литургии потеряно ветхостию»*. Из отрывка становится ясно, что начало литургии до мирной ектении в оригинальном Служебнике было утрачено. Из известных нам памятников в качестве рукописи, с которой мог быть сделан этот список, напрашивается только один вариант — Служебник XVI в. БАН. Новг. 918. Именно в этом памятнике начальная часть архиерейской литургии была утрачена, а текст начинается со слов *«молитвы трисвятой песни и скончавъ молитву трисвятой песни тогда святитель сядетъ на своемъ съдалици, октенью же глаголетъ тай, дьяконъ велегласно»*. Точно такой же текст начинает литургию свт. Иоанна Златоуста в РГБ. ф. 247. 605.

Сравнение с другим идентичным по составу литургийным формуляром из Служебника того же времени помогло установить, что в БАН. Новг. 918, а за ней и в РГБ. ф. 247. 605 не хватает чина встречи, входных молитв, облачения и молитв перед службой. Более детальное рассмотрение состава РГБ. ф. 247. 605 показало, что с рукописи БАН. Новг. 918 была переписана не только литургия, но и главы, касающиеся хиротоний и хиротесий. В то же время были опущены литургии свт. Василия Великого и Преждеосвященных, молитвы Вечерни и Утрени и последование Пятидесятницы. Из других источников в рукопись вошли три последние статьи учительного характера, обращенные к духовенству.

Можно предположить, что состав данной рукописи обусловлен желанием переписчика включить в рукопись чинопоследования, которые описывают архиерейское служение. Это объясняет факт, что из БАН. Новг. 918 не были выписаны литургии свт. Василия Великого и Преждеосвященных, молитвы Вечерни и Утрени, поскольку они не содержат архиерейских особенностей.

Рукописи 2-й половины XIX в. РГБ. ф. 247. 679, 680 и 765 следует рассматривать вместе, т. к. в основе их лежит один источник.

Служебник РГБ. ф. 247. 680 имеет формат свитка. Он был в точности скопирован с рукописи XV в., о чем свидетельствует подпись с подлинника в конце рукописи — *«въ льто 6932 (1424 г.) месяца февруаря 22 Феодосій, иеромонахъ исписа свитокъ сій индикта 2»*.

С одной стороны свитка изложен базовый набор молитв литургии свт. Иоанна Златоуста с заглавиями без диатаксиста, регламентирующего действия духовенства, и без особенностей архиерейского служения. На обороте свитка написаны чины хиротесий священосца, чтеца, иподиакона; заупокойные молитвы (без заглавия); чин поставления пресвитера и диакона.

Кодекс РГБ. ф. 247. 679 имеет абсолютно такой же состав, как и свиток — в литургии базовый набор молитв, между текстом рукоположения иподиакона помещены две заупокойные молитвы, в название чина посвящения чтеца и певца добавлено *«и ананоста»*, священническая хиротония предваряет диаконскую. Вероятно, данный Служебник был переписан со свитка, но неизвестно, с оригинального или копии.

Рукопись РГБ. ф. 247. 765 состоит из двух частей. Первая часть (л. 1–110 об.) Служебника списана с печатного Потребника, изданного в 1625 г. при патриархе Филарете в Москве. Этот раздел содержит чины освящения мира и антиминов; отпевания архиереев; омовения ног в Великий Четверг; рукоположений в священные и церковные степени; *«пещного действия»*. Вторая часть рукописи (л. 111–135), состоящая из литургии свт.

Иоанна Златоуста и чинов рукоположений, снова полностью копирует состав свитка РГБ, ф. 247. 680, о чем сказано на л. 135: «Сія божественная служба литургии съ архіерейскими чинами списаны съ древлеписменного свитка, писанного на пергаменте священноинокомъ Феодосіемъ въ лѣто 6932 (1424 г.) месяца февруарія 22, индикта 2».

Таким образом, все три текста рукописей РГБ, ф. 247. 679, 680 и 765 скопированы со Служебника-свитка 1424 г., который, к сожалению, был утрачен после 30-х гг. XIX столетия. И, следовательно, время их написания относится к первой трети XIX в. Необходимо также отметить, что кроме рогожских рукописей существуют и другие списки со свитка 1424 г. Например, среди рукописей Синода, находящихся в Российском государственном историческом архиве г. Санкт-Петербурга, хранится еще одна точная копия XIX в. — РГИА, ф. 834. Оп. 3. № 4026. И, как явствует из печатного описания, происходит она из Спасо-Преображенского кафедрального собора г. Саратова. Поскольку свиток XV в. оказался известным в разных регионах, то, возможно, существовали и другие копии, которые пока не выявлены.

Архиерейский Служебник РГБ, ф. 247. 912, написанный между 1863 и 1864 гг., находился в личном использовании архиепископа Антония (Шутова), о чем говорит с листа 17 колофон: «архіепископа Антонія Московскаго и Владимирскаго и всія Россіи пріобретенный въ лѣто 7362 (1854 г.) и подписанъ своеручно». На листе 1 приклеен клочок бумаги, на котором написано: «После смерти Арх. Иоанна сей чиновникъ нашолся у него въ кабинетѣ, въ опись комисіи непопаль», из чего следует, что последним владельцем рукописи был архиепископ Иоанн (Картушин). Служебник состоит из четырех частей. В первой изложены чины вечерни и утрени (с вариантом для праздничных дней), заупокойной панихиды, трех литургий, рукоположений; поучения духовенству. Эта часть, наиболее вероятно, переписана с патриаршего Служебника середины XVII в. ГИМ. Син. 690, но с восстановлением полного текста молитв и дополнениями, где это было необходимо. Во второй — чинопоследования на разные случаи, великое и малое освящение воды скопированы с печатного Потребника иосифовской печати. Если верить подписи, то третья часть, в которой помещен чин вступления епископа в город своей епархии, списана «съ рукописи Львовской библиотеки». Четвертая часть содержит месяцеслов.

Наконец, последний Служебник из Рогожского собрания РГБ, ф. 247. 682, написан в середине XIX в., но не позднее 1854 г., т. к. в этом году рукопись была приобретена архиеп. Антонием. Служебник содержит последования вечерни и утрени (с вариантом для праздничных дней), заупокойной панихиды, литургии свт. Иоанна Златоуста, а также чин и устав о т. н. путной церкви — указания о сооружении и ликвидации походного храма с молитвой о поколебавшейся трапезе. Анализ состава этой рукописи показал, что она также восходит к патриаршему Служебнику ГИМ. Син. 690, но как и в случае с РГБ, ф. 247. 912, ее молитвы восполнены недостающим текстом. Исключение составляет последняя глава о «путной» церкви, которая выписана из Потребника.

Необходимо добавить, что существует еще одна рукопись, не попавшая после 1918 г. в число книг, вывезенных в Государственную библиотеку. Эта рукопись в настоящее время хранится в Покровском соборе на Рогожском кладбище и, что самое важное, до сих пор используется за архиерейским богослужением. Служебник был написан в 1914 г. в Москве старообрядческим писцом Лазарем Онуфриевичем Кабановым, уроженцем деревни Беливой Богородского уезда Московской губернии, работавшим на Рогожском кладбище и переписавшим немало книг. Уже при первом взгляде становится ясно, что весь текст Служебника в точности скопирован с более ранней рукописи РГБ, ф. 247. 682, а следовательно, в основании лежит ГИМ. Син. 690 середины XVII в.

Отдельно стоит упомянуть о единоверческой общине, которая в 1910 г. в Москве с благословения Святейшего синода напечатала архиерейский Чиновник, где была воспроизведена первая часть рукописи ГИМ. Син. 909, относящаяся к XVI в., предварительно сверенная с другой рукописью этого же периода — ГИМ. Син. 680. Все незначительные расхождения с ГИМ. Син. 680 были отмечены на полях печатного издания.

Заключение

В результате работы с крупнейшими отечественными библиотечными и архивными собраниями нами было выявлено 12 рукописей, относящихся к архиерейскому служению, 9 из которых содержат архиерейский чин литургии. Кроме рукописного имеется также печатный материал, подготовленный старообрядцами-единоверцами в 1910 г.

Проведенный автором анализ состава данных рукописей дал основания сделать вывод, что в московской старообрядческой практике со второго десятилетия XX в. наметились два пути. С одной стороны, эта традиция тяготела к полному копированию любых доступных старообрядцам древнерусских рукописей, тексты которых не подверглись никоновским книжным реформам. Таково подавляющее большинство старообрядческих памятников. Однако все эти памятники представляют различные практики архиерейского богослужения в дониконовскую эпоху или вовсе не содержат в формуляре литургии никаких особенностей епископского служения. С другой стороны, предпринимались попытки создать свое чинопоследование литургии, совершаемой епископом, путем соединения «старого» иерейского литургийного формуляра с архиерейскими особенностями традиции, утвердившейся на Руси после реформ патриарха Никона. Но так или иначе, описанная ситуация может свидетельствовать только о том, что у старообрядческих иерархов не существовало единой традиции совершения Божественной литургии архиерейским чином.

Ввиду того что долгое время поповцы не имели епископов, живая традиция «старого» архиерейского служения была прервана на длительное время, в результате чего навсегда утрачена. В то же время, наличие в старообрядческих собраниях Служебников с архиерейскими особенностями дореформенной традиции свидетельствует, что, возможно, среди старообрядческих архиереев были попытки реконструировать «старый» архиерейский чин. Однако если учесть факт, что Служебники разного времени и отличаются друг от друга, то вероятность последовательной реконструкции ставится под сомнение. Старообрядческий епископат не сумел или не успел обобщить и осмыслить накопленный материал по архиерейскому богослужению, поэтому в собраниях оказались различные святительские Служебники, которые никак не свидетельствуют о едином «старом» обряде.

Что же касается современной старообрядческой (по крайней мере, московской) практики архиерейского богослужения, то она основывается лишь на единственном оказавшемся в распоряжении общины Рогожского кладбища после революции памятнике. Текст этой рукописи восходит к патриаршему Служебнику *ГИМ. Син. 690*, демонстрирующему дореформенный чин, вместе с тем, не может являться образцом «старого» архиерейского служения литургии. Например, в основе единоверческого издания архиерейского Служебника лежит гораздо более древний текст, чем у белокрыницких старообрядцев. Сейчас, когда появились все возможности для исследования материалов по древнерусскому богослужению, необходим максимально подробный анализ старообрядческой традиции с учетом всех доступных источников.

Источники и литература

1. [Власов И. В.] Описание славяно-русских рукописей и книг церковной печати, с прибавлением каталога греческих книг собрания старообрядческого Рогожского богадельного дома и кладбища. — М., 1890.
2. Бобков Е. А. Певческие рукописи гуслицкого письма // Тр. Отд. древнерус. лит-ры / Ин-т рус. лит-ры. — Л., 1977. — Т. 32. — С. 388–394.
3. Желтов М. С., диак., Никитин С. И. Accessus ad altare // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М. : Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2000. — Т. 1. — С. 428–430.

4. Езеров А., Канаев Д. Н. Антоний // Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М. : Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2000. — Т. 2. — С. 653–654.

5. Крахмальников, А. П. Панкратов А. В. Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия/ Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. — М. : Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2002. — Т. 4. — С. 542–556.

6. [Никольский А. И.] Описание рукописей, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода.— СПб., 1910. — Т. II, вып. 2.

Priest Maksim Yudakov. Characteristic Features of the Hierarchical Divine Liturgy in Old Ritualist Hieratica Housed in Russian Collections.

The article is devoted to the study of liturgical documents of the Old Ritualist (Old Believer) movement, which are important sources for understanding the structure of the hierarchical Divine Liturgy. Representatives of the so-called Old Rite, that is, the rite used before the reforms of Patriarch Nikon in the middle of the 17th century, traditionally state their strict adherence to the use of the pre-reformed liturgical books. However, the pre-reform hierarchical order of the Liturgy is a complicated case, since the Old Believers themselves did not have their own bishop for a long time, and, when one was obtained, he was accepted into communion from the reformed rite. In this article, based on examples from liturgical documents of the largest Russian Old Believer Center in the Rogozhsky Cemetery an attempt is made to trace the origin of the texts and their correlation with the pre-reform tradition.

Keywords: hierarchical services, Divine Liturgy, Old Rite, pre-Nikonian rite, correction of books, *Archieratikon*, hierarchical Divine Liturgy.

Priest Maksim Yudakov — Graduate of the Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University, master of theology; clergyman of the "Unexpected Joy" Parish in Mar'ina Roshcha in Moscow; Senior Leader of the Tutoring Service of St. Tikhon's Orthodox Theological Institute (maksimos@inbox.ru).

П. Б. Михайлов

ИСТИНА ВЕРЫ: ИСТОРИЯ ИЛИ РАЗВИТИЕ? ДВА ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИХ ПРОЕКТА XIX ВЕКА: «ИСТОРИЯ ДОГМАТОВ» И «ДОГМАТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ»

Проведено исследование эксплицирования понятия истории в эпоху становления исторического знания применительно к богословию и христианству в целом. Автором предложены обзор и анализ двух наиболее влиятельных программ историко-богословских исследований в XIX в. — «истории догматов» (А. Гарнак) и концепции «догматического развития» (Д. Г. Ньюмен). Показано, что оба историка и богослова работают на одном экспериментальном поле — древней патристике, но выстраивают диаметрально противоположные подходы. Критическая история догматов представляет собою реализацию богословской установки по освобождению верующего сознания от Предания средствами исторического исследования, нацеленного на постижение заведомо недостижимой сущности христианства, тогда как программа догматического развития представляет собой историческое исследование, которое может быть использовано как богословский метод. Либеральная теология в первом случае ведет к отрицанию ценности истории, а исторические изыскания во втором обнаруживают богатый потенциал для обоснования церковного богословия. Автор выделяет три основных типа истории догматов: критический, диалектический и субъектный, каждый из которых рассматривается на материале программных текстов. Теория догматического развития исследуется с учетом ее первых версий, связанных с тюбингенской католической школой (вторая четверть XIX в.).

Ключевые слова: историческая наука, методология истории, история догматов, догматическое развитие, протестантизм, католичество, либеральная теология, историческая теология, Д. Г. Ньюмен, А. Гарнак, И. З. Землер, Ф. Д. Э. Шлейермахер, Г. Томазиус, Р. Зееберг.

В истории науки девятнадцатый век выделяется особо как век исторической науки, как время достижения историческим разумом зрелости и реализации его основных форм. Считается, что в основании «исторического поворота» лежат идеи, выношенные просветителями и порожденные романтиками: от Руссо, Гердера и Гёте до Шеллинга, Новалиса и братьев Шлегелей¹. Уже на этом идейном основании строились масштабные исторические исследования Моммзена, Дройзена, Буркхардта, Ранке и др. Достигнутые к середине века успехи не могли не коснуться и христианской науки. Действительно, в это столетие, помимо прочего, наблюдается бурное развитие двух проектов, связанных с внедрением исторического метода в богословие: 1) континентальный проект «истории догматов» (Dogmengeschichte), развивавшийся по преимуществу в немецком протестантизме, хотя к нему не остались безучастными ни католики², ни единственная заметная в то время православная школа — русская духовная школа; 2) островной проект «догматического развития» (Development

Петр Борисович Михайлов — кандидат философских наук, доцент кафедры Систематического богословия и патрологии Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (locuspetri@gambler.ru).

¹ См. в частности: *Бицилли П. М.* Очерки теории исторической науки. СПб.: Аxiōma, 2012. С. 135.

² Обзор традиции до середины XIX в. см. в кн.: *Zobl J.* Dogmengeschichte der katholischen Kirche. Innsbruck, 1865.

of doctrine)³, выросший на британской почве и получивший наиболее полное выражение в работах Д. Г. Ньюмена; попытки его применения, хотя и не лишённые противоречий, имели место в Католической церкви уже во второй половине века. Анализ уставочных принципов этих проектов, траектории их развития и оказанное ими воздействие на христианское богословие могут способствовать обретению некоторой ясности в том, как эксплицируется понятие истории в эту эпоху применительно к богословию и христианству в целом.

У этих двух проектов есть свои персонификации, или главные выразители. Для истории догматов это, конечно, профессор А. фон Гарнак (1851–1930)⁴; для теории догматического развития — кардинал Д. Г. Ньюмен (1801–1890)⁵. Однако в действительности ни историю догматов нельзя свести лишь к одному, пусть даже самому яркому представителю этого направления, поскольку это явление куда более сложное, интересное и разнообразное, ни теорию догматического развития нельзя представлять вне весьма продолжительной традиции осмысления этой проблемы, а также вне насыщенного контекста интенсивного роста наук в XIX в. Сначала будет рассмотрена в целом традиция истории догматов, а затем — теории догматического развития, поскольку первые проекты истории догматов возникли еще в XVIII в., тогда как теория догматического развития оформилась позднее — лишь к середине XIX века.

История догматов (Dogmengeschichte)

Исследовательский проект истории догматов в мировой и, преимущественно, немецкой науке сформировался как классический жанр исторических исследований христианского богословия. Одну из версий «теологической энциклопедии» предложил Ф. Шлейермахер⁶, заложивший структуру богословского факультета Берлинского университета при его основании. Согласно замыслу, история догматов входила в один из трех основных разделов богословского знания (философская, историческая и практическая теологии), а именно в историческую теологию, наряду с библейским богословием, историей христианства и церковной статистикой. Место для истории догматов было указано во втором подразделе — внутри истории христианства. Структура богословских дисциплин Шлейермахера была впоследствии существенно перестроена. Главные рубрики расширены до четырех, философская теология поглощена, а догматика или систематическая теология наряду с экзегетикой, или библейской теологией, выведена в отдельные разделы. Так получилось классическое для русского духовного образования построение: экзегетическая, систематическая, историческая и практическая теологии. Именно эта, последняя версия была воспринята в ходе реформы духовного образования в России в 1860-е гг.⁷ Что касается истории догматов, то в Уставе 1869 г. четко про-

³ С самого начала следует обратить внимание на не вполне точный в данном случае русский перевод слова «doctrine», означающего нечто менее строго определенное, чем «dogma». Но в употреблении за концепцией «развитие вероучения» закрепилось словосочетание «догматическое развитие», что, конечно, только осложняет обсуждение этого вопроса.

⁴ *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. Freiburg, 1886–1890* (рус. пер. сокращ. версии: *Grundriss der Dogmengeschichte. Tüb., 1914* — История догматов // *Общая история европейской культуры. СПб., 1911. Т. 6*); *Он же. Das Wesen des Christentums. Lpz., 1900* (рус. пер.: *Сущность христианства. М., 2001*).

⁵ *Newman J. H. An Essay on the Development of Christian Doctrine. London, 1845.*

⁶ Подробнее об этом см.: *Schleiermacher F. Kurze Darstellung des theologischen Studiums // Idem. Sämtliche Werke. 1 Abt. zur Theologie. Berlin, 1843¹. Bd. 1. § 149–194*; подробнее об этом см.: *Михайлов П. Б. Богословие на перепутье: философская или историческая теология? // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 2 (58). С. 9–24, ос. 15–20.*

⁷ См. об этом подробнее в кн.: *Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: ПСТГУ, 2012. С. 229–342.*

писано: «К предметам богословского отделения относятся: 1) догматическое Богословие с историческим изложением догматов»⁸.

Панорамный обзор⁹ развития истории догматов на протяжении двух столетий ее существования в европейской и мировой науке дает основания для выделения трех основных типов этого рода исследований: 1) критическая история догматов, 2) диалектическая история догматов, 3) субъектная история догматов.

Как самостоятельная научно-богословская дисциплина история догматов выделилась в протестантизме в эпоху Просвещения наряду с библейской критикой и развивалась в виде историко-критического изучения древних богословских учений, поначалу во вполне положительном ключе, как *доксография*, т. е. обзор и представление мнений древних авторов по тем или иным богословским вопросам. Эта составляющая удержалась за историей догматов и в дальнейшем, хотя по своему значению она нередко отодвигалась на задний план в полемически заостренных и философски насыщенных версиях изучения догматического наследия христианства. Замечательным примером индивидуально мотивированного исторического изучения догматов служат труды Шлейермахера, который в своем проекте богословской энциклопедии (1811) неслучайно помещает догматическую теологию в рамки исторической теологии. Он убежден, что обращение к церковной догматике и ее истории имеет ценность лишь в том случае, когда церковное учение описывается в его актуальном историческом состоянии, с учетом исторического контекста. Иными словами, задачи исторического изучения догматов носят исключительно церковно-практический характер. Тем самым, степень погружения в исторический материал обусловлена настоящим моментом и не преследует цели представить полное рассмотрение истории той или иной богословской проблемы. Свой заверченный вид понимание Шлейермахером исторического изучения догматов получило в трактате «Христианская вера» (1822): «Догматическое богословие — это наука о взаимосвязи доктрин, действующих в христианском церковном сообществе в определенный период времени»¹⁰. Временная обусловленность догматов и задает исторический характер их изучения, хотя эта историчность избирательна и соотносится с запросом исследователя. И тем не менее, принцип религиозного запроса на историческое изучение догмата у Шлейермахера дает основание отнести его позитивным типам истории догматов.

Проблематизация, или же концептуализация истории догматов происходит еще в середине XVIII в., когда *неологи*¹¹, в частности Иоганн Заломо Землер (1725–1791), которого порой называют «отцом истории догматики», обращаются к историческим исследованиям догматической мысли первых столетий христианства в целях конфессиональной полемики и в поисках истинного учения. Именно здесь ярко проявляется поляризация «первоначальной простоты Евангелия» и «эллинистических и платонических искажений», которая будет и в дальнейшем сопровождать критическую историю догматов. Неологи подхватывают у Лютера идею «эллинизации христианства», под которой безоговорочно понимают искажение подлинного христианства. Эта идея давно служила эффективным полемическим орудием в руках протестантских богословов, с успехом применявшимся против католицизма. Землер закладывает основы исторической критики догматов; с этих позиций он предпринимает попытку

⁸ Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. Устав и штаты православных духовных академий §112 // 2 ПСЗ. Т. XLIV. Отд. 1. СПб., 1873. № 47154. С. 552.

⁹ См. : *Hauschild W. -D. Dogmengeschichtesschreibung // Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. Müller G. Berlin — N. Y. : Walter de Gruyter / Mouton de Gruyter. Bd. 9 (1982). S. 116–125.*

¹⁰ *Schleiermacher F.D. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt. Bd. // Idem. Sämtliche Werke. 1 Abt. zur Theologie. Berlin, 1842². Bd. 3. § 19. S. 114.*

¹¹ Неология — богословское движение эпохи Просвещения в Германии, в котором критическому анализу впервые подвергаются основополагающие христианские догматы — учение о первородном грехе, о Пресвятой Троице и Христе. Именно здесь исторические инструменты применяются в целях богословской критики.

деконструкции христианской догматики. Под влиянием пиетизма он придерживается принципов «личной религии» и «опытного богословия» (*Erfahrungstheologie*), т. е. индивидуального опыта священного, не опосредованного никакими промежуточными инстанциями, будь то Церковь или Традиция. Задачей научного исследования становится некая «реконструкция истины», освобожденной от исторических наслоений. Такая своеобразная установка кроется в основании обновления библейской герменевтики и критики догматов, предложенной Землером¹². Он имел многочисленных продолжателей в исторической критике догматов уже в XIX в.

Эффект, произведенный теоретической разработкой и полемическим заострением истории догматов, способствовал углублению исторических изысканий и обращению к самым отдаленным периодам догматического творчества Церкви. Причем механизмы отсекаания «подлинной» древности от последующих искажений были отточены чрезвычайно остро. В конце XVIII в. протестантские историки догматов работали с хронологической чертой — *terminus ante quem* — лишь до Ириныя Лионского (ум. ок. 202), что объясняется тем обстоятельством, что именно Ириней в 180-е гг. создает первое в истории христианства богословие Предания, подвергаемое неологами и их последователями методической критике.

Эта критическая линия в истории концептуальной истории догматов развивалась непрерывно вплоть до появления и распространения либеральной теологии. Свой формульный вид она получила у Д. Штрауса: «Подлинная критика догматов заключена в самой их истории»¹³. Итогом продолжительного развития справедливо называют А. Гарнака. Однако прежде обратим внимание на альтернативные версии истории догматов, которые исторически оказались несколько в тени критической концепции и подчас почти вовсе исчезают из поля зрения, а именно, на диалектическую и субъектную истории догматов.

Сначала о диалектической истории догматов, на которую оказала воздействие немецкая идеалистическая философия. Глава тюбингенской протестантской школы, Фердинанд Кристиан Баур (1792–1860), под влиянием гегелевской философии разрабатывает историческую диалектику догмата, разворачивая ее как смену трех стадий: античное христианство (философское пленение) — Средневековье (церковная стагнация) — Реформация (религиозное освобождение). Догмат развивается вместе с мировым духом. Он переходит из одной степени зрелости в другую. Характер выраженности догмата измеряется уровнем развития современного философского знания¹⁴. Баур вполне положительно рассматривает этот метаисторический процесс как целенаправленное развитие. Таким образом, история догматов в изложении Баура находится скорее в линии истории идей или, точнее «Идеи». На этом основании Исаак Август Дорнер (1809–1884) изучает историю догматов как историю развития «идеи Богочеловечества», или «лица Христа»¹⁵, опережая тем самым появление своеобразного богословия истории на русской почве, получившего раскрытие в философии В. Соловьева. В изложении Дорнера история догматов представляет собою «развитие христианского принципа» во времени. Таким образом, философская прививка идеализма способствует развитию позитивных концепций истории догматов в немецком протестантизме.

От этой идеалистической линии истории догматов отталкивается и неолютеранское богословие (так называемое «эрлангенское движение») в лице прежде всего Готфрида Томазия (1802–1875). Он осуществил своеобразный философско-богословский синтез, подготовленный его предшественниками. Для Томазия догмат представляет

¹² См., в частности: *Hornig G. Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*. Tübingen: Niemeyer, 1996. S. 11–15.

¹³ *Strauss D.F. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft*. Bd. I. Tübingen, 1840. S. 71.

¹⁴ *Baur F.C. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*. Tübingen, 1858. S. 16.

¹⁵ *Dorner I.A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*. Bd. 1. Stuttgart, 1845; Bd. 2. Berlin, 1853.

собой истину веры, принятую и подтвержденную общиной как выражение общего церковного сознания¹⁶. Таким образом, в истории вероучения он видит постепенное постижение и выявление Церковью хранящейся в ней истины; Дух Божий движет развитием церковного выражения истины. В этом отношении концепция Томазия существенно отличается от его предшественников — Землера и продолжателей его критики догмата; направления развития догмата у них противоположны. Как будет показано ниже, концепция Томазия ближе к аналогичным разработкам тюбингенских католиков. Идеи Томазия были вдохновлены богословием древней церкви, в частности, Оригеном, которому он посвятил свое первое монографическое исследование. Историю догматов Томазий понимал как «органически-диалектический процесс» в церковно-общинном становлении истины, проходящий через великие эпохи: патристику, схоластику и завершающийся в эпоху Реформации в формуле Согласия (1577 г.). Под *органическим* Томазий понимает последовательное и естественное развитие содержащегося в Церкви в зародыше *момента*, раскрытие внутреннего содержания веры от общего к конкретному, от неясного к выраженному; под *диалектическим* — схематическую последовательность стадий единства, противоречия и синтеза, раскрываемую на примере формирования догматической формулы как результата преодоления еретического лжеучения¹⁷.

Продолжателем дела Томазия стал Рейнгольд Зееберг (1859–1935)¹⁸, современник Гарнака, ставший в оппозицию к либеральному подходу последнего в связи с вопросом о природе и истории догматов. Зееберг рассматривает историю как «саморазвивающееся познание Христово в святой истине», делая акцент на субъектной стороне познания истины, что дает основание определить этот подход как *субъектный*; его объект — реальность религии Откровения (а не спекуляция), субъект — христианская община (а не теология в ее представителях и доктринах). История догматов описывает постижение центральной идеи искупления в совокупности ее выражения, действия и следствий. Поскольку благочестие общины проповедует тот или иной догмат, постольку существуют разные типы христианства, разошедшиеся с течением времени; ныне они существуют в виде конфессиональных Церквей, выражающих «общее христианство как религию искупления»¹⁹ в разнообразных формах. Здесь закладывается богословский фундамент для межконфессионального экуменического диалога, который по-настоящему получит развитие уже после смерти Зееберга, в частности, у его ученика — Дитриха Бонхёффера.

Наконец, кульминацией критической истории догматов оказывается обширная деятельность А. Гарнака. Он формулирует по сути уже известные еще с XVIII в. идеи исторической критики догматов, но усиливает их за счет постулатов либеральной теологии, сформулированных его учителем А. Ричлем (1822–1889). Сокрушительная критика догматического элемента в истории древнего христианства мотивирует его выдающиеся исторические исследования. Как отмечает прот. Георгий Флоровский, протестанты (но замечу от себя — лишь в одной из версий истории догмата, а именно в критической концепции) «занимаются историей для того, что показать упадок христианства»²⁰. Гарнак задает знаменитое определение догмату и связанному с ним догматическому христианству: «...догматическое христианство (догматы)... является делом эллинского духа на почве Евангелия (курс автора. — П. М.)»²¹. С другой стороны, он вынужден признать, что греческий дух проникает в Евангелие очень рано. В своей

¹⁶ См.: *Thomasius G. Origenes, ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts.* Nürnberg, 1837. S. 6–11.

¹⁷ См.: *Thomasius G. Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs.* Patristik. Erlangen, 1874. S. 12–17.

¹⁸ *Seeberg R. Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 4 Bd. Erlangen, Leipzig, 1895, 1898, 1913, 1917; *Grundriss der Dogmengeschichte.* Leipzig, 1900.

¹⁹ См. *Hauschild W. -D. Dogmengeschichteschreibung...* S. 119.

²⁰ *Флоровский [Г. В.]. Пути русского богословия.* Париж, 1937. С. 507–508.

²¹ *Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: В 2 т. Т. 2. М. : АСТ, 2001. С. 90.*

деконструкции догматического христианства он отвергает даже самые ранние опыты догматизации евангельского благовестия. Так, он безоговорочно устраняет *Апостольский символ* как лишенный исторической ценности документ. Такой подход делает Гарнака безнадежным искателем подлинной *сущности христианства*. Предлагаемые им положительные определения страдают произвольностью и избирательностью. Сущность христианства описывается им в следующих весьма произвольно выбранных категориях²²: 1) Царство Божие и его пришествие; 2) Бог-Отец и бесконечная ценность человеческой души; 3) новая, лучшая справедливость и заповедь любви. В действительности его специфическое понимание христианского учения — это критика догмата Боговоплощения и догмата о Пресвятой Троице — имеет прецеденты в истории богословских исканий протестантского христианства, в частности в XVIII в., в движении социниан, с которыми у Гарнака обнаруживаются удивительные совпадения.

Критическая история догматов представляет собой важный этап в истории христианской науки и поучительный опыт *опустошения* религиозного сознания до возможных пределов. Либеральная теология наследует идеи эпохи Просвещения и сполна реализует их в науке. Недаром все более или менее заметные деятели «исторического поворота налево» в протестантизме, как можно было бы назвать критическую концепцию истории догматов, да и либеральную теологию в целом, неизменно ссылаются на ту заветную эпоху освобождения от гнета предания, авторитета, метафизики и прочих надстроек над чистотой непосредственного религиозного чувства, к которой простираются их интуиции. Такой позиции придерживаются Э. Трёльч²³, тот же Гарнак, А. Ричль и др. Либеральная теология и есть наиболее полное осуществление в христианском богословии и религии идеалов Просвещения. Так, Кант в ответ на вопрос: «Что есть Просвещение?» — сформулировал известный императив: «Просвещение есть следование принципу: *sapere aude!* (лат. „имей мужество мыслить“²⁴)». По аналогии с этим требованием либеральная теология в ответ на вопрос об истинной религии и подлинном религиозном опыте провозглашает требование — *credere aude!* (лат. «имей мужество веровать», не прибегая к посредству традиции, иерархии или общины). Закономерно, что при такой установке всякий выдающийся опыт восприятия христианского благовестия в прошлом может представлять собой препятствие к непосредственному переживанию Божественного в настоящем. Чтобы быть усвоенным, этот опыт должен быть поглощен, или, иными словами, разложен на составляющие. И чем более значительны восприятия Божественного Евангелия в истории, тем большим препятствием они становятся для прямого к нему обращения в настоящем, ведь что не пережито, то не усвоено. А пережитое предшественниками является лишь *их* духовным достижением. Обретя самостоятельное историческое значение, оно объективируется и становится самодостаточной ценностью, закрытой для частного опыта потомков. Гарнак красочно описывает эту психологическую закономерность: «религия живого чувства и сердца превращается в религию быта, т. е. формы и закона»²⁵. Но Гарнак идет даже дальше: он сам этот выдающийся опыт восприятия Божественного в истории ставит под вопрос и рассматривает как *завбение Евангелия*. Тем самым, богословский ответ исторического христианства на призыв Евангелия, или, иными словами, история догматов, в либеральной теологии не просто подвергается сомнению, но отрицается как искажение. В этой линии в протестантизме XVIII–XX вв., наряду с историей догматов, развиваются такие богословско-исторические проекты, как поиски исторического Иисуса, радикальная библейская критика

²² *Он же*. Сущность христианства. М., 2001. С. 39.

²³ См.: Трёльч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие. М.: ПСТГУ, 2009. С. 21–45.

²⁴ Справедливости ради стоит отметить, что Кант в статье «Что такое Просвещение?» (1784) подхватил это выражение у Горация (*Eripula I. 2, 40*) и перевел его по-своему: *Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* — «Имей мужество пользоваться собственным умом!».

²⁵ Гарнак А. Сущность христианства... С. 127.

и др. Всякий раз интенсивность исторических изысканий сопровождается парадоксальным отрицанием какой-либо метафизической ценности за историей, прожитой христианством.

Догматическое развитие (Development of doctrine)

Концепция догматического развития представляет собой так же, как и история догматов, историческую программу. Но она строится на других основаниях и имеет принципиально иную область применения. Полноценное ее оформление связано с деятельностью Д. Г. Ньюмена и датируется серединой XIX в., однако первые признаки проявляются раньше. В обновленной посленаполеоновской Европе вопросы истории и развития стали особенно актуальны. Впрочем, появление *идеи развития* В. Дильтей, замышлявший грандиозный проект *критики исторического разума*, связывает с предшествующей эпохой: «В результате развития наук о духе из средневековой метафизики истории в XVIII веке выделился *универсально-исторический подход*, ядро которого составляет *идея развития* (курс. автора. — П. М.)»²⁶. Первой группой католических богословов, обратившейся к разработке этой темы, стали профессора папского богословского факультета в Тюбингене, основанного в 1817 г., состоявшие в прямой дискуссии с коллегами тамошнего протестантского факультета, окружавшими Ф. К. Баура. Предметом спора был неизбежный от начала Реформации вопрос об истинном христианстве.

Католический вклад разрабатывался в апологетическом ключе, для чего широко использовались историко-философские идеи европейского романтизма. Исследования Оуэна Чедвика показывают значительную степень зависимости католической теологии тюбингенской школы от идеалистической немецкой философии, что, в частности, проявилось в привитии идеи *развития* как элемента диалектического становления²⁷, а дисциплинарная структура теологического образования формировалась под значительным влиянием системы Шлейермахера²⁸. Иоганн Себастьян Дрей (1777–1853) в своем «Введении в изучение богословия» (1819) пишет о непреложности развития в религии, поскольку Церковь воспринимается им в натуралистических категориях как живой «церковный организм»²⁹; ее жизнь отражена в ее истории. Доктрина от начала получает словесное выражение и продолжает обрывать экспликациями в процессе органического роста³⁰, а задачи богословия состоят в историческом изучении этого процесса и участии в нем.

Ученик Дрея и самый заметный представитель католического богословия в Тюбингене, Иоганн Адам Мёлер (1796–1838), подхватил у своего учителя идею о внутренней органической жизни Церкви, которая в процессе роста обретает определенные формы выражения. Он различает две стороны бытия Церкви — внутреннюю и внешнюю (соответственно, план содержания и план выражения). В период создания трактата «Единство в Церкви» (1825) Мёлер категоричен в своей оценке: идея, принцип неизменны, тогда как внешнее выражение под давлением обстоятельств, философских концепций, ересей и пастырских потребностей изменчиво: «Христианство, — передает его мысль О. Чедвик, — состоит не в выражениях, в формах или фразах. Оно есть внутренняя жизнь, священная сила; и все его догматы имеют значение лишь в той мере, в какой они выражают [его] основополагающую сущность...»³¹.

²⁶ Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 680.

²⁷ См., в частности: Chadwick O. From Bossuet to Newman. Cambridge, 1987. P. 105–106.

²⁸ См.: Hinze B.E. Narrating History. Developing Doctrine: Friedrich Schleiermacher and Johann Sebastian Drey. Atlanta: Scholar's Press, 1993.

²⁹ Drey J. S. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie: mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System. Tübingen, 1819. S. 134–135.

³⁰ Chadwick O. From Bossuet to Newman. Cambridge, 1987. P. 108.

³¹ Там же. P. 109.

Однако подлинным новатором во внедрении идеи развития в догматику и экклезиологию является Д. Ньюмен. Впрочем, его трактат «Эссе о развитии христианской доктрины» (1845) ознаменовал собой результат скорее внутренней интеллектуальной биографии автора, чем внешнего течения научной мысли. Здесь сказалась известная автономность островной интеллектуальной культуры Англии. Как показывают внимательные текстологические изыскания последних лет³², хотя Ньюмен упоминает имя Мёлера, он не читал ни его, ни других современных ему богословов, ни даже историков догматики предшествующих поколений до и в процессе написания своего *Эссе*. Круг его чтения включал тогда других писателей — древних греческих и латинских отцов: Иустина Мученика, Афанасия и Кирилла, Тертуллиана, Амвросия и Лактанция³³. На этом поле он строит свою теорию догматического, точнее, доктринального (вероучительного) развития, и его не слишком тревожит, разделяют ли католические или какие-либо другие богословы подобную концепцию или нет. Он убежден: если его теория верна, она будет поддержана истинной Церковью.

Теория, предложенная Ньюменом, представляет собой попытку изложить историю богословской мысли Церкви в виде органических процессов развития, роста и эволюции, вполне отвечая духу своего времени. Существенный момент этой теории заключается в том, что Ньюмен еще не может опереться на строгое методологическое разграничение наук о природе и наук о духе, введенное неокантианцами уже во второй половине XIX в. В этом его слабая сторона и одновременно характерная особенность мысли. Он описывает реальность догматического развития через три аналогии: 1) развитие живой *идеи*, с очень специальным наполнением этого понятия — под идеей Ньюмен понимает средоточие Божественного Откровения, 2) развитие детской веры, 3) прозрения поэтического сознания³⁴. «Свидетельства восемнадцати столетий христианской истории, возрастание и распространение христианской веры и ритуалов в результате взаимодействия с философией и общественным устройством... с точки зрения человеческой природы для принятия великих идей требуется время и продолжительное созревание человеческого рода» — все это в совокупности и называется Ньюменом *теорией развития*³⁵. Органический характер концепции Ньюмена перекликается с современными ему концепциями позитивной органически-диалектической историей догматов Томазия, о которой речь уже шла выше, хотя, как отмечают исследователи, Ньюмен вполне самостоятелен в своих построениях и плохо осведомлен о континентальных идеях своего времени. Образ физического роста во всех аналогиях у Ньюмена преобладает. Растение растет, усваивая себе внешние вещества; христианская доктрина формируется и формулируется благодаря поглощению *внешних* доктрин и их преобразованию. Ньюмен причисляет христианство к эклезиастическим системам, которые развиваются в результате включения изначально инородных элементов, сохраняя при этом самоидентичность и неповрежденность. Вместе с тем он различает имплицитный и эксплицитный этапы в формулировании церковной доктрины. Имплицитный период, разумеется, предваряет этап экспликации. Так, учение Никейского Собора о единосущии есть экспликация апостольского учения о Едином Боге в Трех Лицах.

Как полагает автор книги об истории понятия Предания в католическом богословии Джон Тиль³⁶, в раскрытии понятия развития у Ньюмена присутствует два аспекта и соответствующих им подхода: ноэтический, связанный с категорией *идеи* (т. е. с Откровением), и исторический (т. е. история восприятия *идеи* человечеством), причем первый момент, разумеется, имеет ценностное преимущество. Ноэтический

³² Thiel J.E. Senses of Tradition. Continuity and Development in Catholic Faith. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 68.

³³ См.: Chadwick O. From Bossuet to Newman... P. 119.

³⁴ См.: Chadwick O.P. 154.

³⁵ Newman J.H. An Essay on the Development of Christian Doctrine. London, 1845. P. 27.

³⁶ Thiel J.E. Senses of Tradition. Continuity and Development in Catholic Faith. Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 71.

уровень определяет собой исторический план развития, предохраняя от искажений. Эту схему можно было бы пояснить более поздней разработкой неокантианцев, различавших науку о природе и науки о духе по соответствующему каждой из них методу. Для наук о природе был предложен метод номотетический (генерализирующий), т. е. выявляющий и описывающий законы природы, а для наук о духе — метод идиографический (индивидуализирующий), т. е. описывающий явления в их непредсказуемости и спонтанности. Ньюмен применяет к Откровению экспликативный метод, сходный с номотетическим, освобождающий историю *подлинного христианства* от искажений и удалений от истины. А интерпретация Откровения как природного, или *сверхприродного* (ср. с идеями Дрея, а значительно позднее — А. де Любака) объясняет закономерности восприятия Откровения в истории.

В знаменитом 45-м трактате (1834) Ньюмен обосновывает верность в восприятии Откровения, или Божественной идеи, единством христианской общины, или Церкви. На примере института церковного епископата он показывает, что его идея *укоренена* в Откровении, чему свидетельством служит ее восприятие в первохристианской общине, хотя она и не выражена дословно в Священном Писании³⁷. Здесь же он возражает против протестантского принципа *sola Scriptura*, полагая тем самым начало своего обращения в католицизм: «...Писание содержит правило веры, но не правило действия; правило учения, но не правило поведения или [церковного] порядка»³⁸. Все что оставалось недосказанным, получило и получает свою экспликацию в истории христианской Церкви. Всякое же нарушение в верном развитии церковной доктрины есть произвольное отступление от Божественного Откровения и, тем самым, удаление от Церкви Христовой. Среди подобных опытов Ньюмен критически упоминает социаниан и первых пресвитериан, последователей Кальвина.

Теория Ньюмена, не лишённая противоречий, но актуальная для нее состоянием наук, в частности еще недостаточным разграничением наук о природе от наук о духе, запутанной методологией, сама по себе является важным этапом в развитии богословской науки. Однако ее практическое применение в вероучительном творчестве Католической церкви, принявшей на ее основании по крайней мере три пререкаемых догмата (официальное учение о папской непогрешимости и два мариологических догмата), вызывает недоумения. Как известно, сам Ньюмен относился к этим вероучительным нововведениям достаточно сдержанно, и тем не менее, именно ему вменяется их теоретическое обоснование. В этом вопросе сталкиваются различные подходы: *синхронический* подход догматической теологии, рассматривающий вероучение как завершенное знание, вступает в конфликт с *диахроническим* подходом исторической теологии, рассматривающей церковное наставление в аспекте его становления и развития. Но главное — ненадежность самого термина «развитие» применительно к вероучительным вопросам и к представлениям о полноте и неизменности дарованного Церкви божественного Откровения. Ньюмен разрабатывал свою теорию в насыщенном новыми идеями и научными открытиями контексте своей эпохи, и стремительное развитие науки его времени обусловило его богословский словарь. Как представляется, все возможные недоумения можно было бы легко устранить, если под развитием догмата понимать не столько *развитие*, сколько *историю*³⁹. Однако ко времени жизни Ньюмена история как наука еще не освободилась от своей зависимости от естественных наук. Поэтому исторический процесс понимался как органическое развитие, а не как свершения духа⁴⁰, хотя под этим *органическим*

³⁷ Newman J. H. The grounds of our faith // Tracts for the times. No. 45. October, 1834. P. 4.

³⁸ Там же. P. 6.

³⁹ Так, Ярослав Пеликан, но уже во второй половине XX в., попытался примирить этот понятийный конфликт, назвав свой пятитомник «Историей развития вероучения» — A History of the Development of Doctrine. См.: Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971–1989. Vol. 1–5.

⁴⁰ Ср. замечание Флоровского: «...толкование истории как развития означает не что иное, как биологизм в истории, перенесение биологических схем и понятий в область, которая, во всяком

и разумелось не *природное*, а *сверхприродное*⁴¹. Понимание же истории у Ньюмена принципиально отличается от того критического и в конечном счете отрицательного подхода к ней, который сформулировала критическая концепция истории догматов в протестантизме и в либеральной теологии в частности. К его мыслям оказываются гораздо ближе положительные опыты диалектической и субъектной истории догматов. История для него наполнена священным смыслом распространения свидетельства Божия в мире.

Теория догматического развития кардинала Ньюмена до сих пор нуждается в точной реконструкции и верной православной оценке. Подготовительной позицией к ней может служить мнение авторитетного богослова, протопресвитера Иоанна Мейендорфа, записанное им в связи с обсуждением вопроса о церковном авторитете как одной из преходящих форм церковной истории: «Догматическое развитие не означает обогащения изначального свидетельства новыми откровениями, но оно предполагает свободу от всей частной исторической проблематики и, напротив, — возможность выражения христианской Благой Вести в любой исторической ситуации... Использование Церковью философских, научных или юридических категорий — динамический процесс; цель его — преобразование человека, его вход в Царство Небесное, а не пребывание в плену рационалистических или космических ограничений»⁴². В собственном смысле концепция догматического развития не предполагает некоего приращения богооткровенного знания, но относится к плану выражения церковной проповеди, возможностям ее восприятия и возрастания в ней.

Заключение

Сравнивая концептуализации истории христианского вероучения, предложенные в двух историко-богословских проектах, с одной стороны, в критической программе истории догматов Гарнака, с другой — в программе догматического развития кардинала Ньюмена, мы наблюдаем интересные закономерности. Оба историка и богослова работают на одном и том же экспериментальном поле — древней патристике, но выстраивают диаметрально противоположные подходы. Критическая история догматов представляет собою реализацию богословской установки по освобождению верующего сознания от Предания средствами исторического исследования, нацеленного на постижение заведомо недостижимой сущности христианства, тогда как программа догматического развития представляет собой историческое исследование, которое может быть использовано как богословский метод, хотя и не застрахованный от злоупотреблений. Либеральная теология в первом случае ведет к отрицанию ценности истории, а исторические изыскания во втором случае обнаруживают богатый потенциал для обоснования церковного богословия.

случае, не исчерпывается общими биологическими процессами». См.: Флоровский Г. В. Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 432.

⁴¹ Ср. понятие «сакрального историзма» у свт. Филарета Московского (Дроздова) применительно к библейской истории, см.: Сухова Н. Ю. «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библеистике // Филаретовский альманах. Вып. 10. М.: ПСТГУ, 2014. С. 88–107.

⁴² Мейендорф И., протопресв. Есть ли в Церкви внешний авторитет? (Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении) // Он же. Православие в современном мире. М., 1997. С. 62, 63.

Источники и литература

1. Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. — СПб. : Аxiоma, 2012. — 427 с.
2. Гарнак А. История догматов // Раннее христианство. В 2 т. Т. 2. — М. : АСТ, 2001. — С. 87–508.
3. Гарнак А. Сущность христианства. — М. : «Интрада», 2001.
4. Дильтей В. Введение в науку о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории // В. Дильтей. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. — М. : Дом интеллектуальной книги, 2000.
5. Мейендорф И., протопрессв. Есть ли в Церкви внешний авторитет? (Исторический релятивизм и авторитет в христианском вероучении) // И. Мейендорф, протопрессв. Православие в современном мире. — М., 1997. — С. 62, 63.
6. Михайлов П. Б. Богословие на перепутье: философская или историческая теология? // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. — 2015. — Вып. 2 (58). — С. 9–24.
7. Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). — М. : ПСТГУ, 2012.
8. Сухова Н. Ю. «Дело протоиерея Герасима Павского»: проблема «историзма» в русской библеистике // Филаретовский альманах. Вып. 10. — М. : ПСТГУ, 2014. — С. 88–107.
9. Трёльч Э. Об историческом и догматическом методе в богословии // Сравнительное богословие. — М. : ПСТГУ, 2009. — С. 21–45.
10. Устав и штаты православных духовных академий, Высочайше утвержденные 30 мая 1869 г. — СПб., 1869.
11. Флоровский [Г. В.]. Пути русского богословия. — Париж : YMCA-Press, 1937.
12. Флоровский Г. В. Эволюция и эпигенез (к проблематике истории) // Г. В. Флоровский. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. — СПб. : РХГА, 2005. — С. 424–440.
13. Baur F. C. Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. — Tübingen, 1858.
14. Chadwick O. From Bossuet to Newman. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
15. Dorner I. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Bd. 1. Stuttgart, 1845; Bd. 2. Berlin, 1853.
16. Drey J. S. Kurze Einleitung in das Studium der Theologie: mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System. Tübingen, 1819.
17. Harnack A. Das Wesen des Christentums. — Leipzig, 1900.
18. Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. Freiburg, 1886–1890.
19. Hauschild W. -D. Dogmengeschichtsschreibung // Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. Müller G. —Berl. — N. Y. : Walter de Gruyter / Mouton de Gruyter. Bd. 9. 1982. — S. 116–125.
20. Hinze B. E. Narrating History. Developing Doctrine: Friedrich Schleiermacher and Johann Sebastian Drey. — Atlanta : Scholar's Press, 1993.
21. Hornig G. Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen. — Tübingen : Niemeyer, 1996.
22. King B. J. Newman and the Alexandrian Fathers. Shaping Doctrine in Nineteenth-Century England. — Oxford : Oxford University Press, 2009.
23. Newman J. H. An Essay on the Development of Christian Doctrine. — London, 1845.
24. Newman J. H. The grounds of our faith // Tracts for the times. No. 45. October, 1834.
25. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Chicago: The University of Chicago Press, 1971–1989. Vol. 1–5.
26. Schleiermacher F. D. E. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt // F. D. Schleiermacher. Sämtliche Werke. Bd. 3. Abt. 1. zur Theologie. — Berlin, 1842². Bd. 3.
27. Schleiermacher F. D. E. Kurze Darstellung des theologischen Studiums // F. D. Schleiermacher. Sämtliche Werke. Bd. 1. Abt. 1. zur Theologie. — Berlin, 1843².
28. Seeberg R. Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4 Bd. Erlangen, Leipzig, 1895, 1898, 1913, 1917.
29. Strauss D. F. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Bd. I. Tübingen, 1840.

30. *Thomasius G.* Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungs-Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. Patristik. — Erlangen, 1874.
31. *Thomasius G.* Origenes, ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts. — Nürnberg, 1837.
32. *Thiel J.E.* Senses of Tradition. Continuity and Development in Catholic Faith. — Oxford : Oxford University Press, 2000.
33. *Zachhuber J.* Theology as Science in Nineteenth-Century Germany. From F. C. Baur to Ernst Troeltsch. — Oxford : Oxford University Press, 2013.
34. *Zobl J.* Dogmengeschichte der katholischen Kirche. — Innsbruck, 1865.

Pyotr Mikhaylov. The Truth of Faith: History or Development? Two Historical and Theological Projects of the 19th Century: “the History of Doctrine” and “doctrinal development”.

In this article, an exploration of the explication of the concept of history in the era of the formation of historical knowledge in relation to theology and Christianity in general is carried out. The author offers a review and analysis of the two most influential programs of historical and theological research in the 19th century — the History of Dogma (A. Harnack) and the concept of dogmatic development (John Newman). The author shows that both historians and theologians work in the same experimental field — the ancient patristic teaching — but they use diametrically opposite approaches. The critical history of dogmas is the realization of the theological attitude towards the liberation of the believing consciousness from tradition by means of historical research aimed at comprehending the knowingly unattainable essence of Christianity, whereas the program of dogmatic development is a historical study that can be used as a theological method. Liberal theology in the first case leads to the denial of the value of history, and historical research in the second reveals a rich potential for the establishment of church theology. The author distinguishes three main types in the history of dogma: the critical, the idealistic and the positive, each of which is considered on the basis of program texts. The theory of dogmatic development is investigated taking into account its first versions associated with the Tübingen Catholic school (second quarter of the 19th century).

Keywords: historical sciences, methodology of history, history of dogma, dogmatic development, Protestantism, Roman Catholicism, liberal theology, historical theology, John Newman, Adolf Harnack, Johann Semler, Friedrich Schleiermacher, Christian Thomasius, Reinhold Seeberg.

Pyotr Borisovich Mikhaylov — Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor of Systematic Theology and Patristics at St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (locuspetri@rambler.ru).

Н. С. Вакуленко

К ВОПРОСУ ОБ ОКОРМЛЕНИИ ПАСТВЫ НА ПРИХОДЕ

В статье рассматриваются виды поврежденности человека и их взаимовлияние, отношения между медициной, психологией и религией в сфере врачевания этой поврежденности. Приводятся определения пастырского консультирования, в частности с позиции поврежденности онтологической составляющей человека и её врачевания. Показано, что «Пастырское консультирование» — вполне сформировавшееся научное направление, а также самостоятельная учебная дисциплина, имеющая свою фундаментальную специфику и направленная на подготовку будущих пастырей. Приводятся данные о широком спектре научных интересов в области пастырского консультирования; существующих в системе духовного образования на западе и востоке программах различных уровней вузовской подготовки по этой теме. Сделан вывод о целесообразности введения «Пастырского консультирования» в учебный процесс духовных образовательных учреждений, в программах которых она отсутствует, и необходимости подготовки для преподавания дисциплины соответствующих специалистов.

Ключевые слова: дух, душа, тело, поврежденность человека, врачевание, религия, психология, медицина, (со)отношение, пастырское консультирование, подготовка будущих пастырей, учебная программа, духовные учебные заведения, специалисты в области пастырского консультирования.

В силу падшести нашего мира всё тварное в нем повреждено, однако поврежденность имеет размеры (в частности, глубину), которые переменны и могут иметь тенденцию увеличения или уменьшения. Несомненно, человек заинтересован в минимальности повреждений, и в первую очередь это касается его самого. Жизни человека присущи три составляющие: телесная, душевная и духовная. Поврежденность каждой из них может ощущаться весьма явственно и, как правило, болезненно. Телесная поврежденность — немощи и болезни тела. Душевная поврежденность наиболее очевидна, когда мы наблюдаем момент ухода человека в мир иной; мы так и говорим: «душа покидает тело». Также душевная поврежденность присуща людям, о которых говорят «бездушный человек». Поврежденность третьего типа — духовную — мы констатируем не так часто (в силу нашей невнимательности), но нам о ней известно, и поэтому, когда слышим выражение «бездуховный человек», понимаем, что это нечто отличное от поврежденности телесной и поврежденности душевной. Проявление духовной поврежденности, вероятно, можно наблюдать во время совершения обряда отчитывания (экзорцизма). Каждый из видов поврежденности может быть как видимым, так и невидимым, и для человека очень важно распознать симптомы и обратиться к врачу за исцелением как можно раньше. Врачеватель или целитель — тот, кто призван помочь исправить повреждение, и принято считать, что в первом случае (телесная поврежденность) это специалисты в области медицины; во втором случае (душевная поврежденность) — психологи (или психиатры); в третьем (духовная поврежденность) — те, кого так или иначе принято связать с высшими силами (представители разных духовных учений — религий (священство, гуру, учителя разного толка)).

Наталья Сергеевна Вакуленко — кандидат филологических наук, доцент; доцент кафедры иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии (nsvac@mail.ru).

Человеческий опыт показывает, что поврежденность одного вида может вызывать поврежденность другого, все виды взаимосвязаны¹ и их исцеления связаны с разными врачевателями. Так, врачи фиксируют необъяснимые исцеления самых тяжелых заболеваний; психологи говорят о психосоматике; религиозными источниками зафиксировано множество самых разных исцелений. Множество людей убеждены в зависимости физического (телесного) состояния от состояния души или духовного состояния и приводят в качестве доказательств примеры из собственного жизненного опыта или опыта близких людей. Такое положение свидетельствует о тенденции взаимопроникновения опыта разных сфер — врачевания в том числе (рис. 1) — и, следовательно, о необходимости уравновешенности такого сочетания в каждой из областей.

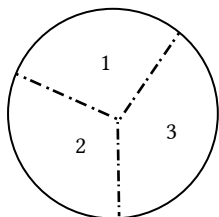


Рис. 1. Области врачевания (и соответствующие повреждения):

1 — медицина; 2 — психология; 3 — религия;

--- прозрачные для взаимопроникновения границы

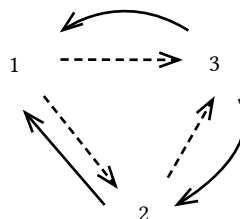


Рис. 2. Взаимовлияние областей врачевания:

⇔ прямое взаимодействие

⇔ опосредованное или частичное взаимодействие

Если проанализировать взаимоотношения между медициной, психологией и религией (на уровне связей между их представителями (рис. 2)), окажется, что наибольшая открытость наличествует со стороны психологии по отношению к медицине (разрабатываются разнообразные и многочисленные методики помощи человеку, так или иначе, более или менее влияющие на его физическое состояние), при этом медицина в плане оздоровления человека в основном направляет пациентов на психиатрическое лечение, требующее медикаментозного вмешательства, не особо полагаясь на психологические методы. Медицина весьма незначительно открыта в сторону религии, чаще — из суеверия, а также бессилия, когда пациентам предлагается обращаться к Всевышнему и полагаться на чудо (или на народных и нетрадиционных целителей). Религия, наоборот, достаточно открыта медицине², при этом опираясь на убежденность в том, что телесное состояние человека напрямую зависит от душевного и духовного состояния; среди докторов есть немало глубоко верующих людей³ и даже канонизированных Церковью, людей, пытавшихся объединить науку и религию⁴.

Наиболее неустойчивые отношения наблюдаются между психологией и религией. Принято считать, что психология и религия работают параллельно друг другу, при этом психология в основном исключает религиозную сферу из своей сферы деятельности, полагая, что «основное различие в том, что психология — это научное знание о человеке и его поведении: все, что утверждает психология, проверяемо

¹ Лоргус А., *прот.* Почему мы болеем? 2015 // Портал ПРАВОСЛАВИЕ.RU / URL: <http://www.pravoslavie.ru/87993.html> (дата обращения: 12.09.2017).

² Медицина и религия. 2012 // Портал DISLIFE. URL: <http://dislife.ru/articles/view/22819> (дата обращения: 12.09.2017).

³ Ахундова И. Церковь и традиции русской медицины. Интервью с протоиереем Сергием Филимоновым. 2015. Портал ПРАВОСЛАВИЕ.RU / URL: <http://www.pravoslavie.ru/86716.html> (дата обращения: 12.09.2017).

⁴ Например, Святитель Лука Войно-Ясенецкий, канонизированный Русской Православной Церковью в сонме новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания в августе 2000 года.

или подлежит проверке»⁵. «Некоторые уступки сделаны только христианской (православной) психологии»⁶. Можно предположить, что уступки вызваны соображениями политкорректности, поскольку научные основания для этого нет, основания христианской психологии не могут быть признаны научными»⁷. Религия в свою очередь, также часто старается исключить психологию из сферы своего взаимодействия с человеком⁸. Считается, что особенно это относится к православию как вероучению, наиболее ревностно следящему за чистотой веры своей паствы и опасаящемуся секуляризации Церкви. Однако это не так. Формируется целое направление «православная психология»: на запрос «православная психология» в сети Интернет выдается 479 000 ответов. На запрос «православие и психология» выдается около 600 000 ответов. Существует сайт «Русская Православная ПСИХОЛОГИЯ», определивший своей задачей «собрать воедино информацию о православных психологах в России, о факультетах, где изучают православную психологию, накопить каталог православных сайтов по психологии»⁹. Сайт православного журнала «ФОМА» выдает 34 000 ответов, связанных с психологией и православием¹⁰. Цифры говорят сами за себя.

С проблематикой темы «психология — православие» напрямую связана другая — «пастырское консультирование». Терминологическая вариативность выбора между «пастырским» и «пасторским»¹¹ консультированием, которая в данной статье не рассматривается¹², приводит к тому, что при поиске источников в первом случае (пастырское консультирование) число ссылок несколько меньше (21 800), чем во втором (25 600); при этом в указанные числа включаются и иноязычные ссылки, соответствующие второму типу термина (*pastoral*). Интересно также отметить, что запрос по английскому термину *pastoral counselling* выдает примерно 516 000 ссылок, а по английскому термину *pastoral counseling* — примерно 5 830 000 ссылок. Трудно представить весь спектр проблематики, охватываемой даже самым меньшим числом ссылок — 21 800, не говоря уже о 5–6 млн источников, однако это свидетельствует о чрезвычайной актуальности пастырского консультирования для жизни Церкви.

Для начала приведем несколько определений пастырского консультирования. Самым простым будет следующее: «пастырское консультирование — это форма знакомства крещеных и некрещеных, знающих и незнающих с православной верой,

⁵ Козлов Н. И. Психология и религия / Портал ПСИХОГОЛОС. Энциклопедия практической психологии. URL: <http://www.psychologos.ru/articles/view/psihologiya-i-religiya> (дата обращения: 12.09.2017).

⁶ Можно предположить, что в различных частях света уступки делаются преобладающим там религиозным убеждениям.

⁷ Козлов Н. И. Психология и религия. ...

⁸ Все еще заставляют настораживаться и искать объяснений высказывания типа: «несмотря на то, что отошло в прошлое противостояние психологии и церкви, священнослужители и богословы по-прежнему относятся к психологии отрицательно». Лоргус А., *прот.* Психологическая практика и пастырское служение: сравнительный психологический анализ // Сайт Русская православная ПСИХОЛОГИЯ. Библиотека / <http://dusha-orthodox.ru/biblioteka/lorgus-a-svyasch-psihologicheskaya-praktika-i-pastyrskoe-sluzhenie.html> (дата обращения: 12.09.2017); см. также: Лоргус А., *прот.* На приеме у пастыря. Противостояние богословия и психологии осталось в далеком прошлом // <http://hpsy.ru/public/x1691.htm> (дата обращения: 12.09.2017). Или см. через портал Экзистенциальная и гуманистическая психология HPSY.RU / Публикации / Авторы <http://hpsy.ru> (дата обращения: 12.09.2017).

⁹ См.: URL: <http://dusha-orthodox.ru> (дата обращения: 12.09.2017).

¹⁰ См.: URL: <http://foma.ru/yandex-search?searchid=2251733&text=православная%20психология&web=0> (дата обращения: 12.09.2017).

¹¹ Принято считать, что «пастырский» указывает на связь с православием, а «пасторский» — более транслитерированный вариант перевода и указывает на связь с различными конфессиями.

¹² К синонимическим терминам относятся также: пастырское руководство, пастырское попечение / попечительство / душепопечение, приходское консультирование, пастырская забота, консультирования в душепопечительной деятельности пастыря, пастырское окормление.

православной культурой и традицией Церкви»¹³. Однако пастырское консультирование не исчерпывается этими функциями. «Священник ответит на Ваши вопросы о Православном вероучении, поможет подготовиться ко Крещению, Исповеди и Причастию, даст пастырский совет в Вашей жизненной ситуации»¹⁴; «эта область часто содержит религиозный компонент и учит, как помочь духовно и эмоционально»¹⁵. «Пастырское консультирование касается духовных вопросов, как личных, так и семейных, религиозных конфликтов, кризисов веры, трудностей христианской практики (воцерковления), подготовки к Таинствам. Пастырское консультирование может включать и элементы психологического консультирования»¹⁶. (Подробный разбор определения сути пастырского консультирования см., например, в работах протоиерея Андрея Лоргуса¹⁷.) Существует множество других определений, так или иначе соотносящихся с только что приведенными.

Актуальность приобрел вопрос о необходимости и целесообразности включения дисциплины «Пастырское консультирование» в учебные программы духовных учебных заведений. Ситуация в данном случае различается между учебными заведениями на западе, где эта дисциплина — давно известное явление, и на востоке, где решение об обязательном введении «Пастырского консультирования» в учебные программы находится в стадии принятия. Приведем несколько примеров.

Университет Лойолы (Мэриленд, США) в сентябре 2016 г. отмечал 40 лет программы пастырского консультирования¹⁸. Школы, колледжи и университеты предлагают курсы и программы (бакалаврские, магистерские, докторские) подготовки по дисциплине «Пастырское консультирование». Среди этих вузов — государственные, христианские, католические, протестантские и православные, а также он-лайн образование. Примерами могут служить Институт профессионального пастырского консультирования (Цинциннати, штат Огайо, США)¹⁹; межконфессиональный христианский Университет Орала Роберта (College of Theology and Ministry)²⁰; Калифорнийский баптистский университет; католические Университеты Чарльза Стерта (Австралия)²¹ и Лойолы (Чикаго, США)²²; православный Антиохийский дом учебы²³, Православная

¹³ Новиков Г., свящ. Экскурсия в храм — благое дело в пост // Сайт Орской епархии Московского патриархата РПЦ / URL: <http://www.orskeparh.ru/?content=news&id=7858> (дата обращения: 12.09.2017).

¹⁴ Храм Святого Великомученика Георгия Победоносца, г. Димитровград ...

¹⁵ Сайт bachelorstudies: Бакалавриат / Пастырское попечение / Заочное и вечернее обучение. Смотрите заочные и вечерние программы бакалавриата по направлению Пастырское попечение 2017/2018. <https://www.bachelorstudies.ru/Bakalavriat/Пастырское-попечение/Заочное-и-вечернее-обучение/> (дата обращения: 12.09.2017).

¹⁶ Лоргус А., прот. О христианской (православной) психотерапии. 2012 // Портал Института христианской психологии / Наши публикации / Статьи и книги протоиерея Андрея Лоргуса / URL: http://fapsyrou.ru/publications/lorgus/o_hristianskoy_pravoslavnoy_1148/ (дата обращения: 12.09.2017).

¹⁷ Андрей Лоргус, прот.. Психологическая практика и пастырское служение: сравнительный психологический анализ // Сайт Русская православная ПСИХОЛОГИЯ. Библиотека. URL: <http://dusha-orthodox.ru/biblioteka/lorgus-a.-svyasch.-psihologicheskaya-praktika-i-pastyrskoe-sluzhenie.html> (дата обращения: 12.09.2017).

¹⁸ Charles Sturt University. URL: <http://www.loyola.edu/news/2016/0801-pastoral-counseling-40th-anniversary> (дата обращения: 12.09.2017).

¹⁹ Professional Pastoral-Counseling Institute. <http://www.pastoral-counseling.org/asp/page.asp?ID=1003#> (дата обращения: 12.09.2017).

²⁰ См. URL: <http://www.oru.edu/academics/cotm/christian-caregiving-counsel-major.php> (дата обращения: 12.09.2017).

²¹ См. URL: <http://www.csu.edu.au/courses/master-arts-pastoral-counselling> (дата обращения: 12.09.2017).

²² См. Loyola University Chicago — Institute of Pastoral Studies. <http://www.luc.edu/ips/degrees/pastoral-counseling/> (дата обращения: 12.09.2017).

²³ Подробнее см. сайт <http://www.antiochian.org/studies/master-theology-pastoral-counseling-program>

школа богословия в составе Колледжа Троицы²⁴; Православная духовная семинария св. Фотия (Греция; Этна, Северная Калифорния)²⁵; Православная духовная академия св. Владимира (штат Нью-Йорк, США)²⁶ и многие другие (см. список 25 таких вузов²⁷). Сайт Pastoral Counseling.Org со слоганом «Помощь другим через основанную на вере терапию» предлагает три направления подготовки, и в каждом из направлений рекомендуются учреждения, осуществляющие подготовку специалистов по соответствующим программам с присвоением соответствующих степеней, например²⁸:

Бакалаврские программы:

Либерти Университет

1. Религиоведение: Христианское консультирование.

Магистерские программы:

Либерти Университет –

1. Христианские исследования: Пастырское консультирование.

2. Пастырское консультирование.

3. Религиоведение: Пастырское консультирование.

Христианский университет Огайо –

1. Религиоведение: Пастырское окормление и консультирование.

Докторские программы:

Либерти Университет –

1. Религиоведение: Пастырское окормление и консультирование.

2. Религиоведение: Пастырское консультирование.

В отличие от вузов других конфессий, православные в основном предлагают не программы, а отдельные курсы. Некоторые из них имеют иное название, хотя по сути охватывают вопросы «Пастырского консультирования». Например:

*Православная школа богословия в составе Колледжа Троицы*²⁹:

Пастырское попечение подростков.

Православное пастырское консультирование (не предлагается в данном году): охватывает полностью ту область приходского служения, которая совпадает с пастырским консультированием. Будут рассматриваться: место пастырского консультирования в рамках приходского служения и рукоположенного клира и мирян, занимающихся пастырским консультированием; Благая Весть Христа как основание пастырского консультирования; библейская, литургическая, sacramентальная (тайнства), духовная и богословская основа пастырского консультирования при особом внимании к рассмотрению христианской традиции пастырского попечения в рамках нашего современного контекста.

*Православная духовная семинария св. Фотия (Греция; Этна, Сев. Калифорния)*³⁰:

Пастырское богословие (3 семестра (бакалавриат и магистратура) – 2 + 3 + 3 кредита):

– традиционное пастырское учение Православной Церкви с акцентом на духовной роли пастыря и его обязанностях, а также на подобающих отношениях священника и прихожан;

²⁴ См. Сайт the Orthodox School of Theology at Trinity College (Faculty of Divinity) <https://www.trinityorthodox.ca/course-descriptions> (дата обращения: 12.09.2017).

²⁵ Academic Catalogue 2017-2018. – Etna, California. 2017. Website: <http://www.spots.school> (дата обращения: 12.09.2017).

²⁶ См.: URL: <http://www.svots.edu/search/node/pastoral%20counseling> (дата обращения: 12.09.2017).

²⁷ См.: URL: <http://www.bestcounselingdegrees.net/best/affordable-advanced-degrees-pastoral-care-counseling/> (дата обращения: 12.09.2017).

²⁸ См. URL:<http://www.pastoralcounseling.org/specialization/biblical-counseling> (дата обращения: 12.09.2017).

²⁹ См. Сайт the Orthodox School of Theology at Trinity College (Faculty of Divinity) / URL:<https://www.trinityorthodox.ca/course-descriptions> (дата обращения: 12.09.2017).

³⁰ Academic Catalogue 2017-2018. Etna, California. 2017. URL: <http://www.spots.school> (дата обращения: 12.09.2017).

– подготовка студентов к практическому служению на приходе: ведение исповедей, посещение болящих, работа с разными возрастными группами, *консультирование прихожан*, имеющих проблемы в браке, душевные проблемы, проблемы в межличностных отношениях и другие виды проблем, а также противостояние деструктивным атакам на библейские и традиционные основы семьи, общины и социальные ценности со стороны современного секуляризма;

– изучение таинства исповеди и искусство духовного руководства и исследование их связи с *пастырским консультированием*.

Психология религии (магистратура; практ. занятия — 3 кредита): введение в психологическое измерение религии в целом и *исследование связи между православием и психологией*, как представлено в высказываниях отцов-пустынников. Критическое исследование негативного влияния секулярной психологии в современности и ее отклонение от психологических основ Библии и Отцов Церкви.

*Православная духовная академия св. Владимира (штат Нью-Йорк, США)*³¹

Магистерская программа «Пастырское богословие» — один из курсов (включает, судя по предыдущим описаниям, вопросы пастырского консультирования).

Докторская программа «Консультирование на приходе» — один из 8 курсов.

Еще один пример: *Антиохийский дом учебы. Школа православного богословия* в Антиохийской Православной Христианской Архиепископии, Северная Америка — см. таблицу 1³².

Публикуются соответствующие пособия, которые переводятся на русский язык³³.

Таблица 1. Антиохийский дом учебы. Школа православного богословия. Программы по пастырскому консультированию

Учебное заведение	Antiochian House of Studies. School of Orthodox Theology (Антиохийский Дом Учебы. Школа православного богословия)
Степень	Certificate Program Сертификационная программа Магистр теологии (MTh) по пастырскому консультированию
Требования для приема	<ul style="list-style-type: none"> • минимум аккредитованной степени бакалавра • свидетельство достаточной христианской зрелости • свидетельство об активной приходской службе
Что	<p>Pastoral Marriage and Family Counseling – Пастырское консультирование в области семьи и брака</p> <p>54 кредита 3 полных года</p> <ul style="list-style-type: none"> • 14 уникальных курсов (дист.); • ежемес. эссе, теле-, видео- конференции и др.; • 2 недели интенсивных курсов по прикладному пастырскому богословию и основным дисциплинам по пастырскому консультированию на кампусе учебного центра; • 400 часов / 6 кредитов – практика (комбинация работы на местах по пастырскому консультированию; • супервизия практич. работы); • 6 кредитов – диссертационный проект по теме курса (для пользователей в приходах США и за рубежом).

³¹ См. URL: <http://www.svots.edu/search/node/pastoral%20counseling> (дата обращения: 12.09.2017).

³² Подробнее см. сайт URL: <http://www.antiochian.org/studies/master-theology-pastoral-counseling-program> (дата обращения: 12.09.2017).

³³ Например: *Carrie Doehring*. The Practice of Pastoral Care, Revised and Expanded Edition. Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2015. P. 224.; *John Patton*, Pastoral Care: An Essential Guide. — Nashville, TN: Abingdon Press, 2005, P. 122.; *Джон Паттон*. Пастырское попечение. М. : Триада, 2015. 128 с.

	ПЛЮС Доп. курс по клиническому пастырскому образованию (СРЕ) Или Сертификат специалиста по пастырской помощи от Американской ассоциации пастырских консультантов (American Association of Pastoral Counselors)
Для кого	<ul style="list-style-type: none"> • духовенство, заинтересованное в том, чтобы стать более квалифицированным в реагировании на сложных дезориентированных людей и семьи, находящиеся под их опекой; • представители помогающих (вспомогат.) профессий³⁴, желающих повысить уровень оказания помощи на прочной основе православного пастырского богословия; • миряне, желающие начать или развивать служение на уровне прихода, общины или епархии в областях пастырского или кризисного консультирования, службы капелланов³⁵ или духовной заботы в периоды бедствий.

Духовные учебные заведения на востоке включают в учебные программы дисциплину «Пастырское богословие», во многом пересекающуюся по содержанию с пастырским консультированием, и публикуют учебные пособия для ее освоения³⁶. Более 45 000 ссылок выдается сетью Интернет по диссертациям в области пастырского богословия.

Таким образом, серьезное внимание к теме пастырского консультирования, детальная разработка теоретических и практических вопросов³⁷, организация на приходах службы пастырского консультирования³⁸, а также широкое введение одноименной дисциплины в учебные программы богословских и духовных заведений на западе и отчасти на востоке делают «Пастырское консультирование» абсолютно актуальным и настоятельно требуют подготовки высококвалифицированных специалистов для преподавания этой дисциплины в соответствующих вузах.

Итак, пастырское консультирование — помощь человеку в решении его проблем, неизбежно ведущих к той или иной поврежденности онтологической составляющей человека. Повредить ее — это повредить в человеке образ и подобие Божие. Очевидным парадоксом является тот факт, что онтологическая составляющая очень хрупкая и очень прочная: ее очень легко повредить, но при этом ее повредить очень трудно, если не невозможно. У нее, скорее, есть свойство как бы затухать, как бы убывать — до исчезновения, и такой конец страшен. Из накопленного Церковью опыта известно, что такое сущностное повреждение может быть вызвано нарушениями в любой другой составляющей человека — как на внешнем (телесном) уровне, так и на более глубоких системных уровнях человеческого существа. Пастырское

³⁴ Т. е. оказывающие помощь людям (учитель, медсестра, социальный работник, консультант, персонал по домашнему мед. уходу, по оказанию неотложной мед. помощи, по компьютерной помощи на дому, полицейские). См.: «10 «helping» professions and how to train for them» // URL: <http://www.schools.com/articles/10-helping-professions-and-how-to-train-for-them.html> (дата обращения: 12.09.2017).

³⁵ Имеются в виду помощники службы капеллана.

³⁶ Например: *Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское богословие. М. : Изд-во Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. 326 с. ; православный интернет-портал «Азбука веры». Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Hrapovickij/pastyrskoe-bogoslovie/ (дата обращения: 12.09.2017).

³⁷ Об истории научного развития пастырского богословия в Русской Православной Церкви см., например, статью, с которой в 2009 году начинались публикации материалов постоянного действующего Пастырского семинара Богословского факультета ПСТГУ: *Сухова Н. Ю.* Пастырское богословие в Российской духовной школе (XVIII — начало XX в.). Вестн. Православ. Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 25–43.

³⁸ Например: Храм Святого Великомученика Георгия Победоносца, г. Димитровград, Русская Православная Церковь, Симбирская митрополия, Мелекесская епархия, Центральное благочиние // Страница прихода / URL: <http://st-georgiy-dgrad.cerkov.ru/o-xrame/raspisanie-bogoslužhenij/> (дата обращения: 12.09.2017).

консультирование призвано врачевать этот страшный недуг, а пастырь-консультант и есть тот врачеватель, который должен уметь поставить правильный диагноз, определить источники повреждения, уметь помочь человеку и вывести его к исцелению. Чем опытнее и дерзновеннее врачеватель, чем полнее арсенал его средств, тем полноценнее его собственная онтологическая составляющая, фундаментальнее — собственное основание, и тем весомее будет его помощь страждущему. Этому и необходимо учить через дисциплину «Пастырское консультирование», а также посредством супервизорского³⁹ пастырского консультирования.

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Пастырское богословие. — М. : Издательство Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. — 326 с. ; православный интернет-портал Азбука веры. Православная библиотека. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Antonij_Hrapovickij/pastyrskoe-bogoslovie/ (дата обращения: 12.09.2017).
2. *Ахундова И.* Церковь и традиции русской медицины. Интервью с протоиереем Сергием Филимоновым. — 2015. Портал ПРАВОСЛАВИЕ.RU / URL: <http://www.pravoslavie.ru/86716.html> (дата обращения: 12.09.2017).
3. *Козлов Н.И.* Психология и религия // Портал ПСИХОГОЛОС. Энциклопедия практической психологии. URL: <http://www.psychologos.ru/articles/view/psihologiya-i-religiya> (дата обращения: 12.09.2017).
4. *Лоргус А., прот.* На приеме у пастыря. Противостояние богословия и психологии осталось в далеком прошлом // URL: <http://hpsy.ru/public/x1691.htm> (дата обращения: 12.09.2017) ; портал Экзистенциальная и гуманистическая психология HPSY.RU / Публикации / Авторы / URL: <http://hpsy.ru> (дата обращения: 12.09.2017).
5. *Лоргус А., прот.* О христианской (православной) психотерапии. — 2012 // Портал Института христианской психологии / Наши публикации / Статьи и книги протоиерея Андрея Лоргуса / URL: http://fapsyrou.ru/publications/lorgus/o_hristianskoj_pravoslavnoy_1148/ (дата обращения: 12.09.2017).
6. *Лоргус А., прот.* Почему мы болеем? — 2015. Портал ПРАВОСЛАВИЕ.RU / URL: <http://www.pravoslavie.ru/87993.html> (дата обращения: 12.09.2017).
7. *Лоргус А., прот.* Психологическая практика и пастырское служение: сравнительный психологический анализ // Сайт Русская православная ПСИХОЛОГИЯ. Библиотека. URL: <http://dusha-orthodox.ru/biblioteka/lorgus-a.-svyasch.-psihologicheskaya-praktika-i-pastyirskoe-služhenie.html> (дата обращения: 12.09.2017).
8. *Новиков Г., свящ.* Экскурсия в храм — благое дело в пост // Сайт Орской епархии Московского патриархата РПЦ / URL: <http://www.orskeparh.ru/?content=news&id=7858> (дата обращения: 12.09.2017).
9. Медицина и религия. — 2012 // Портал DISLIFE. URL: <http://dislife.ru/articles/view/22819> (дата обращения: 12.09.2017).
10. *Паттон Дж.* Пастырское попечение. — М. : Триада, 2015. 128 с.
11. *Сухова Н.Ю.* Пастырское богословие в Российской духовной школе (XVIII – начало XX вв.). — Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та. I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 1 (25). С. 25–43.
12. Academic Catalogue 2017–2018. — Etna, California. 2017. URL: <http://www.spots.school> (дата обращения: 12.09.2017).
13. *Doehring Carrie.* The Practice of Pastoral Care, Revised and Expanded Edition. — Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky. 2015. P. 224.
14. *Patton, John.* Pastoral Care: An Essential Guide. — Nashville, TN: Abingdon Press, 2005. P. 122.

³⁹ Супервизия — получение поддержки более опытного специалиста или система профессиональной поддержки любого специалиста из помогающих профессий, направленная на продуктивный профессиональный рост.

Nataliia Vakulenko. To the Question about Pastoral Counseling in the Parishes.

The author discusses some examples spiritual damage of the human person, types and mutual influences of such damage, as well as relations between medicine, psychology and religion with regard to healing various types of this damage. Some existing definitions of pastoral counseling are presented, and another definition is developed and introduced, defined in terms of damage of the ontological constituent of the person and its healing. Also, pastoral counseling is considered as a well-formed area of scientific interest and an academic discipline that has its own fundamental specificity and is aimed at training future pastors; the author presents some data on a wide range of scientific interests in the area of pastoral counseling, and on various programs and levels of university training in pastoral counseling in the system of theological education in the West and in the East; emphasis is made on the need to introduce this discipline into the educational process of those theological educational institutions where it is not yet available, as well as on the need to train relevant specialists who are able to teach this discipline.

Keywords: spirit, soul, body, damage, impairment, damaged person, healing, religion, psychology, medicine, correlation, pastoral counseling, training future pastors, curriculum, theological schools, specialists in pastoral counseling.

Nataliia Sergeevna Vakulenko — Candidate of Philology, Associate Professor at the Department of Foreign Languages, St. Petersburg Theological Academy (nsvac@mail.ru).

А. А. Андреев

К УЧАСТИ БИБЛЕЙСКИХ ПЕСНЕЙ ПОСЛЕ КНИЖНОЙ СПРАВЫ XVII в.

Одним из знаковых изменений в богослужебных чинопоследованиях, проведенных в ходе книжной справы XVII в., является попытка восстановить в русском богослужении практику исполнения канонов на утрени вместе со стихами библейских песней. В этих целях в первопечатном Ирмологии 1657 г. появились две сокращенные редакции песней, известные по своим инципитам как «Господеви поем» и «Поем Господеви». Источником для этих редакций песней послужили греческие издания Ирмология, напечатанные в XVI–XVII вв. в Венеции. Тем не менее, в исторической литургике пока остается открытым вопрос, исполнялись ли сокращенные редакции песней на практике в русском богослужении. Автор статьи обращает внимание на то, что сокращенные редакции песней присутствуют в Соловецком Ирмологии (РНБ Сол. 277/282), причем творческий подход к расположению текста песней в этой рукописи наводит на мысль, что ее составитель, иеромонах, а впоследствии митрополит Игнатий (Римский-Корсаков), был знаком с таким порядком исполнения канона на практике и попытался внедрить его на Соловках.

Ключевые слова: история утрени, библейские песни, «Поем Господеви», канон, ирмос, Ирмологий, книжная справа, патриарх Никон, митрополит Игнатий (Римский-Корсаков), Соловецкий Ирмологий, Соловецкий монастырь.

1. Введение

В Ирмологии 1657 г. впервые в славянском богослужении появляются две сокращенные редакции библейских песней, известные по своим инципитам как «Господеви поем» и «Поем Господеви». Редакция «Господеви поем» (сокращенная) предназначена для исполнения за утренним богослужением по вседневной схеме в будние дни вне периода Четырдесятницы. В этой редакции текст песней сокращен до 18 или 12 стихов (пятая песнь содержит 16 стихов). Редакция библейских песней «Поем Господеви» (сверхсокращенная) предназначена для исполнения за утренним богослужением по праздничной схеме, т. е. в тех случаях, когда стихословие песней отменяется и песни звучат только в качестве припевов к тропарям канона; в этой редакции каждая песня содержит по 12 стихов. В Ирмологий 1657 г. эти две редакции библейских песней вошли из греческих печатных Ирмологиев, изданных в XVI–XVII вв. в Венеции¹.

Причиной возникновения сокращенной редакции песней в греческой богослужебной традиции, должно быть, послужило стремление сократить продолжительность богослужения, при этом сохраняя неосаввайтскую практику стихословия всех библейских песней (кроме второй) ежедневно². В то же время в русской богослужебной

Александр Андреевич Андреев — магистр богословия, магистр экономических наук, аспирант кафедры Церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии (aleksandr.andreev@gmail.com).

¹ Об источниках справы Ирмология в Москве в XVII в. см.: *Андреев А. А.* Венецианские печатные Ирмологии XVI–XVII вв. и книжная справа в Москве // Христианское чтение. СПб. : СПбДА, 2017. № 5. С. 98–109.

² Об этом см. *Taft R. F.* Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // *Dumbarton Oaks Papers*. 1988. V. 42. P. 179–194.

практике стремление сократить богослужение вовсе вытеснило библейские песни, и они были заменены молебными припевами, о чем свидетельствует исчезновение библейских песней из славянских рукописных Часословов к XVI в.³, равно как и различные указания Ока церковного и других старопечатных книг⁴. Составители первопечатного славянского Ирмология попытались восстановить практику исполнения библейских песней в русском богослужении, при этом опираясь на современную им греческую практику, поскольку она была зафиксирована в греческих печатных Ирмологиях⁵.

Какова дальнейшая судьба библейских песней в русском богослужении? Как известно, в современной богослужебной практике они почти нигде не исполняются: «[в] современной практике многих православных храмов библейские песни на утрене обычно опускаются и стихословятся только в будние дни Великого поста, а в остальные дни заменяются молебными припевами»⁶. Тем не менее, рукописные источники сообщают о некоторых попытках ввести исполнение библейских песней в богослужебную практику после никоновской книжной sprawy. Одним из таких интересных источников является Соловецкий Ирмологий, сохранившийся в рукописном собрании Российской национальной библиотеки (Сол. 277/282).

2. Соловецкий Ирмологий как богослужебный памятник

Исследователи уже обращались к Соловецкому Ирмологию. В 1846 г. В. М. Ундольский опубликовал предисловие к этому памятнику, составленное от лица соловецкого архимандрита Макария⁷. В недавнее время И. А. Чудинова атрибутировала составление рукописи 1677–1679 гг. перу иеромонаха (впоследствии митрополита) Игнатия (Римского-Корсакова)⁸. В 1676 г. иеромонах Игнатий был назначен на должность еклисиарха Соловецкого монастыря и прибыл на Соловки предположительно в конце 1676 или начале 1677 г. Пробыв там три года, в 1680 г. он был переведен в Москву на подворье Соловецкого монастыря⁹. Исторический контекст создания данной

³ Рукописные Часословы студийской эпохи (напр., РНБ Q.п.I.57, XIII в.; Соф. 1052, XIV в.; О.п.I.2, XIV в.) содержат библейские песни в составе утрени в полной редакции, как правило с припевами (в рукописи О.п.I.2 и в Часослове промежуточной традиции Q.п.I.10 [XIV в.] припевы отсутствуют). В некоторых Часословах неосавваитской традиции библейские песни записаны в составе утрени, но без припевов (см., напр.: РНБ Q.п.I.8, XIV в.; Погод. 359, XV в.; Соф. 1124, XV в.); однако в XV в. в Часословах устойчиво появляется указание, что песни «глаголем аще пост» (см., напр.: Погод. 359; впрочем под термином «пост» может пониматься любой день, когда совершается алилуиное богослужение, даже вне периода многодневных постов). Впоследствии текст песней сокращается только к тексту *Magnificat* (так, в РНБ Соф. 1121, XV в.; Q. I.983, XVI в.; БАН 33.4.15, XVI в.) или пропадает вовсе (в рукописях XVI в. РНБ Погод. 360, БАН 13.6.2 и XVII в. РНБ О. I.296, БАН 13.6.5).

⁴ Об исполнении библейских песней в качестве припевов к тропарям канона по воскресным дням сообщается, напр., в первопечатном Типиконе (Око церковное. М., 1610. Л. 40); о возможности их замены молебными припевами см.: Там же, л. 82.

⁵ См. Εἰρμολόγιον, Венеция, 1568, f. 92; Εἰρμολόγιον, Венеция, 1584, f. 92; Εἰρμολόγιον, Венеция, 1603, f. 108; Εἰρμολόγιον, Венеция, 1612, f. 107v. Начиная с издания 1639 г. сокращенная редакция песней пропадает из венецианских изданий греческого Ирмология (см. Εἰρμολόγιον, Венеция, 1639, f. 116 и далее).

⁶ Ткаченко А. А., Желтов М. С. Библейские песни // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2000. С. 62–71.

⁷ Ундольский В. М. Замечания об истории церковного пения в России. М., 1846. С. 34–39.

⁸ Чудинова И. А. День соловецкого клирошанина («клиросское житие» и «житие монашеское» по архивным документам и рукописям Соловецкого монастыря XVII–XVIII вв.) // Наследие монастырской культуры: ремесло, искусство, искусство: статьи, рефераты, публикации. Вып. 3. СПб., 1998. С. 123–131. См. С. 126.

⁹ Никулин И. А., свщ. Пресвященный Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит Сибирский и Тобольский. Екатеринбург, 2015. С. 38.

рукописи следующий: в 1675 г. было подавлено Соловецкое восстание¹⁰, и в следующем году для восстановления монашеской жизни в монастырь были назначены новый настоятель, а также ряд других должностных лиц. Задачей нового епископа «было скорейшее искоренение разномыслия в богослужении», приведение соловецкого богослужения в соответствие с правленными богослужебными книгами¹¹. В этих целях иеромонах Игнатий и составил Соловецкий Ирмологий, в котором распел реформированный текст ирмосов, впервые изданный в Ирмологии 1657 г., на знаменные мелодии, записанные крюковой нотацией.

Рукопись Сол. 277/282 является конволютом, состоящим из четырех нотированных книг: Ирмология, Октоиха, Праздников и Обихода, в каждой из которых находятся указания на дату их создания (лл. 157, 222 об., 372 об., 492). Ирмологическая часть данной рукописи (лл. 1–157) содержит ирмосы в пореформенной редакции; количество ирмосов в сравнении с московскими печатными изданиями Ирмология приводится в Табл. 1. Исходя из порядка ирмосов в этом памятнике, можно заключить, что составитель Сол. 277/282 руководствовался печатным изданием Ирмология 1673 г. В Сол. 277/282 присутствуют ирмосы, впервые напечатанные в издании 1673 г. и отсутствующие в первопечатном Ирмологии: ирмос шестой песни первого гласа Морск юпретерп выйнапа сть ирмо стретьего гласа № 887 к т чанатро скоть. Ирмос № 411 Въ пе щь гненн ю, в Ирмологии 1657 г. ошибочно размещенный в корпусе седьмой песни второго гласа, здесь перемещен, как и в издании 1673 г., в корпус восьмой песни¹². Имеющиеся различия в порядке ирмосов между Сол. 277/282 и Ирмологией 1673 г. — например, в корпусе четвертой песни четвертого гласа пропущен ирмос № 1285 Твоег наземли вле ні хр те бж е — можно объяснить как ошибки переписчика. С другой стороны, в Сол. 277/282 отсутствуют те ирмосы, которые впервые появляются в Ирмологии 1687 г., например, ирмосы канона свт. Григорию Богослову №№ 115, 117, 118 и 119. Ирмосы канона св. княгине Ольге также не записаны в Сол. 277/282 в корпусе ирмосов пятого гласа, а помещены в отдельном разделе «розников» (лл. 155–157)¹³.

Тем не менее, в Сол. 277/282 присутствуют некоторые ирмосы, которых нет в печатных изданиях Ирмология. В таких случаях эти ирмосы записаны в рукописи внутри раздела песни, после ирмосов, присутствующих в Ирмологии 1673 г.¹⁴ Все эти ирмосы можно обнаружить в дореформенных рукописных Ирмологиях XVI–XVII вв., и некоторые из них были записаны также и в корректурном экземпляре Ирмология 1657 г.¹⁵, но в первопечатное издание не вошли, т. к. их не было в греческих венецианских Ирмологиях. Таким образом, можно заключить, что составитель рукописи переписывал текст Ирмология 1673 г., но при этом имел под руками одну или несколько рукописей дореформенного Ирмология, и оттуда брал текст ирмосов, которых, как ему казалось, не доставало в печатном издании. В результате Соловецкий Ирмологий содержит 1021 ирмос, что несколько больше, чем количество ирмосов в печатных изданиях Ирмология.

¹⁰ Подробности см.: Чумичева О. В. Соловецкое восстание 1667–1676 гг. Новосибирск, 1998.

¹¹ Никулин И. А., свящ. Преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков)... С. 172.

¹² Нумерация ирмосов приводится согласно системе, впервые предложенной Raasted J. Observations on the Manuscript Tradition of Byzantine Music, I: A List of Heirmos Call-Numbers, based on Eustratiades's Edition of the Heirmologion // Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin. 1969. V. 1. P. 1–12.

¹³ Подробнее о составе ирмосов в различных изданиях Ирмология в конце XVII в. см. Андреев А. А. Заметки о составе печатных Ирмологиев во второй половине XVII в. // Матер. междунар. Бражниковских чтений в 2016 г. СПб., 2017 (в печати).

¹⁴ Приведем несколько примеров: в корпусе первого гласа в конце третьей песни записаны ирмосы №142 Оу тверди мо й мьвостра хътво йиПло днаны н непло дна ви с ; в корпусе восьмой песни первого гласа последний записан ирмос Чре во не пали мое.

¹⁵ ГИМ Син. 762. О нем см. Сиромаха В. Г., Успенский Б. А. Кавычные книги 50-х годов XVII века // Археографический ежегодник за 1986 г. М., 1987. С. 83–84.

	Москва, 1657 г.	Москва, 1673 г.	Сол. 277/282	Москва, 1687 г.	Москва, 1748 г.
Глас первый	157	158	161	161	161
Глас второй	146	146	150	149	149
Глас третий	86	87	95	87	87
Глас четвертый	178	178	182	179	181
Глас пятый	90	90	92	98	99
Глас шестой	100	100	103	101	101
Глас седьмой	78	78	81	79	79
Глас восьмой	157	157	157	158	158
Итого	992	994	1021	1012	1015

Таблица 1. Количество ирмосов в печатных и рукописных Ирмологиях

3. Исполнение библейских песней по Соловецкому Ирмологию

Оставляя в стороне вопрос способа адаптации знаменной мелодии ирмосов под пореформенный текст, равно как и вопрос распевания в этой рукописи ирмосов, впервые появившихся в печатных Ирмологиях и не имеющих знаменных мелодий, зафиксированных в славянских нотированных Ирмологиях, перейдем к рассмотрению порядка исполнения библейских песней, также записанных в ирмолойной части Соловецкого Ирмология. В отличие от печатных изданий Ирмология, текст песней в Сол. 277/282 не разделен на две редакции, но приводится в одном разделе (л. 157 об.–159), который открывается указаниями (л. 157):

В домоб ди, к а ще у б е стьнл ,и ли пра здн емьйст ы йнестихосло вимь
п сни,но а бі еначина емь рмо ськано наи гл емьє ди нътропа рьбез стиха .А ще
є стьнл ,и ли влч ні йпра здникь,ло і рмос а бі еп снь,Поє мьд ви,и гл ем тро-
пари ,и поє мьстих вьві .А щежевьд і стих вьдол жньств ешип ти,начина й
стіхосло ві є си це.

Эти указания повторяют в целом указания, предшествующие двум сокращенным редакциям песней в Ирмологии 1673 г.¹⁶, и сообщают об отмене стихословия песней по праздничным дням. Формулировку «п ти вьд і стих вь» следует относить к тем случаям, когда стихословие сохраняется, т. е. когда исполняется будничный канон Октоиха, ирмосу которого предшествует исполнение пяти (или, в пятой песни, трех) стихов песней. Вслед за уставными указаниями размещен текст песней, стихи которых, однако, приводятся не целиком, а лишь в сокращении. При этом

¹⁶ Ирмологий. М., 1673. С. 198, 187.

подборка и порядок стихов полностью совпадают с текстом песней в Ирмологии 1673 г. В двух случаях, где в печатных изданиях Ирмология тексты стихов в будничной и праздничной редакции различаются, в Сол. 277/282 текст стихов приведен полностью (т. е. как в праздничной редакции) — это стихи 1 Цар. 2:10d в третьей песни «Но се мьда хва литс хвал йс ,е жераз м тии зна тигд а,и тв ри тис дъ и пра вд посред земл » и Ис. 26:10b–11a в пятой песни «(Да во зметс нечести - вый,даневи дитьсла выгд ни.)Гд и,высока тв мы шца,и нев д ша,раз м вше же п стыд тс » (здесь с помещением праздничной части в круглые скобки). Внутри каждой песни те стихи, которые исполняются только в случае стихословия песней (т. е. при исполнении будничной редакции) помещены в квадратные скобки. В качестве иллюстрации в Табл. 2 мы приводим текст первой песни по Сол. 277/282 и по Ирмологию 1673 г. Здесь в Сол. 277/282 в квадратные скобки также помещен и первый стих праздничной редакции «[П е мьгд еви,сла вн бопротсла вис .]» Впрочем, в греческой богослужбной практике этот стих также исполняется и при стихословии песней, а первый стих «Гд еви пое мьсла вноб пр сла вис » служит в качестве запева¹⁷. В левой колонке Табл. 2 стихи песни пронумерованы для удобства по тексту Исх. 15 в Септуагинте.

Перед началом текста шестой песни Сол. 277/282 содержит указания на порядок исполнения кратких (шестой, седьмой и девятой) песней, которые и в праздничной, и в будничной редакциях состоят из двенадцати стихов (включая конечнославословие): «В домоб ди, к въs ,и въз ,и п снѣ пов і.с и :и того ра ди є гда пое тс о кто ихъ, огда гл етс і рмо съ,и є ди нътропа рьбе стиха [с зап во .]» Аналогичные указания помещены и в печатных Ирмологиях, однако указания исполнять между ирмосом и первым тропарем запев содержатся только в Соловецком Ирмологии¹⁸. Такая практика логически вытекает из практики исполнения канона в воскресные дни с запевом «Слава, Господи, святому воскресению Твоему» между ирмосом и первым тропарем. Очевидно, что квадратные скобки в этом месте также указывают на различия между праздничной и будничной редакциями: в те дни, за исключением воскресных, в которые песни звучат в праздничной редакции, ирмос первого канона исполняется дважды, а после него исполняется первый стих песни и затем первый тропарь, т. е. в дополнительном запеве нет необходимости¹⁹.

¹⁷ См. *Εἰρμολόγιον*, Венеция, 1568, f. 92. Аналогичным способом в Византийском обряде исполняются вечерние («Господеви, возвах») и утренние («Всякое дыхание да хвалит Господа») псалмы.

¹⁸ Печатные издания указывают только на исполнение первого тропаря «без стиха» (Ирмологий. М., 1657. С. 480; Ирмологий. М., 1673. С. 192).

¹⁹ О порядке исполнения ирмосов см.: *Розанов В.В. Богослужбный устав Православной церкви*. М., 1902. С. 250 и далее.

	Сол. 277/282	Ирмологий. Москва, 1673 г.	
		будничная редакция	праздничная редакция
	Гд еви пое мъ сла вно б пр сла вис	Стіх сло в тс п сн ско р си це.Пе рвийли къ гл етъ:Гд еви пое ,сла в б пр сла вис .Кон и вса дникаве рже в мо ре.	
1b	[П е мъ гд еви, сла вн бо просла вис .]		П е мъ гд еви, сла вн бо просла вис .К н и вса дникаве рже в мо ре.
	К н и вса дника ве рже в мо ре.	Та же вт ры й ли къ	И тр па ръ.Та жевт ры й ли къ
2	П мо щникъи п кр ви тель:	П мо щникъи п кр ви тельбы стьмн восп се нїе,се й мо йбг ъи пр сла влюе го ,бг ъ ц а м его ,и в знес є го .	
3-4a	Гд ъ с кр ша йбра ни:	Гд ъ с кр ша йбра ни,гд ъи м є м .к лесни цы фара н выи си л є г ве рже вмо ре.	
5	П чи н юп кры :	П чи н юп кры ,п гр зо шав гл бин к ка мень.	
	А ще б пое шисо о кто их приложи сї ко і рмос ,и тропаре мъа щежеє стьнл и ли пра дрест пи и гл и гда п ща ша а щежени ,сї	зд начина й стіх , в сл чи вшїйс гла съ кано наи глаго лии рмо съ со стїхо мъ,и по чи н тр пар	
8b	г ст ша к с на :	г ст ша к ст на ... мо р .	
	і рмо	Глаго лии рмо съ.	
9	Реч вра гъ,гна въ пости :	Реч вра гъ...р ка мо .	
10	П сла льє с д хъ тво й:	П сла льє с дх ъ ... з льн й.	
11	Кто п до бенътеб в боз гд и:	Кто п до бенъ...тв р й чюдеса .	
12- 13a	Пр сте рльє с десни ц :	Пр сте рльє с десни ц ... же и зба вильє с .	
13b- 14	Оу т шильє с кр постїю:]	Оу т шильє с кр п стїю ... в філісті м .	
15	На и .Т гда п тща шас :	Наи :Т гда п тща шас влады киє д стїии кн зе й м ави тски прї ть тре петъ,раста шавс жив щїи в ханаа н .	
16a	Нападе тъ на н стра хъ и тре пе :	Нападе тъ на н стра хъи тре пе ,вели чїемъмы щцы тв е да ка мен тс .	
16b	На s :До ндежепро йд тьлю ^ъ :	Нас :До ндежепро йд тьлю дієтв гд и,до ндеже про йд тьлю дієтв сї и, жєст жа льє с .	
17b	Сод лальє с ,гд и,ст ы ню:	Сод лальє с гд ист ы нюю же у г то васт р ц тв .	
18- 19a	На д :Гд ъ цр тв йв ки:	Над :Гд ъ цр тв йв ки нав къи є щ є гда в ни де ко ньфара н в с к лесни цамии вса дникив мо ре.	
19c	Сы н вежє сра илевъпр идо ша:	Сы н вежє сра илевъпр идо ша с шею посред мо р .	
	Сла ва: и ны н :	Сла ва: и ны н :	

Таблица 2. Текст первой библейской песни в Ирмологии 1673 г. и в Сол. 277/282

4. Выводы

Приведенные свидетельства со страниц Соловецкого Ирмология показывают, что в конце XVII в. на Соловках была предпринята попытка исполнять канон с текстом библейских песней. Автором этой попытки был новый епископ обители, иеромонах Игнатий. Приступив к своим обязанностям, он не только вводил на Соловках пореформенные тексты, но и приводил в жизнь те уставные изменения в чинопоследовании утрени, которые были зафиксированы в пореформенных печатных книгах. Он, или кто-то под его руководством, записал текст библейских песней в Соловецком Ирмологии, причем к составлению песней подошел творчески: их текст не просто переписан с печатных Ирмологиев, но две редакции песней для удобства слиты в одну и добавлены недостающие указания на исполнение запева на коротких песнях. Такой формат текста песней свидетельствует в пользу того, что составитель Соловецкого Ирмология действительно пел каноны со стихами песней на практике, ибо иначе он бы просто записал песни точно так же, как они напечатаны в Ирмологии 1673 г. При этом, следует отметить, текст песней выписан не целиком, а лишь с инципитами стихов, это скорее всего предполагало, что клирошане будут знать стихи песней наизусть.

Последующая участь библейских песней в соловецком богослужении остается неизвестной, и мы не знаем, продолжалась ли такая практика после краткого пребывания иером. Игнатия на Соловках. Возможно, что исследование других богослужебных памятников, связанных с этой обителью, еще откроет новые сведения и позволит узнать, является ли материал, зафиксированный в Сол. 277/282, мимолетным явлением или частью своеобразной богослужебной традиции северной обители.

Источники и литература

1. *Андреев А. А.* Венецианские печатные Ирмологии XVI–XVII вв. и книжная справа в Москве // *Христианское чтение*. — СПб. : Изд-во СПбПДА, 2017. № 5. С. 98–109.
2. *Андреев А. А.* Заметки о составе печатных Ирмологиев во второй половине XVII в. // *Материалы международных Бражниковских чтений в 2016 г.* — СПб., 2017 (в печати).
3. *Никулин И. А., свящ.* Преосвященный Игнатий (Римский-Корсаков), митрополит Сибирский и Тобольский. — Екатеринбург : Изд-во Екатеринбург. дух. семинарии, 2015. — 313 с.
4. *Розанов В. В.* Богослужебный устав Православной церкви. — М. : Типо-лит. А. В. Васильева и К°, 1902.
5. *Сирмаха В. Г., Успенский, Б. А.* Кавычные книги 50-х годов XVII века // *Археографический ежегодник за 1986 г.* — М., 1987. — С. 75–84.
6. *Ткаченко А. А., Желтов, М. С.* Библейские песни // *Православная энциклопедия*. Т. 5. — М., 2000. — С. 62–71.
7. *Ундольский В. М.* Замечания об истории церковного пения в России. — М., 1846.
8. *Чудинова И. А.* День соловецкого клирошанина («клиросское житие» и «житие монашеское» по архивным документам и рукописям Соловецкого монастыря XVII–XVIII вв.) // *Наследие монастырской культуры: ремесло, искусство, искусство: статьи, рефераты, публикации*. Вып. 3. — СПб. : РИИИ, 1998. — С. 123–131.
9. *Чумичева О. В.* Соловецкое восстание 1667–1676 гг. — Новосибирск : Науч.-издат. центр СО РАН, 1998. — 196 с.
10. *Raasted J.* Observations on the Manuscript Tradition of Byzantine Music, I: A List of Heirmos Call-Numbers, based on Eustratiades's Edition of the Heirmologion // *Cahiers de l'Institut du moyen-âge grec et latin*. 1969. — V. 1. — P. 1–12.
11. *Taft R. F.* Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite // *Dumbarton Oaks Papers*. 1988. — V. 42. — P. 179–194.

Aleksandr Andreev. Comments on the Fate of the Biblical Odes after the Liturgical Reform of the 17th Century.

One of the key changes in the structure of liturgical offices enacted during the reform of liturgical books and rites under Patriarch Nikon in the 17th century was the attempt to restore the practice of chanting the canon at Matins together with the verses of the biblical odes. For this purpose, the printed Hirmologion of 1657 included two abbreviated redactions of the text of the odes, known by their incipits as *Let us sing unto the Lord* and *Unto the Lord let us sing*. The source of these redactions of the odes can be found in Greek editions of the Hirmologion printed in Venice in the 16th and 17th centuries. Nonetheless it remains an open question whether or not these abbreviated redactions of the odes were ever extensively used in Russian worship. The author of the present article points out the presence of an abbreviated redaction of the odes in the famous Solovetsky Hirmologion (National Library of Russia Sol. 277/282). The compiler of that manuscript, Hieromonk and later Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov), did not simply copy the text of the odes from the printed Hirmologion, but reworked it in his manuscript in such a way that shows that he must have been acquainted with executing the canon with the verses of the odes in practice.

Keywords: history of Matins, biblical odes, canticles, “Let us sing unto the Lord”, canon, hirmos, Hirmologion, heirmos, Heirmologion, liturgical reform, Patriarch Nikon, Metropolitan Ignatius (Rimsky-Korsakov), Solovetsky Hirmologion, Solovetsky Heirmologion, Solovetsky Monastery.

Aleksandr Andreyevich Andreev — Master of Theology, Master of Science, Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (aleksandr.andreev@gmail.com).

Д. Г. Добыкин, Н. А. Тарнакин

АКТУАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ В ТРУДАХ ПРАВОСЛАВНЫХ БИБЛЕИСТОВ В СССР. ПЕРИОД С 1953 ПО 1964 ГГ.

Статья продолжает цикл публикаций, посвященных православной библеистике в СССР, и основанных на изучении работ, опубликованных в «Журнале Московской Патриархии» и сборнике «Богословские труды» с 1953 по 1964 гг. В связи с весьма значительным количеством публикаций, большая часть которых впервые вводится в научный оборот, в настоящей статье рассматривается лишь часть материалов. При этом в них выделяются публикации по исагогике, текстологии и экзегетике. Поскольку в указанный период появились западные работы по кумранистике, в статье приводятся отклики на них отечественных исследователей. Особо выделяются статьи, в которых дается богословское осмысление феномена миротворческой деятельности Церкви — «борьбы за мир во всем мире», а также посвященные начавшемуся в это время научному диалогу Русской Церкви с инославием. Делается вывод, что, хотя в указанный период преобладают статьи не строго научного характера, а скорее научно-популярные, это не умаляет их важности и значимости для тех лет.

Ключевые слова: библеистика, СССР, «Журнал Московской Патриархии», «Богословские труды», исагогика, герменевтика, текстология, экзегетика, кумранистика, миротворческая деятельность, «борьба за мир во всем мире», богословские собеседования, митрополит Николай (Ярушевич), архиепископ Михаил (Мудьюгин), архиепископ Михаил (Чуб), протоиерей Михаил Сперанский, протоиерей Александр Мень, А. А. Осипов.

Введение

Статья продолжает цикл публикаций, посвященных изучению православной библеистики в СССР¹, имеющий целью введение в научный оборот и анализ статей православных библеистов советского периода. Отметим, что весьма значительное количество этих статей дает возможность упомянуть практически всех авторов и их труды.

Напомним, что для православных библеистов возможность издания книг и научных монографий в советское время практически отсутствовала. Поэтому в качестве источника материалов в статье используется лишь «Журнал Московской Патриархии», а также начавший издаваться в 1960 году сборник «Богословские труды». В ходе их анализа выяснилось, что статей, строго укладывающихся в рамки какой-либо конкретной научной дисциплины, практически нет, и большинство публикаций являются скорее мультидисциплинарными. Поэтому,

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

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

¹ Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А. Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237; Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А. Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 5. С. 61–73.

а также в связи с большим количеством рассматриваемых статей, они условно сгруппированы по тематике и по хронологии.

Изучая статьи указанного периода, необходимо учитывать, что православные библеисты тех лет трудились в условиях нарастающего идеологического прессинга со стороны государства (т. н. «хрущевские гонения» 1958-1964 гг.). Однако их научная работа не прекращалась, хотя и несла на себе явный отпечаток своего времени, выразившийся, прежде всего, в публикациях, связанных с проводимой государством миротворческой политикой.

Публикации по исагогике и герменевтике

Статья², подписанная «Свящ. П. Викторов»³, посвящена важному принципу православной герменевтики — толкованию Священного Писания в свете Священного Предания. Автор указывает на признаки, по которым святоотеческие творения получают свой авторитет, а также комментирует мнение о том, что в Церкви творения святых отцов подобны Священному Писанию, и часто заменяют и даже противопоставляются ему. Это мнение он отвергает, указывая, что «несмотря на глубокое уважение к святоотеческим толкованиям, Православная Церковь никогда не заменяет ими непосредственное чтение самого слова Божия»⁴.

Анализируя причины противоречий и разногласий между святыми отцами, «свящ. П. Викторов» отмечает, что различные толкования в основном объясняются большим или меньшим использованием отцами аллегорического метода. Определить то учение отцов, которое имеет действительный авторитет, помогает особое понятие, которое обычно именуют *consensus patrum* — согласие отцов.

В статье «О чтении слова Божия»⁵, подписанной «Прот. К. Константинов»⁶, отмечается, что в Священном Писании содержится «главное для верующего руководство к познанию всего»⁷. Хотя в статье и отсутствуют исчерпывающие исагогические данные, она, несомненно, дает новообращенным христианам того времени ориентиры для правильного чтения, понимания и осмысления Священного Писания Ветхого и Нового Заветов.

Статья⁸ протоиерея Михаила Сперанского⁹ посвящена празднованию в 1960 году 1900-летия со дня кончины апостола Матфея, и представляет собой исагогическо-

² Викторов П., свящ. «Известия очевидцев» // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 11. С. 61–66.

³ Магистр богословия, профессор, протоиерей Петр Викторович Гнедич (1906–1963 гг.). См.: Проф.-прот. П. В. Гнедич (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 10. С. 21–24. В 1950-е гг. он написал в ЖМП множество статей, подписанных псевдонимом «Свящ. П. Викторов». См.: Гнедич П., прот. Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (первая половина XX столетия) // Богословские труды. М., 2002. № 37. С. 128; Софроний (Сахаров), архим. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. С. 112–113.

⁴ Викторов П., свящ. «Известия очевидцев»... С. 63.

⁵ Константинов К., прот. О чтении Слова Божия // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 8. С. 73–75.

⁶ Кандидат богословия, протоиерей Константин Иванович Карчевский (1886–1965 гг.). См.: Н. И. Протоиерей К. И. Карчевский (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1965. № 6. С. 22–23.

В 1950-е гг. написал в ЖМП множество статей, «по условиям тогдашнего подцензурного времени он печатался под псевдонимом «Прот. К. Константинов». См.: Константинов К., прот. Пасха Христова // Журнал Московской Патриархии. М., 1996. № 4–5. С. 74.

⁷ Константинов К., прот. О чтении Слова Божия... С. 73.

⁸ Сперанский М., прот. Святой апостол и евангелист Матфей (историко-экзегетический очерк) // Богословские труды. М., 1964. № 3. С. 5–33.

⁹ О нем см.: Иннокентий, иером., Уржумцев П. Заслуженный профессор протоиерей Михаил Кронидович Сперанский (1888-1984 гг.) (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1984. № 12. С. 38–40.

эксегетический анализ его Евангелия. В довольно объемной работе автор сосредотачивает внимание на целом ряде вопросов. В числе их отметим, что о. Михаил придерживается мнения о еврейском оригинале Евангелия от Матфея, при котором перевод на греческий язык сделал «он сам или кто-нибудь из авторитетнейших членов первохристианской Церкви»¹⁰. Приводя различные мнения о датировке, автор считает, что оно было написано до 70 г.¹¹

Отдельно стоит упомянуть епископа Михаила (Чуб)¹², поскольку его публикации затрагивают такие дисциплины как богословие, библеистика, история и патрология. В настоящей статье хочется рассмотреть работы, посвященные аграфам, текстологии и кумранистике.

В статье «Аграфы в творениях св. священномученика Мефодия»¹³ еп. Михаил рассматривает частично сохранившееся только в славянских рукописях наследие св. Мефодия Олимпийского (Патарского). Изучая тексты с точки зрения использования в них аграф, автор указывает, что его «привлекает к себе уже сама возможность найти новые «арграфы» в славянских текстах»¹⁴. В заключении владыка Михаил указывает на «несомненное присутствие в этих текстах ранее засвидетельствованных аграф»¹⁵, и приходит к выводу, что «в данном случае мы имеем дело с одним из древнейших памятников славянской письменности»¹⁶.

В сборнике «Богословские труды» № 2 1961 года статья¹⁷ еп. Михаила представляет собой предисловие автора к публикации переводов молитвы св. Мефодия, которой заканчивается сочинение «О воскресении», а также четырех трактатов: «О жизни и разумной деятельности», «О различении яств», «О проказе» и «О пиявице». Как и в предыдущей статье, автор указывает, что «во многих случаях славянский перевод является единственным источником нашего ознакомления с подлинными творениями св. отца»¹⁸. Поэтому он считает важным «предпринять опыт перевода некоторой части вышеназванных славянских текстов на современный русский язык»¹⁹. В самом же переводе еп. Михаил вставляет в текст ссылки на цитаты из Священного Писания, фиксирует отклонения в цитатах Ветхого Завета, а также указывает места сходства с аграфами. Автор считает, что указанные аграфы — типичны, и заслуживают внимания как по своему содержанию, так и по авторитетности источника²⁰.

Диалогу «О свободе воли» посвящена отдельная публикация²¹, так как он «принадлежит к числу наиболее значительных произведений, вышедших из-под пера

¹⁰ Сперанский М., прот. Святой апостол и евангелист Матфей (историко-эксегетический очерк)... С. 21.

¹¹ См. там же. С. 23.

¹² О нем см.: Даниленко Б., диак. Высокопреосвященный Михаил, архиепископ Тамбовский и Мичуринский (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1985. № 11. С. 48–50; Михаил (Чуб), архиепископ Тамбовский и Мичуринский (18.02.1912 — 25.04.1985) // Сайт СПбДА. URL: <http://spbda.ru/about/history-of-academy/previous-generations-of-professors-of-spbot/mihail-chub-archiepiskop/> (дата обращения: 22.10.2017)

¹³ Михаил (Чуб), еп. Аграфы в творениях св. священномученика Мефодия // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 6. С. 43–50.

¹⁴ Там же. С. 50.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Михаил (Чуб), еп. Извлечение из славянского сборника творений св. священномученика Мефодия. Русский перевод и примечания епископа Михаила (Чуб) // Богословские труды. М., 1961. № 2. С. 142–207.

¹⁸ Там же. С. 147.

¹⁹ Там же.

²⁰ См. Там же. С. 150.

²¹ Михаил (Чуб), еп. Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли». Русский перевод, изложение и предисловие епископа Михаила (Чуб) // Богословские труды. М., 1964. № 3. С. 188–208.

св. священномученика Мефодия»²². Епископ Михаил указывает, что «до настоящего времени на русском языке не было полного текста этого сочинения»²³, и «полный (может быть с самыми незначительными сокращениями) текст диалога сохранился только в древнеславянском переводе X века»²⁴. Также автор подробно останавливается на вопросах, связанных с историей передачи текста диалога и с его тематикой²⁵.

В еще одной статье²⁶ владыка Михаил рассматривает несколько найденных в Египте папирусов, приводя их перевод на русский язык. Автор указывает на то, что некоторые фрагменты иных аналогов не имеют, и задается вопросом: что из себя представляют фрагменты текстов, не похожие на апокриф, но имеющие сходство с каноническими Евангелиями? Епископ Михаил отмечает, что «есть основания утверждать, что эти недавно открытые фрагменты ... заслуживают включения в число ранее известных «аграфов»²⁷. Автор делает вывод, что высокая авторитетность фрагментов обусловлена тем, что «мы имеем дело с древнейшим памятником христианской письменности»²⁸.

В другой статье²⁹ еп. Михаил (Чуб) вводит в научный оборот неизвестную до этого греческую рукопись — минускульный кодекс Четвероевангелия, датируемый 891 годом. Автор подробно описывает внешнее состояние рукописи и ее содержание. Рассматривая найденный кодекс, еп. Михаил отмечает его близость со знаменитым Порфириевским Четвероевангелием 835 года. Однако, по его мнению, окончательный вывод о степени сходства может быть сделан «только на основании последующего детального изучения и сличении текста»³⁰.

Публикации о выдающихся ученых-библеистах

Наряду со статьями по библеистике обращают на себя внимание публикации, посвященные выдающимся ученым-богословам. Так, статья И. Богословского посвящена свт. Филарету (Дроздову)³¹. Автор отмечает, что, проповеди святителя основывались целиком на Священном Писании. Именно поэтому «митрополит Филарет в своих проповедях является, прежде всего, библеистом ... В понимании же Писания ... следует его ... святоотеческому истолкованию и им проверяет соображения собственного разума»³².

Именно проповеди называются наиболее важным источником изучения богословия свт. Филарета в статье³³, подписанной «Свящ. П. Викторов». Автор, приводя несколько фрагментов проповедей, обращает внимание на то, что святитель обладал несомненным даром «анализа и сопоставления отдельных мест Священного Писания и раскрытия в них при этом глубокого смысла»³⁴. Особо отмечается

²² Там же. С. 189.

²³ Там же. С. 189

²⁴ Там же. С. 189.

²⁵ См. Там же. С. 190.

²⁶ *Михаил (Чуб), еп.* Памятники древнехристианской письменности // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 12. С. 56-65.

²⁷ Там же. С. 60.

²⁸ Там же. С. 63.

²⁹ *Михаил (Чуб), еп.* Четвероевангелие 891 года // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 4. С. 43-49.

³⁰ Там же. С. 49.

³¹ *Богословский И.* Учитель Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 3. С. 34-38.

³² Там же. С. 37.

³³ *Викторов П., свящ.* Памяти великого богослова (к 90-летию со дня кончины митрополита Московского Филарета (1867-1957 гг.)) // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. С. 46-53.

³⁴ Там же. С. 49.

«подвиг всей жизни» митрополита Филарета ... — перевод Священного Писания на русский язык»³⁵.

Приведенные статьи, очевидно, лишний раз подтверждают «историческую преемственность православных текстологов СССР с научной деятельностью святителя Филарета (Дроздова)»³⁶.

Статья архимандрита Феоноста (Дерюгина)³⁷ «Памяти выдающегося русского богослова-экзегета»³⁸ посвящена памяти патриарха Сергия (Страгородского), автора научных трудов в области догматического богословия, и при этом — выдающегося библиеиста. Отмечается, что именно в этой области заслуги патриарха Сергия как ученого особенно значимы. Автор подчеркивает, что патриарх Сергей стоял у истоков т. н. «борьбы за Септуагинту»³⁹.

Следует отметить, что публикации, посвященные выдающимся ученым-библиеистам, имели особое значение в рассматриваемый период, поскольку предоставляли читателям оригинальные сведения по библиеистике.

Диалог с инославными христианами⁴⁰

Одним из способов налаживания научных контактов с западными библиеистами в указанный период можно считать богословские диалоги с инославными христианами. По их окончании в источниках публиковались резюме, тезисы и доклады для широкого круга ученых-богословов.

По итогам собеседований православных и англиканских богословов в Москве (1956 г.) в «Журнале Московской Патриархии» опубликовано резюме заседаний⁴¹. В частности, на втором заседании участники конференции обсуждали понимание ими Священных Писания и Предания, понятия богодухновенности. Также поднимался вопрос употребления различных текстов переводов.

На богословских собеседованиях с представителями Германской Евангелической Церкви в Арнольдсхейме (1959 г.) в первой группе докладов обсуждалось Священное Предание. В публикации⁴² участника диалога Н. Д. Успенского находится тезисное содержание выступлений, при этом акцент сделан на докладах протестантских профессоров. Так, проф. Г. Кречмар посвятил доклад уточнению понятия «Предание», в котором также отмечается, что «преданием, или традицией, в собственном смысле, для Церкви является слово Божие»⁴³. В докладе проф. Э. Шпинка отмечается, что Новый Завет «является церковным собранием исторических документов апостольского благовестия»⁴⁴. Полные тексты докладов были опубликованы позднее в № 4 (1968 г.) «Богословских трудов».

³⁵ Там же. С. 49.

³⁶ *Тарнакин Н. А.* Православные библиеисты второй половины XX века — наследники святителя Филарета (Дроздова)? // Сборник материалов научно-богословской конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» № 2, 2017 г. Сергиев Посад [в печати].

³⁷ См. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: Т. 1. СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. С. 400, 410.

³⁸ *Феоност (Дерюгин), архим.* Памяти выдающегося русского богослова-экзегета [Патриарха Сергия (Страгородского)] // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 10. С. 52–55.

³⁹ Там же. С. 53.

⁴⁰ Подробнее: *Сперанская Е. С.* Диалоги богословские Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. Т. XIV. С. 604–618.

⁴¹ Резюме собеседований русских православных и английских богословов, принятые на заседаниях от 16–23 июля 1956 года в г. Москве // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 9. С. 34–37.

⁴² *Успенский Н. Д.* Богословские собеседования в Арнольдсхейме // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 8. С. 23–30.

⁴³ Там же. С. 24.

⁴⁴ Там же. С. 25.

Помимо богословских диалогов, в указанный период православные исследователи принимают участие в зарубежных конгрессах⁴⁵, по итогам которых публикуют статьи, знакомя читателей с достижениями современной библеистики.

Публикации по экзегетике

Работ, посвященных последовательному толкованию библейского текста, в данный период также было немного, и в основном они носили описательный характер.

В статье⁴⁶ протоиерея Сергея Савинского⁴⁷ приводятся аргументы в пользу предположения, что одним из эммаусских путников был именно евангелист Лука, подробно описавший в своем Евангелии явление Христа по дороге в Эммаусс. При этом автор указывает на существование и других точек зрения⁴⁸. В целом статья посвящена подробному рассмотрению каждого стиха евангельского зачала, повествующего о явлении Господа эммаусским путникам.

В статье⁴⁹ иеромонах Павел (Черёмухин)⁵⁰ рассматривает пастырское служение на основе Евангелия от Иоанна, поскольку именно в нем, по мнению автора, преимущественно изображён образ «Доброго Пастыря». Автор отмечает, что для пастырского служения необходимо призвание, которое, в свою очередь, зависит от призывающей благодати Божией и «свободного стремления человека последовать этому призыву»⁵¹. Автор перечисляет признаки Доброго Пастыря, проецируя их на истинных пастырей, и отмечает, что в Евангелии от Иоанна изображено не только пастырство Христово, но и пример «пастырства человеческого — пастырство Крестителя»⁵².

Статья⁵³, подписанная «Прот. К. Константинов», в целом посвящена теме апостольского Предания, однако особенно интересна тем, что автор предпринимает попытку «изложить новозаветное учение о Предании»⁵⁴, исходя из внутренних данных именно Священного Писания. Поэтому статья преимущественно состоит из сравнений и толкований текстов Нового Завета.

Статья⁵⁵ священника Г. Бежгу, являющаяся сокращенным переводом с румынского языка, может быть отнесена к экзегетическим. Статья разделена на два

⁴⁵ Родзянко В., *прот.* Международный съезд ученых в Оксфорде (посвященный открытиям в области изучения текста Евангелия) // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 1. С. 74–75; Статья от редакции ЖМП по материалам прот. В. Родзянко: II Международный съезд ученых в Оксфорде, посвященный изучению Нового Завета (11–15 сентября 1961 года) // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 11. С. 72–77.

⁴⁶ Савинский С., *прот.* Эммаусские путники (Четвертое явление Воскресшего Христа) // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 4. С. 23–31.

⁴⁷ О нем: Ветелев А., *прот.* Профессор-протоиерей Сергей Васильевич Савинский (1877–1954 гг.) (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 10. С. 5–10.

⁴⁸ Отметим, что, по мнению современных исследователей, «принадлежность автора (Луки) ко второму христианскому поколению не допускает какой-либо возможности относить его к числу непосредственных учеников Господа, отождествлять его с одним из 70 учеников или с не названным по имени спутником Клеопы по дороге в Эммаус» Цит. по: Шмид Г. Ю., *прот.* Введение в книгу Деяний апостолов. СПб: Изд-во СПбПДА, 2017. С. 21.

⁴⁹ Павел (Черёмухин), *иером.* О пастырском служении по Евангелию святого Иоанна Богослова // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 8. С. 46–53.

⁵⁰ О нем: Павел (Черёмухин П. А.), иеромонах (впоследствии снял сан), кандидат богословия (1956 г.). См. Полищук Е. С. Богословское творчество в Русской Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 2011. № 5. С. 95.

⁵¹ Павел (Черёмухин), *иером.* О пастырском служении по Евангелию святого Иоанна Богослова... С. 47.

⁵² Там же. С. 52.

⁵³ Константинов К., *прот.* Священное Писание Нового Завета об апостольском предании // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 44–50.

⁵⁴ Там же. С. 44.

⁵⁵ Бежгу Г., *свящ.* Дружба по Священному Писанию // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. С. 31–35.

пункта — Ветхий и Новый Заветы, и состоит из многочисленных абзацев, каждый из которых содержит тезис и доказывающие его цитаты из Священного Писания. Стоит отметить стилистическую особенность статьи. Она написана литературным, возвышенным стилем, содержит множество отсылок к таким понятиям как «раса», «культура», «равенство», «общественное происхождение», «все человечество», в чем прослеживается возможное влияние времени написания.

Статья⁵⁶ В. Введенского посвящена экзегезе молитвы «Отче наш» (Мф. 6:9–13; Лк. 11:2–4). Автор в различных аспектах, прежде всего нравственном, подробно рассматривает каждую фразу, прошение. Стоит отметить, что эта весьма объемная публикация по стилистике напоминает проповедь, насыщенную цитатами из Священного Писания.

Статью⁵⁷ священника Александра Мень⁵⁸ отличает узнаваемый авторский «художественный стиль», использующий яркие и выразительные образы для толкования Евангелия, и оказывающий очень сильное воздействие на читающего. Разумеется, это не научная стилистика в чистом виде. Однако, именно с учетом такого эффекта, нельзя недооценивать миссионерской важности публикации о. Александра.

Статья⁵⁹ священника П. Гнедича на основании многочисленных цитат из Нового Завета показывает историческую концепцию развития христианской проповеди. Автор указывает на общее и различное в акцентах и содержании проповеди Иисуса Христа и апостолов. Отметим, что данная статья представляет интерес прежде всего для гомилетов, однако в контексте настоящей работы ценна своей экзегетической составляющей.

Статья⁶⁰ митрополита Николая (Ярушевича)⁶¹ «Любовь по учению Нового Завета» является лекцией, произнесенной в Клужском протестантском богословском институте (Румыния) в 1955 г. после вручения диплома о присвоении ученой степени доктора богословия. Автор рассматривает сущность христианской любви на основании слов св. апостолов Иоанна и Павла, при этом отмечает особенности заповедей любви: а) неразрывная зависимость первых двух заповедей Ветхого Завета друг от друга⁶²; б) глубокая их связь с требованием целомудрия, целостности жизни человека, его мыслей и поведения; в) глубокий реализм⁶³. Автор приходит к выводу, что «в способности и склонности человеческого сердца любить заключено вечное основание для различения добра от зла»⁶⁴.

Статья⁶⁵ священника Михаила Мудьюгина⁶⁶ является рецензией на книгу протоиерея Льва Липеровского «Чудеса и притчи Христовы». Автор, в целом высоко оценивая книгу, отмечая, что она «является ценным пособием для лиц, впервые приступающих

⁵⁶ Введенский В. Молитва Господня // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 3. С. 42–54.

⁵⁷ Мень А., свящ. «Господь мой и Бог мой!» // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 4. С. 54–57.

⁵⁸ О нем: Предеин Д., прот. Протоиерей Александр Мень как выдающийся православный катехизатор и миссионер второй половины XX века. Одесса, 2015. 400 с.

⁵⁹ Гнедич П., свящ. Начало христианской проповеди (проповедь Иисуса Христа и апостолов) // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 7. С. 36–42.

⁶⁰ Николай (Ярушевич), митр. Любовь по учению Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 2. С. 47–53.

⁶¹ Сурков С. А. Митрополит Николай (Ярушевич). М.: Издание Общества любителей церковной истории, 2012. 648 с.

⁶² Николай (Ярушевич), митр. Любовь по учению Нового Завета... С. 48.

⁶³ См. Там же. С. 49.

⁶⁴ Там же.

⁶⁵ Мудьюгин М., свящ. Протоиерей Лев Липеровский. Чудеса и притчи Христовы. Издание Западноевропейского Экзархата Московской Патриархии. Париж, 1962 // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 9. С. 79–80.

⁶⁶ О нем: Костромин К., прот. Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов. СПб: Изд-во СПбПДА, 2015. 144 с.

к ознакомлению с евангельским текстом»⁶⁷, тем не менее делает ряд замечаний. Так, рассматривается как «ненужный параллелизм»⁶⁸ «раздельное изложение притчи о талантах»⁶⁹ у Матфея и Луки.

В еще одной статье⁷⁰ священник Михаил Мудьюгин сопоставляет заповеди любви «в свете церковного учения о взаимосвязи Священного Писания Ветхого и Нового Завета»⁷¹. Ссылаясь в своем анализе прежде всего на мнение святых отцов, автор приходит к выводу, что «возможность выполнения первой заповеди была в Ветхом Завете ограничена духовными возможностями ветхозаветного человека»⁷². С пришествием Спасителя, по мнению о. Михаила, «любовь к Богу стала осуществимой в небывалой до того степени, ... и заповедуемая в Новом Завете любовь к людям много шире и глубже ветхозаветной»⁷³.

Автор подчеркивает, что в ветхозаветных книгах при упоминании любви к Богу используются «формы повелительные или условные, а если и изъявительные, то только в будущем времени»⁷⁴. В этом замечании о. Михаила видно его особое внимание к лингвистическому методу, что можно считать характерной чертой и других научных трудов архиепископа Михаила⁷⁵.

Рассмотренные в настоящем разделе статьи в целом не являются строго научными. Им присущ описательный, литературный характер, но при этом они содержат элементы научного метода: авторский комментарий, толкования, ссылки на святых отцов и многочисленные цитаты Священного Писания. Статьи преподавателей Духовных академий отличаются наличием научного аппарата. Учитывая время написания статей и общественно-политическую ситуацию в государстве (т. н. «хрущевские гонения»), нельзя отрицать несомненную ценность даже таких не строго научных публикаций.

Публикации по кумранистике и библейской археологии

Из церковных ученых на открытие кумранских рукописей первым откликнулся еп. Михаил (Чуб). Весьма объемная статья «К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря»⁷⁶ посвящена подробному изложению истории открытия рукописей, их исследованию, описанию содержания. Автор указывает на интерес библеистов к исследованиям, связанным с «организацией той «Общины», «Устав» которой содержится в одном из найденных свитков»⁷⁷. Владыка Михаил приходит к выводу, что «кумраниты и ессеи, жившие в одну и ту же эпоху ... чрезвычайно близки друг к другу»⁷⁸. Также он отмечает, что кумранские находки интересны в первую очередь специалистам по Ветхому Завету⁷⁹.

В следующей статье⁸⁰ еп. Михаил (Чуб) рассматривает вопрос о «возможных связях между деятельностью и учением св. Иоанна Предтечи и теми принципами, которыми

⁶⁷ Мудьюгин М., *свящ.* Протоиерей Лев Липеровский. Чудеса и притчи Христовы... С. 80.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Мудьюгин М., *свящ.* Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 10. С. 68–73.

⁷¹ Там же. С. 69.

⁷² Там же. С. 71.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. С. 70.

⁷⁵ См. Костромин К., *прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000)...

⁷⁶ Михаил (Чуб), *еп.* К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. С. 54–64.

⁷⁷ Там же. С. 56.

⁷⁸ Там же. С. 57.

⁷⁹ Там же. С. 61.

⁸⁰ Михаил (Чуб), *еп.* Иоанн Креститель и община Кумрана // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 8. С. 65–72.

руководствовались члены общины Кумрана⁸¹. Автор отмечает, что существует много точек соприкосновения, прежде всего, «в виде разного рода параллельных явлений и сходных высказываний»⁸². В ходе их рассмотрения владыка Михаил считает не доказанной теорию западных исследователей о том, что св. Иоанн был принят на воспитание в общину Кумрана⁸³. В заключении автор отмечает, что «идеи и представления общины Кумрана... помогают нам глубже вдуматься в ту историческую обстановку, в которой раздался великий призыв Иоанна Предтечи к покаянию»⁸⁴.

Следует отметить, что, по мнению современных исследователей, владыка Михаил «оказался под непосредственным влиянием кумрано-ессейской гипотезы»⁸⁵.

Статья⁸⁶ священника Александра Мень является рецензией на книгу Э. Райта «Библейская археология». Как характерную особенность книги автор указывает то, что она опирается «главным образом на внебиблейские источники»⁸⁷. В числе достоинств книги о. Александр отмечает попытки автора найти хронологические рамки Исхода⁸⁸. При этом указывается на вопросы, которые обойдены в работе молчанием⁸⁹. В целом автор положительно характеризует труд: «можно только приветствовать появление книги Э. Райта»⁹⁰. Следует отметить, что появление в те годы таких рецензий особенно важно, поскольку у православных исследователей практически не было возможности ездить в археологические экспедиции, и сведения они черпали главным образом из литературы.

Миротворческая деятельность

Даже при поверхностном просмотре оглавлений номеров «Журнала Московской Патриархии» за рассматриваемый период обращает на себя внимание сквозная тема — «борьба за мир во всем мире». В целом внешняя и не имеющая прямого отношения к библеистике тема миротворческой деятельности появилась в трудах тех лет, очевидно, под влиянием партийно-государственной идеологии СССР, и стабильно получала в них библейско-богословское обоснование⁹¹.

Так, в статье⁹² Александра Александровича Осипова⁹³ «Ветхозаветные миротворцы» на примере книги Бытия рассматриваются понятия «человеческого миролюбия,

⁸¹ Там же. С. 66.

⁸² Там же.

⁸³ Там же. С. 67.

⁸⁴ Там же. С. 72.

⁸⁵ Юревич Д., свящ. Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря. СПб: Аксион эстин, 2004, С. 24.

⁸⁶ Мень А., свящ. Эрнест Райт. Библейская археология. — Филадельфия — Лондон, 1957 // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 3. С. 77–79.

⁸⁷ Там же. С. 77.

⁸⁸ Там же. С. 79.

⁸⁹ Там же. С. 77.

⁹⁰ Там же. С. 79.

⁹¹ Васильев А. Положение Русской Православной Церкви в СССР // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 1. С. 40–47; Казем-Бек А. Русская Православная Церковь и борьба за мир в 1958 году // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 1. С. 22–27; Его же. Из минувшего десятилетия борьбы за мир (к 10-летию основания Всемирного Совета Мира) // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 2. С. 50–53; Хибарин И. Русская Церковь и дружба между народами // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 11. С. 48–51.

⁹² Осипов А. Ветхозаветные миротворцы // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 38–39.

⁹³ В начале декабря 1959 года сообщил о своем разрыве с Церковью. 30 декабря 1959 года извергнут из сана и лишён церковного общения. См. подробнее: Фирсов С. Л. Апостасия: «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь. СПб, 2004. 286 с.; Выписка из Постановления Святейшего Патриарха и Священного Синода № 23 (30 декабря 1959 года) (извержение из сана бывшего проф. ЛДА прот. Александра Осипова,

мироутверждения, миростроительства»⁹⁴. Приводя несколько примеров из жизни ветхозаветных отцов, автор подробно описывает «мудрость миролюбивого Авраама»⁹⁵, Исаака, который «последовательно шел путем мира, путем дружелюбия (Быт. 26:12–22)»⁹⁶, Иакова, сказавшего: «Симеон и Левий братья, орудия жестокости мечи их. Проклят гнев их, ибо жесток» (Быт. 26:5–7). Автор приходит к выводу, что в голосах ветхозаветных отцов, которых многие поколения людей почитают как праведников, мы слышим «осуждение путей войны, ненависти и насилия»⁹⁷.

В статье⁹⁸ митрополит Николай (Ярушевич) отмечает, что рассмотрение вопроса о том, «как христианство смотрит на войну и мир, необходимо начать с ветхозаветных книг»⁹⁹. Автор указывает, что «Евангелие предписывает христианину только одну войну — войну против греха, против зла во всех его проявлениях»¹⁰⁰. Митрополит Николай приходит к выводу, что «Священные книги Нового Завета позволяют сделать только один вывод, и этот вывод утверждает, что христианство есть религия любви и мира»¹⁰¹.

В статье «И перекуют мечи свои на орала...»¹⁰² Александр Казем-Бек¹⁰³, описывая содействие Русской Церкви усилиям государства по всеобщему и полному разоружению во всем мире, приводит слова патриарха Алексия I, с цитатой пророчества Исаии (Ис. 2:4). Вспоминая ужасы Второй Мировой войны, автор указывает, что «именно Русская Церковь была призвана осознать ... тупик, в который зашло христианство, забывшее Заветы своего Божественного Учителя»¹⁰⁴.

В статье¹⁰⁵ Н. Иванов, приводя в большом количестве ветхозаветные цитаты — в частности, «любить истину и мир» (Зах. 8:19), — рассуждает о важности мира и необходимости борьбы за него. По мнению автора, если бы «у тех, которые готовятся к убийству, открылись уши сердца, дабы услышать голос Божий, разжалась бы рука их и то усовершенствованное оружие, которое они заготовили для массового истребления братьев своих, было бы заброшено куда-нибудь в пучину морскую»¹⁰⁶. Вторая часть статьи посвящена описанию усилий патриарха Алексия I в деле борьбы за мир¹⁰⁷.

Статья¹⁰⁸ Константина Комарова¹⁰⁹ рассматривает ветхозаветные тексты «библейских часов», открывающих заседания II Всехристианского Мирного Конгресса, которые «содержат повествования, пророчества и обетования о Завете мира»¹¹⁰. Автор рассматривает понятие Божьего Завета на примере праведного Ноя, а далее в статье

прот. Николая Спасского, свящ. Павла Дарманского и отлучение от Церкви Евграфа Дулумана) // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 2. С. 27.

⁹⁴ Осипов А. Ветхозаветные миротворцы... С. 38.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же. С. 39.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Николай (Ярушевич), митр. Вопросы войны и мира в свете Библии // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 3. С. 24–29.

⁹⁹ Там же. С. 24.

¹⁰⁰ Там же. С. 26.

¹⁰¹ Там же. С. 28.

¹⁰² Казем-Бек А. И перекуют мечи свои на орала... // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 1. С. 49–50.

¹⁰³ Маякова И. А. Казем-Бек Александр Львович // Православная энциклопедия. М: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. Т. XXIX. С. 360–364.

¹⁰⁴ Казем-Бек А. И перекуют мечи свои на орала... С. 50.

¹⁰⁵ Иванов Н. Размышляя над Священным Писанием... // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 3. С. 71–75.

¹⁰⁶ Там же. С. 71.

¹⁰⁷ Там же. С. 73.

¹⁰⁸ Комаров К. Божий Завет с человечеством // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 6. С. 33–36.

¹⁰⁹ О нем: Полищук Е. Вечная память. Константин Михайлович Комаров (1928–2010 гг.) // Журнал Московской Патриархии. М., 2010. № 10. С. 92–96.

¹¹⁰ Комаров К. Божий Завет с человечеством... С. 33.

переходит к экзегезе Быт. 9:8–17; Быт. 15; Исх. 19, при этом приводя мнения св. Иоанна Златоуста и св. Григория Богослова. Автор выражает надежду, что христиане, собравшиеся на Конгресс, «дейтельно послужат дальнейшему сплочению христиан для участия в утверждении прочного и справедливого мира между всеми народами»¹¹¹.

Другая статья¹¹² К. Комарова также посвящена II Всехристианскому Мирному Конгрессу, темой которого стало изречение пророка: «Завет Мой с ним был завет жизни и мира» (Мал. 2:5). Автор отмечает, что у пророка Малахии религиозные, нравственные, общественные идеалы находятся в мессианском будущем¹¹³. При этом «идея богочитания ... представляется универсальной, выходящей за рамки узко народной религии...»¹¹⁴. В заключение автор отмечает, что «пророк Малахия, говоря о «завете жизни и мира», как бы суммировал благовестие о мире всех ветхозаветных пророков, живших до него»¹¹⁵, и в то же время пророк «напомнил об ответственности священников за судьбы мира»¹¹⁶. Завершается статья в духе времени мыслью автора о том, что после Хиросимы и Нагасаки священнослужители христианских церквей «в ответе перед Божиим «заветом жизни и мира» (Мал. 2:5)»¹¹⁷.

Следует отметить, что множество статей, посвященных миротворческой деятельности, оперируют пророчествами и библейскими цитатами о мире, используя их в качестве доказательства правомочности предпринимаемых государством миротворческих усилий. Такой метод, хотя и весьма условно, можно назвать толкованием Священного Писания.

Заключение

Рассмотрев публикации по библеистике в «Журнале Московской Патриархии» и «Богословских трудах» с 1953 по 1964 гг., можно выделить несколько актуальных вопросов, которым посвящены статьи.

Статьи, которые условно можно отнести к исагогическим, не предоставляют исчерпывающих данных. Тем не менее, они важны с точки зрения предоставления христианам того времени сведений для лучшего понимания и осмысления Священного Писания. При этом стоит отметить практически полное отсутствие статей, строго укладывающихся в рамки конкретной научной дисциплины.

Доцент МДА В. Сарычев в статье¹¹⁸ «Задачи русской духовной школы» отмечает, что поскольку текстологическая проблема поставлена инославным миром — критическими методами искания первоначального текста Священного Писания, — то для православия «главная задача состоит в определении лучших путей восприятия его содержания и смысла»¹¹⁹. Эта мысль автора коррелирует с научной деятельностью еп. Михаила (Чуб), среди публикаций которого значительное количество посвящено именно текстологии.

Особое место в рассматриваемый период занимают статьи, посвященные выдающимся ученым-библеистам, богословским диалогам с инославными христианами, а также участию в зарубежных конгрессах. Эти публикации имели особое значение, поскольку предоставляли читателям актуальные сведения по библеистике.

¹¹¹ Там же. С. 36

¹¹² *Комаров К.* Книга пророка Малахии (экзегетический очерк) // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. С. 27–31.

¹¹³ См. Там же. С. 28.

¹¹⁴ Там же.

¹¹⁵ Там же. С. 29.

¹¹⁶ Там же.

¹¹⁷ Там же. С. 30.

¹¹⁸ *Сарычев В.* Задачи русской духовной школы (сокращенный текст доклада, прочитанного при встрече с делегацией греческих богословов 27 мая 1962 года в Московской духовной академии) // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 9. С. 70–78.

¹¹⁹ Там же. С. 73.

В. Сарычев подчеркивает, насколько важно «углубление внутреннего знания священного текста, то есть преобладание экзегетической части курса над исагогической»¹²⁰. Подтверждением данной мысли является значительное количественное превосходство статей экзегетического характера над исагогическими.

Следует отметить, что время написания большинства рассмотренных статей приходится на сложную общественно-политическую ситуацию в государстве (т. н. «хрущевские гонения» 1958–1964 гг.). Поэтому, несмотря на то, что большая часть статей не являются строго научными, нельзя отрицать важность этих публикаций. Это же относится и к публикации рецензий, а также к особой категории статей, появившихся именно в этот период и посвященных «борьбе за мир во всем мире».

Таким образом, отечественные православные библеисты, несмотря на непростые условия их работы, делали все, что могли, для сохранения традиций русской библеистики.

Источники и литература

1. II Международный съезд ученых в Оксфорде, посвященный изучению Нового Завета (11–15 сентября 1961 года) // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 11. С. 72–77.
2. *Беззу Г., священник*. Дружба по Священному Писанию // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. С. 31–35.
3. *Богословский И.* Учитель Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 3. С. 34–38.
4. *Васильев А.* Положение Русской Православной Церкви в СССР // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 1. С. 40–47;
5. *Введенский В.* Молитва Господня // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 3. С. 42–54.
6. *Ветелев А., прот.* Профессор-протоиерей Сергей Васильевич Савинский (1877–1954 гг.) (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 10. С. 5–10.
7. *Викторов П., священник*. «Известия очевидцев» // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 11. С. 61–66.
8. *Викторов П., священник*. Памяти великого богослова (к 90-летию со дня кончины митрополита Московского Филарета (1867–1957 гг.)) // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. С. 46–53.
9. Выписка из Постановления Святейшего Патриарха и Священного Синода № 23 (30 декабря 1959 года) (извержение из сана бывшего проф. ЛДА прот. Александра Осипова, прот. Николая Спасского, священник Павла Дарманского и отлучение от Церкви Евграфа Дулумана) // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 2. С. 27.
10. *Гнедич П., прот.* Догмат Искупления в русской богословской науке последнего пятидесятилетия (первая половина XX столетия). Глава VII. Итоги (1893–1944) // Богословские труды. М., 2002. № 37. С. 128–152.
11. *Гнедич П., священник*. Начало христианской проповеди (проповедь Иисуса Христа и апостолов) // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 7. С. 36–42.
12. *Даниленко Б., диакон*. Высокопреосвященный Михаил, архиепископ Тамбовский и Мичуринский (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1985. № 11. С. 48–50;
13. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Русская православная библеистика в СССР. Период с 1922 по 1953 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 4. С. 225–237.
14. *Добыкин Д. Г., Тарнакин Н. А.* Текстология и библейская история в трудах православных библеистов в СССР. Период с 1953 по 1964 гг. // Христианское чтение. СПб, 2017. № 5. С. 61–73.
15. *Иванов Н.* Размышляя над Священным Писанием... // Журнал Московской Патриархии. М., 1961. № 3. С. 71–75.

¹²⁰ Там же.

16. *Иннокентий, иером., Уржумцев П.* Заслуженный профессор протоиерей Михаил Кронидович Сперанский (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1984. № 12. С. 38–40.
17. *Казем-Бек А.* И перекуют мечи свои на орала... // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 1. С. 49–50.
18. *Казем-Бек А.* Из минувшего десятилетия борьбы за мир (к 10-летию основания Всемирного Совета Мира) // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 2. С. 50–53.
19. *Казем-Бек А.* Русская Православная Церковь и борьба за мир в 1958 году // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 1. С. 22–27.
20. *Комаров К.* Божий Завет с человечеством // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 6. С. 33–36.
21. *Комаров К.* Книга пророка Малахии (экзегетический очерк) // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 4. С. 27–31.
22. *Константинов К., прот.* О чтении Слова Божия // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 8. С. 73–75.
23. *Константинов К., прот.* Пасха Христова // Журнал Московской Патриархии. М., 1996. № 4–5. С. 74–77.
24. *Константинов К., прот.* Священное Писание Нового Завета об апостольском предании // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 9. С. 44–50.
25. *Костромин К., прот.* Архиепископ Михаил (Мудьюгин) (1912–2000): музыкант, полиглот, инженер и богослов / Костромин Константин, протоиерей. — СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. — 144 с.
26. *Маякова И. А.* Казем-Бек Александр Львович // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. — Т. XXIX. — С. 360–364.
27. *Мень А., свящ.* «Господь мой и Бог мой!» // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 4. С. 54–57.
28. *Мень А., свящ.* Эрнест Райт. Библейская археология. — Филадельфия-Лондон, 1957 // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 3. С. 77–79.
29. Михаил (Чуб), архиепископ Тамбовский и Мичуринский (18.02.1912 — 25.04.1985) // Сайт СПбДА. URL: <http://spbda.ru/about/history-of-academy/previous-generations-of-professors-of-spbota/mihail-chub-arhiepiscope/> (дата обращения: 22.10.2017)
30. *Михаил (Чуб), еп.* Аграфы в творениях св. священномученика Мефодия // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 6. С. 43–50;
31. *Михаил (Чуб), еп.* Диалог св. священномученика Мефодия «О свободе воли». Русский перевод, изложение и предисловие епископа Михаила (Чуб) // Богословские труды. М., 1964. № 3. С. 188–208.
32. *Михаил (Чуб), еп.* Извлечение из славянского сборника творений св. священномученика Мефодия. Русский перевод и примечания епископа Михаила (Чуб) // Богословские труды. М., 1961. № 2. С. 142–207.
33. *Михаил (Чуб), еп.* Иоанн Креститель и община Кумрана // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 8. С. 65–72.
34. *Михаил (Чуб), еп.* К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 12. С. 54–64.
35. *Михаил (Чуб), еп.* Памятники древнехристианской письменности // Журнал Московской Патриархии. М., 1955. № 12. С. 56–65;
36. *Михаил (Чуб), еп.* Четвероевангелие 891 года // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 4. С. 43–49.
37. *Мудьюгин М., свящ.* Любовь к Богу и к людям в Ветхом и Новом Завете // Журнал Московской Патриархии. М., 1964. № 10. С. 68–73.
38. *Мудьюгин М., свящ.* Протоиерей Лев Липеровский. Чудеса и притчи Христовы. Издание Западно-европейского Экзархата Московской Патриархии. Париж, 1962 // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 9. С. 79–80.
39. *Н. И. Протоиерей К. И. Карчевский (некролог)* // Журнал Московской Патриархии. М., 1965. № 6. С. 22–23.

40. *Николай (Ярушевич), митр.* Вопросы войны и мира в свете Библии // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 3. С. 24–29.
41. *Николай (Ярушевич), митр.* Любовь по учению Нового Завета // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 2. С. 47–53.
42. *Осипов А.* Ветхозаветные миротворцы // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 7. С. 38–39.
43. *Павел (Черёмухин), иером.* О пастырском служении по Евангелию святого Иоанна Богослова // Журнал Московской Патриархии. М., 1957. № 8. С. 46–53.
44. *Полищук Е. С.* Богословское творчество в Русской Церкви // Журнал Московской Патриархии. М., 2011. № 5. С. 88–95.
45. *Полищук Е. С.* Вечная память. Константин Михайлович Комаров (1928–2010 гг.) // Журнал Московской Патриархии. М., 2010. № 10. С. 92–96.
46. *Предеин Д., прот.* Протоиерей Александр Мень как выдающийся православный катехизатор и миссионер второй половины XX века. — Одесса: Астропринт, 2015. — 400 с.
47. Проф.-прот. П. В. Гнедич (некролог) // Журнал Московской Патриархии. М., 1963. № 10. С. 21–24.
48. Резюме собеседований русских православных и английских богословов, принятые на заседаниях от 16–23 июля 1956 года в г. Москве // Журнал Московской Патриархии. М., 1956. № 9. С. 34–37.
49. *Родзянко В., прот.* Международный съезд ученых в Оксфорде (посвященный открытиям в области изучения текста Евангелия) // Журнал Московской Патриархии. М., 1958. № 1. С. 74–75.
50. *Савинский С., прот.* Еммаусские путники (Четвертое явление Воскресшего Христа) // Журнал Московской Патриархии. М., 1954. № 4. С. 23–31.
51. *Сарычев В.* Задачи русской духовной школы (сокращенный текст доклада, прочитанного при встрече с делегацией греческих богословов 27 мая 1962 года в Московской духовной академии) // Журнал Московской Патриархии. М., 1962. № 9. С. 70–78.
52. *Софроний (Сахаров), архим.* Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Изд. 1-е. — М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. — 176 с.
53. *Сперанская Е. С.* Диалоги богословские Русской Православной Церкви // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. — Т. XIV. — С. 604–618.
54. *Сперанский М., прот.* Святой апостол и евангелист Матфей (историко-экзегетический очерк) // Богословские труды. М., 1964. № 3. С. 5–33.
55. *Сурков С. А.* Митрополит Николай (Ярушевич). — М.: Издание Общества любителей церковной истории, 2012. — 648 с.
56. *Тарнакин Н. А.* Православные библеисты второй половины XX века — наследники святителя Филарета (Дроздова)? // Сборник материалов научно-богословской конференции «Экзегетика и герменевтика Священного Писания» № 2, 2017 г. Сергиев Посад [в печати]
57. *Успенский Н. Д.* Богословские собеседования в Арнольдсхейме // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 8. С. 23–30.
58. *Феоноста (Дерюгин), архим.* Памяти выдающегося русского богослова-экзегета [Патриарха Сергия (Страгородского)] // Журнал Московской Патриархии. М., 1960. № 10. С. 52–55.
59. *Фирсов С. Л.* Апостасия: «Атеист Александр Осипов» и эпоха хрущевских гонений на Русскую Православную Церковь. — СПб.: Сатис, 2004. — 286 с.
60. *Хибарин И.* Русская Церковь и дружба между народами // Журнал Московской Патриархии. М., 1959. № 11. С. 48–51.
61. *Шкаровский М. В.* Санкт-Петербургские Духовные школы в XX–XXI вв.: Т. 1. / М. В. Шкаровский. — СПб.: Изд-во СПбПДА, 2015. — 560 с.
62. *Шмид Г. Ю., прот.* Введение в книгу Деяний апостолов : учеб. пособие / Протоиерей Георгий Шмид; Санкт-Петербургская духовная академия, кафедра библеистики. — СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. — 160 с.
63. *Юревич Д., свящ.* Пророчества о Христе в рукописях Мертвого моря / Священник Дмитрий Юревич. — СПб.: Аксион эстин, 2004. — 254 с.

Dmitry Dobykin, Nikolay Tarnakin. Actual Questions in the Works of the Russian Orthodox Biblical Scholars in the USSR. The period from 1953 to 1964.

The article continues the cycle of publications devoted to Orthodox biblical studies in the USSR based on the study of works published from 1953 to 1964 in “Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii” (Journal of the Moscow Patriarchate) and in the collection “Bogoslovskiye Trudy” (Theological works). In connection with a very large number of publications, most of which are first introduced into scientific circulation, this article deals with only a part of the materials, and they are combined into subsections: isagogics and exegesis. The examples of specific articles show that during the period under review the attention of domestic researchers was drawn to the issues of new works of *Qumran Studies*. It is noted that a significant number of articles are devoted to the peacekeeping role of the Russian Orthodox Church and its “the struggle for peace in the world” as well as its dialogue with other Christian denominations. It is concluded that, although articles of a strictly scientific nature predominate in this period, rather than scientific-popular ones, this does not diminish their importance and significance for those years.

Keywords: biblical studies, USSR, “Zhurnal Moskovskoy Patriarkhii” (Journal of the Moscow Patriarchate), “Bogoslovskiye Trudy” (Theological works), isagogics, hermeneutics, exegesis, *Qumran Studies*, peacekeeping, “the struggle for peace in the world”, theological colloquiums, metropolitan Nicholay (Yarushevich), archbishop Mikhail (Mudyugin), archbishop Mikhail (Chub), archpriest Mikhail Speransky, archpriest Alexander Men’, A. A. Osipov.

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

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

А. Э. Котов

ПЕТЕРБУРГСКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО 1860–90-х гг.*

Статья посвящена выявлению специфики петербургского славянофильства 1860–90-х гг. Рассматриваются общественно-политические воззрения пореформенных публицистов-«почвенников», а также О. Ф. Миллера, И. П. Корнилова, В. И. Ламанского, А. В. Васильева, А. А. Киреева и др. По мере своего превращения из философского течения в политическую идеологию славянофильство получало все большее распространение среди разных групп интеллигенции, в том числе и чиновно-служилой. Являясь в своей основе, как и московское славянофильство, консервативно-демократическим движением, славянофильство петербургское «вмещало» в себя и «государственническую», и эгалитарно-демократическую тенденции — не всегда мирно уживавшиеся, но далеко не во всем друг другу противоречившие. Более остро, чем у московских славянофилов, звучал у петербуржцев национальный вопрос. Петербургские славянофилы и их последователи не породили оригинальных идеологических и политических конструктов. Они представляют интерес как своеобразные «ретрансляторы» зародившегося в московских салонах 1840-х гг. национально-демократического дискурса.

Ключевые слова: консерватизм, национализм, демократия, славянофильство, А. Ф. Гильфердинг, О. Ф. Миллер, И. П. Корнилов, В. И. Ламанский, А. В. Васильев, А. А. Киреев, М. Г. Черняев.

Славянофильство, особенно раннее, нередко воспринимается как идеология дворянской Москвы, противопоставлявшей себя безнациональному бюрократическому Санкт-Петербургу. Однако на рубеже 1850–60-х гг., по мере своего превращения из философского течения в политическую идеологию, славянофильство получало все большее распространение среди разных групп интеллигенции, в том числе и чиновно-служилой. Одним из симптомов происходившей трансформации славянофильства стало «почвенничество» 1860-х гг., обыкновенно связываемое с изданиями Ф. М. Достоевского. Оно было с крайним подозрением встречено И. С. Аксаковым: «...вы были бы не правы, если б вообразили, что вся эта Санкт-петербургская руссоomania есть действительно искренне пробуждение в жителях Санкт-Петербурга народного русского чувства. Повторяем, мы еще не изжили всей той исторической лжи, которой носителем является для нас Петрова столица. Мы должны будем пройти сквозь новый вид, новый фазис лжи, и если в прежнее время русские, обезьянничая, передразнивали немцев и рядились в немецкие кафтаны, то теперь — немцы или Санкт-петербуржцы обезьянничают, передразнивают русских и рядятся в русские зипуны и охабни. Последняя ложь горше первой...»¹.

Дальнейшие события — в том числе, общенациональное движение в защиту балканских славян, запрет Московского и продолжение деятельности Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества — развеяли этот скепсис. В 1883 г. Н. Н. Страхов на страницах аксаковской «Руси» уже говорил о Достоевском как о «главном деятеле» «некоторого *петербургского славянофильства*», представлявшего собой «совершенно особую струю в потоке петербургской журналистики, струю,

Александр Эдуардович Котов — кандидат исторических наук, доцент Института истории Санкт-Петербургского государственного университета (akotov@inbox.ru).

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Дневник А. В. Богданович (1879–1890 гг.)» № 17-01-00021.

¹ Аксаков И. С. Сочинения. Т. 2. Славянофильство и западничество. СПб., 1891. С. 72.

расширяющуюся с каждым годом»². В эту «струю» входили не только так называемые «почвенники», но и представители университетской профессуры — историк Владимир Иванович Ламанский (1833–1914), филолог Александр Федорович Гильфердинг (1831–1872) и Орест Федорович Миллер (1833–1889). Значительную роль играли в петербургском славянофильстве и военно-бюрократические круги, представленные прежде всего такими выдающимися деятелями, как граф Николай Павлович Игнатьев (1832–1908) и генерал Михаил Григорьевич Черняев (1828–1898); известным издателем полковником Виссарионом Виссарионовичем Комаровым (1838–1907); видным публицистом генералом Александром Алексеевичем Киреевым (1833–1910). Значительно менее известны (и, не будем скрывать, куда менее оригинальны) такие публицисты, как сподвижник М. Н. Муравьева Иван Петрович Корнилов (1811–1901) и протеже Т. И. Филиппова Афанасий Васильевич Васильев (1851–1929). Сильное влияние славянофильства испытали и такие своеобразные, не похожие друг на друга петербургские деятели, как К. П. Победоносцев и А. С. Суворин.

Простое перечисление столь разновеликих имен делает очевидной неоднородность этого направления. Являясь, как и московское славянофильство, в своей основе консервативно-демократическим движением, славянофильство петербургское «вмещало» в себя и «государственническую», и эгалитарно-демократическую тенденции — не всегда мирно уживавшиеся, но и далеко не во всем друг другу противоречившие. Близость петербургских славянофилов к центрам государственного управления делала их отношение к власти несравненно более гибким, чем у постоянно страдавших от цензурно-бюрократического произвола славянофилов московских. Левые «перегибы» раннего «почвенничества» постепенно преодолевались на страницах издаваемого В. В. Кашпиревым журнала «Заря». Значительный вклад в эту трансформацию внес впервые вышедший в 1869 г. на страницах этого журнала знаменитый труд Н. Я. Данилевского. Именно автор «России и Европы» подвел под «розово-христианские» философские искания ранних славянофилов естественнонаучный базис, и именно в его публицистике окончательно определился главный акцент позднего славянофильства — внешнеполитический.

Более остро, чем у московских славянофилов, звучал у петербуржцев национальный вопрос. Так, В. И. Ламанский формулировал его следующим образом: «Как бы ни старались унижать дарования <...> русского народа, в особенности, как бы ни превозносили способностей, значения и влияния некоторых русских инородцев, как бы ни преувеличивали естественных и культурных преград успешному в будущем росту русской образованности, однако самые грубые, по своей осязательности, факты и нашего прошлого и нашего настоящего неопровержимо доказывают, что, по крайней мере, со второй половины XV в. русский народ неудержимо растет и множится силой естественного нарождения и постепенного, мирного уподобления живущих посреди его чужих народностей, все далее раздвигает границы своей речи, Церкви и государства, постепенно расширяет круг своей материальной и умственной деятельности, открывая новые и совершенствуя разработку старых источников духовного развития и материального богатства. Как в нерусской Азии отсутствие одного преобладающего народа, языка и веры, с одной стороны, решительно мешает культурному и политическому ее объединению, а вместе и согласному и успешному ее противодействию своим противникам, так, наоборот, решительное преобладание в Европейской и Азиатской России одной веры, одного языка и народности есть главный источник ее политического и культурного единства, прежних и грядущих успехов в борьбе с ее противниками и соперниками, Западом — Европой и Югом — собственно Азией»³.

Убежденность в приоритете национального начала над сословным во многом роднила славянофилов с «государственниками» катковского направления. Не случайно М. Н. Катков писал Ламанскому: «Сочувствие людей как Вы, уверяю Вас, было

² Страхов Н. Н. Литературная критика. СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. С. 399.

³ Ламанский В. И. Геополитика панславизма. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. С. 198.

для меня всегда и подкреплением, и отрадой в трудах и волнениях моей деятельности»⁴. Сам Ламанский еще в 1858 г. тщетно уговаривал И. С. Аксакова: «Читая политические обозрения Каткова, статьи, по моему мнению, имеющие политическое значение, его же (должно быть) статью о русской общине — я всегда радовался и говорил себе — чем же Катков не славянофил, т. е. русский образованный человек, питающий глубокое уважение к преданью и обычаю, христианин и славянофил... Я видел огромную разницу между ним и направлением „Атеней“, „Современника“, „Отечественных записок“. Я предвижу, как с течением „Русский вестник“ еще более отделится от „Атеней“ и еще более сблизится с „Беседами“...»⁵

Другой известный петербургский славянофил А. А. Киреев также ничего не имел против подобного объединения. Он утверждал, что и Катков, и Аксаков «...были выдающимися силами „национализма“, „народничества“»⁶. Киреев стремился к такой консолидации всех направлений «русской партии», при которой «общим знаменателем» ставились бы не вторичные, по его мнению, вопросы вроде отношения к народному представительству, а личные качества участников⁷. В письме к А. А. Александрову он категорически отмежевывался от того консерватизма, к которому принадлежал кн. В. П. Мещерский или отдельные губернаторы, «имеющие привычку сечь тех, которые живут в управляемых ими губерниях»⁸. Точно так же не нравилась ему «Церковь Константина Петровича Победоносцева, генералов Ахматова и Протасова»⁹. В пику В. С. Соловьеву Киреев хлопотал о соединении с русской Церковью западного старокатолического движения, объединяло же его с философом (и отчасти с Т. И. Филипповым) убеждение в необходимости созыва Вселенского Собора и *свободной дискуссии* по церковному и национальному вопросам.

Свою публицистическую деятельность генерал воспринимал как рыцарское служение — не случайно интерес к дуэлям сочетался у него с твердым убеждением в необходимости свободы слова. Правда, свободу эту генерал понимал своеобразно: «Защитникам существующего строя необходимо дать большую свободу, да и учить их не нужно, не нужно объяснять Аксакову, что такое патриотизм, или Каткову, что такое охранительные начала... Но с увеличением свободы должна соответственно увеличиться и ответственность»¹⁰. Попытки примирить «свободу» и «ответственность» очевидным образом перекликаются с его же размышлениями о поединках: «Истинная дисциплина (и общественная, и личная) — прямой результат культуры. Она не что иное, как добровольное отречение от необузданного своеволия, добровольное и осмысленное подчинение своей воли воле высшей (государственной, семейной, церковной), она, стало быть, совсем не „палка“, не бессмысленное принуждение, как думают некоторые. Отрицать, что мы, русские, в состоянии дисциплинироваться, все равно, что отрицать нашу способность быть культурным народом»¹¹.

С глубоким внутренним аристократизмом и чувством формы связано было внимание Киреева к любимым катковским сюжетам: классическому образованию и философии. Однако в отличие от не склонного к особенной религиозности Каткова, Киреев уделял много внимания церковным вопросам — и здесь сходилась скорее со славянофилами. Его религиозные взгляды проникнуты аристократическим стремлением к *идеалистически оформленной* свободе. Для него важна была Церковь не только как «тело Христово», но и как социальный институт — впрочем, не настолько организованный, как Церковь католическая: «в православной Церкви уравновешены свобода и авторитет, неизменная в своем божественно установленном учении, она может

⁴ Катков М. Н. — Ламанскому В. И. 4 июня [б. г.]. СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 698. Л. 2–2 об.

⁵ Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. 9. С. 7.

⁶ Киреев А. А. Славянофильство и национализм... С. 3.

⁷ Киреев А. А. Дневник. ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 199.

⁸ Киреев А. А. — Александрову А. А. 7 февраля 1897 г. РГАЛИ. Ф. 2. Ед. хр. 14. Л. 23 об.

⁹ Киреев А. А. — Александрову А. А. 5 февраля 1893 г. РГАЛИ. Ф. 2. Ед. хр. 14. Л. 9.

¹⁰ Киреев А. А. Критические заметки. М., 1897. С. 9.

¹¹ Киреев А. А. Письма о поединках. СПб., 1899. С. 20.

не только выполнить своей высшее назначение относительно каждого отдельного христианина, но и дать высшее освящение (высшую санкцию) государству; только она превращает политическое Российское государство в *Святую Русь*, то есть в государство-церковь, чем наше отечество и должно оставаться вечно и неизменно»¹².

Однако, по Кирееву, «*наша Церковь* (и в этом ее несомненное преимущество перед латинской) не налагает запрета на уста мирянина... Церковь наша требует от нас свободной деятельности сына, а не бессознательной деятельности невольника»¹³. При этом Киреев отмечал и необходимость «крепко разграничить нашу святую церковную догматическую истину, божественную истину, которую не одолеют врата адавы, от человеческих элементов, ее затемняющих»¹⁴. Собственно, идея духовной свободы и вела Киреева к национализму: он отмечал актуальность «стремления к соединению более или менее однородных церковных единиц», которое обусловлено «стремлением к группировке одноплеменных народностей»¹⁵. Вселенская Церковь виделась ему свободным конгломератом национальных Церквей.

Политический национализм Киреевым воспринимался в связи «с наивысшей идеей, доступной политике, — с идеей свободы, <...> она вносит в жизнь народа идеальный элемент», давая людям возможность избавиться как от чужеземного ига, так и от зависимости перед низменными страстями. Несмотря на свой монархизм, Киреев считал, что в случае, если национальные интересы вступают в противоречие с легитимистскими ценностями, приоритет безусловно должен быть отдан первым: «Разве ханы Золотой Орды не были нашими законными владыками? Разве владычество их не было освящено временем, не было торжественно признано князьями?»¹⁶ Переход к национальному государству воспринимался им как неизбежное следствие объективного исторического процесса: «И на Западе старое понятие о Государстве, рассматриваемом вне данных этнографии, отживает свой век; оно <...> постепенно заменяется новым понятием племенной группы. И Бисмарк, и Кавур были совершенно правы, поняв требования своего времени и объединив первый — Германию, второй — Италию»¹⁷.

Своеобразным сочетанием славянофильства и сословно-дворянского консерватизма были воззрения другого генерала — М. Г. Черняева. Его газета «Русский мир» традиционно считается «рупором» Р. А. Фадеева, некогда бывшего оппонентом славянофильства, но во время обострения славянского вопроса (1870-е гг.) занявшего панславистские позиции. Главным объектом критики газеты были, как известно, милютинские военные реформы. Эта полемика во многом была продолжением фадеевской критики славянофильского «эгалитаризма». Даже после победоносной русско-турецкой войны Черняев при каждом удобном случае повторял, что «грамотность для солдат гибельна, что реформы Милютина сгубили армию»¹⁸. Панславизм же Черняева был связан не столько с идейными, сколько с карьерными и субъективно-личными мотивами.

В славянофильских кругах об этом стали говорить уже после начала русско-турецкой войны — когда необходимость в героизации «архистратига славянской рати» стала не столь насущной. Так, В. А. Черкасский в мае 1877 г. писал И. С. Аксакову: «Что сказать вам о Черняеве? Я видел его несколько раз и он, скажу вам откровенно, произвел на меня самое тягостное впечатление. Это человек, навсегда испорченный самолюбием, самомнением и грубейшим тщеславием...»¹⁹. В октябре

¹² Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896. С. 5.

¹³ Киреев А. А. Религиозные задачи России на православном Востоке. М., 1896. С. 4.

¹⁴ Киреев А. А. — Александрову А. А. 5 февраля 1893 г. РГАЛИ. Ф. 2. Ед. хр. 14. Л. 8 об.

¹⁵ Киреев А. А. Религиозные задачи... М., 1896. С. 26–27.

¹⁶ Киреев А. А. Славянское обозрение // Известия СПб. слав. благотвор. об-ва. 1883. № 1. С. 2.

¹⁷ Киреев А. А. Религиозные задачи... С. 27.

¹⁸ Дневник А. В. Богданович. 25 января 1888. РГА. Ф. 1620. Ед. хр. 238. Л. 29 об.

¹⁹ Переписка И. С. Аксакова с кн. В. А. Черкасским (1875–1878) // Славянский сборник. Славянский вопрос и русское общество в 1867–1878 гг. М., 1948. С. 172.

1881 г. А. А. Киреев записал в дневнике: «Черняев вел себя в Сербии непозволительно не только относительно министров, которые вообще довольно дрянной народ (под цвет нашей „интеллигенции“), но и с самим князем [Миланом Обреновичем]; притом ведь Черняев приехал добывать себе концессию»²⁰.

С другой стороны, неискренним человеком Черняев, несомненно, не был. Даже в последние годы жизни он придерживался твердого убеждения в необходимости сохранения именно южного вектора русской геополитики. В 1895 г. он с сожалением констатировал в письме к П. А. Кулаковскому: «...в последние 10 лет моего пребывания в Петербурге я устранился от всего и предался созерцанию и чем больше наблюдал, тем более приходил в уныние. Петербург, как бы испугавшись результатов последней войны, бросил совсем наш юг (Кавказ, Среднюю Азию, даже Новороссийский край) и устремил все свои помыслы и усилия на крошечные страны Севера, как бы стараясь этим вознаградить себя за неудачу на юге. Принялись за Финляндию, Остзейцев, стали массами переселять в Сибирь, вздумали переводить флот из Кронштадта на Мурман, начали строить ж[елезную] д[орогу] в Сибирь, Архангельск, к Норвежским берегам. Словом, полное стремление к северу, как будто нам, как в начале нашей истории, угрожало с Юга движение варваров». Неудачный исход собственной карьеры в холодной имперской столице лишь укреплял отставного генерала в необходимости переноса столицы в Киев»²¹.

В целом же в петербургских славянофильских кругах, как и в московских, преобладал не сословно-дворянский, но эгалитарно-демократический пафос. А. Ф. Гильфердинг вслед за А. С. Хомяковым, И. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самариным видел российское государство силой, защищающей всех «плебеев человечества», а ненависть поляков к России выводил из шляхетской сословной спеси: «Москва, бившая челом пред татарским ханом, исповедующая ту же веру, как белорусский и украинский *хлоп*, не знающая шляхетского *гонору* и по всему этому также презираемая, как западноевропейское простонародье»²².

Противодействуя польскому и остзейскому сепаратизму, славянофилы поддерживали литовское и эстонское национальные движения. По мнению Гильфердинга, «...древнейшие связи литовского народа были с русскими; через русский мир проникли к нему первые начала гражданственности, первые лучи христианства. Литовский народ льнул, так сказать, к русскому миру. Даже в то время, когда он господствовал над обширными русскими областями, он не только не утеснял русской народности, а напротив, охотно себе ее усваивал, давал русскому языку права языка официального в своей собственной стране. Но Польша успела на несколько столетий прервать эту древнюю связь, истекавшую из самой природы вещей, из самого положения литовского края»²³.

Большое внимание литовскому вопросу уделял другой деятель Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества — И. П. Корнилов. И в качестве попечителя Виленского учебного округа при М. Н. Муравьеве, и позднее в качестве публициста, Корнилов много сделал для перевода литовского языка на кириллицу и его введения в православное богослужение. Корниловым был одобрен разработанный С. П. Микуцким вариант литовского кириллического алфавита из 28 знаков и на его базе напечатан в 1864 г. литовский букварь «Абецеле жемайтишкэй лѣтувишка».

Отмечая отсутствие у литовских крестьян того времени склонности к политическому национализму, их заинтересованность только в личной безопасности и религиозной свободе²⁴, Корнилов пропагандировал «укрепление жмудской национальности, вовсе не враждебной России и правительству в низших слоях населения,

²⁰ Киреева А. А. Дневник. ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 16.

²¹ Черняев М. Г. — Кулаковскому П. А. 27 ноября 1895 г. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. хр. 254. Л. 7–8.

²² Гильфердинг А. С. Россия и славянство. М.: Ин-т рус. цивилизации, 2009. С. 156.

²³ Там же. С. 259–260.

²⁴ Корнилов И. П. Путевые заметки. Витебск: Губернская типография, 1895. С. 28.

и постоянное внушение крестьянам, что они не поляки, а жмудины и литовцы, и что Россия не желает вовсе обрусить их, а хочет только сблизить их интересы с интересами государства»²⁵.

При этом Корнилов обращался и к истории Великого Княжества Литовского, напоминая, «что древнейшие и знатнейшие князья и бояре западнорусские и литовские исповедовали православную веру и на Люблинском сейме торжественно стояли за православие и русские начала». Одной из главных задач своей деятельности Иван Петрович считал, «чтобы на западных окраинах империи, среди местного коренного населения явились представители русского и литовского народов, которые бы напоминали доблестных православных князей Острожских, Сапег, Чарторыйских и многих других»²⁶.

Роль И. П. Корнилова в общественной жизни славянофильского Петербурга до сих пор остается недооцененной. В начале 1870-х гг. его дом стал одним из центров притяжения различных представителей консервативной интеллигенции. Регулярно бывавший на вечерах у Корнилова А. В. Никитенко отмечал, что «здесь собираются лица, ратующие против поляков»²⁷. В разное время мемуарист встречал здесь М. П. Погодина, П. К. Щебальского, М. О. Кояловича, М. Н. Каткова, Т. И. Филиппова и пр.

Атмосферу этих вечеров Никитенко описывал не без доли скепсиса: «Первый вечер после летнего отдыха у И. П. Корнилова <...> Кого тут не было и сколько людей тут было! И каждый со своими тенденциями политическими, литературными, общественными. Но это само собой разумеется: сколько голов, столько умов. Не в этом и дело. Разнообразие в Божьем мире неисчерпаемо, а разномыслие и разнологосица в русском мире бесконечны. Но вот беда: самолюбия в этом разногласии ненасытны. Вступая в разговор с другим, каждый сначала будто готов на компромисс; он любезно приглашает вас высказать ваше мнение, по-видимому, для того, чтобы прийти с вами в соглашение или признать за вами право на собственное мнение. Но попробуйте высказать его откровенно, если оно сколько-нибудь ваше и самостоятельно, вы встретите такой отпор, как будто нанесли вашему собеседнику личное и кровное оскорбление. И что за хаос мнений! Как легко распространяются самые нелепые слухи! Как во всем господствует пристрастие и личные виды! Ходишь в этой толпе как в чаду, с отягченной головою»²⁸.

Впрочем, была в петербургском славянофильстве и иная тенденция. Другой деятель Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества, А. В. Васильев, утверждал, что по сути своей славянофильский национализм не противоречит либеральному космополитизму: «каждый ... космополит неложно должен признавать за человеком другого племени или целым народом их человеческое и народное достоинство и их национальные права... Только этого и хочет славянофильство: уважая национальные права других, оно требует от них такого же уважения к себе»²⁹. В своем гуманистическом рвении Васильев шел значительно дальше Аксакова и Самарина, от защиты прибалтов и балканских славян переходя к эфиопам. Считая провал экспедиции Н. И. Ашинова досадным недоразумением, Васильев рекомендовал поставлять оружие Абиссинии для обороны от итальянской экспансии и рисовал выгоды «приобретения нами удобной морской стоянки по соседству с Абиссинией, для которой мы будем не злыми насильниками, а добрыми и желанными соседями-друзьями.

²⁵ Корнилов И. П. Русское дело в Северо-Западном крае. Материалы для истории Виленского учебного округа преимущественно в муравьевскую эпоху. Вып. 1. СПб. : Тип. Суворина, 1908. С. 39.

²⁶ Корнилов И. П. Заметка о литовско-русской знати и ее измене русским интересам. РГИА. Ф. 970. Ед. хр. 185. Л. 2–3.

²⁷ Никитенко А. В. Дневник : в 3 т. Т. 3. СПб. : Худ. лит., 1956. С. 135.

²⁸ Там же. С. 214.

²⁹ Васильев А. В. Миру-народу мой отчет за прожитое время. Сборник статей, докладов, речей, стихов и заметок по вопросам христианской нравственности, права, государственного управления и хозяйства. Петроград. : Печатня МПС, 1908. С. 155.

Свободная и вооруженная Абиссиния была бы прекрасным и далеко не маловажным дополнением к франко-русскому союзу»³⁰.

Подобно Корнилову, Васильев не отличался оригинальностью своих воззрений. Крайне едко характеризовал его В. В. Розанов: «Афанасьешко Васильев, генерал-контролер Государственного контроля, ходивший в армяке и в мурмолке, сочинявший стихи и прозу в память Хомякова и издававший „Благовест“ „для пользы службы“, т. е. писавший в нем дифирамбы Филиппову и инвективы против врага и гонителя Тертия, Витте... Они все, Третий [Филиппов], [Н. П.] Аксаков, Афанасий (тоже длинная борода) — были тусклы, скучны, невыносимы и неудачны в литературе: и это их как-то „связывало“ и объединяло, внутренне дружило и „сердце сердцу весть подавало“»³¹.

В 1904 г. публицистика А. В. Васильева под влиянием общественных настроений момента приобретает обличительный характер: «Честолюбцы и хищники, надевая на себя личину особенного официального благочестия и казенного патриотизма, посредством наушничества и продажной печати стараются внушить и утвердить ту ложную мысль, что будто бы для народного благочестия и полноты царской власти необходимы административный и сословный произвол, немота и бесправие народа. Но эти мнимые „охранители“ Церкви и престола подкапываются под них хуже анархистов. Ибо ничто не подрывает так в народе уважения к Церкви и религиозным чувствам, как кощунственно-набожные речи разных содомитов и ханжей и притязания их покровительствовать Церкви, и никто не в состоянии так уронить обаяние власти, как постоянное противоположение ее людьми, объявляющими себя особенно ревностными ее защитниками и слугами, всему, что дорого каждому, не утратившему своего достоинства человеку: личной безопасности, гражданскому равенству, самоуправлению и независимому от административного усмотрения суду»³².

Были в среде петербургского славянофильства и изначально либеральные авторы, чьи воззрения определились еще в дореформенный период. Наиболее яркий представитель их крайне-левого крыла славянофильства — знаменитый филолог О. Ф. Миллер. Главный объект критики Миллера — «русский бисмаркизм» и идеал «немецкого полицейского государства»³³. Идеолог этого «бисмаркизма» М. Н. Катков, по его мнению, предоставлял «государство его собственным средствам, той самодовлеющей власти, которая, выдаваемая за сильную, часто оказывается прямо слабою, потому что опирается только на служилых людей»³⁴.

Показательна реакция на подобные заявления О. Ф. Миллера со стороны других участников Петербургского Славянского общества. Так, перебирая в переписке с самим И. С. Аксаковым возможные кандидатуры на должность редактора органа этой организации, А. А. Киреев в характерной для него эмоциональной манере решительно отвергал Миллера: «Миллер — прекрасный человек, но он немного маниак — представитель идей энциклопедистов — можно ли в эти рамки вставить славянский вопрос!»³⁵

Орест Федорович в самом деле пришел к славянофильству через просветительский гуманизм. Еще в 1862 г. он выступил в Берлинском обществе для изучения новых языков с докладом «О бое Ильи Муромца с сыном сравнительно с Гильдебрандовой песнью», позднее легшим в основу его докторской диссертации. Филолог доказывал нравственное превосходство русского богатыря, его самопожертвование и чистоту, приверженность семейному идеалу — в то время как героев германского

³⁰ Васильев А. В. Миру-народу мой отчет... С. 556.

³¹ Розанов В. В. Письма 1917–1919 годов // Литературная учеба. 1990. № 1. С. 87.

³² Васильев А. В. Миру-народу мой отчет... С. 142.

³³ Миллер О. Ф. Западники и славянофилы в их отношении к малорусской народности. СПб., 1884. С. 9.

³⁴ Миллер О. Ф. Славянофилы и Катков // Русский курьер. 1887. № 267. С. 2.

³⁵ Киреев А. А. — Аксакову И. С. 27 июня 1887 г. ОР ИРЛИ. Ф 3. Оп. 4. Ед. хр. 265. Л. 32 об.

эпоса с их «грубыми понятиями» и эгоизмом, по его мнению, можно сравнить разве что с «людоедами Америки»³⁶.

Сблизившись со славянофилами, Миллер подверг критике западное просветительство. Накануне русско-турецкой войны 1877–1878 гг. он отмечал, что «европейская проповедь гуманных начал — это такая поэзия, которой не совсем-то поддается в Европе действительность с ее верховным началом — выгодой». Публицист критиковал просветителей XVIII в., которые сами не были свободны от принципов «старого порядка»: «В жизни, из личных удобств, они льнули к аристократии; аристократическое начало управляло ими и в самой теории — оно явилось у них как нравственная или духовная аристократия, постоянно ими противопоставляемая *au gros du genre humain*»³⁷. Так появился культ человеческой личности, сменившийся революционной «верой — этой дикой, нелепой и ужасающей верой в злодейство как силу зиждительную». Проникшее в Россию после «петровского террора» просветительство закономерно совпало с «апогеем крепостного права»³⁸.

Однако Миллер не думал рвать с европейской культурой и общественной мыслью: «варварским» идеям Вольтера и якобинцев он противопоставлял «действительно свободные» взгляды Ж. Руссо, М. Монтеня и Дж. Вико, проложившим «стезю, ведущую к признанию прав и народов уже не отдельной привилегированной, а совокупной народной личности, признанию, служащему основой принципу народности». Миллер отрицает роль в истории великих личностей: «Все делается совокупным и дружным трудом, в котором принимают участие и люди обыкновенные <...> Цивилизация в сущности создается народами; каждый великий народ вносит свою самостоятельную долю в ее сокровищницу»³⁹.

Принцип народности, по мнению ученого, действовал не только в политике, но также в науке и культуре. Соответственно, и на Западе «готовится возрождение в развивающемся начале народности», а «гниют» те начала, от которых сами желали бы избавиться многие европейцы: «предания римского государственного универсализма» и «космополитические начала духовного, папского Рима». В этой внутренней борьбе народы Европы могут обрести союзников только в лице молодых славянских стран. Особой его любовью пользовались чехи, в частности, гуситы — «ранний расцвет той идеи братства, которою только в будущем будет сметен все еще преобладающий в Европе индивидуализм»⁴⁰.

Национально-демократические аспекты славянофильства развивал в своей публицистике и столь значимый представитель петербургской журналистики, как А. С. Суворин. Редактор «Нового времени» являлся давним приверженцем идеи Земского собора. Он поддерживал ее еще в период недолгого пребывания у власти другого петербургского славянофила — графа Н. П. Игнатьева⁴¹. Впрочем, и ранее Суворин высказывал суждения, близкие к славянофильским — причем, не только в публицистике и дневниках, но и в частных разговорах. Яркие свидетельства последних сохранились в дневнике А. В. Богданович — хозяйки салона значительно менее «партийного», но куда более влиятельного, чем корниловский. Наряду с Сувориным, дом Е. В. и А. В. Богдановичей посещали заметные «практики» петербургского славянофильства — В. В. Комаров и Н. П. Игнатьев.

Весьма схожи с аксаковскими были высказывания Суворина по поводу нашумевших в 1879 г. брошюр П. П. Цитовича, которые, по мнению редактора «Нового времени», только компрометировали правительство⁴². Как и славянофилы, Суворин

³⁶ Миллер О. Ф. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство Киевское. СПб., 1870. С. 134.

³⁷ Миллер О. Ф. Славянство и Европа. СПб., 1887. С. 67.

³⁸ Миллер О. Ф. Ужасная логика (1 марта 1881 г.). М., 1881. С. 1–2.

³⁹ Миллер О. Ф. Славянство и Европа... С. 68, 69.

⁴⁰ Там же. С. 74, 77.

⁴¹ Новое время. 1882. № 2229. 14 мая.

⁴² Богданович А. В. Дневник. 11 марта 1879 г. РГИА. Ф. 1620. Ед. хр. 234. Л. 5.

испытывал крайний скепсис относительно талантов отечественной бюрократии: «...говорил, что у нас нет дипломатов, что у нас вообще нет государственных людей, что все это у нас люди заурядные»⁴³. Любопытно и суждение публициста относительно состояния умов в начале XX столетия: «...теперешние люди за 2–3 года совсем изменились, ... у них есть много инициативы, ... они совсем иначе работают, ... это люди с убеждением, могут принести пользу, а если правительство их не поддержит, они будут хуже анархистов»⁴⁴.

Не случайно именно в 1902 г. Суворин вновь обращается к идее Земского собора — отстаивая ее в своем письме к С. Ю. Витте, написанном по поводу виттевской брошюры о земстве⁴⁵. И наконец, поздней осенью 1904 г., когда уже была предрешена судьба Порт-Артура, редактор «Нового времени» приступил к систематической пропаганде главного славянофильского проекта. На страницах своей газеты он сравнил «эпоху» Святополк-Мирского с началом 1860-х и высказывал надежду на наступление «именно такой весны, которая походила бы на эволюцию, а не на революцию со всеми ее ужасами, беспорядками, разгулом страстей, произволом, насилием и проч.». И если славянофилы в своей риторике 1860-х гг. лишь осторожно упоминали о «плебейх человечества», то Суворин уже напрямую пишет о необходимости свободы: «Слово „свобода“ недаром у нас популярно. Оно было в нашем языке испокон века и испокон века было любезно русскому сердцу. Всякое „освободительное“ движение было у нас популярно, были ли то ирландцы, греки и буры, или итальянцы и славяне. Да, даже славяне пользовались нашей любовью не столько потому, что они славяне, братья наши по крови, сколько потому, что они были угнетены и хотели свободы»⁴⁶.

Любопытно, что помимо своего традиционного публицистического оппонента В. П. Мещерского Суворин вступил в полемику и с аксаковским эпигоном — С. Ф. Шарاپовым, утверждавшим, что «...нынешняя Россия еще долго не может дать Земского собора». Ссылаясь на авторитет самого И. С. Аксакова, редактор «Нового времени» утверждал, что «эти строки, полные скороспелого отчаяния, соединенного с самоуверенностью непогрешимости своих выводов, продиктованы <...> крайней растерянностью и легкомыслием»⁴⁷.

Зная о том, что в Министерстве внутренних дел обсуждается вопрос об одностороннем Земском соборе, посвященном вопросу продолжения войны⁴⁸, Суворин 19 мая напоминал о рескрипте 18 февраля 1905 г. и требовал немедленного созыва Земского собора, считая его единственной возможностью сплотить народ и власть и «вызвать заглохшее патриотическое чувство, разумное, одушевленное, дельное»: «Надо вызвать не одного Минина, не одного Пожарского, которых никто не знает, но в платях которых теперь готовы нарядиться разные комиссии. Надо вызвать целый сонм людей, за которыми бы стояли города и села и чувствовали бы связь со своими избранниками. А другого средства поднять, воскресить это патриотическое чувство, кроме Земского собора, нет и нельзя его найти. Без этого же чувства страна — дикая орда, готовая рассыпаться, и уж проявляется склонность к этому разложению и даже междоусобной вражде»⁴⁹.

Это, по мнению Суворина, дало бы возможность даже после Цусимы выиграть японскую войну, превратив ее из империалистической в отечественную: «Пусть японская армия проедется по Сибирской железной дороге, которую мы провели, пусть покажет свое искусство в строительстве и передвижении. Пусть сравняется с нами своими силами, ибо только тогда можно сравнивать, только тогда можно говорить, что желтое племя победило белое. И только тогда Россия может сказать, что она

⁴³ Богданович А. В. Дневник. 19 марта 1890 г. РГИА. Ф. 1620. Ед. хр. 246. Л. 72.

⁴⁴ Богданович А. В. Три последних самодержца. М., 1990. С. 138.

⁴⁵ Письмо А. С. Суворина С. Ю. Витте // Витте С. Ю. Избранные труды. М., 2010. С. 527–535.

⁴⁶ Новое время. 1904. № 10328. 30 ноября.

⁴⁷ Новое время. 1905. № 10368. 16 января.

⁴⁸ Богданович А. В. Три последних самодержца. М., 1990. С. 350.

⁴⁹ Новое время. 1905. № 10491. 19 мая.

побеждена, только тогда, а не теперь, когда она воевала в чужой стране, в тридесATOM царстве <...> А мы в это время, когда Япония будет совершать такой же страннический подвиг, какой совершили русская армия и флот, мы в это время станем отстаивать не Порт-Артур и Маньчжурию, а родные поля, города и села». В случае же, если Земский собор отказался бы от продолжения войны, именно он, по мнению Суворина, мог бы заключить мир — куда более отвечающий национальным интересам, чем это сделали бы дипломаты⁵⁰.

Разумеется, в начале XX в. славянофильская программа была уже не актуальна — хотя отдельные ее элементы и были восприняты как «черносотенными», так и либеральными кругами. Петербургские славянофилы и их последователи — в отличие от славянофилов московских — не породили оригинальных идеологических и политических конструкторов. Они представляют интерес как своеобразные «ретрансляторы» зародившегося в московских салонах 1840-х гг. национально-демократического дискурса.

Источники и литература

1. Аксаков И. С. Сочинения. Т. 2: Славянофильство и западничество. — СПб., 1891.
2. Богданович А. В. Дневник. РГИА. Ф. 1620. Ед. хр. 234.
3. Богданович А. В. Дневник. РГИА. Ф. 1620. Ед. хр. 238.
4. Богданович А. В. Дневник. РГИА. Ф. 1620. Ед. хр. 246.
5. Богданович А. В. Три последних самодержца. — М., 1990.
6. Васильев А. В. Миру-народу мой отчет за прожитое время : Сборник статей, докладов, речей, стихов и заметок по вопросам христианской нравственности, права, государственного управления и хозяйства. — Петроград : Печатня М. П. С. (печатня И. Н. Кушнера с товарищи), 1908.
7. Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство. — М. : Ин-т русской цивилизации, 2009. — 496 с.
8. Катков М. Н. — Ламанскому В. И. 4 июня [б. г.]. СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 698.
9. Киреев А. А. — Аксакову И. С. 27 июня 1887 г. ОР ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 265.
10. Киреев А. А. — Александрову А. А. РГАЛИ. Ф. 2. Ед. хр. 14.
11. Киреев А. А. Дневник. ОР РГБ. Ф. 126. К. 9. Л. 16.
12. Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения. СПб. : Тип. А. А. Пороховщикова и СПб. слав. благотвор. об-ва, 1896. — С. 5.
13. Киреев А. А. Критические заметки. — М. : Универ. тип., 1897.
14. Киреев А. А. Письма о поединках. — СПб., 1899.
15. Киреев А. А. Религиозные задачи России на православном Востоке. — М., 1896.
16. Киреев А. А. Славянофильство и национализм. — СПб., 1890.
17. Киреев А. А. Славянское обозрение // Известия СПб. слав. благотвор. об-ва. — 1883. — № 1.
18. Корнилов И. П. Заметка о литовско-русской знати и ее измене русским интересам. РГИА. Ф. 970. Ед. 185.
19. Корнилов И. П. Путевые заметки. — Витебск : Губерн. тип., 1895.
20. Корнилов И. П. Русское дело в Северо-Западном крае. Материалы для истории Виленского учебного округа преимущественно в муравьевскую эпоху. Вып. 1. СПб.: Тип. Суворина, 1908.
21. Ламанский В. И. Геополитика панславизма. — М. : Ин-т рус. цивилизации, 2010. — 928 с.
22. Миллер О. Ф. Западники и славянофилы в их отношении к малорусской народности. — СПб., 1884.
23. Миллер О. Ф. Славянофилы и Катков // Русский курьер. — 1887. — № 267.
24. Миллер О. Ф. Славянство и Европа. — СПб., 1887.

⁵⁰ Новое время. 1905. № 10493. 21 мая.

25. Миллер О. Ф. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство Киевское. — СПб., 1870.
26. Миллер О. Ф. Ужасная логика (1 марта 1881 г.). — М., 1881. — С. 1–2.
27. Никитенко А. В. Дневник : в 3 т. Т. 3. — СПб. : Худ. лит., 1956.
28. Новое время. — 1882. — № 2229. — 14 мая.
29. Новое время. — 1904. — № 10328. — 30 ноября.
30. Новое время. — 1905. — № 10368. — 16 января.
31. Новое время. — 1905. — № 10491. — 19 мая.
32. Новое время. — 1905. — № 10493. — 21 мая.
33. Переписка двух славянофилов // Русская мысль. — 1916. — Кн. 9. — С. 7.
34. Письмо А. С. Суворина С. Ю. Витте // Витте С. Ю. Избранные труды. — М. : РОССПЭН, 2010. — С. 527–535.
35. Розанов В. В. Письма 1917–1919 годов // Литературная учеба. — 1990. — №. 1.
36. Славянский сборник : Славянский вопрос и русское общество в 1867–1878 гг. — М. : Изд-во ГБЛ, 1948.
37. Страхов Н. Н. Литературная критика : сборник статей. — СПб. : Изд-во РХГИ, 2000. — 461 с.
38. Черняев М. Г. — Кулаковскому П. А. 27 ноября 1895 г. ОР ИРЛИ. Ф. 572. Ед. хр. 254. Л. 7–8.

Aleksandr Kotov. The Slavophile Movement in St. Petersburg in the 1860's — 90's.

The article is devoted to the identification of the specific features of Slavophilism in St. Petersburg in the 1860's to 90's. The social and political views of the post-reform publicists “pochvenniki”, as well as Orest Miller, Ivan Kornilov, Vladimir Lamansky, Aleksandr Vasiliev, Aleksandr Kireev, and others are considered. From philosophical movement to political ideology, Slavophilism became increasingly more popular among various groups in the intelligentsia, including civil servants. Basically, like Moscow Slavophilism and the conservative-democratic movement, the Slavophilism of St. Petersburg “accommodated” both the state and egalitarian-democratic tendencies, which did not always coexist peacefully, but usually did not contradict each other in many respects. Perhaps more sharply than the Moscow Slavophiles, the St. Petersburg group discussed the national question. The St. Petersburg Slavophiles and their followers did not generate original ideological and political constructs. They are of interest as a kind of “retranslators” of the national democratic discourse that originated in the Moscow salons of the 1840's.

Keywords: conservatism, nationalism, democracy, Slavophilism, Aleksandr Hilferding, Orest Miller, Ivan Kornilov, Vladimir Lamansky, Aleksandr Vasiliev, Aleksandr Kireyev, Mikhail Chernyayev.

Aleksandr Eduardovich Kotov — Candidate of Historical Sciences, Associate Professor at the Institute of History at St. Petersburg State University (akotov@inbox.ru).

Е. Ю. Назаренко

МИСТИЧЕСКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ: К ХАРАКТЕРИСТИКЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ КНЯЗЯ А. Н. ГОЛИЦЫНА

Статья посвящена выдающемуся государственному деятелю начала XIX в. князю Александру Николаевичу Голицыну (1773–1844). Деятельность А. Н. Голицына характеризуется стремлением воплотить в жизнь программу, идейные истоки которой восходили к розенкрейцерству и западноевропейским мистическим и эсхатологическим доктринам. Особое внимание в статье уделено анализу религиозных взглядов А. Н. Голицына. На конкретных примерах деятельности князя в возглавляемых им учреждениях (Святейший Синод, Российское Библейское Общество, Министерство духовных дел и народного просвещения) показано, как религиозно-философская программа Голицына преломлялась в его практической деятельности и каким образом правительственный мистицизм был связан с разными направлениями общественно-политической мысли — либеральным и консервативным, на основе которых Голицын пытался создать общенациональный консенсус. Отдельно анализируются причины того, что мистико-космополитическая идеология не реализована на практике, а А. Н. Голицын обратил против себя как либеральных просветителей, так и православных консерваторов.

Ключевые слова: Александр Николаевич Голицын, Александр I, мистицизм, мистико-космополитическая идеология, экуменизм, Православие, консерватизм, либерализм, масонство, Российское Библейское Общество, Министерство духовных дел и народного просвещения.

Князь Александр Николаевич Голицын (1773–1844) был одним из наиболее видных государственных деятелей времен Александра I. На протяжении более чем полутора десятилетий князь Голицын занимал важные посты в системе государственного управления: он был обер-прокурором Св. Синода, руководителем Главного управления духовных дел иностранных исповеданий, министром духовных дел и народного просвещения, президентом Российского Библейского Общества. На пике своего влияния, который пришелся на вторую половину 1810-х – начало 1820-х гг., Голицын контролировал религиозные организации, научные и образовательные учреждения, книгоиздательство и периодическую печать. Это были сферы государственной политики, связанные с контролем над общественным сознанием в различных его проявлениях. Находясь на этих постах, князь Голицын стремился преобразовать российское общество в соответствии с определенной программой действий, в основе которой лежали христианские ценности (в том виде, в каком их понимал сам князь и его соратники).

Князь Александр Николаевич Голицын, представитель обедневшей ветви знатного рода, родился в «самом шумном центре Москвы»¹, на Никольской улице, 8 (19) декабря 1873 г. Его отец, отставной гвардии майор Николай Сергеевич Голицын, умер через три недели после рождения сына. До десяти лет Александр Николаевич жил в родительском доме в Москве и воспитывался своей матерью Александрой Федоровной (в девичестве Дурново). Князь Голицын описывал этот период своей

Евгений Юрьевич Назаренко — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Воронежского областного краеведческого музея (enazarenko.vrn@mail.ru).

¹ Голицын А. Н. Воспоминания : Из записок Ю. Н. Бартенева // Русский архив. 1886. Кн. 2. № 3. С. 369.

жизни очень скупой и неохотной. По его словам, в родительском доме он был «содержан в великом страхе»².

В 1783 г., десяти лет от роду, А. Н. Голицын был принят в Пажеский корпус. Это было привилегированное учебное заведение, где обучались только представители высшей знати, которые готовились пойти «или в гвардейские офицеры, или в придворные кавалеры»³, т. е. войти именно в высшие слои аристократического общества, а не стать управленческой элитой. Отсутствие систематической научной подготовки, а также знаний в области богословия и церковной истории впоследствии стало важным фактором государственной деятельности А. Н. Голицына.

Годы, проведенные в Пажеском корпусе, князь впоследствии вспоминал с куда большей теплотой, нежели время, проведенное в родительском доме. Вскоре после своего зачисления в Пажеский корпус юный Голицын сделался лейб-пажом и прислуживал во время обедов императрицы Екатерины II. Императрица заметила юношу Голицына, который обладал веселым нравом и был одарен «искусством подражать голосу, походке, манерам особ каждого пола и возраста»⁴. У него завязались дружеские отношения с внуком Екатерины, великим князем Александром Павловичем. Лишенный эмоциональной привязанности к отчужденному дому, именно императорскую фамилию Голицын с ранних лет и до конца жизни воспринимал как свою подлинную семью, служение которой он почитал своей первой обязанностью.

В 1794 г., после выхода из Пажеского корпуса, князь был принят поручиком в Преображенский полк, однако вскоре ушел с военной службы и начал деятельность при дворе великого князя Александра Павловича. Придворная карьера А. Н. Голицына успешно продолжалась и в первые годы правления Павла I. Однако затем, в 1799 г., она была прервана. Князь попал в немилость к императору и был отправлен в ссылку в Москву. Причина опалы князя до конца не выяснена, но, судя по всему, ею являлась близость А. Н. Голицына к цесаревичу Александру Павловичу, чьи отношения с отцом, как известно, были весьма непростыми⁵.

Проведя в Москве около двух лет, Голицын возвращается в столицу в 1801 г., после гибели Павла и восшествия на престол своего друга, ставшего императором Александром I. Судя по воспоминаниям самого князя, он не помышлял о чиновничьей карьере, желая «быть безотлучно и проводить с императором каждый день вместе по несколько часов»⁶. Однако Александр I имел другие представления об этом, и в одной из бесед с Голицыным сказал: «Послушай, князь, мне кажется, что тебе неловко быть без публичной должности. Вся петербургская публика знает, как ты у меня короток, а между тем ты все еще и до сих пор не служишь»⁷. Так в 1801 г. Голицын был назначен на должность обер-прокурора Первого Департамента Сената, а вскоре после этого перешел на службу в Третий Департамент. Наконец, в октябре 1803 г. Голицын получает назначение на пост обер-прокурора Св. Синода. Так религиозная политика, доселе мало заботившая молодого князя, оказалась делом его жизни.

В ранний период своей государственной деятельности А. Н. Голицын воспринимался как личная крестовина Александра I, человек, лишенный своей позиции по ключевым вопросам государственного управления. Известный правовед Г. А. Розенкампф утверждал, что А. Н. Голицын «никогда не имел собственного о чем-либо мнения,

² Там же. С. 375.

³ *Стеллецкий Н. С.* Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев, 1900. С. 9.

⁴ Там же. С. 319.

⁵ Подробнее об этом см.: *Кондаков Ю. Е.* Князь А. Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб., 2014. С. 15.

⁶ *Голицын А. Н.* Воспоминания... С. 57.

⁷ Цит. по: *Фаджионатто Р.* Александр Николаевич Голицын // *Против течения: исторические портреты русских консерваторов.* Под ред. А. Ю. Минакова. Воронеж, 2005. С. 162.

но схватывал с величайшей готовностью и самым безграничным подражанием воззрения своего повелителя»⁸.

Есть и другая точка зрения относительно мировоззрения молодого Голицына, и озвучил ее сам князь. В своих воспоминаниях он утверждал, что именно в первой половине 1800-х гг. у него были идейные расхождения с друзьями и единомышленниками царя — членами «Негласного комитета», которые «звенели ему (т. е. Александру I. — *Е. Н.*) бескорытием усердия, философскими утопиями народного управления и апофегами пользы и добра отечеству; но все это был суший вздор и крушение духа»⁹.

Впрочем, анализ деятельности А. Н. Голицына на ранних порах его управления Св. Синодом свидетельствует скорее о правоте Розенкампа. На посту обер-прокурора Синода Голицын предстает перед нами как весьма эффективный руководитель, но действовавший строго в рамках господствовавшего дискурса, создателями которого и были его «идеологические противники» из «Негласного комитета». Их программа предполагала масштабное переустройство системы государственного управления Российской империи на рациональных основаниях. В полном соответствии с этими представлениями Голицын проводил преобразования, связанные с усилением контроля государственного аппарата над церковными делами, подчиняя себе и консистории, и епархиальные власти¹⁰.

Впрочем, о политических взглядах молодого Голицына нам известно немного, и здесь мы можем лишь выдвигать гипотезы. С его религиозными взглядами дело обстоит более радостно, поскольку князь сам в своих воспоминаниях подробно описал их эволюцию.

Говоря о развитии своего религиозного мировоззрения, Голицын воспроизвел традиционную для агиографической литературы схему — закоренелый грешник становится истинным христианином. Князь вспоминал, как в молодые годы вел разгульный образ жизни светского гаера, склонного к веселым проказам, гедонизму и религиозному вольнодумству. В то же время, судя по свидетельству племянника Александра Николаевича князя Н. С. Голицына, находясь в московской ссылке, он общался с митрополитом Московским Платоном (Левшиным)¹¹, что позволяет нам выдвинуть предположение: реальный духовный путь молодого Голицына несколько сложнее той схемы, которую он впоследствии воспроизвел.

Признаком внутренних противоречий, раздиравших душу Голицына, было то, что после назначения на пост обер-прокурора Синода он мучительно переживал несоответствие между занимаемой им должностью и своим образом жизни. Князь вспоминал: «Иногда в чаду молодого разгулья, в тесном кругу тогдашних прелестниц..., мне очень тогда казалось забавно, что эти продажные фрейлины никак не ображались, что у них на этот раз гостит обер-прокурор святейшего синода»¹². Вскоре, однако, общение с представителями духовенства, чтение Библии и материалов Вселенских Соборов принесло плоды. Под влиянием этого с середины 1800-х гг. он пытался изменить свой образ жизни и отказаться от светских увеселений.

Процессы формирования религиозной идентичности Голицына совпали с изменением его роли в системе управления Российским государством: из безликого исполнителя он превращался в самостоятельного государственного деятеля. В 1808 г. он стал членом Главного правления училищ (по мнению Ю. Е. Кондакова, фактически возглавил этот орган), в 1810 г. — руководителем Главного управления духовных

⁸ Цит. по: Вишленкова Е. А. «Заботясь о душах подданных...»: религиозная политика в России первой четверти XIX века. Саратов, 2002. С. 174.

⁹ Голицын А. Н. Воспоминания... С. 71.

¹⁰ Кондаков Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб., 2003. С. 146–152.

¹¹ Голицын Н. С. Загробные записки князя Н. С. Голицына из сказаний дяди его, Александра Николаевича // Русский Архив, 1905. № 12. С. 78–86.

¹² Голицын А. Н. Воспоминания... С. 76.

дел иностранных исповеданий, в том же году — членом Государственного Совета. На одном из заседаний этого органа А. Н. Голицын вступил в публичную конфронтацию с М. М. Сперанским, тем самым впервые обозначив свои взгляды, отличные от либерального секуляризма. А. Н. Голицын выступил против одного из положений разрабатывавшегося М. М. Сперанским Гражданского уложения, согласно которому заключение и расторжение браков выводилось из сферы компетенции церкви. По словам князя, Сперанский совсем не учел того, что «брак есть таинство»¹³.

После этого Голицын сблизился с противниками знаменитого реформатора, в частности, с представителями консервативного масонства, которые оказали решающее влияние на его мировоззрение. Князь подружился с членом Государственного Совета Р. А. Кошелевым, который являлся масоном розенкрейцерского направления, близко знавшим многих российских и европейских мистиков. Он ввел князя в «Авиньонское общество» — парамасонский кружок, руководителем которого был А. А. Ленивец.

Под руководством своих новых наставников князь с головой погрузился в чтение мистической литературы, под ее воздействием «начал постигать, что в многообразии мира наружного скрывается еще более многообразный мир внутренний»¹⁴. Под влиянием этого чтения к 1812 г. религиозные взгляды князя окончательно сформировались и впоследствии практически не менялись.

Религиозное мировоззрение А. Н. Голицына мы именуем «мистическим». В религиоведении под мистицизмом обыкновенно понимается комплекс представлений о существовании трансцендентной реальности и о возможности ее сверхчувственного познания. Все религиозные системы включают в себя мистический компонент, который был силен и в православии. Выдающийся православный богослов В. Н. Лосский писал об этом, что «...восточное предание никогда не проводило резкого различия между ... личным опытом познания Божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью»¹⁵.

Однако А. Н. Голицын был оторван от православной духовной традиции, о чем сохранился ряд свидетельств¹⁶. Поэтому неудивительно, что князь, который первоначально под влиянием духовенства пришел к православной вере, впоследствии от нее отошел, предпочтя ориентироваться на более близкие для него европейские культурные образцы.

Несмотря на то что никаких следов членства Голицына в масонских ложах доселе обнаружить не удалось, его мировосприятие было сформировано масонской, а точнее, розенкрейцерской традицией, которая вобрала в себя многие элементы, так или иначе связанные с мистическим путем богопознания. Среди авторов, которые изучались Голицыным, были и представители мистического направления в католицизме — квиетизма (Ф. Фенелон, Ж. Гюйон), и протестанты (К. Эккартсгаузен, И.-Г. Юнг-Штиллинг).

Как видим, Голицына привлекали носители маргинальной религиозности, которая находилась за пределами официальных церковных традиций, отношение к которым было у князя прохладным. Он был сторонником популярной в масонской среде теории т. н. «внешней и внутренней церковей». Вслед за другими носителями этой теории князь считал, что есть «два разных человека в одном: внутренний и внешний, существенно разнствующиe один от другого, кои однако ... вместе составляют целого и полного человека»¹⁷. Двум человеческим природам соответствуют две церкви — «внешняя», т. е. традиционные религиозные организации, и «внутренняя», представляющая собой совокупность людей, объединенных в некий мистический союз во Христе.

¹³ Там же. С. 71.

¹⁴ Там же. С. 89.

¹⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Киев, 2004. С. 13.

¹⁶ См.: Стурдза А. С. О судьбе православной церкви русской в царствование Императора Александра I // Русская старина. 1876. Т. 15. № 2. С. 89.

¹⁷ ОР РНБ. Ф. 203. Д. 13. Л. 39.

Поскольку официальные религиозные организации в соответствии с этой системой ценностей были второстепенны, Голицын считал носителями подлинного христианского духа религиозных мыслителей харизматического типа. Так, князь в течение нескольких лет посещал проходившие в Михайловском замке Санкт-Петербурга собрания секты Е. Ф. Татариновой, на которых практиковались обряды, предполагавшие введение участников действия в экстатическое состояние¹⁸.

Другим следствием концепции «внешней и внутренней церквей» был экуменизм. А. Н. Голицын считал, что догматические различия между разными направлениями христианства не касаются подлинной сути христианского учения. Вместе с тем отметим, что князь не отрицал необходимость существования внешних церквей, утверждая, что, «пока мы живем на земле и облечены во внешнюю оболочку, мы должны принадлежать наружно к одной из христианских церквей до тех пор, пока у нас не будет пастыря и мы не составим одно стадо»¹⁹.

Важный фактор, определявший впоследствии религиозную политику князя Голицына — его мировоззрение было предельно эсхатологично. Князь полагал, что живет в переломную эпоху, когда борьба добра со злом «делается всеобщей»²⁰, и не за горами то время, когда «оболочка, прикрывающая добро и зло, исчезнет и ... тогда надо ждать Разделителя, т. е. Христа, для торжества добра»²¹. Эти идеи были почерпнуты им из трудов И.-Г. Юнга-Штиллинга, который считал, что апокалиптические пророчества сбудутся в период между 1816 и 1836 г., после чего на земле наступит тысячелетнее Царство Божие²². Эсхатологизм определял для князя Голицына «образ будущего» и пути движения к нему.

Вышеизложенные идеи в начале XIX в. были весьма распространены в масонской среде. В отличие от большинства своих единомышленников, А. Н. Голицын обладал достаточным административным влиянием для того, чтобы проецировать свои религиозные взгляды в социально-политическую плоскость. Такая возможность появилась у Голицына после того, как в 1812 г. его единомышленником стал сам император Александр I.

Существуют разные точки зрения на то, кто стал основным «виновником» «обращения» российского императора в «мистическую веру». Впоследствии Голицын приписывал эту заслугу себе и Р. А. Кошелеву. Сам Александр I, по некоторым сведениям, также связывал перемену в своих взглядах с влиянием князя²³. Мировоззренческий перелом в сознании Александра Павловича произошел в драматический период, когда наполеоновские войска в летние месяцы 1812 г. все ближе подступали к Москве. После того, как Наполеон был вынужден покинуть Москву и начал свое отступление, Александр I окончательно утверждается в представлениях о провиденциальном характере истории. После этого Голицын получил возможность широкого воплощения в жизнь мистико-экуменических идеалов.

Процесс превращения мистицизма в государственную идеологию первоначально внедрялся силами общественных организаций, основным из которых было созданное в начале 1813 г. Санкт-Петербургское Библейское Общество — филиал основанной в 1804 г. английскими методистами British and Foreign Bible Society. Библейское Общество было миссионерской организацией, занимавшейся пропагандой христианской веры путем перевода Библии на разные языки и ее распространения по всему миру. Когда в 1812 г. британские активисты библейского дела обратились к А. Н. Голицыну с просьбой принять их под свою опеку, князь с энтузиазмом откликнулся на это

¹⁸ См.: *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий // Русская старина. 1895. №№ 10, 11, 12; 1896. №№ 1, 2.

¹⁹ *Голицын А. Н.* Письма к различным лицам // Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 369.

²⁰ Там же. С. 398.

²¹ Там же.

²² См.: *Юнг-Штилинг И. Г.* Победная Повесть. СПб., 1815.

²³ *Грелль де Мобийе Э.* Записки квакера о пребывании в России (1818–1819 гг.) // Русская старина. 1874. Т. 9. № 1. С. 18.

предложение. Уже 11 января 1813 г. с позволения императора прошло первое собрание Общества, на котором князь был избран его президентом²⁴.

А. Н. Голицына привлек надконфессиональный характер Библейского Общества. Князь использовал его для создания альтернативной официальным церковным организациям структурно оформленной «внутренней церкви». Начиная с 1814 г. православные, католические и протестантские духовные лица занимали в Библейском Обществе руководящие должности, сидели за одним столом, обсуждая вопросы, связанные с распространением в стране Священного Писания. В этом смысле Библейское Общество явилось предшественником возникших в XX в. экуменических организаций. Отметим, что за короткий срок Обществу удалось наладить издание и распространение Библии на десятках языков народов России и зарубежья²⁵.

Среди деятелей Библейского Общества наиболее влиятельными и активными стали розенкрейцеры, такие как А. Ф. Лабзин, З. Я. Карнеев и М. И. Невзоров. Наиболее активной фигурой здесь был А. Ф. Лабзин. Именно он перевел и издал сочинения К. Эккертгаузена, И.-Г. Юнга-Штиллинга, Ж. Гюйон и других религиозных деятелей Европы²⁶. А. Н. Голицын навязывал эти издания епархиальным архиереям, которые вынуждены были выписывать эту литературу в большом количестве²⁷. Таким образом, А. Н. Голицын, вопреки принципам Библейского Общества, продвигал вполне определенный тип христианской религиозности, пусть и не связанный ни с какой определенной конфессией.

В то время, когда А. Н. Голицын совершал первые шаги по практической реализации мистико-космополитической идеологии в России, судьбоносные события происходили в Европе. С 1813 по 1815 гг. Александр I находился в европейских странах. В эти годы российский император общался с европейскими мистиками — И.-Г. Юнг-Штилингом, баронессой В.-Ю. фон Крюденер и др. Под их влиянием он укрепился в своем незадолго до этого приобретенном мистическом эсхатологизме. Вследствие этого российский император инициировал создание в сентябре 1815 г. Священного Союза европейских монархов, в который, помимо России, вошли Австрия и Пруссия.

Договор о создании Священного Союза пронизан духом христианского экуменического братства. Победа над Наполеоном, согласно его тексту, произошла «вследствие благодеяний, которые Божию Провидению было угодно излиять на Государства, коих Правительства возложили свою надежду и упование на единого Бога», поэтому отношения между государствами Священного Союза необходимо «подчинить высоким истинам, внушаемым вечным Законом Бога Спасителя»²⁸. Александр I считал договор о Священном Союзе документом, открывающим принципиально новый и последний период в истории человечества. Так же думал и Голицын, писавший императору: «Сей акт нельзя не признать иначе как предуготовленным к тому обещанному царствию Господа на земле, которое будет яко на небеси»²⁹.

Создание Священного Союза способствовало окончательной трансформации внеконфессионального мистицизма в господствующую идеологию Российской империи. В том же 1815 г. Санкт-Петербургское Библейское Общество было переименовано в Российское, что свидетельствовало о том, что оно стало восприниматься как общенациональное дело. А в 1816 г. был начат наиболее масштабный проект, связанный с деятельностью Общества, — перевод Библии на русский язык, чему доселе мешал традиционный для России взгляд на священные тексты, согласно которому сакральным является не только их содержание, но и сам церковнославянский текст, изменения в котором воспринимались многими как кощунство.

²⁴ См.: Голицын А. Н. Проект об учреждении Санкт-Петербургского Библейского Общества. СПб, 1812.

²⁵ См.: Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.

²⁶ Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты... С. 118.

²⁷ Гермоген (Добронравин), еп. Российское Библейское Общество. СПб., 1869. С. 6.

²⁸ Трактат Братского христианского союза. ПСЗ в 45 т. Т. 33. СПб., 1830. С. 279–280.

²⁹ Голицын А. Н. Письма к различным лицам// Русский архив. 1905. Кн. 3. С. 54.

Между тем, среди православного духовенства были деятели, считавшие, что русский перевод Библии давно назрел. Лидером этой группы, которую исследователь М. Л. Майофис называет «реформистской»³⁰, был протезе А. Н. Голицына, ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Филарет (Дроздов). Он объединял вокруг себя преподававших в Академии церковных ученых, таких как протоиерей Г. П. Павский и архимандрит Григорий (Постников). Эти представители духовенства полагали, что для противодействия надвигающейся секуляризации необходимо усилить миссионерскую и катехизаторскую деятельность. Библия на малопонятном для основной массы населения языке была серьезным препятствием для решения этих задач. Подобные взгляды давали православным реформистам возможность деятельного участия в работе Библейского Общества.

В 1816 г. Александр I поставил перед Библейским Обществом задачу перевода Священного Писания на русский язык. А. Н. Голицын поручил эту работу Санкт-Петербургской духовной академии. Архимандрит Филарет с энтузиазмом взялся за дело и привлек к участию в нем лучшие академические кадры. Уже к 1817 г. работа по переводу Евангелия была окончена, а в 1818 г. были переведены апостольские Деяния и Послания³¹. Работа над переводом Библии успешно продолжалась и в дальнейшем.

Библейское Общество было, однако же, общественной организацией. Для того, чтобы мистико-космополитическая идеология окончательно закрепилась в качестве господствующей, необходимо было ее внедрение в государственный аппарат. С этой целью в октябре 1817 г. было создано Министерство духовных дел и народного просвещения (также называемое двойным, или «сугубым», министерством), которое возглавил князь А. Н. Голицын. Оно делилось на два департамента — духовных дел и народного просвещения соответственно.

Департамент духовных дел «сугубого» министерства, в свою очередь, был разделен на четыре отделения: православное, католическое, протестантское и инославных исповеданий. В подчинении у департамента духовных дел находились традиционные органы управления конфессиями: Св. Синод, Римско-Католическая духовная коллегия, юстиц-коллегия Лифляндских и Эстляндских дел и другие, которые находились в одинаковом между собой положении по отношению к «сугубому» министерству³². Это дает нам основания утверждать, что с 1817 г. все официально признанные христианские конфессии Российской империи (в том числе и православие) были уравнены между собой, во всяком случае, с юридической точки зрения.

Дореволюционный исследователь Ф. В. Благовидов вполне обоснованно видел в создании «сугубого» министерства продолжение тенденций первого десятилетия alexandrovского царствования, направленных на подчинение управления конфессиями общим правилам³³. Подобная преємственность объясняется общностью взглядов либералов и мистиков на природу государственно-церковных отношений. Представители обоих вышеуказанных направлений полагали, что догматические различия между направлениями христианства не должны быть существенным фактором религиозной политики государства.

Правой рукой А. Н. Голицына в определении религиозной политики был А. И. Тургенев — человек с европейским образованием и умеренно-либеральными взглядами. Он возглавил департамент духовных дел «сугубого» министерства, а сотрудниками департамента были, по большей части, его единомышленники. Именно к этим людям А. Н. Голицын прислушивался при определении своей религиозной политики. Они внедряли политику либерализации конфессиональных отношений. В качестве небольшого образчика таковой приведем тот факт, что в 1819 г. было

³⁰ Майофис М. Л. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М., 2008. С. 459.

³¹ Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899. С. 26–28.

³² РГИА. Ф. 733. Оп. 86. Ед. хр. 460. Л. 20 об.

³³ Благовидов Ф. В. Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия. Казань, 1898. С. 353.

разрешено крестить в лютеранство детей, родившихся в Финляндии и Лифляндии в смешанных православно-лютеранских семьях³⁴.

Православная политика А. Н. Голицына была полна уступок и компромиссов. Так, делая замечания к проекту «сугубого» министерства, князь отмечал некорректность следующей формулировки: «в министерство духовных дел и народного просвещения входили бы и дела по греко-российскому исповеданию»³⁵. Будущий министр настаивал: «сие сказано слишком генерально»³⁶ и «обстоятельство сие необходимо следует изложить с надлежащею ясностию..., дабы не подать поводу к неправильному заключению, что будто бы Святейший Синод подчиняется министру духовных дел»³⁷. Любопытно, что, как показал в своих исследованиях Ю. Е. Кондаков, Голицын действительно крайне редко вмешивался в деятельность Синода и почти никогда не пытался отменить принятые им решения³⁸.

В то же время, по отношению к православной общественности А. Н. Голицын применял и репрессивную стратегию, в которой проявлялись естественные ограничения его религиозного либерализма. Как писала Е. А. Вишленкова, «ставя цель объединить человечество в лоне «истинного» христианства, мистики настаивали на том, что каждая церковь должна отрешиться от всего, что ведет к религиозной розни — конфессионального богословия, обрядовых споров, миссионерства, прозелитизма»³⁹. В связи с этим защита представителями разных конфессий основ их собственных вероучений, а тем более, критика правительственного мистицизма, мягко говоря, не поощрялись.

Между тем, в среде православного духовенства и мирян существовала группа, которая не желала идти с мистиками ни на какие компромиссы. Представители этой группы воспринимали православие как основу культурного и цивилизационного кода России. Их отличало резкое неприятие европейских форм духовной жизни, и в первую очередь западного мистицизма. Это объединение единомышленников в историографии известно как «православная оппозиция».

Среди активных деятелей «православной оппозиции» были литераторы-архаисты из круга А. С. Шишкова. В 1817 г. литератор Е. И. Станевич написал книгу «Беседа на гробе младенца о бессмертии души», в котором с православно-консервативных позиций раскритиковал мистический проект. Он писал: «Под словом мистика я разумею то лжеучение, которое, превращая Священное Писание в иносказательный духовный и таинственный смысл, старается затемнить истинный разум оно и испровергнуть Веру и Церковь»⁴⁰. Этими словами Станевич, а в его лице и вся группа «православной оппозиции», бросала открытый вызов могущественному министру духовных дел. Книга была направлена в петербургскую духовную цензуру и попала в руки цензора, симпатизировавшего православным традиционалистам, архимандрита Иннокентия (Смирнова), который дал добро на издание этого произведения. Выход в свет этой книги вызвал гнев А. Н. Голицына, который писал о том, что Е. И. Станевич совершенно напрасно «судит, кто более прав, Святой Иоанн Златоуст или святой Августин, и отдает преимущество Златоусту потому только, что он Восточной церкви, хоть в проповедях и в сочинениях духовные особы часто указуют на Августина»⁴¹. Таким образом, А. Н. Голицын прямо признал православную апологетику ненужной, тем самым отказывая представителям церкви в праве на защиту основ собственного вероучения.

³⁴ ПСЗ. Т. 26. № 27630.

³⁵ РГИА. Ф. 733. Оп. 86. Ед. хр. 460. Л. 42 об.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ См.: Кондаков Ю. Е. Князь А. Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб., 2014. С. 113–141.

³⁹ Вишленкова Е. А. Указ. соч. С. 139.

⁴⁰ Цит. по: Пыпин А. Н. Религиозные движения при Александре I. Пг., 1916. С. 187.

⁴¹ Цит. по: Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. СПб., 1894. С. 198.

После этого по настоянию Голицына архимандрит Иннокентий, совершивший серьезный в его глазах проступок, был формально повышен, а фактически отправлен в ссылку — он был назначен епископом в Пензу. Тяжело большой архипастырь скончался вскоре после своего прибытия в епархию⁴². После этого громкого дела «православная оппозиция», опасаясь репрессий, на несколько лет затаилась.

Другой стороной деятельности А. Н. Голицына в рамках «сугобого» министерства было народное просвещение. Объединение в рамках одного ведомства вопросов религиозной и образовательной политики проясняется в манифесте о создании министерства духовных дел и народного просвещения. Согласно этому тексту, министерство было создано затем, «дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения Государства», а «воспитание юношества» развивалось бы «при благотворном свете божественной веры»⁴³.

Образовательный курс, на воплощение которого в жизнь нацелились мистики, не являлся радикальным отказом от просветительских идей, однако им придавался христианский вектор. Не станем преувеличением сказать, что целью А. Н. Голицына была «евангелизация» образовательного процесса: в 1819 г. практически повсеместно введено чтение Священного Писания для учащихся гимназий и народных училищ⁴⁴.

Между тем, взоры мистиков оказались обращены и на тех людей, чья тотальная неграмотность являлась серьезной помехой на пути христианского просвещения. Поэтому взоры А. Н. Голицына привлекла методика взаимного обучения, разработанная английскими педагогами Э. Беллом и Дж. Ланкастером, которая пользовалась большой популярностью благодаря своей массовости и дешевизне. В 1818 г. по инициативе Голицына был создан Комитет по организации ланкастерских школ, который он сам и возглавил⁴⁵.

Система взаимного обучения по ланкастерской методике встретила энтузиазм среди либералов. Обратить внимание на позицию одного из них, генерал-майора Михаила Федоровича Орлова, который в августе 1819 г. выступил с речью на заседании Киевского отделения Российского Библейского Общества. В этой речи он, сославшись на миссионерский опыт святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, утверждал, что распространение Библии имеет важное цивилизаторское значение, способствует развитию просвещения и распространению научных знаний. Он высказал предложение открыть в Киеве под эгидой Библейского Общества ланкастерскую школу, а со временем — сеть школ взаимного обучения, охватывающую всю территорию страны⁴⁶.

Предложения М. Ф. Орлова были оставлены руководителями Библейского Общества без внимания. Дело в том, что для генерала христианизация являлась в первую очередь вспомогательным средством для достижения действительно важных целей, например, распространения наук и искусств. Для Голицына, напротив, христианизация населения России была основной целью, а просвещение воспринималась как средство. Князь полагал, что нельзя анализировать то, «что выше разума», поскольку там, «где положена преграда Всевышним, ... уже надобно верить»⁴⁷. Поэтому он считал христианскую веру бесконечно выше научного знания. Этим и объясняется тот факт, что если в своей религиозной политике Голицын опирался в первую очередь на либералов, то в образовательной его соратниками были убежденные консерваторы.

Особенно ярко консервативные установки проявились в университетской политике А. Н. Голицына. В 1819 г. А. С. Стурдза по поручению князя составил инструкцию по реорганизации университетского образования. По мнению А. С. Стурдзы, необходимо было создать такую систему, в которой «религия, образование и верноподданность

⁴² О «деле Станевича» см.: Кондаков Ю. Е. Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000.; Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж, 2011.

⁴³ РГИА. Ф. 733. Оп. 86. Ед. хр. 460. Л. 15.

⁴⁴ См.: РГИА. Ф. 733. Оп. 87. Д. 7.

⁴⁵ Пыпин А. Н. Общественное движение в России при Александре I. СПб., 2001. С. 353.

⁴⁶ См.: Орлов М. Ф. Капитуляция Парижа. Политические сочинения. Письма. М., 1963. С. 45–52.

⁴⁷ ОР РНБ. Ф. 203. Д. 13. Л. 2.

идут вместе»⁴⁸. Он полагал, что необходимо запретить преподавать «ложные учения о происхождении верховной власти не от Бога»⁴⁹ (т. е. теорию естественного права). План А. С. Стурдзы, таким образом, предполагал «евангелизацию» системы российского высшего образования.

При полной поддержке со стороны А. Н. Голицына в 1819 г. этот проект стал воплощаться на практике. В 1819 г. попечитель Казанского учебного округа М. Л. Магницкий составил инструкцию, в которой говорилось, что «все то, что не согласно с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь, и без всякой пощады должно быть отвергаемо»⁵⁰. Магницкий неизменно следовал этим принципам: он провел чистку преподавательского состава Казанского университета и установил в нем очень жесткие порядки. После этих преобразований, как отмечал М. И. Сухомлинов, университет принял вид скорее монастыря, нежели светского образовательного учреждения⁵¹. Чистки преподавательского состава устроил и консервативный масон Д. П. Рунич, назначенный в 1821 г. попечителем Санкт-Петербургского учебного округа. По его инициативе было начато расследование «крамольной» деятельности профессоров К. И. Арсеньева, П. Д. Лодия, А. И. Галича и Э. Раупаха, закончившееся их увольнением⁵².

Несмотря на то что в глазах А. Н. Голицына его образовательная политика была продолжением политики религиозной, деятельность Магницкого и Рунича привела к противоречиям между либеральными чиновниками департамента духовных дел и консервативными кураторами образования. Так, сотрудник протестантского отделения духовного департамента П. П. фон Геце отмечал контраст между исполненным духа веротерпимости департаментом, в котором работал, и департаментом народного просвещения, управляя которым, князь якобы находился не на «высоте своего положения»⁵³.

Впрочем, большее раздражение, нежели деятельность Магницкого и Рунича, у российской общественности вызвала цензурная политика А. Н. Голицына, которая воспринималась многими деятелями культуры как излишне придирчивая. Страдал от нее и А. С. Пушкин, который написал в одном из своих писем: «Пишу спустя рукава; цензура наша так своенравна, что с нею невозможно измерить круга своего действия. Лучше о ней и не думать»⁵⁴. Не последнюю роль цензурная политика Голицына сыграла в негативно-ироническом отношении к нему великого поэта. В начале 1820-х гг. А. С. Пушкин написал ставшую известной эпиграмму, где министр духовных дел назван «просвещения гонителем»⁵⁵.

Таким образом, к концу 1810-х гг. деятельность А. Н. Голицына встретила отторжение у различных общественно-политических сил, среди которых были и православные консерваторы, и носители либеральных взглядов. Мистико-космополитическая идеология не справилась с задачей сглаживания противоречий между различными общественно-политическими силами.

Впрочем, этот фактор не оказал бы серьезного влияния на Александра I, если бы не события, происходившие за пределами России. На рубеже 1810–1820-х гг. Старый Свет захлестнула революционная волна, затронувшая Испанию, Португалию

⁴⁸ Цит. по: Сухомлинов М. И. Материалы для истории просвещения в царствование императора Александра I. СПб., 1866. С. 210.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Цит. по: Минаков А. Ю. Михаил Леонтьевич Магницкий // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия. Под ред. А. Ю. Минакова. Воронеж, 2005. С. 285.

⁵¹ Сухомлинов М. И. Указ. соч. С. 222–223.

⁵² См.: Азизова Е. Н. Общественно-политическая деятельность Д. П. Рунича. Воронеж, 2014.

⁵³ Геце П. П. Указ. соч. С. 83.

⁵⁴ Пушкин и цензура // Типы Пушкина / Под ред. Н. Д. Носкова при сотрудничестве С. И. Поварнина. СПб., 1912. С. 300.

⁵⁵ Пушкин А. С. Собрание сочинений в трех томах. Т. 1. М., 1985. С. 221.

и Пьемонт. Священный Союз не принес в Европу столь чаемое российским монархом успокоение.

В этих условиях политика Александра I, боявшегося революций, становится более охранительной. Некоторые проекты А. Н. Голицына уже не вписывались в новую общественно-политическую ситуацию. Так, в 1822 г. князь вынужден был смириться с закрытием ланкастерских школ, создание которых не без основания сочли потенциальным способом распространения революционных идей⁵⁶.

Более серьезный удар ждал А. Н. Голицына 1 августа 1822 г., когда указом императора в России была запрещена деятельность масонских лож. Эта репрессивная мера стала следствием революционных процессов в Европе, которые виделись Александру I следствием глобального «иллюминатского заговора». А. Н. Голицын был вынужден подчиниться, более того, он всячески стремился отмежеваться от деятельности вольных каменщиков. Так, он писал знаменитому розекрейцеру А. Ф. Лабзину буквально следующее: «Если мне позволить все то, что Вы пишете, ... то я подам повод думать, что я принадлежу к Вашей ложе, а я министр»⁵⁷. Действительно, сведений о членстве Голицына в масонских ложах нет. Однако не секрет, что основу социальной базы мистико-космополитической идеологии составляли масоны. Поэтому в 1822 г. Голицын лишился значительной части своих союзников, в результате чего его политические позиции стали еще более шаткими.

В условиях все более уменьшающейся социальной базы А. Н. Голицын решился на неожиданный шаг — сближение со своими принципиальными противниками из православной оппозиции. Он пошел на установление контактов с одним из ярчайших ее представителей, аскетом и яростным противником европейского мистицизма архимандритом Новгородского Юрьева монастыря Фотием (Спасским). Разница во взглядах не помешала Голицыну начать с ним в мае 1822 г. общение, которое выразилось в частых личных встречах и в оживленной переписке⁵⁸.

Поначалу их общение складывалось для князя вполне успешно. Предметом обсуждения в переписке стали преимущественно вопросы духовной жизни, и князь был откровенен в общении со своим собеседником, сообщая ему о своих переживаниях, как будто ища духовничества. В свою очередь, Фотий обнаруживал высокое мнение о христианских достоинствах министра духовных дел, что нашло отражение в одном из писем 1823 г.: «С А. Н. Голицыным дело верное имей... Я люблю его по сердцу о Христе. Благ он человек»⁵⁹. Однако затем его отношение к князю меняется. Это было обусловлено неудачей попытки Фотия сделать князя своим союзником в борьбе против мистиков. Уже в конце 1823 г. он писал: «Брат наш Александр князь Николаевич Голицын не видит, как слеп, яко глух и нем; ни хладен он, ни тепел!»⁶⁰.

Таким образом, попытка князя Голицына удержаться на тонкой грани между мистиками и православными консерваторами не увенчалась успехом. Представители двух враждующих лагерей были настроены непримиримо, что привело их в 1824 г. к открытому столкновению.

Поводом для начала борьбы «православной оппозиции» стала готовившаяся к изданию книга проживавшего в Санкт-Петербурге германского мистика И.-Е. Госснера «Евангелие от Матфея», которая представляла собой объемный комментарий к одному из Евангелий. В этом произведении содержались многочисленные выпады против «внешней» церкви, которая в ней прямо называется темным, злым началом⁶¹. Отметим, что книга была написана Госснером еще в то время, когда он проживал в Баварии, и его острие направлено против католической церкви. Однако в России

⁵⁶ См.: *Пыпин А. Н.* Общественное движение в России при Александре I. СПб., 2001.

⁵⁷ Письма князя А. Н. Голицына к А. Ф. Лабзину // *Русский архив.* 1911. Кн. 3. С. 486.

⁵⁸ Письма А. Н. Голицына к архимандриту Фотию // *Русская старина.* 1882. Т. 35. № 3. С. 275–296.

⁵⁹ Письмо Фотия к А. А. Павлову 1823 // *Русская старина.* 1882. Т. 35. С. 287.

⁶⁰ Цит. по: *Кондаков Ю. Е.* Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000. С. 140.

⁶¹ Там же. С. 147.

появился совершенно иной внутривластный контекст, и антиклерикализм Госснера был воспринят как нападки на православие.

Представителям «православной оппозиции» удалось ознакомиться с книгой Госснера до ее выхода в печать: отпечатанные листы похитили из типографии. После этого они развернули активную деятельность. А. С. Шишков, архимандрит Фотий (Спасский) и митрополит Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский) написали несколько посланий, основным адресатом которых был Александр I. В своих текстах архим. Фотий утверждал, что масоны во главе с Р. А. Кошелевым и примкнувшим к ним Голицыным планировали осуществить не только ликвидацию православия, но и ниспровержение монархии⁶². Очевидно, что А. Н. Голицын, будучи убежденным монархистом, никакой революции не готовил. Приведенные выше мысли Фотия интересны для нас в первую очередь как характерный образчик конспирологических установок, распространенных в среде «православной оппозиции».

В конце апреля 1824 г., на волне этих событий, состоялся разрыв между А. Н. Голицыным и архимандритом Фотием, который, не дождавшись от министра раскаяния, предал его анафеме, на что у него не имелось никаких канонических прав⁶³. Однако император оставил этот инцидент без последствий, что означало одно — он больше не делал ставку на мистико-космополитическую идеологию. С этих пор стало окончательно ясно, что отставка А. Н. Голицына неминуема. 15 мая 1824 г. она стала реальностью: князь был освобожден от всех своих постов, за исключением должности главы Почтового ведомства.

Министерство духовных дел и народного просвещения было расформировано. На его основе созданы те же ведомства, которые существовали до 1817 г. — министерство народного просвещения (которое возглавил А. С. Шишков), Св. Синод и Главное управление духовных дел иностранных исповеданий⁶⁴. Также А. Н. Голицын покинул пост президента Библейского Общества, а на его место назначен митрополит Серафим (Глаголевский). Библейское Общество было окончательно закрыто в 1826 г. уже новым императором Николаем I⁶⁵.

Несмотря на то что Александр I принес своего друга в жертву политической конъюнктуре, князь продолжал пользоваться монаршим благоволением. Незадолго до отставки император сказал князю: «Я думаю уволить вас от звания министра, упразднить сложное министерство; но принять вашу отставку никогда не соглашусь. Вы останетесь при мне, вернейший друг всего моего семейства...»⁶⁶. Этот статус сохранился у А. Н. Голицына и после смерти Александра Павловича: Николай I, подобно своему старшему брату, благоволил князю. Вплоть до окончательного ухода в отставку в 1842 г. Голицын возглавлял Почтовый департамент. До этого же года он был членом Государственного Совета, а с 1839 по 1841 гг. даже председательствовал на его заседаниях⁶⁷.

Занимаемые А. Н. Голицыным должности были почетными, но не связанными с реальной государственной деятельностью. По сути дела, при дворе Николая I А. Н. Голицын играл ту роль, которую хотел избрать для себя за много лет до того, в начале правления Александра I: находиться при императоре и проводить свое время в кругу его семьи. Никогда не имевший своей семьи, престарелый царедворец воспринимал в качестве таковой императора и его домочадцев.

Доверие императора к А. Н. Голицыну было столь велико, что он даже мирился с религиозными взглядами князя. В 1830-х гг., когда мода на мистицизм и масонские эзотерические штудии осталась в прошлом, князь Голицын демонстрировал

⁶² Там же. С. 149.

⁶³ Там же. С. 154.

⁶⁴ Там же. С. 158.

⁶⁵ См.: *Пытин А. Н.* Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.

⁶⁶ Цит. по: *Шильдер Н. К.* Император Александр I, его жизнь и царствование. Т. 4. СПб., 1904. С. 320.

⁶⁷ См.: РГИА. Ф. 1162. Оп. 2. Д. 124.

стойкую приверженность приобретенной в молодые годы религиозной картине мира. Любопытно, что своими младшими современниками князь Голицын воспринимался как живой носитель духа давно ушедших времен. Так, В. А. Жуковский упоминал в одном из своих частных писем уже после отъезда князя в Крым: «Я бы на его месте (Речь идет об А. И. Тургеневе. — *Е. Н.*) отправился к князю А. Н. Голицыну в Крым, прожил бы с ним полгода, записал бы его рассказы о веке Екатерины, Александра и пр. Умрет он, от кого что-нибудь услышишь?»⁶⁸.

Свое крымское имение Гаспра А. Н. Голицын купил еще в 1820-х гг. Князь долго искал возможность оставить службу и переехать туда жить, однако Николай I не желал его отпускать. И только в мае 1842 г., когда состояние его здоровья ухудшилось, император дал согласие отправить почти полностью ослепшего царедворца в отставку. После этого Голицын сумел осуществить свое давнее желание и поселиться в Крыму. По словам А. С. Стурдзы, «князь Голицын принимал всех с веселым духом и лицом, хвалился приятностию климата; проводил время в назидательных чтениях»⁶⁹. Однако князю не было суждено долго наслаждаться своим уединением: в ноябре 1844 г. он скончался в возрасте семидесяти лет. Князя Голицына похоронили в Георгиевском монастыре в Балаклаве, недалеко от Севастополя. Так, вдали от столицы, закончил свой земной путь один из выдающихся государственных деятелей Российской империи начала XIX века.

Деятельность А. Н. Голицына связана в первую очередь с попыткой навязать российскому обществу идеологию, альтернативную одновременно и секулярным идеологиям Нового Времени, и православному консерватизму, и зарождавшемуся национализму. Мистико-космополитическая идеология создавалась как проект, призванный сгладить социальные противоречия путем приобщения к подлинному, с точки зрения мистиков, христианству. Уже к началу 1820-х гг. был очевиден провал этого утопического проекта. Единственные настоящие союзники князя Голицына — адепты мистического масонства — сильно пострадали после запрета тайных обществ в 1822 г. От этого удара они уже не оправались, и можно констатировать, что к середине 1820-х гг. масонский мистицизм вышел из моды. В дальнейшем, в николаевское царствование, представители образованного российского общества находились под влиянием других идей, в результате чего уже в 1830-х гг. мировоззрение А. Н. Голицына воспринималась как анахронизм.

В дальнейшем деятельность А. Н. Голицына интерпретировалась преимущественно в негативном ключе и либеральными историками, и авторами православного консервативного направления. Благодаря этому фигура не удобного ни для одной из общественно-политических сил князя А. Н. Голицына обретает дополнительный драматизм. В настоящей работе мы попытались уйти от идеологизированных оценок его деятельности и проанализировать ее в спокойном академическом ключе, «без гнева и пристрастия», показав сложный, полный как ошибок, так и подлинных высот Духа, жизненный путь князя Голицына.

⁶⁸ Цит. по: Кондаков Ю. Е. Князь А. Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб, 2014. С. 271.

⁶⁹ Стурдза А. С. День памяти вельможи-христианина кн. А. Н. Голицына. Одесса, 1845. С. 14.

Источники и литература

1. Азизова Е. Н. Общественно-политическая деятельность Д. П. Руничя. — Воронеж : Изд-во Истоки, 2014. — 163 с.
2. Благовидов Ф. В. Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия. — Казань : Тип. Казан. ун-та, 1898. — 68 с.
3. Вигель Ф. Ф. Записки. Том первый / редакция и вступ. ст. С. Я. Штрайха. М., 1928.
4. Вишленкова Е. А. Заботясь о душах подданных: религиозная политика в России первой четверти XIX века. — Саратов : Изд-во Сарат. ун-та, 2002. — 439 с.
5. Геце П. П. фон. Из записок Петра Петровича фон Геце «Князь Голицын и его время» // Русский архив. — 1902. — Кн. 3.
6. Голицын А. Н. Воспоминания : Из записок Ю. Н. Бартенева // Русский архив. — 1886. — Кн. 2. — № 3. — С. 369–281.
7. Голицын А. Н. Письма к различным лицам // Русский архив. — 1905. — Кн. 3. — С. 361–372.
8. Голицын А. Н. Проект об учреждении Санкт-Петербургского Библейского Общества. СПб., 1812.
9. Голицын Н. С. Загробные записки князя Н. С. Голицына из сказаний дяди его, Александра Николаевича // Русский Архив. — 1905. — № 12. — С. 78–86.
10. Гермоген (Добронравин), еп. Российское Библейское Общество. СПб., 1869.
11. Грелль де Мобийе Э. Записки квакера о пребывании в России (1818–1819 гг.) // Русская старина. — 1874. — Т. 9. — № 1. — С. 1–36.
12. Дубровин Н. Ф. Наши мистики-сектанты. Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий // Русская Старина. — 1895. — №№ 10, 11, 12; 1896. — №№ 1, 2.
13. Кондаков Ю. Е. Архимандрит Фотий (1792–1838) и его время. СПб., 2000.
14. Кондаков Ю. Е. Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб. : Рос. нац. б-ка, 2003. — 360 с.
15. Кондаков Ю. Е. Князь А. Н. Голицын: придворный, чиновник, христианин. СПб. : ЭлекСис, 2014. — 284 с.
16. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — Киев, 2004.
17. Майофис М. Л. Воззвание к Европе : Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. — М. : Новое лит. обозрение, 2008. — 600 с.
18. Минаков А. Ю. Михаил Леонтьевич Магницкий // Против течения: исторические портреты русских консерваторов первой трети XIX столетия / Под ред. А. Ю. Минакова. — Воронеж : Изд-во Воронеж. ун-та, 2005. — С. 285.
19. Минаков А. Ю. Русский консерватизм в первой четверти XIX века. Воронеж : Изд-во Воронеж. ун-та, 2011. — 560 с.
20. Орлов М. Ф. Капитуляция Парижа. Политические сочинения. Письма. — М., 1963.
21. Письма А. Н. Голицына к архимандриту Фотию // Русская старина. — 1882. — Т. 35. — № 3. — С. 275–296.
22. Письма князя А. Н. Голицына к А. Ф. Лабзину // Русский архив. — 1911. — Кн. 3. 23. Письмо Фотия к А. А. Павлову 1823 // Русская старина. — 1882. — Т. 35. — С. 287.
23. Шильдер Н. К. Император Александр I, его жизнь и царствование. В 4 т. Т. 4. — СПб. : Изд-во А. С. Суворина, 1904. — С. 320.
24. Пушкин А. С. Собрание сочинений в трех томах. — М. : Худ. лит-ра, 1985.
25. Пушкин и цензура // Типы Пушкина / Под ред. Н. Д. Носкова при сотрудничестве С. И. Поварнина. — СПб. : Изд-во «Словарь лит. типов». — 1912. — Т. 1.
26. Пытин А. Н. Общественное движение в России при Александре I. СПб., 2001.
27. Пытин А. Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000.
28. Стеллецкий Н. С. Князь А. Н. Голицын и его церковно-государственная деятельность. Киев, 1900.
29. Стурдза А. С. День памяти вельможи-христианина кн. А. Н. Голицына. — Одесса : Гор. тип., 1845.

30. Стурдза А. С. О судьбе православной церкви русской в царствование Императора Александра I // Русская старина. — 1876. — Т. 15. — № 2. — С. 266–288.
31. Сухомлинов М. И. Материалы для истории просвещения в царствование императора Александра I. — СПб. : Тип. Ф. С. Сущинского, 1866. — 229 с.
32. Трактат Братского христианского союза // Полн. собр. законов Росс. Имп. В 45 т. Т. 33. — СПб., 1830.
33. Фаджионатто Р. Александр Николаевич Голицын // Против течения: исторические портреты русских консерваторов / Под ред. А. Ю. Минакова. — Воронеж : Изд-во Воронеж. ун-та. — 2005. — С. 218–266.
34. Чистович И. А. История перевода Библии на русский язык. — СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. — 347 с.
35. Чистович И. А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия духовных училищ. — СПб. : Синодальная тип., 1894. — С. 167.
36. Юнг-Штиллинг И. Г. Победная повесть, или Торжество веры христианской. — СПб. : Морская тип., 1815. — 432 с.

Evgeny Nazarenko. Mystical Conservatism: Describing the Worldview of Prince A. N. Golitsyn.

The article is devoted to an outstanding statesman of the early 19th century, Prince Alexander Nikolayevich Golitsyn (1773–1844). The activities A. Golitsyn are characterized by his desire to implement a program, the ideological origins of which were rooted in Rosicrucianism and Western European mystical and eschatological doctrines. Particular attention is paid in this article to the analysis of religious views of A. Golitsyn. Based on concrete examples of the prince's activities in the institutions that he headed (Holy Synod, Russian Bible Society, Ministry of Spiritual Affairs and National Education), Golitsyn's religious and philosophical program was reflected in his practical activities. The analysis shows how government mysticism was associated with different areas of socio-political thought, both liberal and conservative, on the basis of which Golitsyn tried to create a national consensus. Separately, the reasons why the mystic-cosmopolitan ideology was not realized in practice are analyzed; in practice, A. Golitsyn turned against himself both liberal enlighteners and Orthodox conservatives.

Keywords: Aleksandr Golitsyn, Alexander I, mysticism, mystical cosmopolitan ideology, Ecumenism, Orthodoxy, conservatism, liberalism, freemasonry, Russian Bible Society, Ministry of Religious Affairs and Public Education.

Evgeny Yurievich Nazarenko — Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow at the Voronezh Regional Museum (enazarenko.vrn@mail.ru).

Р. В. Савинов

ТРАКТОВКА АРИСТОТЕЛЯ В РАННИХ ЭТИЧЕСКИХ КОММЕНТАРИЯХ МЕЛАНХТОНА*

В статье анализируется трактовка Меланхтоном аристотелевской этики. Меланхтон рассматривал Аристотеля как главное воплощение философии, а перипатетизм — как самую философию. Поэтому ключевой оппозицией в трактовке Меланхтоном аристотелевской философии выступает различие между *doctrina philosophiae* и *doctrina Christiana*. Наиболее ярким образом это различие (причем именно в методологическом плане) проявляется в ранних комментариях Меланхтона к «Никомаховой этике» (изд. Виттенберг, 1529). Особенностью меланхтоновой трактовки содержания аристотелевской этики является тезис о ее *экстерналистском* характере. Она не касается сущности человека, его субъективного начала и описывает лишь внешний, социально значимый аспект его бытия, что выводит перипатетизм за пределы реформационного дискурса.

Ключевые слова: Реформация, теология, философия, этика, Аристотель, Мартин Лютер, Филипп Меланхтон, интерпретация, авторитет, Евангелие, спасение.

Филиппа Меланхтона — значительного деятеля ранней Реформации — исследователи обычно рассматривали в качестве одного из сподвижников Лютера. В последние десятилетия в историографии Реформации наметилась тенденция видеть в нем самостоятельного реформатора, который оказал решающее влияние на многие стороны протестантской культуры¹.

Историческая оценка Меланхтона достаточно выражена его прозвищем («Наставник Германии», *Praeceptor Germaniae*). Б. Хегглунд отмечает:

«Жизненное призвание Меланхтона представляется совершенно иным, чем призвание Лютера. В то время как Лютер выступает, осознавая свое пророческое призвание и свободно излагает свое понимание, Меланхтон выступает за систематическую упорядоченность и хорошо взвешенные формулировки. В первую очередь, он — преподаватель, тогда как Лютер — пророчествующий проповедник. Это различие было великим даром для дела Реформации. Без вклада Меланхтона оно не распространилось бы с такой быстротой. Именно Меланхтон заложил основание для соединения теологии и научного образования, что было характерно для поместных лютеранских церквей и для лютеранских университетов в прежние времена»².

Можно с определенной уверенностью говорить о том, что в протестантско-лютеранской культуре имело место противостояние между теми, кто принимал меланхтоновские акценты в программе Реформации, и теми, кто считал себя непосредственными последователями Лютера.

Родион Валентинович Савинов — кандидат философских наук, старший преподаватель, Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины (savrodion@yandex.ru).

* Статья подготовлена в рамках проекта «Свобода и субъективность в реформационном учении Мартина Лютера и в философии Нового времени» (грант РГНФ № 16-03-00099).

¹ См. Melanchthon in Europe: His Work and Influence beyond Wittenberg. Edited by K. Maag. (Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought). Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999; Scheible H. *Aufsätze zu Melanchthon*. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 49). Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

² Хегглунд Б. История теологии. СПб. : Светоч, 2001. С. 208–209.

С одной стороны, под влиянием Меланхтона и на основе его трудов формируется мощное направление, получившее название «протестантской схоластики», выходящее к Г. В. Лейбницу, Хр. Вольфу и, в итоге, — к И. Канту. С другой, именно попытками преодолеть влияние Меланхтона окрашена деятельность, например, Йоганна Арндта, чья книга «Об истинном христианстве» составляет вызывающую параллель с системами лютеранских догматистов Мартина Хемница и Пауля Герхардта. Примечательно, что и теософия Якоба Бёме питается теми же самыми контрмеланхтонианскими тенденциями, с их мистицизмом, сложным индивидуальным стилем переживаний и языковыми опытами³. В этой перспективе тем более интересен вопрос о том, как формировалось собственное мышление Меланхтона, как он обретал самостоятельность в ключевых вопросах веры и разума.

Обычно в деятельности Меланхтона исследователи выделяют «лютеровский» и «самостоятельный» периоды. Интерес для нас будет представлять именно первый период, когда Меланхтон следовал за Лютером. В это время его занимают принципиальные вопросы религиозного порядка, которые он рассматривает в духе тех решений, что предлагал Лютер. Поэтому наиболее важно понять отношение Меланхтона к философии и философской этике, отрицание которой служило фундаментом для лютеровской критики схоластики и католического богословия вообще. Целью нашего исследования является рассмотрение следующих вопросов: 1) в чем специфика отношения к Аристотелю Лютера и раннего Меланхтона; 2) как Аристотеля оценивал сам Меланхтон; 3) как он понимал проблемы этики и относился к перипатетической этике и какой подход к Аристотелю разработал.

Филипп Меланхтон является одним из значительных комментаторов Аристотеля в период раннего Нового времени, оставивших довольно большой корпус толкований на различные части наследия Аристотеля.

Будучи одним из представителей «модифицированной схоластики» (схоластики, прошедшей через кризис аристотелизма и гуманистическую критику), Меланхтон оказался в то же время и критиком аристотелизма, выступающим с позиций радикальной Реформации. Поскольку наука для времен Меланхтона — это философия и логика Аристотеля, перед ним, как и перед Лютером, возникла проблема отношения к этой системе знания. Ответ Меланхтона на этот вопрос был иным, чем ответ Лютера, и должно было пройти достаточно много времени, чтобы настроение Меланхтона оформилось в ясную и обоснованную позицию.

Отношение Лютера к Аристотелю известно. Он полностью отвергал авторитет великого древнегреческого философа и заявлял, что *Philosophus* — враг Христа. Поэтому применение аристотелизма в вопросах морали, теологии и общемировоззренческих вопросов не может быть оправдано. Известны многие высказывания Лютера в этом отношении, приведем, например, относящиеся к 1521 г.:

«Усилилась и все сильнее становится философия, и Аристотель уже сравнивался со Христом, требуя такие же авторитет и веру <...> И вот, Аристотель, мертвый и проклятый, стал теперь большим учителем в университете, чем Христос. Авторитетом и учением Фомы он воздвигнут на трон, обновляя изучение свободных искусств, уча моральным добродетелям и натуральной философии, трехглавый, как Цербер, трехтелый, как Герийон»⁴.

Вместе с тем, Лютер признавал (и не мог не признавать, раз она концентрировалась в себе самое знание) некоторую пользу мирской философии в отдельных практических областях, но не более. Около того же времени, к которому относится процитированное выше бескомпромиссное суждение, Лютер пишет диспутационные тезисы на тему «Полезны ли или бесполезны книги философов в теологии» (*An libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam*), где утверждает следующее:

³ Фокин И. Л. *Philosophus Teutonicus*. Якоб Беме: возведение и путь немецкого идеализма. СПб. : Изд-во политех. ун-та, 2014. С. 307–308.

⁴ *Luther M. Opera Latina*. Francofurti ad M.: Heyder & Zimmer, 1868. Т. 5. Р. 335–338.

«2. Среди всех изобретенных людьми наук для развития теологии более всего полезна грамматика. 3. Но не следует изучать Аристотеля и его философию, хотя бы ее понятия и употреблялись святыми учителями <...> 8. И, используя понятия логики и философии в богословии, необходимо приходишь к сочинению ужаснейших ошибок. 9. Философия, толкующая по Аристотелю о бесконечном движении или началах вещей, бесполезна для теологии. 10. Она более подходит для упражнения и развития таланта в обычной человеческой жизни»⁵.

Как известно, Лютер читал курс библейских комментариев. Есть глухие указания на какие-то фрагменты его комментария к *Сентенциям*. Главным же образом он был библейским богословом, который обязан преподавать и проповедовать на основе книг Священного Писания. Таким образом, проблематика лютеровских вопросов возникала непосредственно из практики комментирования библейских текстов, и попытка в них разобраться приводила к противопоставлению философии и богословия. Он признавал философию и секулярное знание вообще лишь в той степени, в которой оно не посягало на «священную доктрину».

Данная позиция могла толковаться и как отрицание философии, и как попытка найти ей место в напряженном религиозном сознании. Известно, что большое число последователей Лютера пошли по первому пути, что приводило их к новым противоречиям⁶. Это в дальнейшем вызвало немалые затруднения у протестантов. Сошлемся на мнение Е. Спекторского, который замечает:

«В то время как католические теологи к XVII веку уже давно вступили на путь богословского рационализма, протестантские теологи еще не успели окончательно справиться не только с богословским суммированием, систематизацией — что вызвало немалое злорадство в католических кругах — но даже с богословской интерпретацией, толкованием Слова Божия»⁷.

Меланхтон примечателен тем, что увидел в строгости лютеровской трактовки священного и мирского знания возможность к его оправданию и своеобразному воцерковлению. Он имел другую историю развития, чем Лютер: он был профессиональным филологом, по имеющимся указаниям, в 1519 г. защищался на звание бакалавра теологии, но, как отмечают, тезисы его диспута были составлены Лютером⁸.

Связь с гуманизмом, критиковавшим схоластический перипатетизм, и работа над проблемами, которые волновали Лютера, не могла не наложить отпечаток на суждения Меланхтона. Он интерпретирует позицию Лютера, значительно расширяя ее горизонт. В 1521 г. пишет Дидиму Фавентину:

«Не отрицает Лютер той части философии, которая говорит о знании камней, растений и животных <...> Признает он и те принципы, которые описываются медиками. Но Лютер отвергает, да будет тебе известно, ту часть философии, которая учит о началах вещей, обсуждает пустопорожние причины дождей и наводнений — словом, все то, что Аристотель называет акроаматической физикой и метафизикой, отвергает и то, что говорится в философии о нравственности» (CR, 1, 301)⁹.

⁵ *Luther M. An libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam // Luther D. Martin. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 6. S. 28.*

⁶ *Flatus M. Clavis Scripturae sacrae. Basel, 1576. P. 1190: «Согласно 2 гл. посл. Колоссянам, отрицается не только ложная философия, но даже и истинная, которую мы имеем в лице Аристотеля».*

⁷ *Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. М., 2006. В 2 т. Т. 1. С. 202.*

⁸ См.: *Гаврюшенко А. А. Идеинная позиция Ф. Меланхтона в 1518–1520 гг.: гуманист или теолог? // Античная древность и Средние века. Свердловск, 1984. [Вып. 21]: Античная и средневековая идеология. С. 119–132.*

⁹ Ссылки на работы Меланхтона внутри текста делаются общепринятым образом, с указанием в скобках тома и колонки по изданию: *Melanthon. Opera quae supersunt omnia // Corpus Reformatorum. Halle: Bretschneider, 1834–1856. 25 vols.*

Там же Меланхтон говорит (ibid. 303), что со времен установления христианства общие мировоззренческие и философские вопросы стали пониматься гораздо лучше — благодаря Писанию, и потому суждения философов о них уже не требуются, и потому бессильны рассуждения томистов, скотистов, оккамистов и прочих схоластов¹⁰. В своих тезисах он обращается прежде всего к этическим вопросам и утверждает неосновательность этического теоретизирования в вопросах морали.

В дальнейшем Меланхтон, в силу своих служебных обязанностей, обращает все большее внимание на Аристотеля, а именно на его этические труды (ранее он издал обработку логики, впрочем, его компендий весьма стандартен в ряду учебников XVI в.). Интересно, что он сознательно избегает трактовки аристотелевских физики и метафизики. Современные исследователи указывают, что Меланхтон мог сводить философские, метафизические вопросы к грамматическим, и этого было достаточно¹¹. Однако отношение к этическим вопросам у Меланхтона изменилось.

Наиболее ярким образом эти изменения (причем именно в методологическом плане) проявляются в ранних комментариях Меланхтона к «Никомаховой этике» (изд. Виттенберг, 1529).

Здесь Меланхтон уже не противопоставляет жестко дохристианскую и христианскую мысль. Он рассматривает Аристотеля в качестве автора, репрезентирующего определенный — дохристианский — этап развития человеческой культуры, ее научного, религиозного и морального уровня. Эта позиция, связанная с гуманистическими истоками образованности Меланхтона, в значительной мере смягчала реформационную критику перипатетизма.

Одним из мотивов обращения к Аристотелю здесь также оказывается критика платонизма. Платонизм, по Меланхтону, достоин критики, потому что, во-первых, это языческое учение, ничем не лучшее перипатетизма, а во-вторых, оно имитирует христианство¹². Эта имитация, считает Меланхтон, придумана самим дьяволом, чтобы смешать философию с христианством и отклонить людей от веры¹³.

Особенностью подхода Меланхтона является убежденность в том, что текст Аристотеля не является сам по себе авторитетным. Отрицая древнюю схоластическую традицию, он оказывался в довольно сложном положении — необходимости обращения к Аристотелю при жестком табуировании этого хода со стороны других сторонников Реформации, включая и самого Лютера.

Вследствие этого Меланхтон отказывается в значительном числе случаев от буквального следования аристотелевскому тексту, ограничиваясь парафразами, пересказами и отсылками к его текстам. Это отражало как падение значения Аристотеля в период раннего Нового времени, так и влияние Лютера с его убежденностью в чуждости перипатетизма христианской культуре.

Однако Меланхтон — как раз в русле традиции — рассматривал Аристотеля как главное воплощение философии, а перипатетизм — как самую философию, трактующую о *rebus naturalibus*. Поэтому ключевой оппозицией в трактовке Меланхтоном аристотелевской философии выступает различие между *doctrina philosophiae* и *doctrina Christiana*.

В чем особенности трактовки Аристотеля Меланхтоном? Прежде всего, он заявляет о необходимости простоты (*simplex*) толкования того или иного положения Аристотеля, тем самым отказываясь от «усложненных» трактовок традиционной схоластической экзегезы, рассматривающей текст как повод для почти беспредельного

¹⁰ Вообще, в ранней переписке Меланхтона постоянно возникает оппозиция Лютер — Аристотель, которая разрабатывается им в различных аспектах.

¹¹ Pozzo R. *Logic and Metaphysic in German Philosophy from Melanchthon to Hegel // Approaches to Metaphysics* / ed. W. Sweet. Dordrecht, 2004. P. 62.

¹² «Platonici Christianae doctrinae imitatione finxerunt» (CR, 16, 282).

¹³ В толковании 6 гл. 1-й книги «Никомаховой этики» Меланхтон также дает развернутую критику платоновского учения об идеях в связи с понятием идеи блага (см. CR, 16, 290–297).

расширения дискурса посредством различий смысла и связи понятий. И выстраивает толкование, избегая сложностей и облегчая его понимание, говоря порой и просто (*populari genere sermonis*) и не отклоняясь от обычного здравого смысла (*non longissime a vulgi intellectu posita*).

В этом отношении Меланхтон следует традиционному гуманистическому предписанию понимать текст так, как он дан в рамках его собственного контекста, не привнося смысловых анахронизмов.

«Философия есть не что иное, как разъяснение и пересказ различных суждений, в том числе относящихся к общественной жизни, и философия делает это наилучшим и очевиднейшим образом» (CR, 16, 281).

Любопытно, что здесь Меланхтон обыгрывает логику самого Аристотеля, который в начале «Никомаховой этики» (1094b 10–15) заявляет, что данная дисциплина является политически важной, а философское учение о морали служит благу общества. Меланхтон, следуя этому замечанию Аристотеля, предлагает ограничить притязания философии «общественно-полезными функциями».

Впрочем, этот путь закрывает для Меланхтона возможность «христианизации» Аристотеля: следующим шагом он предпринимает разделение христианского и «философского» содержания. Ключевым различием для Меланхтона выступает наличие или отсутствие определенных топосов, которые можно извлечь из Библии:

«Философия ничего не говорит ни о воле Божьей, ни об оправдании грешников, ни о страхе и верности Богу. Там есть предписания о внешней и гражданской стороне жизни, связанной с публичными законами <...> А гражданские нравы не суть центр справедливости (*iustitiam*)» (CR, 16, 280).

Формально это соответствует (даже буквально) взгляду, изложенному Меланхтоном еще в его *Loci theologici* (1521). Философия лишь проясняет и учит (*explicatio et enarratio*) о внешних делах, не касаясь дел веры, потому что естественного знания недостаточно, чтобы судить о них. Эту позицию Меланхтона очень рельефно описал в своих комментариях его последователь Мартин Хемниц:

«Оно [естественное знание] ничтожно, ибо вся философия вовсе не ведает благодатного обетования о прощении грехов. Оно несовершенно, ибо язычники имеют знание только о маленькой частице Закона. Оно немощно, ибо, несмотря на то, что в человеческих умах было запечатлено знание о существовании Бога, и о том, что Он заповедует послушание, указывая на различие между достойными и позорными деяниями, все же это согласие не только слабо, но часто еще и подпорчено ужасными сомнениями»¹⁴.

Это выражается в различии *христианских добродетелей* и *философских добродетелей*. Трактовка, которую предлагает Меланхтон, обосновывая это различие, всецело зиждется на исходном лютеровском тезисе о недостаточности человеческой природы в деле спасения. Однако если, например, Флаций, критиковал философию за гносеологическую самоуверенность, то Меланхтон прибегает к другому лютеровскому тезису: о недостаточности добрых дел. *Философские добродетели* суть добрые дела, согласованные с разумом и выраженные в публичных законах, которые человеческая воля производит собственными силами (CR, 16, 281).

Меланхтон отмечает, что следует и здесь особенно подчеркивать те топосы христианской доктрины, которые касаются не внешних добродетелей поступков (*actionem virtutes*), а познания и славы Бога. Это еще раз выступает в трактовке счастья (*foelicitas*), которое дает Меланхтон:

¹⁴ Хемниц М. Основные вопросы богословия / Пер. с англ.? К. Комарова. Duncanvill, 1999. В 2 т. Т. 1. С. 18.

«Христианское счастье состоит не в гражданских делах, а в вере и созерцании Бога <...> Счастье же по Аристотелю — это те добрые дела (*honestae actiones*), которые обнаруживаются в гражданской жизни»¹⁵.

Это позволяет сделать Меланхтону два существенных вывода относительно «философских добродетелей». Они касаются: 1) «законов рынка» (*legibus fori*) и 2) «только лишь бессильной природы» (*tanta inbecillitate naturae*). Главное же то, что аристотелевская этика не дает возможности распознать грех и очиститься от него, лишь укрепляя человеческую гордость.

Различие, проводимое Меланхтоном, проявляется и в трактовке причин, побуждающих человека действовать. Он различает навык (*habitus*) и состояние (*affectus*), приписывая первому мотивацию к деятельности, а второму — к религиозности. Научаясь определенному образу действий, человек исполняет их, довольствуясь соответствием их неким внешним установлениям. Религиозность и христианские добродетели возникают из изменения самого внутреннего состояния человека, производимого Св. Духом.

«Св. Дух не освобождает наши состояния [от греховности], но влагает новые состояния <...> От этих новых состояний возникает надежда на Бога и страх Божий. И христианские добродетели суть эти состояния, вложенные Св. Духом, как и учит Павел, называя их плодом Св. Духа. А гражданские добродетели суть не состояния, а навыки, кои управляют и умеряют естественные состояния»¹⁶.

Таким образом, особенностью меланхтоновой трактовки содержания аристотелевской этики является тезис о ее *экстерналистском* характере. Она не касается сущности человека, его субъективного начала и описывает лишь внешний, социально значимый аспект его бытия, что выводит перипатетизм за пределы реформационного дискурса. Спасению только верой противопоставляется позиция реализации тех или иных внешних «дел» (*actiones*), что признается Меланхтоном источником аморальности и погибели.

Поэтому материал аристотелевской этики подходит для того, чтобы служить назидательным *начальным* уровнем вхождения в нравственную проблематику. Также не стоит ее переусложнять или трактовать возможно проще для понимания (*facilius intelligentur haec*). Но именно поэтому текст Аристотеля лишается авторитетной ценности: подлинного наставления в христианской проблематике из него не извлечь, а для теологии — центра реформационного дискурса — он бесполезен.

Но, вероятно, под влиянием Аристотеля в дальнейших редакциях своих *Loci* (1535, 1543) Меланхтон отходит от строго лютеровского взгляда на сферу «естественной морали» как негатива христианской морали. Без христианской морали человек способен следовать гражданским законам, и в этом заложена основа благочестия, которая лишь разворачивается под влиянием религии. Наконец, в поздней редакции Меланхтон признает значение «дел», поскольку благочестие и свобода реализуется именно в выборе, во внешнем акте свидетельства.

Это отразилось и на последующих редакциях комментариев к «Никомаховой этике», которых Меланхтон издал не менее пяти. Он начинает трактовать философскую этику как «часть божественного закона, для гражданских нравов», признается и значение Аристотеля как наиболее «правильного» философа по сравнению с другими.

Существеннейшее же изменение, связанное, вероятно, с обогащением личного жизненного опыта Меланхтона как руководителя новых церквей, заключается в том, что проблемы общественной жизни начинают им рассматриваться как проблемы церковного устройства, поэтому уже становится невозможным противопоставить «внешние» дела «внутреннему» деланию. В Аристотеле церковь находит неожиданного

¹⁵ In *Ethica Aristotelis commentarius Philip Melanchthonis*. Wittebergae, 1529. Fol. 16v.

¹⁶ *Ibid.* Fol. 31r. Cp. CR, 16, 327–330.

союзника в деле домостроительства спасения. Меняется и отношение к тексту — беглые заметки сменяются обстоятельным поглавным разбором текста Аристотеля.

Этика рассматривается Меланхтоном в контексте управления, и это подготавливает переход его к проблемам политики и выявляет его неожиданно пристальное внимание к соответствующему трактату Аристотеля.

Источники и литература

1. Гаврюшенко А. А. Идеиная позиция Ф. Меланхтона в 1518–1520 гг.: гуманист или теолог? // Античная древность и Средние века. Свердловск, 1984. [Вып. 21]: Античная и средневековая идеология. С. 119–132.
2. Спекторский Е. Проблема социальной физики в XVII столетии. В 2 т. Т. 1. М. : Наука, 2006.
3. Фокин И. Л. Philosophus Teutonicus. Якоб Беме: воззвешение и путь немецкого идеализма. СПб. : Изд-во политех. ун-та, 2014. — 640 с.
4. Хегглюнд Б. История теологии. СПб. : Светоч, 2001. — 370 с.
5. Хемниц М. Основные вопросы богословия / Пер. с англ. К. Комарова. В 2 т. Т. 1. Duncanvill, 1999. — 730 с.
6. Flatius M. Clavis Scripturae sacrae. Basel, 1576.
7. In Ethica Aristotelis commentarius Philip<pi> Melanchto<nis>. Wittebergae, 1529.
8. Luther M. An libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam // Luther D. Martin. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 6. S. 28–29.
9. Luther M. Opera Latina. T. 5. Francofurti ad M.: Heyder & Zimmer, 1868.
10. Melanthon. Opera quae supersunt omnia // Corpus Reformatorum. Halle: Bretschneider, 1834–1856. 25 vols.
11. Melanchthon in Europe: His Work and Influence beyond Wittenberg. Edited by K. Maag. (Texts and Studies in Reformation and Post-Reformation Thought). Grand Rapids, Mich.: Baker, 1999.
12. Pozzo R. Logic and Metaphysic in German Philosophy from Melanchthon to Hegel // Approaches to Metaphysics / ed. W. Sweet. Dordrecht, 2004. P. 61–74.
13. Scheible H. Aufsätze zu Melanchthon. (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation, 49). Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Rodion Savinov. Interpretation of Aristotle in Melanchthon's Early Ethical Commentary.

In this article, the author analyzes Melanchthon's understanding of Aristotelian ethics. Melanchthon considered Aristotle to be the central pillar of philosophy and the school of the peripatetics — to be philosophy itself. Thus the crucial opposition in Melanchthon's interpretation of Aristotle is between *doctrina philosophiae* and *doctrina Christiana*. The distinction appears most obviously in the early commentaries of Melanchthon on the *Nicomachean Ethics*, published in Wittenberg in 1529. One peculiarity of Melanchthon's interpretation of Aristotelian ethics is the thesis about its externalist character. Ethics do not concern the essence of man, but describe only the external, socially important aspect of his being, which brings the school of the peripatetics beyond the realm of the discourse of the Reformation.

Keywords: Reformation, theology, philosophy, ethics, Aristotle, Martin Luther, Philip Melanchthon, interpretation, authority, Gospel, salvation.

Rodion Valentinovich Savinov — Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer at the St. Petersburg State Academy for Veterinary Medicine (savrodion@yandex.ru).

Д. В. Петров

К ПРОБЛЕМЕ СОДЕРЖАНИЯ ПОНЯТИЯ «ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ ВОСПИТАНИЯ»

В статье сделана попытка определить содержание понятия православной традиции воспитания, являющейся частью церковной традиции. Обращаясь к опыту из различных областей исследования, автор рассматривает данное понятие в рамках традициологических теоретико-методологических подходов: структурного, структурно-функционального, субъектного, объектного, семиотического. Показано, что в своей аутентичности понятие «православная традиция воспитания» включает весьма широкое, соотнесенное с единым смыслом творческое поле социокультурного бытия, в котором, наряду с педагогической традицией, функционирует опосредованное воспитание, оформленное в виде полной традиции — единой семиотической модели с ее составными частями. Автором обозначена особая важность семиотического подхода в православной педагогике. Утверждается, что преобладающие в современности символические формы культуры ввиду десакрализации не только носят деструктурирующий и подчас неосознаваемый характер, но и представляют собой семиотический хаос из-за отсутствия полной традиции — единой семиотической модели.

Ключевые слова: традиция, наследие, теоретико-методологический подход, православная традиция воспитания, педагогическая традиция, полная традиция, культура, традиционализм, символ, единая семиотическая модель, традиционное общество, секуляризация.

Введение

К настоящему времени концептуально оформилась область идей вокруг феномена традиции, благодаря чему стало возможно преодолеть крайности традиционализма и веберовского рационализма. В то же время, в сфере православной педагогики наблюдается традиционализм, обуславливающий упрощение и обеднение смыслов утраченной традиции воспитания. По меткому выражению М. В. Захарченко, «церковная традиция реконструируется в «наследие», которым субъект наследования волен распоряжаться произвольно»¹. Аналогичным образом справедливо говорить и в отношении православной традиции воспитания, являющейся частью церковной традиции. По нашему мнению, данный традиционализм кроется в игнорировании содержания понятия православной традиции воспитания. В статье делается попытка определить содержание данного понятия.

Логично приступить к данной задаче, обращаясь к опыту определения понятия из различных областей исследования. Указывается, что данное понятие относится к числу интерпретативных и инструментальных. Согласимся с В. М. Каировым: «Основная задача определения понятия традиции не столько в том, чтобы дать еще одну дефиницию, сколько остановиться на возможных подходах к интерпретации их сущности...»². В связи с этим он выделяет структурный, социально-феноменологический, функциональный и семиотический подходы. В. В. Аверьянов предлагает

Дмитрий Владимирович Петров — аспирант Санкт-Петербургской духовной академии (petrovvm2@yandex.ru).

¹ Захарченко М. В. Культура и образование в перспективе традиции. СПб., 2007. С. 110.

² Каиров В. М. Традиции и исторический процесс. М., 1994. С. 12.

рассматривать традицию в ее отдельных аспектах (традиция как порядок, процесс и полная система существования той или иной общности)³, Е. Шацкий — с точки зрения передаваемого содержания (объектный), функции передачи (функциональный) и отношения данного поколения к передаваемому содержанию (субъектный подход)⁴. Принимая во внимание данный опыт, попытаемся не столько в самом понятии, сколько через это понятие и в рамках теоретико-методологических подходов рассмотреть понятие православной традиции воспитания.

Структурный подход

В традициологии придерживаются сложившейся концепции, согласно которой в вертикальном срезе любой традиции выделяют устойчивое ядро и изменчивую периферию. В зависимости от той или иной области научного рассмотрения, ядро содержит смыслы, ценности, идеалы, нормы, идеи, то предельное, что определяет аутентичность традиции, упорядочивает и питает периферию, поддерживает прямую связь с изначальным смыслом. Изменчивая периферия с ее творческими элементами составляет социокультурный контекст традиции, в рамках которого обеспечивается подвижность и выявляется ее историчность. Сама динамика периферии традиции определяется творческим началом, но механизм ее оформления происходит стихийно по закону исторической преемственности и, как это аксиоматично принимается, представляет собой диалектический процесс эволюционного превращения (-ин) новаций в традиции.

Существенную ясность в рамках данного подхода привносят два несводимых друг к другу понимания традиции, предложенные В. В. Аверьяновым⁵. В первом понимании традиция есть не просто устойчивое, неизменное ядро, но духовная субстанция, область, связанная с Божественным бытием. Здесь мы можем усмотреть тесную аналогию с Преданием в Катехизисе свт. Филарета Московского: «Истинное и святое Предание — не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений, обрядов, но также и невидимое и действительное сообщение благодати и освящения»⁶. Очевидно и то, что Церковь не обновляет содержание Предания, но хранит. Следовательно, в рамках только такого понимания и в рамках нашей задачи здесь для нас исчезает проблемное поле.

Совсем иначе обстоит дело в контексте второго понимания, где традиция функционирует по закону исторической преемственности и на уровне периферии социокультурного бытия. Собственно, такое понимание показывает всю сложность проблематики, связанной с функциональной, объектной и субъектной сторонами традиции. При этом, что важно, принимая религиозную модель культуры, вряд ли можно сомневаться в существовании неразрывной связи ядра традиции — православной религиозной Традиции — с периферией. Тогда логично указать на то, что понятие «православная традиция воспитания» включает не столько приграничную область ядра и периферии, как это часто понимается, когда пытаются отождествить с религиозным воспитанием, а охватывает всю периферию социокультурного бытия. Аналогично этому является мысль Н. С. Трубецкого: «Вера входила в быт, быт — в веру, оба сливались воедино, в целостную систему «бытового исповедничества»⁷. Не стоит доказывать, что утраченная русская культура в широком понимании — явление педагогическое и предстает в своих составных частях как опосредованное воспитание через целостный культурный «текст» полной традиции. От нее стоит отличить — непосредственную — педагогическую традицию как целенаправленную систему культурной деятельности. В таких двух аспектах рассмотрим православную традицию воспитания в рамках следующего подхода.

³ Аверьянов В. В. Традиция и динамический консерватизм. М., 2012. С. 49.

⁴ Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990. С. 284.

⁵ Аверьянов В. В. Традиция и динамический...С. 529–539.

⁶ Цит. по: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. М., 2009. С. 230.

⁷ Аверьянов В. В. Традиция и динамический...С. 260.

Структурно-функциональный подход

В рамках данного подхода мы попытаемся выявить реальное положение существующей традиции на основе сравнения с тем, какими функциями она обладала в традиционном обществе. Полноценно свои функции любая традиция выполняет в условиях стабильности, когда ее сущностное свойство — обновление — происходит за счет эволюционных (-ин) новаций. Очевидно, внутри любой традиции имеются неизбежные объективные отклонения, которые, однако, не подавляют ее функции. И даже «будучи составлена из ложных или искаженных представлений о мире и о собственной культуре, традиция может вполне удовлетворительно выполнять свою интровертную функцию»⁸, которая заключается в воспроизведении и хранении отобранного, структурно-организованного опыта. В. М. Каиров, называя такой опыт «сгустком», подразумевает под ним не столько результат какого-то механического «отжимания» и «утряски» готовых форм, сколько итог более сложного процесса субъектно-объектного взаимодействия⁹. В этом отношении традиция выше и мудрее человеческого разума. Это позволяет ей выполнять роль критерия, выявлять адекватность принятых разумом мер, а также представлять своего рода парадигму, модель, позволяющую понимать и действовать в окружающей реальности. Важной представляется для нас функция нравственно-воспитательной силы, когда включенность ребенка в традицию обеспечивает усвоение практики нравственных поступков раньше, чем он начинает понимать само понимание категории нравственности. «В такой системе воспитания моральная сентенция лишается претензионности»¹⁰.

Утраченная функциональность традиции выявляется вне самой традиции. Для большинства ученых разрушение полной традиции, в которой осуществляется опыт опосредованного воспитания, эквивалентно исчезновению традиционного общества. Однако с их же точки зрения это не равноценно самому исчезновению традиционности — полагается, что секуляризация общества и десакрализация культуры приводят к разрыву традиций от своего первоначального ядра, к дальнейшему их расчленению и взаимному конфликту, оттеснению на средний и низший уровни социокультурного бытия, появлению новых форм трансмиссии. Как следствие отметим, прежде всего, проблему адаптации личности в таком многомерном и фрагментарном пространстве. Многочисленные традиции с разнообразным смысловым наполнением, ввиду разрыва с едиными для всех ядерными смыслами, не задают личности четких ориентиров и моделей поведения. В такой ситуации, по мысли З. Баумана, происходит «еще большее расширение „внутреннего пространства“ индивида, обустройством которого он должен заниматься самостоятельно, без опоры на какие-либо инстанции»¹¹. Подобная проблема обостряется вследствие уменьшения временной длительности традиций, что свойственно в целом для модернизирующегося общества.

В целом потеря функциональности полной традиции связана с историческими событиями начала XX в. Однако не стоит недооценивать эти события в подрыве и разрушении непосредственной — педагогической традиции, в которой изначально преобладали отрефлексированные приемы воспитания. Согласимся с Гадамером, считавшим, что «в революционные эпохи, при всех видимых превращениях, сохраняется гораздо больше старого, чем полагают обыкновенно, и это старое господствует, объединяясь с новым в новое единство»¹². Исследования показывают факт сохранения на бессознательном уровне целой системы поведенческих традиционных стереотипов

⁸ Бернштейн Б. М. Традиция и социокультурные структуры // Советская этнография. 1981. № 2. С. 108.

⁹ Каиров В. М. Традиции и исторический... С. 19–20.

¹⁰ Суханов И. В. Обычай, традиции и преемственность поколений. М., 1976. С. 14.

¹¹ Цит. по: Матеевская А. В. Процесс индивидуализации и мифологическое мышление в эпоху современности. 2007. С. 39.

¹² Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 335.

в общении родителей с детьми времен атеизма¹³. Тем не менее, нужно признать, что эта система является продуктом лишь механизма наследования, но не положительного, процесс которого отрефлексирован и соотнесен со смыслами ядра. Поэтому, будучи лишь формой, оторванной от ядра традиции, такие стереотипы, представляя собой остаточное явление, могут либо постепенно исчезать, либо мутировать под воздействием идеологии как содержимого нового ядра. Попытки же восстановить эти утраченные стереотипы через тексты книг неоднозначны по своим результатам. Тексты позволяют лишь выхватывать момент традиции, смысл которого (если конечно его уловить) нужно перенести в совершенно иные контексты. Вообще, считается, что нормальная традиция существует благодаря устной, личностной преемственности. В этом отношении, как заметил не один М. Блок, текст «имеет возможность «законсервировать» традицию до такой степени, что спустя столетие ... утратится понимание ее смыслов»¹⁴.

Субъектный подход

Традиция в субъектном понимании раскрывает отношение субъекта воспитания к наследию и к тому, кто передает это наследие. По Э. Фромму субъект обладает базовыми психологическими потребностями (в уверенности, системе ориентации, привязанностях, ценностях)¹⁵. Равно так же, что субъект имеет психологическую необходимость в идеале и авторитете, которые эти потребности удовлетворяет. Очевидно, в указанной исторической ситуации, когда в целом нарушена трансляция педагогических стереотипов с их нормами, ценностями, смыслами, возникает проблема «отцов и детей». Эта проблема раскрывает свой характер не только в силу затухания и мутации наследия, сколько в потере авторитета старшего поколения, которое это наследие воплощает в своих образах и педагогических стереотипах. Свойственная для молодых склонность принимать, нежели отвергать идеал взрослых, сменяется протестом и разочарованием. Сама же попытка регенерации традиции через возвращение к религиозному ядру не сразу и не всегда приводит к желаемому результату в силу несоответствия идеала и реальности. Проблема усугубляется еще и тем, что вне традиционного общества возникает возможность выбора, в результате чего ценность традиции и сам авторитет взрослых подрывается. Так, Д. И. Фельдштейн подчеркивает, что «в мире актуальной, быстро меняющейся, общедоступной информации взрослые перестали быть авторитетными проводниками детей по лабиринту знаний. По мере того, как СМИ размывают границы между ними, любопытство сменяется цинизмом или самонадеянной заносчивостью. Дети начинают ориентироваться не на авторитет взрослых, а на информацию, поступающую вроде бы из «ниоткуда»¹⁶.

Объектный подход

Ребенок не может жить в хаосе — он, как пишет прот. В. Зеньковский, «во всем настойчиво и упорно ищет смысл»¹⁷. Стоит констатировать, что по сравнению с традиционным обществом современное положение с «предоставлением» смыслов чрезвычайно ухудшилось, т. к. «секуляризация превращает любые смыслы культуры в «конструкт» и «артефакт»¹⁸. Как указывают многие исследователи, отличительной чертой традиционного общества является символотворчество. Именно символ

¹³ Чередникова М. П. «Голос детства из дальней дали». М., 2002. С. 60.

¹⁴ Цит. по: Байбурин А. К. Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях. Томск, 2004. С. 28.

¹⁵ Матецкая А. В. Процесс индивидуализации... С. 44.

¹⁶ Фельдштейн Д. И. Глубинные изменения детства и актуализация психолого-педагогических проблем развития образования. СПб., 2011. С. 21.

¹⁷ Зеньковский В. В. Психология детства. М., 1996. С. 319.

¹⁸ Матецкая А. В. Процесс индивидуализации... С. 60.

получает ту смысловую нагрузку, которую не удалось вложить в логико-понятийный аппарат культуры. Встроенность в символы экзистенциально насыщенных и взаимопроникающих смыслов, ценностей, норм и знаний, с одной стороны, а с другой — присущее детству символическое сознание, раскрывают незаслуженно забытый педагогический потенциал символа. В своих работах М. К. Мамардашвили не раз подчеркивал, что «чему-то принципиально научить невозможно, остается лишь только навевать, подтолкнуть человека самому „впасть“ в определенную идею, родиться в ней. Символ по своей философской природе относится к подобному роду вещей-явлений, требующих живого в них участия»¹⁹. Отсутствие такой претензии как бы удваивает значение символа.

Представляется важным, что культурный код, как содержание традиции, фиксируется, передается и хранится в символической форме. Такое признанное утверждение дает нам основание рассматривать традицию в объектном понимании. Очевидно, что после эпохи детрадиционализации, разрушительного атеизма и современной привычки логического мышления признание роли символического сознания ослабло. Однако тот же опыт атеизма показывает особое значение символа (правда, с иным — идеологическим смыслом), выраженного в детально разработанной системе советского ритуала воспитания гражданина. В современности же преобладающие символические формы культуры ввиду десакрализации не только носят деструктурирующий и подчас неосознаваемый характер, но и представляют собой семиотический хаос из-за отсутствия полной традиции — единой семиотической модели.

Семиотический подход

Есть достаточные основания признавать наличие составных частей такой единой семиотической модели, каковой являются община и патриархальная семья в русском традиционном крестьянстве. Несмотря на частные отклонения, нельзя отрицать тот факт, что в целом русское традиционное крестьянство глубоко определялось православием, а сама символизация социокультурного бытия органично вкладывала религиозные и духовно-нравственные смыслы и тем самым являлась подспорьем для педагогической традиции. Именование, одежда, стереотипы общения, выражения иерархичности, степень свободы, топология бытового пространства, виды деятельности, фольклор, наряду с утилитарной функцией являясь элементами единой семиотической модели, обладали реальной символической нагрузкой. Как правило, в центре такой модели присутствовала «двухчленная структура жизненного цикла»²⁰, где символически обозначались растущие и зрелые. Категория растущих наделялась семантикой подчиненности и неполноценности, категория зрелых — семантикой авторитета и идеала. Такая символическая дистанция, наряду с присущей детству экзистенциальной захваченностью быть взрослым, не столько являла регулятивную функцию, сколько создавала зону развития личности. В ситуации секуляризации, когда символически взаимообусловленные образы детства и взрослости теряют свою значимость ввиду их смысловой трансформации, наступает кризис воспитания: «Вне образа взрослости нет авторитета взрослого — опоры его власти; власть становится формальной, ни на чем не основанной, и вырождается в агрессию. Таким образом, взрослые теряют все средства воздействия на детей»²¹. В свою очередь, новые смыслы детоцентризма, образы героев информационного пространства вызывают инфантилизацию молодого поколения и проблему духовно-нравственной и социокультурной идентификации.

¹⁹ Пудов А. Г. Феноменология и онтология символов в контексте модернизации этнокультур // Вестник СФФУ. 2011. № 2. С. 95.

²⁰ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — нач. XX вв. Л., 1988.

²¹ Эльконин Б. Д. Кризис детства и основания проектирования форм детского развития // Вопросы психологии. 1992, № 3, 4. С. 10.

Заключение

В рамках примененных подходов понятие «православная традиция воспитания» в своей аутентичности включает более широкое, соотнесенное с единым смыслом творческое поле социокультурного бытия, в котором, наряду с педагогической традицией, функционирует опосредованное воспитание, оформленное в виде полной традиции — единой семиотической модели с ее составными частями. К настоящему времени утрата функциональности в силу исторических причин сузила содержание данного понятия до самой подорванной педагогической традиции и лишило необходимый потенциал полной традиции, смыслы символов которой трансформируются традиционализмом и современной десакрализованной культурой.

Источники и литература

1. *Аверьянов В. В.* Традиция и динамический консерватизм. — М. : Ин-т динамич. консерватизма. ООО Центр. издат. дом, 2012. — 695 с.
2. *Байбурин А. К.* Статус реконструкции в фольклорно-этнографических исследованиях / Традиционное сознание: проблемы реконструкции / Отв. ред. О. М. Рындина. — Томск : НТЛ, 2004. — С. 11–20.
3. *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX вв. — Л. : Наука, 1988. — 274 с.
4. *Бернштейн Б. М.* Традиция и социокультурные структуры // Советская этнография. — 1981. — № 2. — С. 107–109.
5. *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод : Основы филос. герменевтики / Пер. с нем. Х.-Г. Гадамера. — М. : Прогресс, 1988. — 699 с.
6. *Захарченко М. В.* Культура и образование в перспективе традиции. Традиция как предмет теоретического осмысления. — СПб. : СПбАППО, 2007. — 163 с.
7. *Зеньковский В. В.* Психология детства. — М. : Школа Пресс, 1996. — 333 с.
8. *Каиров В. М.* Традиции и исторический процесс. — М. : Луч, 1994. — 188 с.
9. *Матецкая А. В.* Процесс индивидуализации и мифологическое мышление в эпоху современности. — Ростов н/Д : ЮФУ, 2007. — 163 с.
10. *Пудов А. Г.* Феноменология и онтология символов в контексте модернизации этнокультуры // Вестник СВФУ. — 2011. — № 2. — С. 93–98.
11. *Суханов И. В.* Обычай, традиции и преемственность поколений / И. В. Суханов. — М. : Политиздат, 1976. — 216 с.
12. *Чередникова М. П.* «Голос детства из дальней дали...» (Игра, магия, миф в детской культуре). — М. : Лабиринт-Пресс, 2002. — 224 с.
13. *Фельдштейн Д. И.* Глубинные изменения детства и актуализация психолого-педагогических проблем развития образования. — СПб. : СПбГУП, 2011. — 25 с.
14. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. — М. : Институт русской цивилизации, 2009. — 848 с.
15. *Шацкий Е.* Утопия и традиция: пер. с польск. / Под общ. ред. В. А. Чаликовой. — М. : Прогресс, 1990. — 454 с.
16. *Эльконин Б. Д.* Кризис детства и основания проектирования форм детского развития // Вопросы психологии. — 1992. — № 3, 4. — С. 7–15.

Dmitry Petrov. Towards the Problem of the Content of the Term “Orthodox Pedagogical Tradition”.

In this article, the author makes an attempt to determine the content of the concept of the Orthodox pedagogical tradition, which is part of the church's tradition. Turning to experience from various areas of research, the author considers this concept within the framework of traditional theoretical and methodological approaches: structural, structural-functional, subjective, objective, and semiotic. It is shown that in its authenticity the concept of the “Orthodox pedagogical tradition” includes a very wide creative field of sociocultural existence, correlated with a single meaning, in which, along with the pedagogical tradition, indirect education is formed, in the form of a complete tradition – a single semiotic model with its constituent parts. Presently, the loss of functionality because of historical circumstances has reduced the content of this concept to a narrowly defined pedagogical tradition and deprived the necessary potential of a complete tradition whose meanings are transformed by traditionalism and modern desacralized culture. The author emphasizes the special importance of the semiotic approach in Orthodox pedagogy. It is argued that the symbolic forms of culture prevailing in the modern world due to desacralization are not only destructive and sometimes unconscious, but also represent semiotic chaos due to the lack of a complete tradition – a single semiotic model.

Keywords: tradition, heritage, theoretical methodological approach, Orthodox pedagogical tradition, pedagogical tradition, complete tradition, culture, traditionalism, symbol, single semiotic model, traditional society, secularization.

Dmitry Vladimirovich Petrov – Graduate Student at St. Petersburg Theological Academy (petrov2@yandex.ru).

Иеромонах Силуан (Никитин)

ПРЕДЫСТОРИЯ БОГОСЛОВСКИХ СОБЕСЕДОВАНИЙ МЕЖДУ ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И ЕВАНГЕЛИЧЕСКО- ЛЮТЕРАНСКОЙ ЦЕРКВИ ФИНЛЯНДИИ «СИНАППИ»

Изменение политического курса руководства Финляндии в сторону сближения с СССР на основе взаимовыгодного сотрудничества, выразившееся в так называемой «линии Паасикиви-Кекконена», привело к очень теплым и дружеским отношениям между Русской Православной Церковью и Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии. Конечно, не стоит отвергать и интерес лютеран к православию, который нашел свое отражение в инициативе проведения двухсторонних богословских совещаний, т. н. диалог «Синаппи». Финляндская Православная Церковь не могла в тот период полностью удовлетворить все запросы лютеран в области православного богословия, литургики, канонического права и истории Церкви, поэтому финские лютеране стремились к разного рода контактам именно с Русской Православной Церковью. Помимо богословских собеседований в период 1960–1980-х гг. имели место частые взаимные визиты разного уровня делегаций — начиная от глав Церквей и заканчивая простыми прихожанами, была установлена практика обучения православных студентов на богословском факультете университета Хельсинки и лютеранских студентов в Ленинградской духовной академии, помощь в оказании материальной и духовной поддержки православным в Финляндии и лютеранам в Советском Союзе.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Евангелическо-лютеранская Церковь Финляндии, Финляндская Православная Церковь, митрополит Никодим (Ротов), архиепископ Михаил (Мудьюгин), протоиерей Евгений Амбарцумов, протоиерей Игорь Ранне, епископ Иоанн (Ринне), архиепископ Мартти Симойки, богословие, «Синаппи», православно-лютеранский диалог.

Евангелическо-лютеранская Церковь Финляндии¹ (фин. Suomen evankelis-luterilainen kirkko) является автономной Лютеранской Церковью с 1809 г. (после того как Финляндия освободилась от подчинения шведскому королю и вошла в состав Российской империи); после 1917 г. она получила также название и статус государственной Церкви. Данный статус предполагал, что она пользуется материальной поддержкой государства и находится в известной от него зависимости, например епископы выбираются на церковных соборах, но утверждаются президентом страны. Государство оплачивало епархиальные расходы, обучение будущих священнослужителей, преподавание религии в школах, работу тюремных священников и капелланов, ремонт храмов². Церковь имела право собирать особый налог со своих членов, благодаря чему владела значительными суммами³.

На начало 1960-х гг. Евангелическая церковь имела 7 финноязычных епархий (Турку, Оулу, Тампере, Миккели, Куопио, Лапуа и Хельсинки) и 1 шведоязычную (фин. Порвоо, шв. Борго). Епархия в г. Турку являлась самой древней епархией, и с 1817 г. ее возглавлял архиепископ — примас ЕЛЦФ. В помощь архиепископу в управлении

Иеромонах Силуан (Сергей Сергеевич Никитин) — магистр богословия, преподаватель Сретенской духовной семинарии (serge_nikitin@mail.ru).

¹ Далее — ЕЛЦФ.

² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 109.

³ Там же. Л. 177.

епархией имелся капитул во главе с кафедральным настоятелем. Примас Церкви являлся и председателем ряда центральных церковных административных органов: один раз в пять лет созываемого Церковного съезда, Епископской конференции и постоянно действующего Церковного Управления⁴.

Во главе каждой епархии находится епископ (в епархии Турку — архиепископ), который избирается всеми священниками, богословами, университетами, школами вакантной епархии. Одна из самых важных задач епископа заключается в регулярных визитациях приходов и посещении общин. Он также наблюдает за работой в школах, диаконией, за кассой церковного фонда и председательствует на Священническом Синоде, собираемом периодически для богословского образования священников и других дел.

Обучение будущих пасторов проходило на богословском факультете университета Хельсинки и продолжалось 4–6 лет, во время которых сдавались экзамены по богословию, истории, философии, экономике, социологии, древним языкам. Стоит отметить, что в 1970 г. на богословском факультете обучалось 1300 человек, и он был самым большим богословским факультетом в мире⁵. С 1954 г. к сдаче богословских экзаменов стали допускать женщин, после чего они могли быть приглашены церковными советами на различные должности в общины⁶. В общинах Лютеранской Церкви на описываемый нами период (1960–1980 гг.) уже была широко развита диаконическая деятельность, заключающаяся в служении в больницах и других общественных учреждениях — в основном это и была сфера деятельности женщин. Кроме университета Хельсинки, с 1925 г. в Академии Або имелся шведоязычный богословский факультет⁷.

Особое место в подготовке пасторов уделялось изучению церковной музыки. С этой целью создавались многочисленные хоровые коллективы при приходах. В Хельсинки имела высшая музыкальная школа и церковно-музыкальный институт⁸.

У ЕЛЦФ имелся свой Информационный центр, в задачу которого входило осуществление контактов с прессой, радиовещанием и телевидением. Официальным периодическим изданием был журнал *Kotimaa*. Экуменические связи с 1964 г. осуществлялись Отделом внешних церковных сношений (Комиссией по иностранным делам)⁹.

На 1970 г. только 14–16 % членов Церкви принимало участие в ее богослужбной и социальной жизни, особенно в работе различных кружков. Однако, согласно проведенным опросам, около 1 000 000 человек ежедневно слушали по радио утренние молитвы (две на финском и одна на шведском языках)¹⁰. Число вышедших из Церкви (5,3 %) уже в 1969 г. превышало число присоединившихся.

В качестве предостережения стоит указать, что среди лютеранского духовенства интерес к Русской Православной Церкви возник еще в 1950-х гг. Известно, что на лютеранских богословов произвел большое впечатление визит в Финляндию еще в 1956 г. профессора Ленинградской духовной академии Николая Дмитриевича Успенского. В дальнейшем он рассматривался финской стороной как человек, через которого можно «провести дальнейшие переговоры об усилении контактов, взаимном чтении лекций и, может быть, даже о стипендиях»¹¹.

В мае (6–11) 1958 г. в Ярвенпяа по инициативе ЕЛЦФ и Экуменического комитета Финляндии проходило совещательное собрание лютеранских, англиканских и православных богословов с участием епископа Финляндской Православной Церкви Павла

⁴ Воронов Л., прот. Делегация Московского Патриархата в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1966. № 1. С. 62.

⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 159.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 13.

⁷ Воронов Л., прот. Делегация Московского Патриархата в Финляндии... С. 62.

⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 4.

⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708. Л. 48.

¹⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 110.

¹¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599. Л. 27.

(Олмари), епископа Сурожского Антония (Блума), профессора Х. Вольфа (Швейцария), лютеранского епископа Куопио Эйно Сормунена, Джона Лоренса (Англия). От РПЦ в данной встрече участвовали профессор МДА А. И. Георгиевский и профессор ЛДА Л. Н. Парийский¹². Русскую делегацию на данное собрание пригласила Финляндская Православная Церковь, все переговоры с Патриархией вел священник Димитрий Тарвасахо. Темы докладов были следующими: «Крест и Воскресение Иисуса Христа как центральное события спасения», «Значение Креста в литургической и молитвенной жизни христианина», «Какую роль играет Литургия и молитва в жизни православного или лютеранина».

23–28 мая 1959 г. на подобное совещание в Ярвенпя от Русской Православной Церкви были направлены профессор ЛДА Н. Д. Успенский и доцент МДА В. И. Талызин, которые должны были выступить с докладом на тему «Отцы Церкви и соборность»¹³.

Глава Финляндской Православной Церкви архиепископ Герман (Аав) 28 апреля 1960 г. отправил Святейшему патриарху Московскому и всея Руси Алексию I письмо, в котором сообщал об утверждении при богословском факультете университета города Хельсинки специального православного научно-исследовательского института. Фактором, тормозящим открытие, стало отсутствие необходимой научной литературы, и архиепископ просит священноначалие Русской Православной Церкви оказать содействие в приобретении необходимых книг, «в частности, из области церковной истории, догматического богословия и канонического права, литургические тексты, специальные исследования по отдельным важным вопросам и научно-богословские периодические издания (на русском и греческом языках, а также на разных западно-европейских языках)»¹⁴. В качестве результата, который может последовать за оказанием помощи, владыка Герман привел развитие православной науки и «достижение возвышенной цели Святой Церкви»¹⁵.

Святейший патриарх Алексий I рассмотрение данного вопроса поручил ректору Московской духовной академии протоиерею Константину Ружицкому, который 8 мая подготовил докладную записку. В ней предлагалось:

1. Создать особый денежный фонд для приобретения и дальнейшего копирования редких, но необходимых книг и пособий для их дальнейшей передачи в университет Хельсинки.
2. Часть книг можно заимствовать из библиотек Московской и Ленинградской духовных академий.
3. Библиотека Троице-Сергиевой лавры мало используется ее насельниками, поэтому некоторые книги можно будет из нее взять¹⁶.

На основании данной докладной записки архиепископу Герману 25 мая 1960 г. было отправлено письмо: «Специальная комиссия в Московской духовной академии занята выделением возможных богословских книг из библиотек Московской и Ленинградской духовных академий и Лаврской библиотеки, после чего последует передача этих книг в адрес, указанный Вашим Высокопреосвященством»¹⁷.

В январе 1961 г. последовал обмен письмами между Объединенным комитетом христианских студенческих организаций Финляндии и Московской Патриархией с целью развития дружеских отношений между студентами разных стран в духе христианской любви¹⁸. Из данной переписки становится видна заинтересованность финской христианской молодежи в жизни христианской молодежи Советского Союза,

¹² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249. Л. 42.

¹³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 278. Л. 36.

¹⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 42.

¹⁵ Там же.

¹⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 229. Л. 43.

¹⁷ Там же.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 14.

особенно это касалось учащихся духовных школ. В письме от 18 января 1961 г. прямо говорится: «Мы очень интересуемся жизнью, учебной, студенческим делом, социальными и прочими условиями студентов Московской и Ленинградской духовных академий и просим написать нам о них. В свою очередь мы расскажем о жизни и деятельности студентов нашей страны»¹⁹. Интересно, что в Объединенный комитет, помимо преобладающего числа финских лютеран, входили и православные граждане Финляндии, членом Комитета был заместитель председателя Союза православных студентов, секретарь приходского совета Покровской общины Андрей Саарло²⁰.

Председатель ОВЦС архиепископ Ярославский и Ростовский Никодим (Ротов) 13 февраля 1961 г. «предложения Комитета передал Академиям», которые должны были непосредственно установить с ним контакты²¹. В течение года Академии контактов, по-видимому, не установили, что дало повод финской стороне в лице Саарло предложить свои идеи для достижения означенной цели:

- в августе 1962 г. несколько русских молодых богословов могут приехать в Финляндию для участия в теологическом семинаре, устраиваемом Комитетом;
- православные члены Комитета могли бы совершить тематическую поездку по святым местам Русской Православной Церкви и посетить ее духовные школы;
- предложить посещение Финляндии по линии Комитета несколькими богословами РПЦ с чтением докладов, по образцу поездки в 1959 г. проф. Н. Д. Успенского и В. И. Талызина²².

Наиболее систематические контакты между ЕЛЦФ и РПЦ установились с 1962 г., когда благочинные Патриарших приходов в Хельсинки начали регулярно посещать страну и встречаться не только с православными, но и с лютеранами²³.

Это касалось не только епископов Хельсинки и Куопио, но и настоятелей приходов и пасторов. Иногда «визиты вежливости» перерастали не только в личную дружбу, но и в «дружбу приходов». Так, во время своего очередного визита в мае 1963 г. в Финляндию благочинный Патриарших приходов в Финляндии протоиерей Евгений Амбарцумов получил предложение от настоятеля лютеранского прихода Хертומиеки д-ра Айраса «установить дружбу его прихода и Троицкого собора в Ленинграде»²⁴. К сожалению, по определенным причинам, относящимся к советскому законодательству, реализовать это было невозможно.

Со временем у протоиерея Е. Амбарцумова появились хорошие знакомые среди лютеранского духовенства, симпатизирующие более тесным контактам с Русской Православной Церковью. Особенно это касается епископа Карла-Эрика Форсселла, возглавлявшего епархию Порвоо в 1961–1970 гг. «Это самый расположенный к православию лютеранский епископ в Финляндии»²⁵, — писал о нем в мае 1965 г. протоиерей Амбарцумов. Также из записей отца Евгения мы узнаем, что «епископ несколько сентиментален, многоречив и сладкоречив, любит православие, перенял много православных обычаев и взглядов, друг владыки Павла²⁶, очень желает посетить Ленинград, Москву и т. д.»²⁷.

Из документов, хранящихся в фондах Государственного Архива Российской Федерации, известно, что с 1963 г. уже появляется особый посредник между

¹⁹ Там же. Л. 15.

²⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442. Л. 15.

²¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 476. Л. 30.

²² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 476. Л. 31.

²³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 4.

²⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521. Л. 55.

²⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 47.

²⁶ Архиепископ Карельский и всей Финляндии Павел (Олмари), второй предстоятель Финляндской Православной Церкви (1960–1987).

²⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 84.

руководством ЕЛЦФ и новым благочинным Патриарших приходов в Финляндии протоиереем Евгением Амбарцумовым. Им стал нотариус епархии Хельсинки пастор Г. Беккерман, который должен был организовать первое выступление отца Евгения с докладом на богословском факультете университета Хельсинки, что и произошло в октябре 1963 г.²⁸

Протоиереем Амбарцумовым была прочитана лекция на тему «Современное устройство, жизнь и положение Русской Православной Церкви», которая, по словам самого автора, «встретила весьма теплый прием», ему даже неудобно было передавать отзывы о ней²⁹. После лекции от имени факультета был дан завтрак, на котором присутствовали: декан факультета проф. Аймо Николайнен (1972–1982 гг. — епископ Хельсинки), проф. Кауко Пииринен (лектор церковной истории и директор Института православия), магистр Хейкки Коукконен, проф. Ааре Лауха (1964–1972 гг. — епископ Хельсинки) и Андрей Саарло. О характере беседы за этим завтраком протоиерей Е. Амбарцумов писал следующее: «В целом самая трудная беседа за две недели. Кроме обмена приветствиями и речами, подтверждающими обоюдное желание к отношениям дружбы и братского общения между православными и лютеранами, было обстоятельное обсуждение сравнения практики и теории совершения Евхаристии и причащения членов Церкви»³⁰.

Союз христианских студентов в Финляндии пригласил делегацию от Русской Православной Церкви принять участие в его мероприятиях летом 1963 г.:

- 15–16 августа: православное миссионерское собрание в Йоэнсуу, поездка на Новый Валаам и аудиенция у архиепископа Павла (Олмари).
- 22 августа: конференция в г. Лохья. В ее рамках особый акцент был поставлен на темы: 1) миссионерство, 2) участие в борьбе за мир. От священноначалия Русской Церкви архиепископу Мартти Симойоки был передан доклад на немецком языке архиепископа Никодима (Ротова) на тему «Мир — служение Христу». Хотя на приглашение и было дано согласие, все же никто от Русской Православной Церкви в Финляндию не поехал.

В июне 1964 г. на квартире у профессора Кауко Пииринена был прием с участием протоиерея Е. Амбарцумова, доктора философии М. Виднес, супругов Саарло, пастора Мауторинена с супругой и магистра Коукконена. Хозяин выступил с предложением пригласить на обучение на богословском факультете университета Хельсинки 2–3 студентов от Московской Патриархии, также было решено пригласить в Финляндию кого-нибудь из профессорской корпорации Московской и Ленинградской духовных школ для чтения лекций в Хельсинкском университете³¹.

В 1964 г. новым архиепископом Турку вместо ушедшего на покой Илмари Саломиеса был избран епископ епархии Хельсинки Мартти Симойоки (1908–1999). В феврале того же года, еще будучи епископом Хельсинки, по приглашению глав Евангелическо-лютеранских Церквей Эстонии и Латвии архиепископов Яна Кийвита и Густава Турса он впервые посетил Советский Союз. Его сопровождали декан богословского факультета Университета Хельсинки Аймо Николайнен и пастор Самуэль Лехтонен. Программа пребывания состояла из посещения Ленинграда, Таллина, Тарту, Риги и Москвы. Помимо встречи с лютеранским духовенством, были и встречи с православными епископами Таллинским и Эстонским Алексием (Ридигером) и Рижским и Латвийский Никоном (Фомичевым)³².

Во время же своего первого официального визита в Советский Союз как примаса Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии в мае 1967 г. на приеме, устроенном

²⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521. Л. 54.

²⁹ Там же. Л. 64.

³⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521. Л. 63.

³¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 25.

³² Хроника // Журнал Московской Патриархии. 1964. № 4. С. 6.

патриархом Алексием I, Мартти Симойоки предложил развивать контакты между двумя Церквями в форме двустороннего диалога³³.

Стоит особо отметить, что архиепископ Мартти Симойоки лично был очень расположен к православию, постоянно интересовался новостями Русской Православной Церкви и ежемесячно получал из ОВЦС «Журнал Московской Патриархии» на английском языке³⁴. «Он стал инициатором назначения специальной комиссии для опощрения наших отношений с Церквями социалистических стран. Вследствие чего у нас установлен очень сердечный контакт с Православной Церковью России, а богословская дискуссия приняла постоянный характер»³⁵, — писал его секретарь пастор Мауну Синнемяки в 1972 г. Сам же архиепископ говорил: «У православных братьев я научился больше прежнего любви к Истине»³⁶.

Покойный архиепископ Клинский Лонгин (Талыпин) в письме автору данной статьи в июле 2012 г. писал следующее об архиепископе М. Симойоки: «Он принимал активное участие в жизни Церкви. Активно возражал и дискутировал с оппозиционерами, обличая их в антицерковном настроении. Общество часто сильно критиковало его из-за его мнений и высказываний. Он был борцом за христианскую мораль и за христианские ценности. Ему были очень близки социальные вопросы страны и народа. Он высказывал свое мнение об аборте, об эвтаназии, о разводе, о марксизме, о современной культуре. Он видел и замечал человека как индивидуума. Ему не было присуще давать ответ на проблемы, он часто сам ставил перед обществом вопросы. Он никогда не спешил в своих выводах, продуманно и спокойно после размышлений он высказывал свое мнение. У него не было много личных друзей. Духовенство часто чувствовало его не только отдаленным, но и строгим, хотя он не был таким. Ему был присущ редкий и простой юмор»³⁷.

Во время очередной поездки в Финляндию в октябре 1964 г. протоиерей Евгений Амбарцумов запланировал посетить по приглашению архиепископа Мартти Симойоки г. Турку — духовный центр лютеранской Финляндии. Однако встреча произошла в Хельсинки. За обедом архиепископ Симойоки поднял вопрос о духовном окормлении ингерманландцев, проживавших на тот момент в Ленинградской области, а также рассказал о своей интронизации, печально констатируя, что на нее «никого не пригласили: ни шведское лютеранское духовенство, ни финское православное, а присутствовали лишь президент, министры и финские лютеранские епископы»³⁸.

В период с 14 сентября по 8 октября 1965 г. по приглашению Православной и Евангелическо-лютеранской Церквей в Финляндии находилась делегация Русской Православной Церкви во главе с председателем Отдела внешних церковных сношений митрополитом Ленинградским и Ладозским Никодимом (Ротовым). Письмо с приглашением от Лютеранской Церкви было направлено в Москву 30 января 1965 г. В нем, в частности, говорилось, что «для Лютеранской Церкви Финляндии было бы большой радостью ближе познакомиться с Русской Православной Церковью и со своей стороны показать современным представителям этой древней Церкви ту силу благодати Божией, которую Он показывает нашей Церкви по Своей милости и долготерпению»³⁹.

Делегация 14 сентября поездом прибыла в г. Риихимяки, где была встреча с деканом богословского факультета университета Хельсинки профессором Аймо

³³ Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959–2002 гг. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. С. 16.

³⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615. Л. 9.

³⁵ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 28.

³⁶ Стойков В., прот. Третье богословское собеседование в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 10. С. 63.

³⁷ Архив автора.

³⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559. Л. 91.

³⁹ Там же. Л. 1.

Николайненом, затем на машинах делегация прибыла в г. Турку, где состоялась первая пресс-конференция. Такие пресс-конференции были в каждом городе, посещаемом митрополитом Никодимом. Печать широко, доброжелательно и достаточно объективно освещала на страницах газет и журналов пребывание делегации, помещая многочисленные снимки и статьи, также несколько раз делегацию показывали по телевидению. Вопросы журналистов были типичными: цели приезда, характер отношений между Лютеранской и Православной Церквями, участие Русской Православной Церкви в работе Всемирного Совета Церквей, отношение к Ватиканскому Собору, количество храмов, монастырей, семинарий, верующих, молодежи в нашей Церкви и тенденции к росту или сокращению, о положении Церкви в государстве, о возможных изменениях, об антирелигиозной пропаганде.

Вечером 14 сентября в Турку состоялся прием делегации у главы ЕЛЦФ архиепископа Мартти Симойоки, «который был все время исключительно внимателен, прекрасно организовал приемы в разных городах, весьма тепло и оптимистически говорил в своих речах об отношениях с Русской Православной Церковью и о путях к полному единству»⁴⁰.

На следующий день делегация осматривала город Турку и посетила старинный собор, школу, а в Абоском замке мэра города Вяйне Лейно в честь делегации дал завтрак. Член делегации профессор протоиерей Ливерий Воронов с большим успехом прочел лекцию на тему «Православная Церковь и христианское братство» в Академии Або⁴¹.

Затем 16 сентября делегация посетила г. Тампере, где ее встретил лютеранский епископ Элиас Гулин, пробст Оскар Паарма, православный священник Вяйне Ихатсу. Протоиерей Е. Амбарцумов, сопровождавший делегацию, писал: «Епископ Гулин — простой, добродушный, глубоко экуменически настроенный деятель. Он за линию Паасикиви, впрочем, имени нынешнего президента Кекконена не упоминает. Он недавно овдовел. Является председателем Экуменического совета»⁴².

Утром 17 сентября на вокзале в Хельсинки состоялась торжественная встреча делегации, среди встречающих были лютеранский епископ Ааре Лауха, православное и лютеранское духовенство города, атташе советского посольства, ответственные чиновники министерства Марвала и пастор Ауранен, корреспонденты, прихожане. В 3 часа дня делегацию принял президент Финляндии Урхо Калева Кекконен. Позднее был осмотрен дом престарелых, выстроенный Лютеранской Церковью, и заслушаны несколько докладов о различных сторонах деятельности Лютеранской Церкви в столице страны, а 18 сентября делегация посетила лютеранские приходы в Мунккивуорри, Отаниemi, Тапиола и Лауттасаари. Днем делегацию принял епископ Хельсинки Лауха, который при встречах с православными гостями «с большой симпатией говорил о православии, рассказывал о своем детстве и посещениях православного храма»⁴³.

Вечером 19 сентября в лютеранском Никольском соборе при значительном собрании молящихся состоялось экуменическое богослужение, в котором, кроме лютеранского епископа Лауха и пасторов, принял участие и митрополит Никодим, он «благословил всех на финском языке, а затем сказал яркую проповедь на экуменическую тему, которая буквально потрясла всех слушателей»⁴⁴. Проповедь митрополита имела тему «Какая наибольшая заповедь в Законе?»⁴⁵.

Утро понедельника 20 сентября делегация провела в университете, где владыка Никодим прочел лекцию о путях к христианскому единству. На лекции были профессором богословского факультета, епископ Лауха, митрополит Мир Ликийских

⁴⁰ Там же. Л. 83.

⁴¹ Воронов Л., прот. Делегация Московского Патриархата в Финляндии... С. 59.

⁴² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599. Л. 84.

⁴³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 12.

⁴⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599. Л. 84.

⁴⁵ Воронов Л., прот. Делегация Московского Патриархата в Финляндии... С. 61.

Хризостом (Константинидис), православные архиепископ Павел (Олмари) и «в костюме с галстуком»⁴⁶ епископ Александр (Карпин).

Вечером 21 сентября митрополит Никодим посетил в г. Порвоо (швед. Борго) шведского лютеранского епископа Форселла, а 26 сентября Порвоо посетили протоиереи Л. Воронов и Е. Амбарцумов; 27 и 28 сентября члены делегации были на богословской конференции в г. Ярвенпяа, где председательствовал епископ Тампере Элиас Гулин. Были зачитаны доклады на следующие темы: «Что такое Вселенский Собор», «Можно ли одобрить Папство?», «О должностях Церкви» и «Об общении между православными и лютеранами в таинствах». Лучшими были доклады протоиерея Л. Воронова и К. Пиринена, худшими — митрополита Мир Ликийских Хризостома (Константинидиса) и доцента Парвио, который не сумел разобраться в православных таинствах⁴⁷.

Особого внимания заслуживает тот факт, что во время данной поездки русская сторона получила предложение от руководства ЕЛЦФ начать богословский диалог, о чем особенно говорил проф. Тайпонен, «эксперт по экуменическим вопросам, участник-наблюдатель на II Ватиканском Соборе»⁴⁸.

В ходе планируемого диалога предлагалось рассмотреть следующие вопросы:

1. Что такое Вселенский Собор с точки зрения православия и лютеранства; состав Собора, его полномочия.
2. О священстве. Может ли Православная Церковь при каких-либо условиях признать лютеранское священство?
3. О папстве. Кто глава Церкви с лютеранской и православной точек зрения?
4. О миссии Церкви в современном мире.

В качестве итогов поездок можно привести следующие слова: «В результате этой поездки получил подтверждение братский характер отношений ЕЛЦФ и РПЦ. С лютеранской стороны было проявлено сильное стремление лучше понять сущность православия»⁴⁹.

В 1966 г. СССР посетила делегация Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии. «С большим пафосом и теплым чувством Симойоки вспоминал свою поездку в Россию, вынос плащаницы в Псково-Печерском монастыре. Особо говорил о значении Евхаристии. Господин архиепископ считает особенным богатством РПЦ наличие разработанного учения о благодати и о действии Промысла Божия в истории и считал бы полезным совместные беседы по этим вопросам с обязательным условием тщательной подготовки к такой дискуссии»⁵⁰, — писал о встрече протоиерей Е. Амбарцумов.

Архиепископ Марtti Симойоки в 1967 г. посетил Вселенскую Патриархию в качестве вице-председателя всемирного совета Лютеранских Церквей⁵¹. В феврале того же года в Хельсинки состоялась его встреча с еще одной делегацией Русской Православной Церкви — епископом Зарайским Ювеналием (Поярковым) и епископом Тихвинским Михаилом (Мудьюгиным). На этот раз православными иерархами было передано приглашение посетить Советский Союз в удобное для него время. «Архиепископ с большим восторгом и благодарностью принял приглашение. Он намерен выехать поездом из Хельсинки 25 апреля и прибыть в Москву утром в Великую Среду 26 апреля. Он желает посетить Загорск, а также встретиться со своими собратьями Яном Кийвитом и Густавом Турсом. Возвратиться Симойоки хочет самолетом в субботу на Светлой Седмице 6 мая»⁵², — сообщал присутствовавший при встрече протоиерей Е. Амбарцумов.

⁴⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599. Л. 86.

⁴⁷ Там же. Л. 90.

⁴⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 13.

⁴⁹ Там же. Л. 14.

⁵⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 6.

⁵¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 43.

⁵² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141. Л. 154.

Ответный визит делегации ЕЛЦФ в Советский Союз состоялся весной (25 апреля — 5 мая) 1966 г. Архиепископ Мартти Симойоки в сопровождении профессора церковной истории богословского факультета университета Хельсинки Кауко Пиринена, секретаря пастора Эско Ринтала посетил Москву, Ленинград, Псков, Псково-Печерский монастырь и Троице-Сергиеву лавру.

Есть упоминания, что время визита финской делегации — Страстная и Светлая седмицы — было выбрано митрополитом Никодимом не случайно. В 1965 г. во время пасхального богослужения в Николо-Богоявленском соборе случилась спланированная хулиганская акция с целью устрашения митрополита Никодима (Ротова). Для предотвращения повторения подобных акций и была приглашена делегация ЕЛЦФ. Так, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл вспоминает: «Совершенно не случайно выбор пал именно на финскую делегацию, возглавляемую столь высокопоставленным церковным служителем. Дело в том, что Лютеранская Церковь в Финляндии — Церковь государственная, и глава Церкви является высоким лицом, входящим в пятерку самых высших государственных чинов. Поэтому помешать такому человеку присутствовать на богослужении или тем более допустить какую-либо провокацию против него означало бы нанести оскорбление весьма высокопоставленному деятелю дружественной Финляндии... Я хорошо помню это пасхальное богослужение. Никольский собор невозможно было узнать. Вокруг него стояло множество людей, но наряды милиции только следили за порядком. Между собором и толпой народа был образован широкий проход метров 20–30 шириной, так что духовенство с пением „Воскресение Твое, Христе Спасе...“ торжественно и стройно двигалось вокруг собора. Завершали процессию митрополит Никодим и шедший рядом с ним архиепископ Мартти Симойоки»⁵³.

Архиепископ М. Симойоки был неоднократно принят патриархом Алексием I и награжден им орденом святого Владимира I степени, встречался он и с митрополитом Никодимом и управляющим делами Патриархии архиепископом Эстонским и Таллинским Алексием⁵⁴. В дальнейшем сам архиепископ писал: «Среди важнейших событий визита я буду вспоминать прием у Его Святейшества Патриарха Московского и всея Руси Алексия, во время которого было решено начать богословский диалог между нашими Церквями»⁵⁵.

С 26 мая по 2 июня 1968 г. в Москве проходили торжества по случаю 50-летия восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви. ЕЛЦФ на них представлял епископ Порвоо д-р Карл Эрик Форсселл⁵⁶.

В 1968 г. новым благочинным Патриарших приходов в Финляндии был назначен протоиерей Игорь Ранне, который во взаимоотношениях с ЕЛЦФ занял те же позиции, что и его предшественник протоиерей Евгений Амбарцумов. Так, уже во время своего первого посещения Финляндии 20 февраля 1969 г. он вместе с прихожанином Покровской общины г. Хельсинки Андреем Васильевичем Саарло нанес визит архиепископу Мартти Симойоки, который спросил о здоровье митрополита Никодима, епископа Ювеналия, профессоров Ленинградской духовной академии, а также отметил, «что еще в Москве и Ленинграде был разговор не только о продолжении и углублении взаимных контактов, но и о возможном диалоге между РПЦ и Лютеранской Церковью Финляндии и что сейчас в Лютеранской Церкви ведутся работы в этом направлении»⁵⁷. Тогда же отец Игорь встретился в Порвоо с епископом Карлом-Ериком Форсселлом⁵⁸.

⁵³ Кирилл (Гундяев), митр. «Первое действие нового митрополита — цензура на проповеди отменена» // Сайт Московской епархии Русской Православной Церкви. URL: <http://www.mepar.ru/library/books/4/4/27/> (дата обращения: 15.06.2016).

⁵⁴ Визит Главы Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии Архиепископа д-ра Мартти Симоекки // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 6. С. 8–9.

⁵⁵ Симойоки М., архиеп. Церковь молитвы // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 6. С. 18.

⁵⁶ Логачев К. Празднование 50-летия восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 7. С. 11.

⁵⁷ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 14.

⁵⁸ Там же. Л. 72.

В марте 1970 г. епископ Форсселл принимал в Порвоо представителей Русской Православной Церкви, прибывших в Финляндию для участия в богословском совещании с лютеранами, и получил от митрополита Никодима приглашение посетить Ленинград вместе с супругой в удобное для них время⁵⁹. В том же году он ушел на покой, и на кафедре его сменил 32-летний Йон (Йоханн) Викстрем, с 1982 по 1998 г. в сане архиепископа возглавлявший ЕЛЦФ. «В Советском Союзе он никогда не бывал и о Русской Православной Церкви совсем ничего не знает»⁶⁰, — писал о епископе протоиерей И. Ранне, посетивший его в первый раз в Порвоо 11 марта 1972 г. Впоследствии епископ Йон даже участвовал в IV богословском собеседовании «Синаппи», проходившем в 1977 г. в г. Киеве⁶¹.

Стоит обязательно отметить, что ЕЛЦФ оказывала всем представителям Русской Православной Церкви, приезжавшим в Финляндию, особое радушие и гостеприимство. Так, прибывший в мае 1969 г. в Хельсинки на хиротонию викария Гельсингфорсской епархии епископ Тихвинский Герман (Тимофеев), ректор Ленинградской духовной академии, в первый же день своего пребывания в Финляндии был приглашен секретарем архиепископа М. Симойоки Мауно Синемяки на прогулку по столице с осмотром лютеранских храмов. Были осмотрены приходы Каллио, Алппила, Хертониemi, Мюллюпуру, Потила, Вуосаари. В церкви Алппила православные гости стали свидетелями крестин и венчания, и епископ Герман обратился с приветствием к молодой паре и призвал на них Божие благословение⁶².

Возникшие во время данной поездки моменты непонимания между русской делегацией и священноначалием Финской Православной Церкви были смягчены гостеприимством и радушием самого главы Евангелическо-лютеранской Церкви. Прием у архиепископа Мартти Симойоки в его резиденции в Турку «был чрезвычайно сердечным. Архиепископ просто, долго и обстоятельно беседовал, <...> интересовался жизнью Русской Православной Церкви и ее предстоятелей, спрашивал, будет ли ответ на его письмо в отношении предполагаемой богословской конференции, интересовался жизнью наших духовных школ и некоторых профессоров, интересовался Патриаршими приходами в Хельсинки»⁶³. Архиепископ показал гостям свои покои, домашнюю часовню, где «предложил присесть, а сам прочел часть главы из Евангелия на греческом языке»⁶⁴. Также был осмотрен кафедральный собор⁶⁵.

О расположении руководства ЕЛЦФ к Московскому Патриархату свидетельствует и то, что Мартти Симойоки предложил в октябре 1969 г. благочинному Игорю Ранне пользоваться услугами своего секретаря пастора Ринтала для знакомства с жизнью и деятельностью Лютеранской Церкви Финляндии⁶⁶. Из отчета самого отца Игоря известно, что в его номер гостиницы была даже прислана коробка конфет с визитной карточкой архиепископа⁶⁷.

В октябре 1969 г. во время личной встречи с протоиереем И. Ранне, архиепископ особое внимание уделял обсуждению вопроса о предстоящем в начале будущего года собеседовании между Русской Православной Церковью и Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии. Известно, что собеседование было назначено на 19–22 марта 1970 г. и должно было проходить в живописном месте под г. Турку. Программа была намечена следующая: 19 марта — прибытие делегатов, 20 — чтение первого доклада

⁵⁹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 76.

⁶⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530. Л. 8.

⁶¹ Мануил (Павлов), архим., Сойко Б., прот. На инаугурации Архиепископа Йона Викстрема — Примаса Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 2. С. 75.

⁶² ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277. Л. 22.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Там же. Л. 33.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. Л. 14.

⁶⁷ Там же.

и затем его обсуждение, 21 — второй доклад и его обсуждение, а также доклад епископа Лапландского Иоанна (Ринне) о проблемах Финской Православной Церкви. В воскресенье 22 марта — Литургия в православном храме св. мц. Александры в г. Турку, затем знакомство с городом, древним кафедральным лютеранским собором г. Турку и прием в архиепископской резиденции. Подробности должны были быть изложены в официальном письме, также Мартти Симойоки просил заблаговременно прислать доклады православной стороны.

Разработка тем первого собеседования должна была быть закончена к началу 1970 г. Известно, что митрополит Никодим предложил тему о Евхаристии, а архиепископ М. Симойоки — о молитве Господней⁶⁸. В итоге темы, предложенные финской стороной, звучали так:

1. Молитва Господня на Литургии и в духовной жизни.
2. Роль мирян в церковном управлении и демократия в церковной деятельности.
3. Богословские основания миротворческой деятельности Церкви.
4. Евхаристия как выражение единства верующих.

В своем письме к Мартти Симойоки в июне 1969 г. митрополит Никодим сообщил, что для собеседования он выбирает третью и четвертую темы. С данным выбором финская сторона согласилась, а архиепископ Мартти Симойоки по поводу второй темы даже заявил: «Нам надо обеспечить возможность жизни для всех групп людей, народа и для всего мира. Церковь должна быть терапевтом в мире»⁶⁹.

20–22 марта 1970 г. в г. Турку проходила первая официальная встреча представителей Русской Православной Церкви и ЕЛЦФ. Местом проведения заседаний стал конгресс-центр «Синаппи», что в дальнейшем дало повод называть все официальные богословские встречи с финскими лютеранами данным термином с присовокуплением порядкового номера.

Делегацию Московской Патриархии возглавлял ректор Московской духовной академии епископ Дмитровский Филарет (Вахромеев), а лютеранскую — архиепископ Мартти Симойоки. От Русской Православной Церкви участвовали епископ Астраханский и Енотаевский Михаил (Мудьюгин); благочинный Патриарших приходов в Финляндии, преподаватель церковной археологии в ЛДА протоиерей Игорь Ранне; преподаватель ЛДА священник Николай Гундяев; клирик Покровской общины в Хельсинки иеромонах Лонгин (Тальпин). ЕЛЦФ помимо архиепископа Симойоки представляли профессор Священного Писания Нового Завета Хельсинкского университета Аймо Николайнен, профессор общей церковной истории Хельсинкского университета Кауко Пиринен, профессор Академии Або Готтхард Нюгрэн, лицензиат богословия Хельсинкского университета Симо Кивиранта; лицензиат богословия, настоятель прихода Тапиола Самуэль Лехтонен, преподаватель богословского факультета Академии Або пастор Йоуко Мартикайнен.

На заседании в качестве наблюдателей с правом участия в дискуссии присутствовали архиепископ Карельский и всей Финляндии Павел, епископ Лапландский Иоанн (Ринне) и протоиерей Ниило Карьямаа⁷⁰. В дальнейшем наблюдатели от Финской Православной Церкви присутствовали на всех последующих собеседованиях с финскими лютеранами.

В секретариат входили: Фредерик Клеве, доктор богословия; Мауну Синемяки, лицензиат богословия, секретарь архиепископа; Антти Саарло, магистр государственных наук / главный переводчик; Ростислав Гольтгойер, магистр философии / переводчик; Тамара Порокара, секретарь группы переводчиков⁷¹.

⁶⁸ Там же. Л. 14.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Православно-лютеранское богословское собеседование между представителями Русской Православной Церкви и Финляндской Евангелическо-Лютеранской Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 67.

⁷¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 106–107.

На рассмотрение участникам собеседования были предложены две темы: «Евхаристия как выражение общения верующих» и «Богословская основа миротворческой деятельности Церквей».

Практика обсуждения двух тем, одна из которых богословская, а вторая — этическая, продолжалась вплоть до конца 1980 г. Для выбора в качестве предмета обсуждения вопроса о Евхаристии не было никаких прямых причин, но можно предположить, что православная сторона пожелала обсудить именно этот вопрос по причине его важности в Православной Церкви. В своем приветственном обращении епископ Дмитровский Филарет (Вахромеев), подчеркнул, что «встреча имеет ясно выраженный экуменический характер прежде всего — потому, что евхаристическая тема имеет отношение к наиболее важному экуменическому вопросу»⁷².

Доклад архиепископа Мартти Симойоки «Современные проблемы Лютеранской Церкви в Финляндии» по своему содержанию был очень формальным и едва ли содержал какие-либо богословские утверждения, все позиции лютеран были представлены в докладе доктора Симо Кивиранта. В нем подчеркивалась тесная связь между реальным присутствием Христа и Причастием.

Активная дискуссия развернулась вокруг доклада епископа Михаила «Евхаристия и единение христиан», где было сказано, что протестанты отрицают реальное присутствие Христа в Святах Дарах. Доктор Фредерик Клеве и Симо Кивиранта, вступив в спор, пояснили, что финские лютеране желают отделить лютеранское евхаристическое богословие от взглядов других протестантов.

Это, видимо, не пришлось по вкусу епископу Лапландскому Иоанну (Ринне), который отметил, что на самом деле ЕЛЦФ имеет евхаристическое общение как с Англиканской церковью, так и с пресвитерианами Шотландии, которые между собой такого общения не имеют. На это архиепископ Мартти Симойоки ответил, что «эти связи не являются экуменическим средством восстановления церковного единства»⁷³.

На основании докладов и обсуждений были выработаны общие тезисы. Протоколы собеседований ныне недоступны, но то, что опубликовано, органически вытекает из предыдущей дискуссии. Пять тезисов отражают «консенсус», тогда как остальные свидетельствуют о том, что остаются некоторые разногласия в отношении:

- понимания реального присутствия Христа в Евхаристии,
- жертвенной природы Евхаристии.

Пять согласительных пунктов по вопросу Евхаристии подчеркнули реальное присутствие Христа, установление Евхаристии Христом, вертикальное и горизонтальное единение христиан в Евхаристии как «глубочайшее проявление единства Церкви»⁷⁴.

Как пишет исследователь диалога «Синаппи» Ристо Сааринен, «Не следует, однако, рассматривать результаты встречи в Турку 1970 г. в контексте слишком завышенных ожиданий. Во многих отношениях этот первый трехдневный диалог был успешен уже потому, что стороны оказались способны сформулировать общие тезисы по трудному богословскому вопросу». Вопрос о Евхаристии решено было продолжить на следующей встрече, запланированной на декабрь 1971 г. в Загорске.

Хотелось бы привести воспоминания о первом богословском собеседовании непосредственного его участника — ныне покойного архиепископа Лонгина (Тальпина): «Атмосфера была дружественной, но и напряженной, так как это была первая официальная богословская консультация. Архиепископ Симойоки держал себя сдержанно, но любвеобилие епископа Филарета скоро рассеяло всю напряженность. Архиепископ постоянно указывал на то, что нам необходимо больше говорить о богословии, чем о миротворческой политике. С епископом, впоследствии архиепископом, Михаилом (Мудьюгиным) он общался на латыни, несмотря на то, что оба владели другими

⁷² Православно-лютеранское богословское собеседование между представителями Русской Православной Церкви и Финляндской Евангелическо-Лютеранской Церкви... С. 67.

⁷³ Сааринен Р. Вера и святость... С. 21.

⁷⁴ Там же. С. 22.

языками, в том числе немецким. Делали они это из-за переводчиков, которые вели протокол-отчет для КГБ»⁷⁵.

Во время собеседований иногда возникали трудности, в первую очередь это было связано с терминологическим аппаратом. Это имело место даже на III богословском собеседовании, проходившем 23–28 мая 1974 г. в Ярвенпяа. «Чувствовалось, что иногда, употребляя одни и те же богословские слова, участники диалога вкладывали в них разный смысл»⁷⁶, — писал участник встречи протоиерей Василий Стойков.

Стоит указать, что со второго собеседования (декабрь 1971 г.) с лютеранской стороны в качестве специального эксперта выступал уже нами упомянутый прихожанин Покровской общины, магистр государственных наук Андрей (Антти) Саарло⁷⁷. Функции Андрея Васильевича заключались в основном в исполнении обязанностей переводчика, за что он просил у русской стороны по 700 финских марок за неделю (оплата в рублях его не устраивала)⁷⁸. Вторым переводчиком обычно был отец Лонгин (Тальпин), а машинисткой финского текста — Тамара Порокара⁷⁹.

Единственным неприятным моментом в ходе заседания, по мнению епископа Михаила (Мудьюгина), стало выступление епископа Иоанна (Ринне) с докладом на тему «Современные проблемы Финляндской Православной Церкви», где «докладчик использовал трибуну для изложения ряда административных претензий его Церкви к Лютеранской Церкви Финляндии, что было не так уж актуально для наших делегатов и крайне нетактично по отношению к участнику собеседования главе Лютеранской Церкви Финляндии архиепископу Мартти Симойоки»⁸⁰.

Недовольство Иоанна (Ринне) происходящим подтверждалось и его выступлением на прощальном ужине 25 марта, когда он «в весьма запутанных выражениях пытался возражать епископу Филарету, обвиняя его в пренебрежении к православному „акценту“ в собеседованиях»⁸¹.

Констатируя итоги первого богословского совещания с финскими лютеранами, митрополит Никодим (Ротов) сказал следующее: «Успешное осуществление этой встречи, способствовавшей развитию взаимопонимания и сотрудничества между двумя Церквями, позволяет с надеждой взирать на дальнейший прогресс в наших отношениях»⁸². Евангелическо-лютеранская Церковь Финляндии исключительно положительно рассматривала значение диалога «Синаппи». «Собеседования с РПЦ, а также собеседования между Лютеранскими церквями Финляндии и ФРГ достигли изумительных результатов»⁸³, — читаем в «Хельсингин Саномат» от 13 октября 1987 г., а согласно словам профессора по вопросам экуменизма Хельсинкского университета Туомо Маннермаа, «Православная Церковь своим существованием внесла в западные Церкви такое, что они уже потеряли: молитву и мистику»⁸⁴.

В дальнейшем было проведено 15 богословских собеседований между представителями Русской Православной Церкви и Евангелическо-Лютеранской Церкви Финляндии, последнее из них состоялось 6 сентября 2011 года в Сииканиеми, Финляндия.

⁷⁵ Архив автора.

⁷⁶ Стойков В., *прот.* Третье богословское собеседование в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 10. С. 63.

⁷⁷ Пребывание в Советском Союзе делегации Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 7.

⁷⁸ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 452. Л. 26.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353. Л. 86.

⁸¹ Там же. Л. 88.

⁸² Никодим (Ротов), *митр.* Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 7. С. 37.

⁸³ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4236. Л. 105.

⁸⁴ Там же.

Источники и литература

1. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 249 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Швеции и других странах, 22 января 1958 — 22 декабря 1958).
2. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 442 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, январь 1961 — декабрь 1961).
3. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 476 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 13 января 1962 — 25 декабря 1962).
4. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 521 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 14 января 1963 — 24 декабря 1963).
5. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 559 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 27 января 1964 — 28 октября 1964).
6. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 599 (Материалы по православной церкви в Финляндии, Дании, Норвегии и Швеции, 30 января 1965 — 20 ноября 1965).
7. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 141 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, декабрь 1967).
8. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 277 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии 9 марта 1969 — 4 ноября 1969).
9. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 353 (Материалы по православной церкви в Финляндии, декабрь 1969 — 23 ноября 1970).
10. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 452 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, 15 февраля 1971 — 9 ноября 1971).
11. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 530 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, 6 марта 1972 — 27 ноября 1972).
12. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 615 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, 12 февраля 1973 — 11 декабря 1973).
13. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 708 (Материалы по автономной православной церкви в Финляндии, 15 февраля 1974 — 25 ноября 1974).
14. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 4326 (Документы о состоянии Патриарших приходов в Финляндии (отчёты, справки, информации), 13 апреля 1954 — 22 августа 1989).
15. Визит Главы Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии Архиепископа д-ра Мартти Симоекки // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 6. С. 8–9.
16. Воронов Л., прот. Делегация Московского Патриархата в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1966. № 1. С. 62.
17. Логачев К. Празднование 50-летия восстановления Патриаршества в Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1968. № 7. С. 9–17.
18. Кирилл (Гундяев), митр. «Первое действие нового митрополита — цензура на проповеди отменена» // Сайт Московской епархии Русской Православной Церкви. URL: <http://www.mepar.ru/library/books/4/4/27/> (дата обращения: 15.06.2016).
19. Никодим (Ротов), митр. Экуменическая деятельность Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 1971. № 7. С. 27–62.
20. Мануил (Павлов), архим., Сойко Б., прот. На инаугурации Архиепископа Йона Викстрема — Примаса Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1983. № 2. С. 75.
21. Православно-лютеранское богословское собеседование между представителями Русской Православной Церкви и Финляндской Евангелическо-Лютеранской Церкви. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 5. С. 67–70.

22. Пребывание в Советском Союзе делегации Евангелическо-лютеранской церкви Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 7–9.
23. Сааринен Р. Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959–2002 гг. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2003. 398 с.
24. Симоюки М., архиеп. Церковь молитвы // Журнал Московской Патриархии. 1967. № 6. С. 18–19.
25. Стойков В., прот. Третье богословское собеседование в Финляндии // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 10. С. 59–63.
26. Хроника // Журнал Московской Патриархии. 1964. № 4. С. 6.

Hieromonk Silouan (Nikitin). The Initial History of the Theological Dialogue between Representatives of the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland.

The Finnish government's change of policy to rapprochement with the Soviet Union based on mutually beneficial cooperation, as expressed in the so-called "Paasikivi-Kekkonen Doctrine", led to very warm and friendly relations between the Russian Orthodox Church and the Evangelical Lutheran Church of Finland. Of course, we should not reject also the Lutherans' interest in Orthodoxy, which is reflected in their initiative to conduct bilateral theological meetings, the so-called "Sinappi Dialogue". The Finnish Orthodox Church at that time could not fully answer all of the Lutherans' questions about Orthodox theology, liturgy, canon law, and church history, and so Finnish Lutherans sought to contact the Russian Orthodox Church in various ways. In addition to the theological meetings during the 1960's-1980's, there were frequent mutual visits of various delegations — from heads of the churches to simple parish priest — and the practice of educating Orthodox students at the theological faculty of the University of Helsinki and educating Lutheran students at the Leningrad Theological Academy was also established. Assistance in providing material and spiritual support for the Orthodox in Finland and the Lutherans in the Soviet Union was also given.

Keywords: Russian Orthodox Church, Evangelical Lutheran Church of Finland, Finnish Orthodox Church, metropolitan Nikodim (Rotov), archbishop Michael (Mudyugin), archpriest Eugene Ambartsumov, archpriest Igor Ranne, bishop John (Rinne), archbishop Martti Simojoki, theology, "Sinappi", Orthodox-Lutheran dialogue.

Hieromonk Silouan (Sergey Sergeevich Nikitin) — Master of Theology, Lecturer at Sretensky Theological Seminary (serge_nikitin_@mail.ru).

А. В. Петров

ПРАВОСЛАВИЕ, «ОДИНАЧЕСТВО», САМОДЕРЖАВИЕ (к вопросу об исторических основаниях русской политической культуры)

Статья посвящена происхождению и взаимодействию важнейших особенностей русской политической культуры. Рассматривается историческая сущность «одиначества» — при своих общеевропейских архаических истоках именно в контексте древнерусской культуры оно заявило о себе с наибольшей наглядностью, став центром и нервом всей древней русской политической культуры. Автор утверждает, что величайшая мировая религия и национальная самобытно-силовая власть образовали в отечественном прошлом органическое сочетание, во многом определившее важнейшие особенности русской истории и культуры. Поиски государственного мировоззрения в более позднее Новое время свелись к провозглашенной графом С. С. Уваровым триаде «Православие, Самодержавие, Народность», вобравшей в себя идеологию русской национальной политической культуры и сыгравшей важнейшую роль в развитии русской государственности. Автор показывает, что использование национального исторического опыта, обращение к отечественной истории с ее самобытностью для русской политической культуры были необходимы тогда, имеют непреходящее значение и приобретают особый смысл в современности.

Ключевые слова: православие, «одиначество», вече, вечевой уклад, самодержавие.

Нижеследующие замечания и обобщения так или иначе связаны с моими исследованиями древнерусского политического уклада, из них вытекают и развивают их положения¹.

Самое первое и самое главное, что я бы хотел со всею решительностью подчеркнуть, это то, что исследователи вечевого уклада древней Киево-Новгородской Руси и позднейшего Московского самодержавия *подчинены необходимости* пристального внимания к духовной и политико-правовой традиции, запечатленной в исконном славянском понятии «одиначества» и, может быть, даже *обречены* рассматривать данную традицию как исходный момент своего научно-исторического анализа².

Влияние православия привело к христианизации феномена «одиначества». В вечевой действительности XI–XIII вв. давали о себе знать два понимания «одиначества»: и старинное языческое (требовавшее неперменной расправы с противниками воли большинства), и новое, переосмысленное христианством, призывающее к «единству в любви» и предполагающие прощение и отказ от мести³. В свою очередь,

Алексей Владимирович Петров — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета и Санкт-Петербургской духовной академии.

¹ *Петров А. В.* От язычества к Святой Руси. Новгородские усьобицы (к изучению древнерусского вечевого уклада). СПб., 2003; *Его же.* К вопросу о характере и итогах социально-политического развития Великого Новгорода в XI–XV веках // Вечевая республика в истории России: Материалы Междунар. науч.-практ. конф. 21–23 сент. 2008 г. Ч. 1 / Сост. Д. Б. Терёшкина, Г. М. Коваленко, С. В. Трояновский [и др.]. Великий Новгород: Изд-во Новгород. гос. ун-та им. Ярослава Мудрого, 2009. С. 11–29.

² *Петров А. В.* Несколько замечаний о древнерусском «одиначестве» // Русские древности : К 75-летию проф. И. Я. Фроянова / Отв. ред. А. Ю. Дворниченко. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2011. С. 71–83.

³ *Петров А. В.* От язычества к Святой Руси. Новгородские усьобицы... С. 87–108; *Его же.* К изучению литературных тенденций русской летописной историографии // Проблемы истор. регионоведения : Сб. науч. тр. к 70-летию проф. В. И. Хрисанфова / Отв. ред. Ю. В. Кривошеев. СПб. : Изд-во «Скифия-принт», 2009. С. 19–58.

самодержавие Московских государей не может быть понято вне системы православного мировоззрения.

Классическая интерпретация древнерусского веча включала в себя положение о *единодушии* на нем как непрременном условии принятия решения и важнейшем атрибуте вечевой деятельности.

Как показал В. И. Сергеевич, синтезировав конструктивное содержание сочинений писавших *до него* историков, — на вечевом собрании древнего периода «счёта голосов у нас вовсе не делалось по той причине, что большинство голосов (абсолютное и тем более относительное) не считалось достаточным для решения дела. У нас требовалось или единогласное решение, или такое большинство, которое ясно видно безо всякого счёта голосов. Это должно быть подавляющее большинство, которое заставляло бы смолкать всех разномыслящих.

Такой порядок совершенно понятен. Решение по большинству не заключает в себе никакой разумной идеи. Если сто человек думают так, а пятьдесят иначе, то отсюда вовсе не следует, что сто думают правильно, а пятьдесят ложно, и что пятьдесят должны подчиниться мнению ста. Если теперь везде принимается большинство, то как единственный возможный мирный выход из затруднения, представляемого разделением голосов, и только. Древний человек не был способен к такому искусственному решению вопроса. Он предпочитал биться за свои убеждения и силою принуждать противника принять мнение, в истинности которого был уверен.

А с другой стороны, решение по большинству предполагает наличие самостоятельной исполнительной власти, достаточно сильной, чтобы привести в действие народное решение, несмотря на противоречие многочисленного меньшинства. В период господства вечевого быта исполнительная сила не успела еще обособиться от силы народа вообще; а потому значительное меньшинство народа всегда могло противопоставить большинству деятельное сопротивление. Так оно в действительности и было.

Что голосов не собирали и не считали, а принимали за решение подавляющую силу их, мы видим, во-первых, из обычных для того времени выражений, в которых говорится о состоявшихся народных решениях, и во-вторых, из последствий, которые наступали в случае такого разделения мнений, при котором не было ни на одной из сторон подавляющего большинства.

«Все вечевые решения имеют в своем основании соглашение всех (курсив мой. — А. П.).<...>

Но поводов к разногласию в древнее время было не меньше, чем в наше. А потому *господствовавший тогда порядок заключал в себе возможность междоусобной брани (курсив мой. — А. П.).* При нерешительном разделении голосов стороны стояли друг против друга безо всяких средств к мирному выходу из разногласия. Им ничего не оставалось, как обратиться к суду Божию. Они это и делали. <...>

Таким образом, как необходимость соглашения всех, так и возможность междоусобной брани, в случае разделения, суть две стороны одного и того же явления. *При господстве таких порядков власть постоянно переходит из состояния мира в состояние размирья и обратно (курсив мой. — А. П.).<...>*

Единение всех было обыкновенной формой вечевого решения. Но необходимость такого единения не шла у нас до того, чтобы вече вовсе не сознавало за собой права

⁴ Выделенная в двух последних абзацах курсивом мысль В. И. Сергеевича, вкупе с замечанием С. Ф. Платонова о том, что «междоусобия Новгорода открывают нам его внутреннюю организацию» (Платонов С. Ф. Великий Новгород до его подчинения Москве в 1478 году и после подчинения до Ништадтского мира 1721 г. // Петров А. В. С. Ф. Платонов о новгородском вече. Приложение 1 // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Палаиорωσια: εν χρονω, εν προσωλω, εν ειδει. Альманах, вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / Под ред. д-ра ист. наук, проф. А. В. Петрова. СПб., 2016. С. 52), побудили меня к моему докторскому исследованию: Петров А. В. От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы...; *Его же*. Новгородские усобицы: возникновение и разрешение общественных конфликтов в вечевом городе (к изучению древнерусского народоправства) : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2004.

постановить обязательное для всех решение, едва был один несогласный. Под единением всех надо разуметь не соглашение всех без исключений, а соглашение такого подавляющего большинства, которое заставляет молчать разномыслящих. <...>

Описанные порядки давали полную свободу образованию политических партий и полный простор их взаимной борьбе»⁵.

Вече было частью древнерусского политического уклада, важнейшей, но не единственной. Источники дают полномочия использовать в наших объяснениях этого уклада идею о своеобразном, плохо схватываемом современными политико-юридическими дефинициями «дуализме князя и вече» с «более независимым положением князя на киевском юге»⁶.

На мой взгляд, специфика этого «дуализма» как раз и проясняется под углом зрения древнерусского политического принципа «одиначества» — нераздельности всех форм власти (и единодушия самого вече как такового).

Во всяком случае, «рядом с вечем и народными общинами стоит князь — вождь и организатор народного ополчения, глава общего управления земли, охранитель внешней безопасности и внутреннего “наряда”. В этой двойной роли своей он стоит во главе земских сил народного полка, во главе того союза общин, какой представляется внутренняя организация земли-волости, — он, а не вече. Правда, высшая решающая власть для народного войска и народных общин — вече, а не князь. Правда, полк тысячи земской идет в поход по решению вече, а не по княжому приказу; и “пригороды станут” на том, на чем старшие города “положат”, а не на том, что князь решит. Но как войско народное требовало для своих выступлений организующей деятельности князя, так же значительна была его роль в судебно-административной и финансовой организации земли-волости. Если правы историки права, что вече, а не князь, должен быть признано носителем верховной власти древнерусской политии-волости, то с другой стороны, элементарные нити древнерусской волостной администрации сходились в руках князя, а не вече или каких-либо его органов. В этом оригинальная черта древнерусской государственности». При всем при том, «правительственная власть князя не доросла за изучаемый период до государственного властвования»⁷.

Большинству исследователей, писавших о принципе единодушия на вечевой площади, последнее виделось чертой, характеризовавшей древнерусское вече с архаической стороны. Как мы видели, В. И. Сергеевич подчеркивал особую ментальность «древнего человека», «не способного» к иному «решению вопроса», возможному только «теперь», т. е. в Новое время.

В современной историографии данная черта сводится к *общевропейской* архаике (и славянской, и германской)⁸.

Поиск корней исторических институтов в глубокой древности — путь совершенно оправданный и необходимый. Однако иногда древнейшие по происхождению явления в новых условиях переживали трансформации, в результате чего их характеристика не может быть сведена только к архаической подпочве. «Вторичное» оформление феноменов исторической жизни — обычный их удел в контексте развивающегося исторического процесса.

Древнерусское «одиначество» рисуется многоплановым явлением. При всех своих общевропейских архаических истоках *именно в контексте древнерусской культуры*

⁵ Сергеевич В. И. Русские юридические древности. Т. 2. Власти. Вып. 1. Вече и Князь. СПб., 1893. С. 63–71. (Первое издание данного труда: Сергеевич В. И. Вече и Князь. Русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей. Москва, 1867; новейшая перепечатка по тексту последнего прижизненного издания 1908 г.: Сергеевич В. И. Древности русского права. Т. 2. Вече и князь. Советники князя. М., 2006).

⁶ Пресняков А. Е. Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993. С. 428.

⁷ Там же. С. 427–428, 437–438.

⁸ Я имею в виду сравнительно недавнее исследование Кароля Модзелевского «Варварская Европа»: Karol Modzelewski. Barbarzyńska Europa, Warszawa: Wydawnictwo “Iskry”, 2004.

оно заявило о себе с наибольшей наглядностью. Суть каждого явления как такового не в том, чем оно похоже на другие, родственные ему, феномены, а в том, чем оно от них отличается.

Начало это, возникая в глубокой старине, письменную фиксацию, как я докзываю⁹, впервые получает в *Ярославовых грамотах Новгороду*. Но сам по себе этот принцип — конечно, не будучи новгородским изобретением — составлял *важнейшую* сущностную черту древнерусского политического уклада.

Без убеждения в неделимости власти, в нераздельности действий ее форм, без единодушия веча и согласия его с князем, а князя с ним, как нормы и правила, данный уклад функционировать не мог.

Возникновение принципа «одиначества», вероятно, следует относить еще ко временам *праславянских* племенных собраний. Есть данные, что на этих собраниях царили несогласия, которые удивляли византийских наблюдателей¹⁰. Дух противоречия был настолько силен среди архаического славянства, что влиял даже на его военную культуру, сказываясь на способах ведения войны¹¹. Допустимо предположить, что начало соперничества, издревле характеризовавшее жизненный уклад славян, стимулировало поиски и особого действенного противовеса, который и был найден в форме интересующего нас принципа. Новое дыхание этот — не менее древний — принцип славянского жизнеустройства получил в эпоху перехода от племенного быта к строю земель-волостей.

В политическом «одиначестве» на Руси со временем воплотилось нечто большее, чем потребность в устроении власти. «Одиначество» заявило о себе и как *религиозно-нравственный* принцип народной жизни, готовый и способный к христианизации. В определенном и важном смысле традиционные институты дохристианской Руси становились теми «новыми мехами» для «вина нового, учения благодатного», о которых писал митрополит Иларион, используя замечательный евангельский образ¹².

В пору древней киево-новгородской Руси князь, **при условии его одиначества с вечаем**, мог иметь *огромную* власть. Равно как на протяжении всего периода до середины XIII в. на общегородском вече (собрании корпораций, прежде всего, и уже затем отдельных горожан, — как мы это видим на примере Новгорода) принцип большинства оборачивался принципом *единогласия*. Но древнерусское народовластие, с одной стороны, не оставлявшее места для волеизъявления меньшинства, с другой стороны, представляло уникальный пример твердости его прав, доходивших до права на раскол. Многочисленное и сплоченное меньшинство (обычно, уличанскую или кончанскую общину) невозможно было принудить подчиниться. Поэтому «усобица» отчасти легитимизировалась как средство достижения необходимого компромисса.

На вечевой площади «домонгольского» периода «гражаны» сходились «в одну речь», или «в любовь», *так же*, как позже «в одну речь» будут сходиться думцы московского государя, *после разнотолков* «приговаривая» по тому или иному его «указу».

И сама власть государя Московского унаследует от княжеско-вечевого «одиначества» русской старины и единодушия древнего веча *могучую непреерекаемость и полноту власти*.

К тому же, власть эта с зарождения своего — власть *главнокомандующего*, ибо Московское государство «есть вооружённая Великороссия, борющаяся на два фронта» (В. О. Ключевский)¹³. К тому же, власть эта вскорости приобретет религи-

⁹ Петров А. В. От язычества к Святой Руси. Новгородские усобицы... С. 63–108.

¹⁰ Владимирский-Буданов М. Ф. Обзор истории русского права. Ростов н/Д, 1995. С. 76.

¹¹ «Пребывая в состоянии анархии и взаимной вражды, они ни боевого порядка не знают, ни сражаться в правильном бою не стремятся, ни показываться в местах открытых и ровных не желают» («Стратегикон» Маврикия // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I–VI вв.). Изд. 2-е, испр. / Отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. М., 1994. С. 371).

¹² Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. СПб., 1997. Т. I. С. 38–39.

¹³ Ключевский В. О. Курс Русской истории. Ч. 2 // Сочинения : в 9 т. М., 1988. Т. II. С. 372.

озную санкцию, сомкнувшись (и проникнувшись) с православным пониманием взаимодействия *Церкви и Царства*, о чем особо скажем ниже¹⁴.

Со всем этим связан феномен «демократического полновластия» московских князей, по выражению Ключевского¹⁵, или — «народная монархия», по выражению Солоневича¹⁶.

Строй Великорусского государства, ставшего историческим «ответом» на «вызов» внешней угрозы, нельзя мыслить лишенным социально-политических предпосылок в предыдущем развитии. С одной стороны, «мирская» традиция никогда не прерывалась в русской истории¹⁷. Неизменно возрождалось в России и земское самоуправление. Уничтожение новгородского веча «...не означало уничтожения Москвы северного народоправства как местного устройства. “Собирая” русские земли, Москва “собирала” и их уклады, включая их в уклад общегосударственный»¹⁸. С другой стороны, эпоху вечевого народовластия, высший взлет которого — в Великом Новгороде, и времена Московского самодержавия прочно связывает как раз *исконное русское начало «одиначества», неделимости власти*.

Вне учета данного принципа не получают адекватного объяснения ни характер самой московской монархии, ни характер Земских соборов и Боярской думы, ни взаимные отношения этих форм власти, ни весь строй внутригосударственных отношений.

Неделимая власть древнерусской поры — власть князя и находившегося с ним в согласии единодушного веча. Политическое «одиначество» в качестве неизбежной предпосылки принятия решения, в случае невозможности «сойтись в одну речь» сразу, предполагало «усобицу» (вечевых «партий», князя и веча). В московский период вече исчезло, но «одиначество» не переставало напоминать о себе как в традиции совета государя со своими думцами, со «всею землею», так и в традиции общинного самоуправления. Традиция *совета* — оборотная сторона исконных русских представлений о полноте и неделимости власти. Формула К. С. Аксакова 1855 г.: «сила власти — царю, сила мнения — народу» стала не отражением прекраснодушия славянофильского либерализма, а результатом проникновенного видения истоков национального мироустройства.

Думаю, *есть все основания полагать «одиначество» центром и нервом всей древней русской политической культуры в целом*. Вечевой уклад Киево-Новгородской Руси — такой же конкретно-исторический ее случай, как и Московское самодержавие. Обычное противопоставление самодержавной власти московских государей вечевой «вольнице» предшествующего периода нуждается в оговорках. Вече и самодержавие связаны друг с другом принципом «одиначества».

А насколько все же позволительно ставить понятия «православие» и «самодержавие» в один смысловой контекст? Нет ли в этом неправомерного приспособления нравственного и исторического потенциала православия к нуждам политической теории, в сущности посторонней для истории христианской Церкви в России? По необходимости краткий ответ на этот вопрос мог бы быть следующим: величайшая мировая религия и национальная самобытно-сильная власть образовали в отечественном прошлом органическое сочетание, определившее важнейшие особенности русской истории и культуры.

При своем возникновении во второй половине XV в. термин «самодержавие» не означал какой-либо особой формы или разновидности монархии. Этот термин

¹⁴ См.: *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие священной державы // *Новый мир*. 1988. № 7. С. 217.

¹⁵ *Ключевский В. О.* Боярская дума Древней Руси. М., 1902. С. 350.

¹⁶ *Солоневич И. Л.* народная монархия. М., 1991.

¹⁷ Например, см.: *Покровский Н. Н.* Мирская и монархическая традиции в истории российского крестьянства // *Новый мир*. 1989. № 9.

¹⁸ *Ермошин В. В.* Развитие русского права в XV — первой половине XVII вв. / *В. В. Ермошин, Н. Н. Ефремова, И. А. Исаев [и др.]*. М., 1986. С. 109.

указывал только на то, что теперь (после падения Константинополя в 1453 г. и свержения ордынского владычества в 1480 г.) великий князь Московский как правитель государства не зависим, суверенен — «сам держит». А до второй половины XV в. он был номинальным вассалом византийского императора и данником ордынского хана. Таким образом, «самодержавие» поначалу — это национально-государственная независимость, не более и не менее.

Данный смысл понятия сохраняется и позднее. Но средневековая московская монархия рано приобрела характер, отличавший ее от монархий Западной Европы и в определенной мере сближавший с властью византийских императоров. Понятие «самодержавие» стало отражать данное своеобразие. Вобрав в себя дополнительные компоненты, оно приобрело обновленный смысл.

С середины XIII века и до века XVIII Россия жила в режиме сверхвысокого давления извне. В ходе объединения великорусских земель вокруг Москвы, отвечавшего объективным интересам национальной самообороны, власть московских государей заметно усилилась. Особенно укрепило социальные позиции самодержавия развитие условного землевладения на обширных конфискованных землях новгородского боярства, пошедших в раздачу московским помещикам. Помещики могли владеть своими поместьями, покуда несли государеву ратную службу. В короткий исторический срок разраставшаяся поместная система «переработала» весь прежний строй отношений монарха с классом крупных землевладельцев. Ко второй половине XVI в. все феодалы на Руси служили государю, и сама служба стала безусловным долгом. Власть московских самодержцев по отношению к их подданным, тем самым, намного превзошла власть других монархов тогдашней Европы. Постоянная внешняя угроза исторически оправдывала и освящала сложившийся военно-служилый строй с мощной центральной властью.

Но «самодержавие» не только сильная монархическая власть как таковая. После неприятия русскими Флорентийской унии 1439 г. с Римско-католической Церковью наша Церковь стала фактически автокефальной (т. е. самостоятельной по отношению ко Вселенскому Константинопольскому патриарху), а учреждение на Москве в 1589 г. патриаршества окончательно оформило русскую церковную автокефалию. Избавившись от контроля со стороны Константинополя, Русская Церковь в полном соответствии с византийской моделью церковно-государственных отношений признает верховенство монархической власти. В свою очередь, и государство как бы воцерковляется, начинает действовать по церковным правилам, принимает на себя церковные задачи и «священную миссию». Его идеология становится и по происхождению, и по содержанию церковной. Иначе говоря, возникает своеобразный «симбиоз» Церкви и Царства, особый сакрализованный общественный порядок — «Святая Русь», когда государство мыслится носителем религии и высшим защитником ортодоксальности.

Однажды, еще до установления автокефалии и гибели Византии, сын Дмитрия Донского — великий князь Московский Василий Дмитриевич дерзновенно и легкомысленно заявил, что русские имеют с греками одну Церковь, но не имеют одного царства, т. е. греческий император, для нас, русских, царем не является. На это заявление Московского князя Вселенский патриарх Антоний IV ответил строгим учительным посланием: «Невозможно для христиан иметь Церковь и не иметь Царства, ибо Церковь и Царство пребывают в великом единении, и невозможно для них быть разделенными»¹⁹. Это были слова византийца, чьему царству в 1390-е годы было отмерено чуть больше полувека, к великому князю Московскому, чьи потомки вскоре после конца Восточно-Римской империи положат основание Русскому царству. Зададимся, вместе с замечательным русским историком Сергеем Аверинцевым, тем же риторическим вопросом: «Уж если цареградский патриарх так авторитетно объясняет московскому государю, что православное Царство — необходимый коррелят и как бы полная реализация православной Церкви, можно ли не принять такой урок к сердцу, и притом на века?»²⁰

¹⁹ Цит. по: Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. С. 217.

²⁰ Там же. С. 217–218.

Предполагая сильную монархическую власть, политический строй, именуемый русским самодержавием, исторически в то же время основывался и на понимании этой власти как врученной Богом, как царского религиозного служения, религиозного долга. Данное убеждение укоренилось в русской традиции. Не с ним ли связана неуступчивость такого искренне верующего православного человека, как Николай II, в пору революционных покушений на его власть?

И в «петербургский» период отечественной истории, несмотря на все отступления от канонического строя Церкви и на внешнее унижение ее, российские самодержцы не забывали о своем историческом призвании. Когда, наконец, во второй четверти XIX в. завершился период неизбежных заимствований с Запада (оборотная сторона восточноевропейской модели перехода к Новому времени), в поисках государственного мировоззрения впервые обратились не к теориям иноземных профессоров, а к отечественной истории. Результаты поисков свелись в знаменитой триаде умнейшего русского государственного деятеля эпохи графа С. С. Уварова: «Православие, Самодержавие, Народность». Значение этой триады для развития идеологии русской государственности Нового времени трудно переоценить. Как для гуманитарной культуры (литературы, изобразительного искусства, проч.) наиболее плодотворный путь развития в XIX–XX вв. был прежде всего связан с синтезом постсредневековой европейской культурной практики с отечественной православной традицией, так и для русской политической культуры было необходимо использование национального исторического опыта.

Сегодня исконный русский взгляд на верховную власть как на религиозное (и во многом жертвенное) служение во имя России устанавливает беспримерно высокую нравственную и профессиональную планку конкурирующим политическим силам. В этом состоит непреходящее значение древнейших оснований исторической жизни нашего Отечества.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие Священной державы // *Новый мир*. — 1988. — № 7. — С. 217.
2. *Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. — Ростов н/Д : Феникс, 1995. — 640 с.
3. *Ермошин В. В.* Развитие русского права в XV — первой половине XVII вв. / *В. В. Ермошин, Н. Н. Ефремова, И. А. Исаев [и др.]*. — М. : Наука, 1986. — 288 с.
4. *Ключевский В. О.* Боярская дума Древней Руси / Изд. 3-е, испр. — М. : Синодальная типография, 1902. — 555 с.
5. *Ключевский В. О.* Курс Русской истории. Ч. 2 // *Сочинения* : в 9 т. — М. : Мысль, 1988. — Т. II.
6. *Петров А. В.* От язычества к Святой Руси. Новгородские убоицы (к изучению древнерусского вечевого уклада). — СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. — 352 с.
7. *Петров А. В.* Новгородские убоицы: возникновение и разрешение общественных конфликтов в вечевом городе (к изучению древнерусского народоправства) : автореф. дис. ... д-ра ист. наук. — СПб., 2004. — 354 с.
8. *Петров А. В.* К вопросу о характере и итогах социально-политического развития Великого Новгорода в XI–XV веках // *Вечевая республика в истории России : Материалы Междунар. науч.-практ. конф. 21–23 сент. 2008 г. Ч. 1* / Сост. Д. Б. Терёшкина, Г. М. Коваленко, С. В. Трояновский [и др.]. — Великий Новгород : Изд-во Новгород. гос. ун-та им. Ярослава Мудрого, 2009.
9. *Петров А. В.* К изучению литературных тенденций русской летописной историографии // *Проблемы истор. регионоведения* : Сб. науч. тр. к 70-летию проф. В. И. Хрисанфова / Отв. ред. Ю. В. Кривошеев. — СПб. : Изд-во «Скифия-принт», 2009.

10. *Петров А. В.* Несколько замечаний о древнерусском «одиначестве» // Русские древности : К 75-летию проф. И. Я. Фроянова / Отв. ред. А. Ю. Дворниченко. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 2011.
11. *Платонов С. Ф.* Великий Новгород до его подчинения Москве в 1478 году и после подчинения до Ништадтского мира 1721 г. // *Петров А. В.* С. Ф. Платонов о новгородском вече. Прил. 1 // Древняя Русь во времени, в личностях, в идеях. Παλαιόρωσια: εν χρόνω, εν προσώπω, εν εἰδει. Альманах, вып. 5: К 80-летию профессора Игоря Яковлевича Фроянова / Под ред. д-ра ист. наук, проф. А. В. Петрова. — СПб., 2016. С. 51–54.
12. *Покровский Н. Н.* Мирская и монархическая традиции в истории российского крестьянства // Новый мир. — 1989. — № 9.
13. *Пресняков А. Е.* Княжое право в Древней Руси. Лекции по русской истории. Киевская Русь. — М. : Наука, 1993. — 635 с.
14. «Стратегикон» Маврикия // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I–VI вв.). — Изд. 2-е, испр. / Отв. ред. Л. А. Гиндин, Г. Г. Литаврин. — М., 1994.
15. *Сергеевич В. И.* Русские юридические древности. Т. 2. Власти. Вып. 1. Вече и Князь. — СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1893. — 336 с.
16. Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. В 20 т. — СПб. : Наука, 1997. — Т. I. — С. 26–61.
17. *Солоневич И. Л.* народная монархия. — М. : Феникс, 1991. — 512 с.
18. *Karol Modzelewski.* Barbarzyńska Europa. — Warszawa : Wydawnictwo “Iskry”, 2004.

Aleksey Petrov. Orthodoxy, “Odinachestvo”, and Autocracy: Towards the Question of the Historical Foundations of Russian Political Culture.

This article is devoted to the origin and interaction of the most important features of Russian political culture. The historical essence of “identity” is considered — in its all-European archaic origins it was precisely in the context of the ancient Russian culture that it manifested itself with the greatest clarity, becoming the center and the nerve of the entire ancient Russian political culture. The author claims that the combination of a great world religion and a national original powerful authority formed an organic combination in Russian history, which in many respects determined the most important features of Russian history and culture. The search for a national outlook at a later time was reduced to the triad of “Orthodoxy, Autocracy and Nationalism”, proclaimed by Count Sergey Uvarov, which incorporated the ideology of Russian national political thought and played an important role in the development of Russian statehood. The author shows that the reliance on the national historical experience and an appeal to national history with its identity for Russian political culture were necessary then and have had an enduring significance since, acquiring a special meaning in modern times.

Keywords: Orthodoxy, identity, popular assembly, autocracy.

Aleksey Vladimirovich Petrov — Doctor of Historical Sciences, Professor of St. Petersburg State University and St. Petersburg Theological Academy (a.v.petrov@spbu.ru).

Священник Павел Кадосов

ИСТОРИЯ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ДИНАСТИИ ФИЛОМАФИТСКИХ

В России существует несколько династий Филомафитских — выходцев из духовного сословия, которые не состоят в кровном родстве друг с другом. Это объясняется тем, что фамилия имеет семинарское («искусственное») происхождение. Данная статья посвящена роду Филомафитских, представители которого были священно- и церковнослужителями различных храмов Санкт-Петербурга и Петербургской губернии в XIX — начале XX вв. Первые носители фамилии происходили из прихода села Оятского Новоладожского уезда. Служение второго поколения Филомафитских протекало в исторических районах Петербурга, которые до революции составляли его ближайшие предместья — в Лесном, на Пороховых и в Рыбацком. К третьему поколению династии принадлежали трое священников, которые служили в различных храмах по всей губернии. Среди Филомафитских были клирики сельских и городских приходов, а также ведомственных храмов (в т. ч. военных). Представители рода не вошли в историю как выдающиеся церковные деятели, но их судьбы позволяют представить жизнь рядового православного духовенства до революции. В данной статье на основании архивных документов изложена история семьи петербургских Филомафитских.

Ключевые слова: Филомафитские: Александр Николаевич, Александр Петрович, Иван Павлович, Михаил Павлович, Николай Павлович, Павел Николаевич, Петр Павлович, пономарь Николай Иосифов, священник Федор Иосифович Бутковский, село Оятское.

1. Введение

История церковной династии Филомафитских позволяет на конкретных примерах познакомиться с жизнью рядовых клириков в Синодальный период. Изучение судеб приходского духовенства представляется очень важным, так как население в повседневной жизни общалось и взаимодействовало именно с ними; поведение священников, диаконов и пономарей, образ их жизни и служения формировали отношение народа к Церкви гораздо в большей степени, нежели распоряжения Святейшего Синода. Кроме того, жизнь семьи Филомафитских является частью истории Санкт-Петербургской епархии, и уже в силу этого обстоятельства представляет несомненный интерес.

Фамилия Филомафитский имеет семинарское происхождение. Семинарскими назывались искусственные фамилии, которые в XVII–XIX вв. присваивались лицам духовного сословия во время их обучения в церковных учебных заведениях. Таким образом, одни и те же фамилии могли иметь семьи, не состоявшие в родстве друг с другом¹.

В России существует несколько династий, которые носят фамилию Филомафитских. Фамилия имеет греческие корни и происходит от слова «φιλομαθής»² — любящий учиться, прилежный. Существуют различные варианты русского написания

Священник Павел Викторович Кадосов — магистр богословия, клирик храма Преображения Господня в Лесном в Санкт-Петербурге.

¹ Унбегаун Б. О. Русские фамилии. М. : Прогресс, 1989. С. 169.

² Там же. С. 178–179.

этой фамилии. Наиболее известными ее носителями являются Алексей и Евграф Матвеевичи Филомафитские, сыновья священника Ярославской губернии. Первый из них был выдающимся физиологом, второй — публицистом.

В Петербургской губернии также существовал род Филомафитских. Его представители на протяжении более чем ста лет несли церковное служение в различных храмах Петербурга и его окрестностей. Статья посвящена истории указанного рода. Даты до 1918 г. даны по старому стилю, в соответствии с источниками.

2. Пономари несуществующего села

Первые клирики Петербургской епархии, которые носили фамилию Филомафитских, служили в селе Оятском Новолодожского уезда.

В Оятском приходе было два храма — каменный летний в честь Смоленской иконы Божией Матери и деревянный зимний, посвященный свт. Николаю Чудотворцу. Как до революции, так и в наше время храмы расположены между деревнями Доможирово и Пономарево (ныне это Лодейнопольский р-н Ленинградской обл.), а не в селе Оятском. В метрических книгах и исповедных ведомостях сведений о жителях приходского села нет. Создается впечатление, что населенного пункта с таким названием вообще не существовало. Можно было бы предположить, что Оятское являлось не селом, а погостом (в XVIII–XIX вв. этим словом обозначали небольшое поселение с церковью, кладбищем и домами причта). Но в большинстве документов оно называется именно селом (т. е. населенным пунктом, где помимо церкви и домов причта были и крестьянские избы).

Объяснение этого противоречия можно найти в «Материалах по статистике народного хозяйства в Санкт-Петербургской губернии». Там указано, что «село Оятское» является общим названием 22 селений³, которые и составляли основу прихода.

Именно в Оятском в начале XIX в. проходило служение пономаря Николая Иосифова (или Осипова). Его дети были первыми носителями фамилии Филомафитских в Петербургской епархии (известными на сегодняшний день). При этом сам Николай Иосифов по фамилии в документах не упоминается, что было типичным для представителя сельского духовенства той эпохи. Слово «Иосифов» представляет собой так называемое «полуотчество», указывая на имя отца и одновременно заменяя фамилию. По мере распространения фамилий в духовном сословии в первой половине XIX в. возникло явление разнофамильности, когда родители и дети, а также родные братья могли носить разные фамилии⁴.

К примеру, брат пономаря Николая Иосифова, единоверческий священник Федор Иосифов, в последние годы жизни фигурировал в документах как Бутковский⁵, один из его сыновей имел фамилию Малов, а другой — Вишнеvский⁶. Другой брат Николая Иосифова Платон упоминался под фамилией Чернобровов, которую, скорее всего, получил во время обучения в Новгородской семинарии⁷.

Николай Иосифов родился около 1782 г. Его отец, Иосиф Васильев, служил дьячком в Сретенском храме «выставки» Пирозеро Тихвинского уезда Новгородской

³ Материалы по статистике народного хозяйства в Санкт-Петербургской губернии. Вып. 8-й. Крестьянское хозяйство в Новолодожском уезде. Ч. II. Очерк крестьянского хозяйства. СПб., 1896. С. 50.

⁴ Шереметевский В. В. Фамильные прозвищу великорусского духовенства в XVIII и XIX столетиях // Русский архив. 1908. № 1. С. 82.

⁵ Метрическая запись № 10 о смерти 20.04.1855 г. заштатного священника Ф. И. Бутковского // Метрическая книга Петербургской Николаевской единоверческой церкви за 1855 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 343. Л. 906 об.—907. Кадр 910.

⁶ Маловы (Петербургские), Бутковские, Вишнеvские // Сайт А. А. Бовкало. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/spbd/malovspb.html> (дата обращения 31.05.2017).

⁷ Клировая ведомость церкви Сретения Господня выставки Пирозера Тихвинского уезда за 1818 г. // ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 2409. Л. 59 об.—60.

губернии⁸ (ныне это территория Лодейнопольского р-на Ленинградской обл.; она относится к юрисдикции Тихвинской епархии, в Пирозере расположен скит Покрово-Тервенического женского монастыря).

Николай был вторым выжившим сыном в семье⁹. Его старший брат, Давид Иосифов, впоследствии стал священником в Пирозере¹⁰.

Документы Петербургской духовной консистории свидетельствуют, что в 1794–1799 гг. Николай Иосифов «обучался в Александро-Невской академии до высшего грамматического класса» и «был уволен за неспособностью», однако «с билетом для приискания места»¹¹. В данном случае чиновники консистории не вполне точны — академия возникла только в 1797 г., в результате преобразования Александро-Невской Главной семинарии¹². Возможно, «увольнение» Николая Иосифова было связано с реформой учебного заведения и ужесточением требований, которые предъявлялись к ученикам.

В 1801–1804 гг. уволенный воспитанник был послушником Введенского Островского монастыря в Новолодожском уезде (ныне монастырь называется Введно-Оятским, является женским и относится к Лодейнопольскому р-ну Ленинградской обл.), где исполнял пономарские обязанности и в 1802 г. был посвящен в стихарь¹³.

В 1804 г. Николай Иосифов оставил монастырь и получил место пономаря в селе Оятском. Интересно, что при этом имела место старинная традиция, к тому времени ставшая почти архаичной, — Николай Иосифов был избран пономарем оятскими служителями и прихожанами, Санкт-Петербургский митрополит Амвросий (Подобедов) лишь утвердил их решение. Под адресованным митрополиту «одобрением» стоят подписи прихожан, большинство из которых были крестьянами¹⁴. Любопытно, что местные селяне были грамотными людьми — подписи выведены разными почерками, т. е. были поставлены их владельцами самостоятельно.

19 июня 1804 г. Николай Иосифов вступил в брак с «девкой Екатериной», дочерью оятского священника Василия Матвеева¹⁵. Возможно, он рассчитывал унаследовать от тестя приход, в соответствии с практикой описываемой эпохи. Тем более что сыновей у о. Василия не было, а Екатерина являлась старшей из выживших дочерей.

Как бы то ни было, оставить приход своим родственникам священник Василий Матвеев не смог. На страницах уцелевших документов его фигура предстает довольно оригинальной, если не сказать скандальной, — пастыря обвиняли в том, что он бил окна своим прихожанам, пьянствовал и дрался с крестьянами. Возможно, это объяснялось психическим заболеванием¹⁶, а также нервным срывом на почве личного горя:

⁸ О посвящении в стихарь послушника Введенского Островского монастыря Николая Осипова и об определении его пономарем в Николаевскую церковь села Ояцкое Новолодожского уезда // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 4. Д. 690–А. Л. 1. (Орфография заголовка архивного дела сохранена. — *Авт.*)

⁹ Исповедная роспись выставки Пирозера Тихвинского уезда за 1792 г. // ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1776. Л. 227.

¹⁰ Клировая ведомость церкви Сретения Господня выставки Пирозера Тихвинского уезда за 1813 г. // ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 2281. Л. 224 об. – 225.

¹¹ О посвящении в стихарь послушника Введенского Островского монастыря Николая Осипова и об определении его пономарем в Николаевскую церковь села Ояцкое Новолодожского уезда // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 4. Д. 690–А. Л. 1. (Орфография заголовка архивного дела сохранена. — *Авт.*) Л. 2.

¹² Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 102–104.

¹³ О посвящении в стихарь послушника Введенского Островского монастыря Николая Осипова и об определении его пономарем в Николаевскую церковь села Ояцкое Новолодожского уезда // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 4. Д. 690–А. Л. 2, 4 об., 6.

¹⁴ Там же. Л. 4–5.

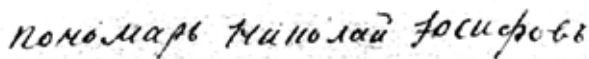
¹⁵ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1804 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 141. Л. 325 об. Кадр 389.

¹⁶ О наведении справки консисторией о священнике села Ояцкое Новолодожского уезда Василии Матвееве // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 8. Д. 863. Л. 1 об.

в 1802 г. в родах умерла жена о. Василия, матушка Евдокия Антонова, которой на тот момент не было и сорока лет¹⁷. За различные нарушения священник Василий Матвеев неоднократно подвергался наказаниям, а в 1806 г., после очередной череды скандалов, по собственному прошению был освобожден от обязанностей штатного священника и определен в братство Александро-Свирского монастыря¹⁸ (в 1809 г. переведен во Введенский Островский монастырь¹⁹). На место о. Василия Матвеева был рукоположен диакон соседнего Сермакского прихода Василий Михайлов²⁰ (впоследствии проявивший себя не менее скандально).

Зять «выбывшего в монастырь» священника Николай Иосифов до конца жизни служил в селе Оятском пономарем. В документах он упоминается как человек «хорошего состояния» и «великодушный»²¹. Это в высшей степени достойная характеристика для клирика Оятского прихода той эпохи, т. к. первые три десятилетия XIX в. указанный приход был ареной всевозможных конфликтов. На пропитании пономаря Николая, помимо собственного семейства, находилась незамужняя тетка его жены, священническая сестра Марфа Матвеева²².

Николай Иосифов умер от чахотки в 1830 г., не достигнув пятидесятилетнего возраста²³. Екатерина Васильевна пережила мужа на 16 лет и умерла в 1846 г. «от горячки»²⁴.



Автограф пономаря Николая Иосифова (1829 г.).
ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 175. Л. 627.

Их старший сын, Степан Николаевич, родившийся в 1807 г.²⁵, обучался в Александро-Свирском духовном училище соседней Олонецкой епархии. В метрической книге Оятского прихода за 1820 г., в записи от 19 декабря, говорится о его смерти от «горячки с кашлем»²⁶. Можно предположить, что он простудился, приехав домой на Рождественские каникулы. В записи о смерти указана фамилия Степана Николаевича — «Филоматфийский». Написание фамилии отлично от того, которое впоследствии имели родственники умершего отрока. Но данная запись является первым известным на сегодняшний день упоминанием подобной фамилии в документах Санкт-Петербургской епархии.

¹⁷ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1802 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 169. Л. 332 об. Кадр 363.

¹⁸ О наведении справки консисторией о священнике села Оятское Новолодожского уезда Василии Матвееве // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 8. Д. 863. Л. 1–31.

¹⁹ О переходе священника, находившегося в числе братства Александро-Свирского монастыря Василия Матвеева в число братства Введенского Островского монастыря // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 11. Д. 345. Л. 1.

²⁰ Формулярные ведомости о церковнослужителях в селе Оятском Новолодожского уезда за 1821 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 122. Д. 172. Л. 1 об.–2.

²¹ Там же. Л. 2 об.–3.

²² Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1826 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 735. Л. 100 об.–101.

²³ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1830 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 177. Л. 292. Кадр 307.

²⁴ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1846 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 174. Л. 98 об.–99. Кадр 100.

²⁵ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1807 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 144. Л. 376 об. Кадр 429.

²⁶ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1820 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 158. Л. 49. Кадр 58.

Другой сын Николая Иосифова, Иван Николаевич (род. в 1812 г.²⁷), сменивший отца на должности пономаря, фигурирует в документах как «Николаевский»²⁸.

Следующим носителем фамилии Филомафитский стал третий выживший сын Николая Иосифова Павел, родившийся 18 июня 1819 г.²⁹ Именно от него произошли все клирики петербургской епархии, носившие фамилию Филомафитский.

В 1820-е гг. Павел Николаевич «обучался чтению при отце»³⁰, затем состоял в Александро-Невском³¹ и Ямбургском духовных училищах, из высшего отделения последнего был исключен³². В сентябре 1839 г. он был назначен пономарем в село Оятское, на место своего старшего брата Ивана Николаевского, «поступившего послушником на Валаам»³³.

В том же году новый пономарь был посвящен в стихарь Ревельским епископом Венедиктом (Григоровичем), викарием Санкт-Петербургской епархии³⁴. Как и его отец, Павел Филомафитский на всю жизнь остался в селе Оятском. Его служение протекало в благоприятной обстановке, т. к. приход в те годы возглавляли достойные священники.

За «доброе поведение, трезвость и за исправность по должности» псаломщик Филомафитский в 1859 г. удостоился архипастырского благословения. В 1863 г. Павел Николаевич был определен дьячком, т. е. чтецом³⁵. После упразднения дьяческого звания в 1868 г. он некоторое время именовался в документах по-старому³⁶, а затем стал фигурировать как «исправляющий должность псаломщика»³⁷. Согласно клировым ведомостям, Павел Филомафитский «поведения хорошего, по должности исправен, читает и поет очень хорошо, катехизис знает достаточно»³⁸.

В 1845 г. Павел Николаевич женился на Анастасии Ивановой³⁹ (род. в 1828 г.⁴⁰), дочери диакона Рождественского Сяьского погоста (ныне территория погоста относится к селу Колчанову Волховского р-на Ленинградской обл.). Венчание было совершено в приходском храме невесты, что являлось обычной практикой для духовенства в описываемый период.

Супруги имели много детей, из которых выжили пятеро — четверо сыновей и дочь. Через потомков Павла Николаевича фамилия Филомафитский распространилась по Петербургской епархии.

²⁷ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1812 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 147. Л. 492. Кадр 527.

²⁸ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1839 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 976. Л. 170 об.-171.

²⁹ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1819 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 156. Л. 186 об. Кадр 201.

³⁰ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1826 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 735. Л. 99 об.-100.

³¹ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1835 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 907. Л. 181 об.-182.

³² Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1839 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 976. Л. 170 об.-171.

³³ Там же.

³⁴ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1870 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 2451. Л. 62 об.-63.

³⁵ Там же. Л. 62 об.-64.

³⁶ Там же. Л. 62 об.-63.

³⁷ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1882 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3183. Л. 63 об.-64.

³⁸ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1870 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 2451. Л. 62 об.-63.

³⁹ Метрическая книга Рождественского Сяьского погоста Новолодожского уезда Петербургской губернии за 1845 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 566. Л. 1061 об.-1062. Кадр 1066.

⁴⁰ Метрическая книга Рождественского Сяьского погоста Новолодожского уезда Петербургской губернии за 1828 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 174. Л. 70 об. Кадр 76.

Сам Павел Филомафитский умер 9 февраля 1883 г. и был погребен на Оятском приходском кладбище⁴¹. Анастасия Ивановна ненадолго пережила мужа и скончалась в 1885 г.⁴²

Автограф Павла Николаевича Филомафитского (1863 г.).
ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 212. Л. 594.

3. Выход на столичный уровень. Дячки и псаломщики

Сыновья Павла Николаевича открывают «петербургскую страницу» истории рода Филомафитских. Старший из них, Петр Павлович, родившийся в 1848 г.⁴³, единственный из братьев учился в Санкт-Петербургской духовной семинарии. Не окончив курса, он был уволен по собственному прошению осенью 1868 г.⁴⁴

С 1869 г. Петр Павлович «исправлял должность» дячка Царскосельской Казанской кладбищенской церкви, а в 1871 г. был перемещен псаломщиком к Покровской церкви села Рыбацкого Петербургского уезда (ныне в составе Санкт-Петербурга), где оставался до конца жизни. В декабре 1896 г. резолюцией Петербургского митрополита Палладия (Раева) Петр Филомафитский был определен к производству в диакона «с оставлением на вакансии и окладе псаломщика». Рукоположение состоялось 12 января 1897 г.⁴⁵ Диаконом о. Петр был недолго: вскоре у него обнаружился рак желудка, от которого он и умер 22 ноября 1902 г.⁴⁶ Священнослужитель был похоронен на Покровском приходском кладбище села Рыбацкого⁴⁷, которое было уничтожено в советские годы.

Автограф диакона Петра Павловича Филомафитского (1901 г.).
ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1122. Л. 160 об.

Младшие братья о. Петра — Михаил, Иван и Николай — окончили Александро-Невское духовное училище в Санкт-Петербурге, то самое учебное заведение, которое с такой ненавистью описывает Н. Г. Помяловский в своей повести «Очерки бурсы». Впрочем, братьев Филомафитских суровый режим не сломал, и они стали достойными служителями Церкви.

⁴¹ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1883 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 279. Л. 565 об.–566. Кадр 569.

⁴² Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1885 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 287. Л. 641 об.–642. Кадр 646.

⁴³ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1848 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 179. Л. 228 об.–229. Кадр 230.

⁴⁴ Клировая ведомость Покровской церкви села Рыбацкого Петербургского уезда за 1900 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3904. Л. 68 об.–69.

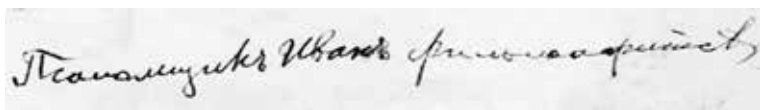
⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Метрическая книга Покровской церкви села Рыбацкого Петербургского уезда за 1902 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1283. Л. 154 об.–155. Кадр 149.

⁴⁷ Там же.

Иван Павлович, родившийся в 1852 г.⁴⁸, после окончания училища в 1869 г. некоторое время жил у родителей в Оятском⁴⁹. Впоследствии он был причислен к ведомству Главного священника армии и флотов и в 1872 г. определен псаломщиком к церкви Динабургского военного госпиталя. С 1875 г. Иван Павлович служил в церкви Военно-исправительной тюрьмы Морского ведомства. Эта церковь, посвященная свт. Николаю Чудотворцу, располагалась в здании тюрьмы на острове Новая Голландия в Санкт-Петербурге и была приписной к Адмиралтейскому собору свт. Спиридона Тримифунтского. Иван Филомафитский прослужил в ней до 1885 г., после чего был переведен в сам Адмиралтейский собор. В период тюремного служения в 1877 г. он был посвящен в стихарь епископом Ладожским Гермогеном (Добронравиным), викарием Петербургской епархии⁵⁰.

В дальнейшем, с 1894 г., Иван Павлович служил в Троицком Измайловском соборе, а последним местом его служения в 1903 г. стала Благовещенская церковь Лейб-гвардии Конного полка⁵¹, разрушенный в советское время храм, который располагался на Благовещенской площади (ныне пл. Труда) в Петербурге. В 1905 г. Иван Павлович скончался от рака печени и был погребен на Волковском кладбище⁵². Рукоположен Иван Филомафитский не был и до смерти оставался псаломщиком.



Автограф псаломщика Ивана Павловича Филомафитского (1904 г.).
ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 758. Л. 236.

Двое оставшихся братьев — Михаил (1850⁵³–1909) и Николай (1854⁵⁴–1904) Павловичи — начинали церковное служение вместе. Старший окончил духовное училище в 1868 г.⁵⁵, младший — годом позже⁵⁶. В 1869 г. оба они были приняты в качестве нештатных псаломщиков в церковь св. пророка Божия Илии при Охтинском пороховом заводе⁵⁷.

Михаил Павлович прослужил на Пороховых всю жизнь и многое сделал для прихода. Им был организован хор певчих из рабочих порохового завода и учеников

⁴⁸ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1852 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 193. Л. 338 об.–339. Кадр 342.

⁴⁹ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1870 г. // ЦГИА СПб. Ф. Оп. 113. Д. 2451. Л. 63 об.–64.

⁵⁰ Филомафитский Иван Павлович, псаломщик Санкт-Петербургского Адмиралтейского собора (послужные списки за 1872–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 604. Л. 8, 38 об.–39.

⁵¹ Клировая ведомость о церкви Лейб-Гвардии конного полка за 1904 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7 (1904 г.). Д. 549. Л. 4 об.–5.

⁵² Метрическая книга Благовещенской церкви Лейб-Гвардии Конного полка зав 1905 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 813. Л. 247 об.–248. Кадр 250.

⁵³ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1850 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 189. Л. 833 об.–834. Кадр 839.

⁵⁴ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1854 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 186. Л. 300 об.–301. Кадр 312.

⁵⁵ Филомафитский Михаил Павлович, псаломщик Свеаборгского крепостного Александро-Невского собора (послужные списки за 1877–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 605. Л. 31–32.

⁵⁶ Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1870 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 2451. Л. 63 об.–64.

⁵⁷ Филомафитский Михаил Павлович, псаломщик Свеаборгского крепостного Александро-Невского собора (послужные списки за 1877–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 605. Л. 31 об.–32.

Филомафитский Николай Павлович, псаломщик Киевской военно-госпитальной церкви (послужные списки за 1876–1882 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 606. Л. 13 об.–14.

заводских школ. Все труды по устройству хора Михаил Филомафитский осуществлял безвозмездно. Также он преподавал пение в бесплатной школе Охтинского завода⁵⁸. Следует подчеркнуть особую значимость трудов Михаила Павловича. После того, как в 1863 г. на Пороховых было упразднено военное поселение, приход Ильинской церкви оказался в критическом положении, лишившись сразу псаломщиков и певчих, чьи обязанности прежде выполняли поселяне в порядке воинской службы⁵⁹. Благодаря псаломщику Филомафитскому и организованному им хору ситуацию удалось существенно улучшить.

В 1873 г. Михаил Павлович был формально определен штатным псаломщиком к собору Свеаборгской крепости в Финляндии, реально оставаясь в Ильинской церкви в качестве «прикомандированного» (штатной должности псаломщика в приходе на тот момент не существовало). В 1875 г. состоялось его посвящение в стихарь, которое совершил vikarий Петербургской митрополии епископ Ладожский Палладий (Ганкевич). В 1884 г. Михаил Павлович был награжден серебряной медалью с надписью «За усердие» для ношения на груди, в 1889 г. — такой же медалью с правом ношения на шею⁶⁰. Согласно клировым ведомостям Ильинского храма, псаломщик Филомафитский «весьма хорошо» знал церковный устав, чтение и пение, был болезненным, но по службе исправным⁶¹.

В начале XX в. Михаил Павлович вышел на покой и остался проживать при храме, получая 10 руб. в месяц из церковных сумм и пользуясь квартирой в церковном доме⁶². 27 октября 1909 г. он скончался от «артроплексии мозга» (т. е. ишемического инсульта) и был похоронен на Пороховском кладбище⁶³. При Ильинском храме Михаил Филомафитский проживал на протяжении сорока лет, из которых более тридцати служил псаломщиком — дольше, чем любой другой церковнослужитель за всю историю прихода (из известных на сегодняшний день). С 1876 г. он был женат на Анне Васильевне Бельской⁶⁴ (ум. в 1899 г.⁶⁵), вдове священника села Валговиц Ямбургского уезда Петербургской губернии, детей у них не было⁶⁶.

Николай Павлович Филомафитский долгие годы разделял с братом труды в Пороховской церкви. В 1875 г. он был определен псаломщиком к церкви Новгородского военного госпиталя, а в 1881 г., в связи с упразднением ее штата, перемещен к Киевской военно-госпитальной церкви, при этом оставаясь прикомандированным к Ильинскому храму⁶⁷. В 1883 г. Николай Павлович был рукоположен в диакона и направлен на приход своих предков — в село Оятское⁶⁸, где служил в качестве нештатного кли-

⁵⁸ Филомафитский Михаил Павлович, псаломщик Свеаборгского крепостного Александро-Невского собора (послужные списки за 1877–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 605. Л. 31 об.–32.

⁵⁹ Об открытии двух штатных причетнических вакансий при церкви Охтинского порохового завода // РГИА. Ф. 806. Оп. 18. Д. 340. Л. 13 об.

⁶⁰ Филомафитский Михаил Павлович, псаломщик Свеаборгского крепостного Александро-Невского собора (послужные списки за 1877–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 605. Л. 31 об.–32.

⁶¹ Клировая ведомость храма Св. пророка Божия Или при Охтинском пороховом заводе за 1900 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7 (1900 г.). Д. 65. Л. 9 об.–10.

⁶² Клировая ведомость храма Св. пророка Божия Или при Охтинском пороховом заводе за 1902 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7 (1902 г.). Д. 67. Л. 5.

⁶³ Метрическая книга храма Св. пророка Божия Или при Охтинском пороховом заводе за 1909 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 1068. Л. 300 об.–301. Кадр 303.

⁶⁴ Метрическая книга храма Св. пророка Божия Или при Охтинском пороховом заводе за 1876 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 415. Л. 57 об.–58. Кадр 60.

⁶⁵ Метрическая книга храма Св. пророка Божия Или при Охтинском пороховом заводе за 1899 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 480. Л. 386 об.–387. Кадр 405.

⁶⁶ Филомафитский Михаил Павлович, псаломщик Свеаборгского крепостного Александро-Невского собора (послужные списки за 1877–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 605. Л. 32 об.–33.

⁶⁷ Филомафитский Николай Павлович, псаломщик Киевской военно-госпитальной церкви (послужные списки за 1876–1882 гг.). // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 606. Л. 13 об.–14.

⁶⁸ Клировая ведомость церкви Лесного института за 1892 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3643. Л. 328 об.–329.

9
Грону, многуважаемаго Фридриха Павло-
вича, пригото́вить на за́втрашнему́ дню (Вейвочу
30^{го} Августу) Метрическое свидетельство о
смерти старшии, ро́дивши́я 28^{го} Января 1791 г., за ко-
торою я ирши́ю казель въ 12^{ти} днѣ.
Губернскій Секретарь Чурмаковъ
<29> Августъ 1899 г. во Выходнаго дня
М. П. Филомафитскому.

Записка, адресованная псаломщику М. П. Филомафитскому (1898 г.).
ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 409. Л. 9.

рика⁶⁹. Возможно, назначение было связано с необходимостью опекать его больную овдовевшую мать. Два года спустя, после смерти матери, о. Николай был определен на вакансию псаломщика в церковь Лесного института (ныне Лесотехнический университет), где оставался до смерти. Церковное служение он совмещал с учительством, преподавая пение в земской Лесной школе и Закон Божий для детей православного вероисповедания в Лахтинской финской школе⁷⁰. Умер диакон Николай Филомафитский 20 октября 1904 г. от рака желудка, местом его упокоения стало утраченное ныне Петербургское Митрофаньевское кладбище⁷¹.

Диакон Николай Филомафитский

Автограф диакона Николая Павловича Филомафитского (1903 г.).
ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1448. Л. 462 об.

Примечательно, что все четыре брата умерли в течение первого десятилетия XX в., никто из них не достиг возраста шестидесяти лет, а причиной смерти троих братьев стал рак. Возможно, свою роль сыграла наследственность — многие предки

⁶⁹ Метрическая книга прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1884 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 281. Л. 456 об.–457. Кадр 460.

⁷⁰ Клировая ведомость церкви Лесного института за 1892 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3643. Л. 329 об.–330.

⁷¹ Метрическая книга церкви Спаса Происхождения Честных Древ при Санкт-Петербургском Лесном институте за 1904 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1562. Л. 114 об.–115. Кадр 117.

Филомафитских также не отличались здоровьем и долголетием, а мать четырех братьев, Анастасия Ивановна, умерла от «внутреннего рака»⁷².

4. Священники рода Филомафитских

Третье поколение рода Филомафитских стало последним, к которому принадлежали клирики. Оно дало Церкви трех священников.

Старший из них, Александр Петрович, был сыном диакона Петра Филомафитского. Он родился в 1874 г. в Рыбацком⁷³, в 1898 г. окончил Петербургскую духовную семинарию⁷⁴ и был назначен исправлять должность псаломщика в том же Рыбацком «за своего отца»⁷⁵. В следующем году петербургский викарий, епископ Нарвский Никон (Софийский), своей резолюцией определил Александра Филомафитского псаломщиком к церкви Смоленской иконы Божией Матери в селе Пулковое Царскосельского уезда (вблизи современного петербургского аэропорта). В 1901 г. Александр Петрович был рукоположен в иереи к Никольской церкви села Городищ Новоладожского уезда. С 1902 г. он стал преподавать Закон Божий в Городищенском Министерском училище, а с 1903 г. — в Городищенской земской школе. В 1908 г. последовал перевод в село Поддубье Лужского уезда⁷⁶, где о. Александр служил до октября 1911 г.⁷⁷, после чего был уволен за штат⁷⁸. Семья священника оказалась в тяжелом материальном положении, весной 1912 г. он предпринимал шаги, чтобы занять «диаконскую вакансию» в церкви Спаса Нерукотворного Образа села Парголова⁷⁹, но в итоге был «определен на священническую вакансию» в церковь св. Александра Невского села Криуши Гдовского уезда⁸⁰. В 1916 г. иерей Александр Филомафитский был вновь переведен, на этот раз к церкви Архистратига Михаила в селе Новопятницы Ямбургского уезда (ныне Кингисеппский р-н Ленинградской обл.). Во время служения в Новопятницах он состоял заведующим сельской церковно-приходской школы, а также преподавал Закон Божий в четырех земских школах⁸¹. После революции священник жил в независимой Эстонии, с которой граничил бывший Ямбургский уезд. Обстоятельства и дата эмиграции о. Александра в настоящее время не установлены. Несомненно, что в Эстонии он оказался не позднее 1920-х гг., т. к. в 1929 г. его сын Николай Александрович окончил Нарвскую эмигрантскую гимназию⁸².

В 1930-е гг. о. Александр Филомафитский окормлял православную общину поселка Кохтла-Ярве, где жило много русских беженцев. В 1940 г. он был назначен

⁷² Метрическая книга прихода села Оятского Новоладожского уезда за 1885 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. Д. 287. Л. 641 об.–642. Кадр 646.

⁷³ Метрическая книга Покровской церкви села Рыбацкого Петербургского уезда за 1874 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 319. Л. 85 об.–86. Кадр 83.

⁷⁴ Списки выпускников Санкт-Петербургской Духовной Семинарии // Сайт А. А. Бовкало URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/duhov/spbsem.html> (дата обращения 31.05.2017).

⁷⁵ Клировая ведомость Михаило-Архангельской Новопятницкой церкви Ямбургского уезда за 1916 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4333. Л. 76 об.–77.

⁷⁶ Там же. Л. 76 об.–78.

⁷⁷ Церковь Св. Иоанна Предтечи села Поддубье Лужского уезда // Сайт А. А. Бовкало. URL: <http://www.petergen.com/bovkalov/kl/spblpoddubye.html> (дата обращения: 31.05.2017).

⁷⁸ Филомафитский Александр — священник // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 1985. Л. 1.

⁷⁹ Там же. Л. 1–1 об.

⁸⁰ Клировая ведомость Михаило-Архангельской Новопятницкой церкви Ямбургского уезда за 1916 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4333. Л. 77 об.–78.

⁸¹ Там же.

⁸² Филомафитский Николай Александрович // Сайт «Русская Эстония». URL: http://russianestonia.eu/index.php?title=%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B9_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87 (дата обращения: 28.05.2017).

настоятелем построенной там церкви в честь Преображения Господня⁸³. После присоединения Эстонии к СССР настоятель храма Кохтла-Ярве был арестован в числе многих других священнослужителей⁸⁴ в 1941 г.⁸⁵ В 1942 г. о. Александр погиб в лагере⁸⁶. Учитывая, что в 2012 г. Константинопольским Патриархатом было причислено к лику святых 11 эстонских новомучеников, можно рассчитывать, что со временем встанет вопрос и о канонизации иерея Александра Петровича Филомафитского.

Другим священником из рода Филомафитских был Николай Иванович, сын военного псаломщика Ивана Павловича. Он родился 18 января 1879 г., в 1899 г. по 2-му разряду окончил Петербургскую духовную семинарию. 8 мая 1901 г. Николай Филомафитский был рукоположен в священника к Вознесенской церкви села Валговиц Ямбургского уезда⁸⁷. Прихожанином этого храма был знаменитый меценат и общественный деятель В. И. Базилевский (1840–1929), в 1902 г. возглавивший приходское попечительство⁸⁸. О. Николай состоял законоучителем в школе, открытой Базилевским в своем имении Великино, а также в нескольких земских народных школах⁸⁹. В 1910 г. он был переведен к Знаменской церкви при психиатрической больнице, устроенной в бывшей усадьбе Новознаменке (Новознаменской даче), что на Петергофской дороге⁹⁰. В марте 1919 г. церковь была закрыта «коллекцией Петроградского реформаториума»⁹¹ (т. е. реформатория, медико-педагогического исправительного учреждения, устроенного новой властью на территории Новознаменской дачи). О. Николай обратился в Петроградский епархиальный совет с ходатайством об устройстве временного храма в поселке и получил соответствующее разрешение⁹². Документы, проясняющие дальнейшую судьбу священника Николая Филомафитского, пока не найдены. Его следы, как и многих других людей, теряются в послереволюционной смуте.

Биография третьего священника из рода петербургских Филомафитских, Александра Николаевича, напротив, воссоздана достаточно полно. Автором уже публиковались основные на архивных источниках материалы, посвященные о. Александру⁹³.

⁸³ Терентьев Н., прот. Спасо-Преображенская церковь Кохтла-Ярве (по материалам летописи храма, составленной Галиной Косенко) // Ежемесяч. газета «Мир православия». Сентябрь 2011. № 9 (162). URL: <http://www.baltwillinfo.com/mp2011-09/mp-13.html> (дата обращения: 31.05.2017).

⁸⁴ Петров И. В. Идеологические и национальные аспекты деятельности православного духовенства Балтии и Северо-Запада России (1940–1945 гг.): дис. ...канд. истор. наук. СПб., 2014. С. 132.

⁸⁵ Зарецкий В., диак. Духовенство и церковные труженики, репрессированные в годы советской власти в Эстонии // Ежемесяч. газета «Мир православия». Август 2011. № 8 (161). URL: <http://www.baltwillinfo.com/mp2011-08/mp-14.html> (дата обращения: 31.05.2017).

⁸⁶ Там же.

⁸⁷ Клировая ведомость Вознесенской церкви села Валговиц Ямбургского уезда Санкт-Петербургской губернии за 1909 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4185. Л. 114 об.–115.

⁸⁸ Вознесенская церковь села Валговиц // Сайт А. А. Бовкало URL: <http://www.petergen.com/bovkalokl/spbyavalgov.html> (дата обращения: 30.05.2017).

⁸⁹ Клировая ведомость Вознесенской церкви села Валговиц Ямбургского уезда Санкт-Петербургской губернии за 1909 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4185. Л. 114 об.–115.

⁹⁰ Церковь Знамения Божией Матери при городской больнице для душевнобольных на Новознаменской даче // Сайт А. А. Бовкало. URL: <http://www.petergen.com/bovkalokl/spburgnovoznam.html> (дата обращения: 31.05.2017).

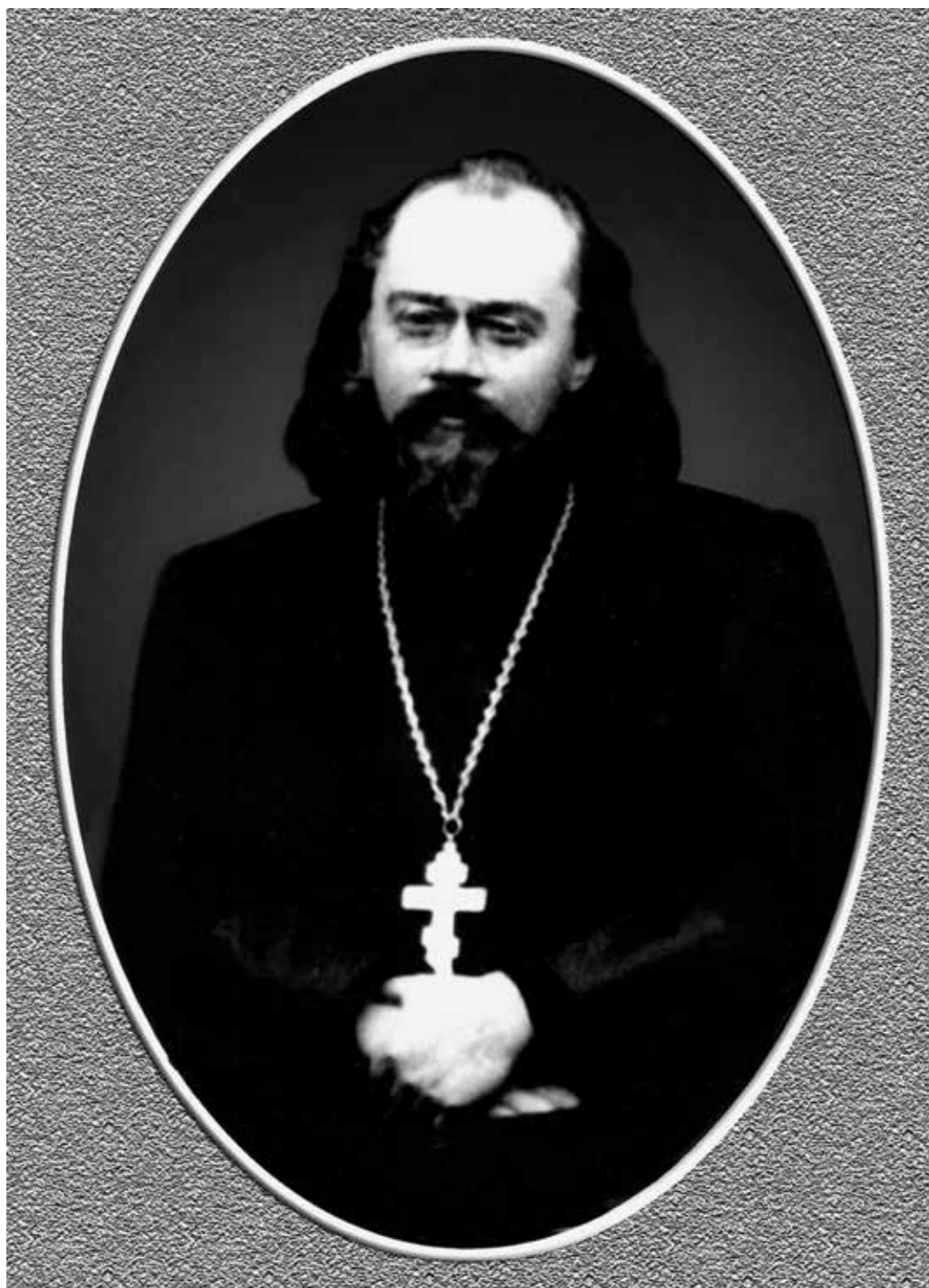
⁹¹ Журналы заседаний Петроградского епархиального совета №№ 52–100 (19.04–02.05.1919 г.) // ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 2. Д. 6. Л. 4.

⁹² Там же.

⁹³ Кадосов П. В., диак. О чем рассказала старая открытка... 15 лет спустя // Сайт храма св. пророка Божия Илии на Пороховых. URL: <http://ilya-prorok.org/starinnye-prigorody-peterburga/ochem-rasskazala-staraya-otkrytka.html> (дата обращения: 31.05.2017).

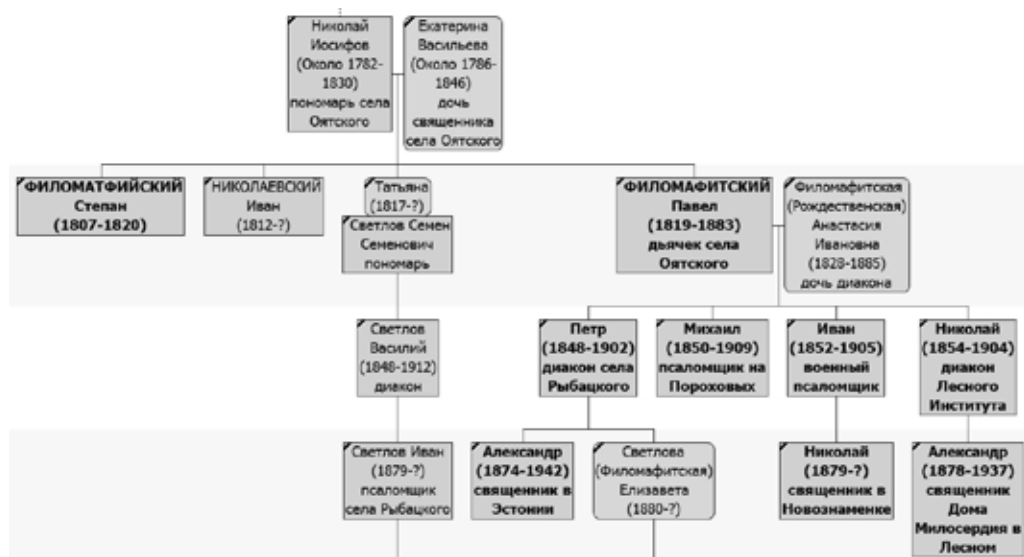
Кадосов П. В., диак. Прочитанная история старой открытки // Санкт-Петербургские ведомости. 2014. 21 ноября. № 219 (5345). С. 5.

Кадосов П. В., свящ. «Шкатулочный поп»: жизнь и смерть отца Александра Филомафитского // Материалы IX междунар. студ. науч.-богосл. конф. 10–11 мая 2017 г. / Санкт-Петербургская



Священник Александр Николаевич Филомафитский.
Фотография из архива храма Преображения Господня в Лесном

Поэтому здесь его жизнеописание будет приведено вкратце. Александр Филомафитский родился в конце 1878 г. в семье псаломщика, будущего диакона Николая Павловича. Окончил Петербургскую духовную семинарию и в 1902–1919 гг. служил настоятелем храма Преображения Господня при Доме милосердия в Лесном близ Санкт-Петербурга. Служение в домовых церквях не отнимало много времени, и он преподавал Закон Божий сразу в нескольких учебных заведениях в Лесном. Очевидно, о. Александр в большей степени сознавал себя педагогом, нежели пастырем. После революции он оставил церковное служение, поступил в Народный комиссариат просвещения и на протяжении 1920–х гг. преподавал русский язык в советской трудовой школе № 170. Умер бывший настоятель в 1937 г., в Ленинграде, от воспаления легких. Двое его выживших детей, так же как отец, стали учителями⁹⁴.



В таблице в первую очередь указаны лица, упомянутые в статье

Родословная таблица Филомафитских

5. Заключение

История семьи Филомафитских является своего рода зеркалом жизни приходского духовенства в XIX — начала XX вв. В качестве положительной тенденции отметим рост образовательного уровня и иерархического статуса с каждым следующим поколением. На протяжении всего рассматриваемого периода духовенство оставалось закрытым сословием, но внутренние статусные колебания и «карьерный рост» были вполне возможны — за три поколения Филомафитские прошли путь от сельских дьячков до настоятелей храмов. В судьбе основателей рода нашла отражение древняя

духовная академия. СПб. : Изд-во СПбПДА, 2017. С. 164–173 [эл. вариант — URL: http://spbda.ru/files/2017/05/IX_konf_ch_1-gotovo.pdf].

⁹⁴ Списки налогоплательщиков города Ленинграда, проживающих по адресу: Английский проспект, дом 16/6 // ЦГА СПб. Ф. 1963. Оп. 180. Д. 510. Л. 60 об.

Индивидуальные заявления на въезд в Ленинград и справки на жилплощадь (май 1944 г.) // ЦГА СПб. Ф. 327. Оп. 3. Д. 370. Л. 266.

практика передачи церковных мест по наследству, а на примере младших поколений, чье служение проходило после «великих реформ» императора Александра II, можно наблюдать тенденцию постепенного разрушения сословных перегородок, когда будущие пастыри вступали в браки с представительницами других сословий.

Биографии диакона Николая Филомафитского и его сына священника Александра являются примером того, как строилась жизнь клириков, служивших в ведомственных храмах. Судьбы Филомафитских после революции показывают, насколько по-разному могли «прорываться» копившиеся много лет проблемы духовного сословия.

Источники и литература

Архивные источники

Российский государственный исторический архив (РГИА)

Ф. 806. Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства Синода.

1. Клировая ведомость о церкви Лейб-гвардии конного полка за 1904 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7 (1904 г.). Д. 549.
2. Клировая ведомость храма св. пророка Божия Илии при Охтинском пороховом заводе за 1900 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7 (1900 г.). Д. 65.
3. Клировая ведомость храма св. пророка Божия Илии при Охтинском пороховом заводе за 1902 г. // РГИА. Ф. 806. Оп. 7 (1902 г.). Д. 67.
4. Филомафитский Иван Павлович, псаломщик Санкт-Петербургского Адмиралтейского собора (послужные списки за 1872–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 604.
5. Филомафитский Михаил Павлович, псаломщик Свеаборгского крепостного Александровского собора (послужные списки за 1877–1891 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 605.
6. Филомафитский Николай Павлович, псаломщик Киевской военно-госпитальной церкви (послужные списки за 1876–1882 гг.) // РГИА. Ф. 806. Оп. 17. Д. 606.
7. Об открытии двух штатных причетнических вакансий при церкви Охтинского порохового завода // РГИА. Ф. 806. Оп. 18. Д. 340.

Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб).

Ф. 19. Петроградская духовная консистория.

8. Клировая ведомость Вознесенской церкви села Валговиц Ямбургского уезда Санкт-Петербургской губернии за 1909 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4185.
9. Клировая ведомость Михаило-Архангельской Новопятницкой церкви Ямбургского уезда за 1916 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 4333.
10. Клировая ведомость Покровской церкви села Рыбацкого Петербургского уезда за 1900 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3904.
11. Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1826 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 735.
12. Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1835 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 907.
13. Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1839 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 976.
14. Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1870 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 2451.
15. Клировая ведомость прихода села Оятского Новолодожского уезда за 1882 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3183.

16. Клировая ведомость церкви Лесного института за 1892 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 113. Д. 3643.
17. Метрическая книга Благовещенской церкви Лейб-Гвардии Конного полка зав 1905 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 813.
18. Метрическая книга Петербургской Николаевской единоверческой церкви за 1855 г. ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 343.
19. Метрическая книга Покровской церкви села Рыбацкого Петербургского уезда за 1902 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1283.
20. Метрическая книга Покровской церкви села Рыбацкого Петербургского уезда за 1874 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 319.
21. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1804 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 141.
22. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1802 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 169.
23. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1830 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 177.
24. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1846 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 174.
25. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1807 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 144.
26. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1820 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 158.
27. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1812 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 147.
28. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1819 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 156.
29. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1883 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 279. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1885 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 287.
30. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1848 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 179. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1852 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 193.
31. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1850 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 189.
32. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1854 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 186.
33. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1884 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 281.
34. Метрическая книга прихода села Оятского Новолadoжского уезда за 1885 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 125. Д. 287.
35. Метрическая книга Рождественского Сясьского погоста Новолadoжского уезда Петербургской губернии за 1845 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 111. Д. 566.
36. Метрическая книга Рождественского Сясьского погоста Новолadoжского уезда Петербургской губернии за 1828 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 124. Д. 174.
37. Метрическая книга храма Св. пророка Божия Илии при Охтинском пороховом заводе за 1909 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 1068.
38. Метрическая книга храма Св. пророка Божия Илии при Охтинском пороховом заводе за 1876 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 126. Д. 415.
39. Метрическая книга храма Св. пророка Божия Илии при Охтинском пороховом заводе за 1899 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 128. Д. 480.
40. Метрическая книга церкви Спаса Происхождения Честных Древ при Санкт-Петербургском Лесном институте за 1904 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 127. Д. 1562.
41. О наведении справки консисторией о священнике села Оятское Новолadoжского уезда Василии Матвееве // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 8. Д. 863.

42. О переходе священника, находившегося в числе братства Александро-Свирского монастыря Василия Матвеева в число братства Введенского Островского монастыря // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 11. Д. 345.

43. О посвящении в стихарь послушника Введенского Островского монастыря Николая Осипова и об определении его пономарем в Николаевскую церковь села Ояцкое Новолодожского уезда // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 4. Д. 690–А.

44. Филомафитский Александр — священник // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 1985.

45. Формулярные ведомости о церковнослужителях в селе Оятском Новолодожского уезда за 1821 г. // ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 122. Д. 172.

Ф. 678. Петроградский епархиальный совет.

46. Журналы заседаний Петроградского епархиального совета №№ 52–100 (19.04–02.05.1919 г.) // ЦГИА СПб. Ф. 678. Оп. 2. Д. 6.

Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (ЦГА СПб).

47. Индивидуальные заявления на въезд в Ленинград и справки на жилплощадь (май 1944 г.) // ЦГА СПб. Ф. 327. Оп. 3. Д. 370.

48. Списки налогоплательщиков города Ленинграда, проживающих по адресу: Английский проспект, дом 16/6 // ЦГА СПб. Ф. 1963. Оп. 180. Д. 510.

Государственный архив Новгородской области (ГАОНО)

49. Исповедная роспись выставки Пирозера Тихвинского уезда за 1792 г. // ГАОНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1776.

50. Клировая ведомость церкви Сретения Господня выставки Пирозера Тихвинского уезда за 1813 г. // ГАОНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 2281.

51. Клировая ведомость церкви Сретения Господня выставки Пирозера Тихвинского уезда за 1818 г. // ГАОНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 2409.

Исследования

52. Вознесенская церковь села Валговиц // Сайт А. А. Бовкало. URL: <http://www.petergen.com/bovkalokl/spbyavalgov.html> (дата обращения: 30.05.2017).

53. *Зарецкий В., диак.* Духовенство и церковные труженики, репрессированные в годы советской власти в Эстонии // Ежемесячная газета «Мир православия». — Август 2011. — № 8 (161). — URL: <http://www.baltwillinfo.com/mp2011-08/mp-14.html> (дата обращения: 31.05.2017).

54. *Кадосов П. В., диак.* О чем рассказала старая открытка... 15 лет спустя // Сайт храма Св. Пророка Божия Илии на Пороховых. URL: <http://ilya-prorok.org/starinnye-prigorody-peterburga/o-chem-rasskazala-staraya-otkrytka.html> (дата обращения: 31.05.2017).

55. *Кадосов П. В., диак.* Прочитанная история старой открытки // Санкт-Петербургские ведомости. — 2014. — 21 ноября. — № 219 (5345). — С. 5.

56. *Кадосов П. В., свящ.* «Шкатулочный поп»: жизнь и смерть отца Александра Филомафитского // Материалы IX междунар. студ. науч.-богосл. конф. 10–11 мая 2017 г. / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб.: Изд-во СПбПДА, 2017. — С. 164–173 [эл. вариант — URL: http://spbda.ru/files/2017/05/IX_konf_ch_1-gotovo.pdf].

57. Маловы (Петербургские), Бутковские, Вишневские // Сайт А. А. Бовкало. URL: <http://www.petergen.com/bovkalospbd/malovspb.html> (дата обращения: 31.05.2017).

58. Материалы по статистике народного хозяйства в Санкт-Петербургской губернии. Вып. 8-й. Крестьянское хозяйство в Новолодожском уезде. Ч. II. Очерк крестьянского хозяйства. — СПб., 1896. — 328 с.

59. *Петров И. В.* Идеологические и национальные аспекты деятельности православного духовенства Балтии и Северо-Запада России (1940–1945 гг.): дис. ... канд. истор. наук. — СПб., 2014. — 328 с.

60. Списки выпускников Санкт-Петербургской Духовной Семинарии // Сайт А. А. Бовкало URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbsem.html> (дата обращения: 31.05.2017).

61. Терентьев Н., прот. Спасо-Преображенская церковь Кохтла-Ярве (по материалам летописи храма, составленной Галиной Косенко) // Ежемесячная газета «Мир православия». — Сентябрь 2011. — № 9 (162). — URL: <http://www.baltwillinfo.com/mp2011-09/mp-13.html> (дата обращения: 31.05.2017).

62. Унбегаун Б. О. Русские фамилии. — М. : Прогресс, 1989. — 443 с.

63. Филомафитский Николай Александрович // Сайт «Русская Эстония». URL: http://russianestonia.eu/index.php?title=%D0%A4%D0%B8%D0%BB%D0%BE%D0%BC%D0%B0%D1%84%D0%B8%D1%82%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D0%9D%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%BB%D0%B0%D0%B9_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87 (дата обращения: 28.05.2017).

64. Церковь Знамения Божией Матери при городской больнице для душевнобольных на Новознаменной даче // Сайт А. А. Бовкало. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/kl/spburgnovoznam.html> (дата обращения: 31.05.2017).

65. Церковь св. Иоанна Предтечи села Поддубье Лужского уезда // Сайт А. А. Бовкало. URL: <http://www.petergen.com/bovkalo/kl/spblpoddubye.html> (дата обращения: 31.05.2017).

66. Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. — СПб., 1857. — 458, IV с.

67. Шереметевский В. В. Фамильные прозвищу великорусского духовенства в XVIII и XIX столетиях // Русский архив. — 1908. — № 1. — С. 75–97.

Priest Pavel Kadosov. The History of the Filomafitskiye St. Petersburg Clerical Dynasty.

In Russia, there are several dynasties of the Filomafitskiye, all descendants of clergy, who are not, however, related to each other. This is because the name has a seminary (“artificial”) origin. This article is devoted one family of the Filomafitskiye whose representatives were clergymen in various temples in St. Petersburg and the St. Petersburg Province in the 19th — early 20th centuries. The first bearers of the family name came from the parish of the village of Oyatskoye in Novoladozhsky District. The second generation of the Filomafitskiye served in the historical districts of St. Petersburg that comprised its closest suburbs before the revolution — in Lesnoye, Porokhovoye and Rybatskoye. To the third generation of the dynasty belonged three priests who served in various churches throughout the province. Among the Filomafitskiye there were clergy of rural and urban parishes, as well as house church (including military parishes). Representatives of the clan did not enter history as outstanding church figures, but their fates allow us to imagine the life of ordinary Orthodox clergy before the revolution. In this article, based on archival documents, the family history of St. Petersburg’s Filomafitskiye is described.

Keywords: Filomafitskiye: Alexander Nikolaevich, Alexander Petrovich, Ivan Pavlovich, Mikhail Pavlovich, Nikolai Pavlovich, Pavel Nikolaevich, Peter Pavlovich, sexton Nikolai Iosifov, Priest Fedor Iosifovich Butkovskiy, Oyatskoe village.

Priest Pavel Viktorovich Kadosov — Master of Theology, clergyman of the Transfiguration Church in Lesnoye in St. Petersburg.

А. В. Ведяев

СМЕШАННЫЕ БРАКИ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СИНОДАЛЬНЫЙ ПЕРИОД

Статья посвящена исследованию законодательного регулирования смешанных браков в синодальный период. Богословско-каноническая проблема совершения таких браков своими корнями уходит еще в первые времена существования христианства, а именно в апостольский период истории Церкви. Однако процесс становления этого явления как очень распространенного общественного института начинается практически одновременно с наступлением синодального периода. Церковно-брачное право Русской Православной Церкви получает наивысшую разработку. На основе изучения и анализа обширного нормативного материала, а также исторических фактов автор прослеживает развитие законодательного регулирования, отмечает его стабильность в синодальную эпоху и показывает, что проблема смешанных браков сохраняет актуальность на протяжении всей истории государства: споры по этому весьма неоднозначному вопросу велись на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 гг., впоследствии — в ходе подготовки Всеправославного Собора, позже — с наступлением советского периода отечественной истории. Отдельно автором затронуто современное состояние института смешанного брака и отмечена преемственность практики Русской Православной Церкви дореволюционной традиции и тождественность с всеправославным подходом к этому вопросу.

Ключевые слова: церковное право, каноны, брак, венчание, инославные конфессии, смешанные браки, всеправославный собор, синодальный период, история Русской Православной Церкви, новейший период.

1. Введение

Понятием «смешанный брак» в канонической науке традиционно называют брак лиц с разной религиозной принадлежностью (в отличие от светской юриспруденции, где этим термином обозначают брак лиц с разным гражданством). Богословско-каноническая проблема совершения таких браков своими корнями уходит еще в первые времена существования христианства, а именно в апостольский период истории Церкви. В российской истории такие браки существовали в виде исключения еще до XVII в., в основном для членов царской фамилии. Однако процесс становления этого явления как очень распространенного общественного института начинается практически одновременно с наступлением синодального периода, причем весь этот период происходят весьма серьезные изменения в данном вопросе, и проблема не перестает быть актуальной. Даже в более позднее время не утихают споры об этом весьма неоднозначном вопросе: они ведутся на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 гг., а впоследствии — в ходе подготовки Всеправославного Собора. Даже сейчас правило о венчании по икономии смешанных браков, которое содержится в одном из документов из числа вынесенных на рассмотрение Великого Собора Православной Церкви, было неоднозначно воспринято разными Православными Церквями и привело к недопониманию и конфликтам между ними.

Алексей Викторович Ведяев — кандидат богословия, доцент, заведующий библейской кафедрой Самарской духовной семинарии (wedalv@yandex.ru).

Церковно-брачное право Русской Православной Церкви получило наивысшую разработку преимущественно в синодальную эпоху, причем оно было представлено в тот период огромным количеством разнородного правового материала. Поэтому рассмотрение вопроса о регулировании института смешанных браков в этот период представляется очень актуальным и востребованным.

2. Смешанные браки по Священному Писанию и каноническим правилам

Брачное право Русской Православной Церкви, неотделимое в синодальный период от светского права Российской Империи и составляющее с ним единое целое, своими корнями уходит в Священное Писание, а также в каноны. Поэтому перед рассмотрением дореволюционного российского брачного права для его лучшего понимания следует остановиться на этих вопросах.

Священное Писание Ветхого Завета строго запрещало браки с иноверцами, повелевая евреям следующее: «Не вступай с ними в родство: дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего; ибо они отвратят сынов твоих от Меня, чтобы служить иным богам, и тогда воспламенится на вас гнев Господа, и Он скоро истребит тебя» (Втор. 7:3–4). Очень яркий пример подобного отношения к браку содержится в жизни праотца Авраама. Он прямо заповедует своему рабу брать жену для своего сына Исаака не из племени хананеев — народа развращенного и языческого, — заповедуя ему привести жену из родственного племени, верующего в истинного Бога (Быт. 24:1–9). В ветхозаветном Писании содержатся и другие подобные примеры. Особая установка была сделана для первосвященника: он должен брать в жены «девицу от народа своего» (Лев. 21:13). Правда, это правило распространено только на высшее духовное лицо (в этой же главе в более ранних стихах перечисляются требования к рядовому духовенству, такое требование там не упомянуто).

В Священном Писании Нового Завета в послании апостола Павла к коринфянам содержатся следующие слова, которые являются фундаментальными при рассмотрении вопроса о смешанных браках: «Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь. Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?» (1Кор. 7:12–16).

Эти слова писались автором в самые первые времена существования христианства, когда число последователей этой религии было немногочисленным и состояло преимущественно из обращенных язычников. Конечно, апостол говорит о тех случаях, когда один из супругов обращался в христианство, а второй при этом оставался язычником. Если бы Церковь в таких случаях безусловно настаивала на расторжении супружеского союза, ее могли бы обвинить в негативном отношении к бракам и в их разрушении. Да и нехорошо было бы настаивать на расторжении супружеских союзов, особенно когда люди уже долгое время прожили вместе или имеют детей.

На основании рассмотренных слов апостола Павла Древняя Церковь терпимо относилась к бракам верующих с нехристианами. Однако все же автор этих строк не имел в виду случаи, когда сознательные христиане вступают в брак с представителями иных религий. В те времена крещение было очень серьезным жизненным поступком, поэтому такие случаи вряд ли могли быть многочисленными, из-за строгой и высоконравственной жизни верующих того исторического периода.

Среди канонов есть несколько правил, регулирующих вопрос совершения смешанных браков: 10-е и 31-е правила Лаодикийского Собора, 30-е правило Карфагенского

Собора, 14-е правило Халкидонского Собора (Четвертого Вселенского), 72-е правило Трулльского Собора¹.

Каноны Лаодикийского Собора говорят следующее: «Не должно церковным, без разбора, совокупляти детей своих брачным союзом с еретиками» (10-е правило), «Не подобает со всяким еретиком заключати брачный союз, или отдавати таковым сынов или дочерей, но паче брати от них, аще обещаются христианами быти». Из анализа этих правил, между которыми есть определенная взаимосвязь, следует сделать следующий вывод: этот Собор допускал возможность смешанного брака только при условии обращения еретической стороны в истинную веру (31-е правило).

Карфагенский собор в 30-м правиле постановил следующее: «Заблагорасуждено, чтобы дети состоящих в клире не совокуплялись браком с язычниками или с еретиками». Здесь опять содержится запрет на совершение браков с еретиками, однако он распространяется только на детей клириков, про простых мирян ничего не говорится, из чего можно сделать вывод, что в некоторых случаях такие браки допускались. Кроме того, здесь говорится не только про еретиков, но и про язычников.

Поместные соборы, издавшие эти правила, проходили в конце IV – начале V вв. Упомянутые выше правила Четвертого Вселенского Собора и Трулльского Собора относятся к более позднему периоду.

14-й канон Четвертого Вселенского Собора содержит следующее правило: «Понеже в некоторых епархиях позволено чтецам и певцам вступать в брак: то определил святой Собор, чтобы никому из них не было позволено брать себе в жену иноверную; чтобы родившие уже детей от такового брака, и прежде сего уже крестившие их у еретиков, приводили их к общению с Кафолическою Церковью: а некрестившие не могли крестить их у еретиков, ни совокуплять браком с еретиком, или иудеем, или язычником; разве в таком только случае, когда лицо, сочетавающееся с православным лицом, обещает перейти в православную веру. А кто преступит сие определение святого Собора, тот да подлежит епитимии по правилам».

Итак, здесь опять говорится только про клириков (точнее про низшую степень клира — чтец и певец). Им запрещается вступать в брак с иноверными. Однако, упоминая про существование таких браков, правило не повелевает их расторгать, в чем заключается сама идея возможности существования в некоторых исключительных случаях таковых союзов (с еретиками, но не с язычниками). Детей от таких браков правило повелевает крестить в православии (а уже крещенных у еретиков — приводить к Кафолической Церкви). Удивляет формулировка канона «в некоторых епархиях позволено чтецам и певцам вступать в брак». Как известно, еще 26-е апостольское правило разрешало брак представителям этой низшей степени священства. По словам знаменитого толкователя канонов епископа Никодима (Милаша), запрет на брак чтецов и певцов существовал в некоторых епархиях вследствие слишком ригористических взглядов на брак и был несправедливым и неосновательным².

Итог каноническому законодательству в сфере смешанных браков подвел Трулльский Собор в своем 72-м правиле: «Недостойно мужу православному с женою еретическою браком совокупляться, ни православной жене с мужем еретиком сочетаваться. Если же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо: брак почитать не твердым, и незаконное сожитие расторгать. Ибо не подобает смешивать несмешаемое, ни совокуплять с овцою волка, и с частью Христоваю жребий грешников. Если же кто постановленное нами преступит: да будет отлучен. Но если некоторые, будучи еще в неверии, и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собою законным браком: потом один из них, избрав благое, прибегнул ко свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззреть на Божественные лучи, и если при том неверной жене угодно сожительствовать с мужем верным, или напротив

¹ Текст канонов приводится по изданию: Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М. : Рус. Хронограф, 2004. 448 с.

² *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви с толкованиями. В 2 т. СПб. : Издание С.-Петербург. дух. акад., 1911. Т. 1. С. 366.

мужу неверному с женою верною: то да не разлучаются, по Божественному Апостолу: святится муж неверен от жены, и святится жена неверная от мужа». Это правило говорит уже про всех православных, вне зависимости от сана. Оно запрещает брак с еретиками, допуская его только в том случае, который был описан у апостола Павла. Кроме того, это правило достаточно жесткое, по сравнению с предыдущими — повелевает строго расторгать смешанные браки.

Итак, каноническое учение Церкви о смешанных браках можно свести к следующим положениям:

а) смешанные браки допускаются в случаях, когда брак был заключен вне Православной Церкви, до обращения одного из супругов в Православие, причем в случае, если второй супруг согласен остаться в таком браке (иначе православной стороне допускается развод и новый брак);

б) дети от таких браков в любом случае должны быть крещены и воспитаны в православной вере;

в) допускается православной стороне вступить в брак с неправославным лицом только при условии незамедлительного принятия последним православной веры.

Но, как уже было отмечено, в самих канонах существует мысль о возможности в некоторых исключительных случаях по икономии не расторгать смешанные браки, заключенные сознательными христианами (чтецами и певцами). Поэтому сама идея такого брака не является чем-то абсолютно недопустимым. Можно отметить несколько святых, которые произошли от смешанных браков в те времена, когда христианство уже стало официальной государственной религией — блж. Августин и свт. Григорий Богослов.

3. Совершение смешанных браков в Русской Православной Церкви в синодальный период

В России вопрос о возможности смешанных браков был практически не актуальным до наступления синодального периода. Инославные христиане (католики и протестанты разных направлений) были немногочисленными и являлись в основном приезжими иностранцами, которые, как правило, приезжали вместе с семьями. Этот вопрос порой возникал лишь у представителей царской династии, поскольку по политическим соображениям, в целях укрепления международных связей, часто приходилось сватать царских и княжеских дочерей и сыновей за иностранных неправославных царственных особ. Как считают некоторые исследователи, при этом обычно не требовали от инославной стороны принятия православия в случае брака княжеских и царских дочерей и требовали при браке княжеских сыновей, однако после смутного времени ситуация поменялась, и такие требования стали выдвигать вне зависимости от пола детей³.

Сохранилось несколько исторических свидетельств о совершении венчания смешанных браков в тот период. Интересной особенностью было участие в венчании одновременно двух священников: для православной стороны молитвы венчания читал православный священник, для инославной — инославный по своему обряду. Если венчание происходило не в России, то оно, как правило, совершалось внутри инославного храма; если в России — православная сторона на время венчания проходила вместе со своим священником в православный храм, а инославную в это время венчал ее священник прямо на паперти. Именно так было совершено венчание шведского короля Арцымгнуса с княжной Марией Владимировной в Москве в 1573 г.⁴, а также великой княжны Елены Ивановны с великим князем литовским Александром

³ Красножен М.Е., проф. Иноверцы на Руси. Т. 1. Положение неправославных христиан в России. Юрьев : Тип. К. Маттисена, 1903. С. 121, 123, 125.

⁴ Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 13. М. : Тип. Компаний Типографической, 1790. С. 97, 99, 102.

Казимировичем в 1495 г. в Литве⁵. Здесь четко видно негативное отношение к латинянам и нежелание разрешать им заходить в православные храмы, чтобы не осквернять их. Такое же негативное отношение было в целом и к латинскому брачному обряду. По сообщениям западных иностранцев XVI–XVII вв. русские не признавали латинский брак, поэтому супругов, обращающихся из латинства, заставляли перевенчиваться⁶. При описании венчания самозванца Лжедмитрия с польской княжной Мариной Мнишек, состоявшегося в 1606 г., уже нет отдельного венчания сторон — их обоих венчает патриарх Игнатий в соборном храме⁷. Вероятно, в условиях смуты были нарушены эти российские традиции.

Вопрос о возможности совершения смешанных браков стал очень острым в начале XVIII в. После окончания Северной войны со Швецией в России оказалось очень много шведских военнопленных инославного исповедания, которых сослали в Сибирь. Срок ссылки был большой, девушек той же веры не было в этих местах, поэтому требовалось как-то решить семейный статус этих людей, оказавшихся на чужбине в одиночестве в достаточно молодом возрасте. Петр I обратился в Святейший Синод с просьбой о разрешении браков этих лиц с местными православными девушками. 23 июня 1721 г. был издан знаменитый синодальный указ «О дозволении находящимся в Сибирской Губернии Шведским пленникам вступать в браки с православными, без перемены исповедуемой ими веры»⁸. Текст документа говорит о том, что шведским пленникам, которые находятся в Сибири, «имеют искусство в рудных делах и торгах», и притом дали присягу вечно служить царю, разрешить без перемены веры вступать в брак с русскими «девками и вдовами» с их согласия. При этом с этих пленников необходимо брать расписку («сказку»), что они не будут склонять жен в свою веру и укорять за православие; если же они склонят жен в инославие, то с ними необходимо поступать по церковным правилам и царским законам. При отсутствии обещания вечной службы царю и расписки такой брак не дозволять. Детей же мужского и женского пола от таких браков в любом случае следует крестить в православной вере, а местным священникам под угрозой лишения сана наблюдать, чтобы эти жены и дети ходили в храмы, исповедовались и причащались.

Спустя небольшой промежуток времени, в том же 1721 г., 18 августа, Синод издает обширный документ «Послание Святейшего Синода к православным «О беспрепятственном их вступлении в брак с иноверцами»»⁹, в котором разъясняет возможность совершения смешанных браков. Вероятно, появление документа было необходимо из-за того, что люди негативно восприняли идею возможности заключения таких браков, считая их противными учению Церкви, поэтому власть поступила очень мудро. Основной проблемой здесь было венчание таких браков в православной Церкви (поскольку иной, светской формы брака в то время не было), и люди неоднозначно воспринимали возможность для инославных принимать участие в православных таинствах и молиться совместно с православными (что запрещено канонами: 45-е апостольское правило и 33-е правило Лаодикийского Собора).

Текст документа говорит о том, что текущем году на основании поданного 6 мая доношения было принято решение разрешить смешанные браки, и чтобы разрешить недоумения среди простых людей, неискующих в учении, Синод издал это послание. Далее говорится, что хотя в Ветхом Завете такие браки запрещаются, однако апостол Павел в 7-й главе послания к коринфянам запретил мужу верному оставлять жену

⁵ Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 14. М. : Тип. Компании Типографической, 1790. С. 4, 13–14.

⁶ Алмазов А. Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении таинств в Русской Церкви. Церковно-археологический очерк. Казань : Типо-литография Император. Ун-та, 1900. С. 53.

⁷ Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 7. СПб., 1775. С. 208–209; Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 13. С. 116.

⁸ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1. Т. 6. № 3798.

⁹ Там же. Т. 6. № 3814.

неверную, и наоборот. В тексте документа отмечается, что хотя это было написано не о желающих вступить в брак, но об уже вступивших (до обращения в христианство), однако такой брак сам по себе не является скверным, иначе апостол повелел бы лицу верному разлучиться с неверным.

Далее в качестве иллюстрации приводятся многочисленные примеры смешанных браков из Священного Писания, а также из византийской и отечественной истории: из Ветхого Завета (Иаков и дочь Лавана неверного (Быт. 29), Иосиф и дочь Потифера, жреца Египетского (Быт. 41), Вооз и Руфь-моавитянка (Руфь 4), и др.), из Нового Завета (родители ап. Тимофея (Деян. 16:1) — мать иудейка, отец эллин), из византийской церковной истории (сестра Константина Великого и Ликиний-язычник, дочь императора Михаила Палеолога и князь татарский, царь Иоанн Ласкарис и королева Сицилийская и др.), из русской истории (Анна Ярославна и французский король, Георгий Ярославович; Ингра, королева Шведская Мария — дочь великого князя Киевского Всеволода — и польский король Болестав Храбрый и др.). Послание повествует о венчании в Царьграде патриархом Гавриилом голландского графа с женщиной православного исповедания, свидетелем которого был русский чиновник.

Конечно, аргументация послания по ссылке на слова апостола Павла весьма натянута. Однако примеров смешанных браков показано большое количество, что придает документу большую убедительность.

Стоит сказать, что синодальный указ от 23 июня 1721 г. стал основным документом в сфере смешанных браков за весь синодальный период. Все последующее законодательство было основано в первую очередь на нем. Этот документ имеет большое значение и для современного церковно-брачного права.

Известно, что уже в 1725 г. было совершено венчание российской цесаревны Анны Петровны с герцогом Голшейн-Готторпским Карлом Фридрихом по этим правилам — венчание над ними совершил псковский архиепископ Феофан¹⁰. Никакого раздельного венчания сторон не было.

Вскоре после появления указа 1721 г. было разрешено русским девушкам и вдовам выходить замуж за приезжих шведов в Выборге (который стал частью Российской Империи в результате северной войны), с тем условием, чтобы принявшие православную веру не отпускались назад в Швецию (сенатский указ от 28 мая 1723 г. «Об уничтожении в Выборге для свидетельства и отдачи тамошних дворов и земель Комиссии и о невоспрещении вдовам и девкам выходить замуж за приезжих Шведов с наблюдением того, чтобы принявшие веру Греческаго исповедания не были из России отпускаемы»¹¹).

Вопрос о заключении смешанных браков неоднократно вставал в российской истории и в последующее время, но в несколько других аспектах: не отрицая уже в принципе саму идею их совершения, поднимались вопросы о том, в какой конфессии венчать такой брак и крестить детей от него. Они возникали в первую очередь по политическим причинам — в связи с изменением границ государства из-за присоединения новых территорий с преимущественно инославным населением (Польша и Финляндия).

В заключенном при императрице Екатерине II 13–24 февраля 1768 г. «Трактате вечном между Всероссийской Империей и Речью Посполитой Польской»¹² содержатся следующие правила относительно смешанных браков (акт сепаратный первый, артикул 2, параграф 10): «Бракосочетания между людьми разной веры, то есть Католицкой, Римской, Греческой Неуниатской и Евангелической обоего исповедания, не имеют быти ни от кого запрещаемы и препятствуемы. Дети от разной веры родителей рождающиеся, сыновья в отцовой, а дочери в матерней вере воспитываны быть должны, выключая договор для Дворянства, если бы каковой через контракт брачный, перед свадьбою заключенный, состояться имел; бракосочетание должно совершаться

¹⁰ Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 13. С. 235, 240.

¹¹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1. Т. 7. № 4234.

¹² Там же. Т. 18. № 13071.

Священником, или Министром той веры, коей будет невеста; если ли же бы Священник невесты Римской веры брака благословить не хотел, то и диссидентской священник имеет вольность оное учинить». Итак, здесь устанавливается правило о венчании смешанных браков в конфессии невесты и о крещении детей от таких браков: мальчиков — в вере отца, девочек — в вере матери.

Стоит упомянуть, что в 60-е гг. XVIII в. работала Уложенная комиссия, включающая депутатов от государственных учреждений и различных сословий. Ее целью было составление нового Уложения взамен Соборного Уложения 1649 г. Вопрос о практике совершения смешанных браков и о вероисповедании детей от таких союзов стоял в ее повестке дня. Обер-прокурор И. И. Мелиссино составил к моменту открытия этой комиссии 30 июня 1767 г. записку с предложением составить инструкцию для депутатов, которая содержала бы перечень вопросов для обсуждения. 17-м пунктом здесь стоит вопрос о смешанных браках. В нем говорится, что поскольку в России есть не только приехавшие иностранцы, но и целые провинции с иноверным населением, государству может принести пользу дозволение крестить мальчиков от таких браков в вере отца, а девочек — в вере матери, поскольку так иноверные могут в России оставаться и их количество будет умножаться, вследствие чего они будут лучше служить отечеству, а государству от этого будет большая польза¹³. Из этого видно, что порядок, закрепленный в договоре 1768 г., предлагался немного ранее как общегосударственный.

Вскоре был поднят вопрос о распространении на смешанные браки канонических препятствий, установленных православным церковным правом, а также о запрете венчать их в дни, запрещенные для этого Православной Церковью. Эти проблемы были рассмотрены соответственно 22 августа 1783 г. в сенатском указе «О невенчании женихов Грекороссийского исповедания с невестами Римской или Униатской религии в степенях, запрещенных Православной церковью»¹⁴ и 4 марта 1798 г. в сенатском указе «О чинении Священникам Римского исповедания в случае венчания браков, где одно лицо будет Грекороссийскаго исповедания, а другое иной религии, предварительных с Российскими Священниками сношений»¹⁵:

В первом из этих указов говорится следующее. В связи со злоупотреблениями со стороны католического и униатского духовенства — венчания смешанных браков в степенях, которые запрещены православными канонами, но не запрещены их каноническим правом, было принято решение в случае венчания такого брака инославным священником обязать его предварительно ставить в известность приходского священника того прихода, к которому приписан жених. Также было запрещено в данных случаях нарушать каноны Православной Церкви о степенях родства. Так канонические правила православной Церкви были распространены и на смешанные браки (на православную сторону).

Второй из рассматриваемых указов устанавливает, что в случае венчания смешанного брака католические священники обязаны были сообщать православному священнику, чтобы брак не был совершен в запрещенных в Православной Церкви степенях родства и в дни, когда браки Православной Церковью не венчаются, чтобы не подавать православным людям поводов к соблазну.

К концу XVIII в. относится правоприменительный акт, иллюстрирующий реализацию этих норм на практике — синодальное решение от 10 августа 1797 г. «О предписании Преосвященному Могилевскому о уничтожении обвенчанного Кальвинским пастором Шиллингом помещика Гаврила Ярошевского с родного брата его родною жены сестрою брака вовсе, и о прочем»¹⁶. В соответствии с текстом документа православный помещик Федор Ярошевский был повенчан кальвинистским пастором с дворянкой

¹³ Иванов И., диак. Взаимоотношения Церкви и государства во второй половине XVIII в. (деятельность обер-прокуроров Святейшего Синода 1763–1796 гг.). М. : Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 73–74.

¹⁴ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1. Т. 21. № 15819.

¹⁵ Там же. Т. 25. № 18416.

¹⁶ Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Петроград : Тип. М. П. Фроловой, 1915. № 122.

кальвинистского исповедания Закржевской, поскольку нормы договора 1768 г. устанавливают правила о венчании таких браков в конфессии невесты. После этого тот же пастырь обвенчал родного брата помещика (Гаврилу Ярошевского) с родной сестрой его жены — Анной Закржевской. Для православного канонического права такой брак был невозможен, поскольку он составляет двухродное свойство в 4-й степени и, следовательно, запрещается канонами (54-м правилом Трулльского Собора). По кальвинистскому же учению препятствия к браку не было. Синод все же предписал руководствоваться православными установлениями и считать брак Гаврилы Ярошевского и Анны Закржевской недействительным. Интересен тот факт, что Православная Церковь своей властью решила вопрос о расторжении венчания, совершенного не ее служителем, но инославным священником, только лишь на том основании, что одной из сторон этого брака был человек православного исповедания.

После окончательного присоединения Польши к России был издан указ Святейшего Синода от 16 октября 1803 г. «О бракосочетании людей разных вер и исповеданий в присоединенных от Польши Губерниях»¹⁷. Текст документа дает следующие правила: «Вступающих в браки в тех присоединенных к России Губерниях разных вер лиц, на таком точно основании, как об них в заключенном в вышеупомянутом 1768 г. трактате артикула 2-го в параграфе 10 изображено, для одних только природных тамошних жителей, с тем однакож, что поелику воспитание сыновей в отцовской, а дочерей в матерней вере может быть поводом ко всегдашнему несогласию между таковыми детьми и семейственным расстройством, то во избежание неприятных последствий для той и другой религии, в отвращение сего неудобства, а при том дабы не лишить природных Польских жителей свободы положением, в вышепомянутом трактате изображенным, постановить, чтобы рождаемые от таковых браков дети обоего пола крещены были Священником той веры, в которой находится отец, и воспитываемы в оной, что же следует до приезжающих в те Губернии и проживающих тамо временно при должностях чиновников, также и воинских чинов, то они, яко природные Российские подданные, должны при бракосочетаниях своих с лицами иноверными поступать во всей точности вышеупомянутого изданного на сей случай в 1721 г. мая 6 дня постановления...» В отношении последних лиц документ говорит о причинах такого отношения: поскольку часто бывает, что такие люди сочетаются браком в Польше, а после возвращения в Россию при наличии семейных разногласий просят о признании брака незаконным и недействительным.

Итак, рассматриваемый документ напомнил, что крещение детей от смешанного брака не в православии допустимо только в Польше и только для природных жителей. Этим для местных жителей присоединяемых губерний оставлен порядок, установленный договором 1768 г., с изменением вероисповедания детей (теперь все они должны креститься в вере отца), а для прочих жителей подтверждены правила указа 1721 г. Конечно, устранение возможности крещения детей от смешанного брака в разных конфессиях должно было положительно сказаться на смешанных браках и помочь избежать семейных разногласий, которые могли возникать из-за этого.

В ту же самую эпоху императора Александра I был издан нормативный акт, регулирующий совершение смешанных браков в присоединенной в начале XIX в. Финляндии. Синодальный указ от 5 июля 1811 г. «О браках между людьми различных исповеданий в новоприобретенной Финляндии»¹⁸ распространил на Финляндию общий закон о смешанных браках от 1721 г.: их венчание в православной Церкви и крещение детей от них в Православии.

Итак, вопрос о смешанных браках здесь был решен иначе, чем в Польше. Однако вскоре он был изменен императорским манифестом от 20 марта 1812 г. «О правилах заключения браков между Финляндскими жителями и Российскими подданными»¹⁹. В соответствии с данным документом (параграфы 12, 13, 15) детей от смешанных

¹⁷ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1. Т. 27. № 20987.

¹⁸ Там же. Т. 31. № 24712.

¹⁹ Там же. Т. 32. № 25045.

браков во избежание беспорядков и затруднений следовало крестить в вере отца (за исключением незаконнорожденных детей — в вере матери, и незаконнорожденных детей, состоящих на общественном иждивении, — в господствующем в той местности вероисповедании), причем такой порядок был распространен только на местных жителей. Итак, в вопросе вероисповедания детей от смешанных браков в Финляндии стал действовать такой же порядок, который был установлен к тому времени в Польше (но продолжала различаться конфессия совершения венчания: Польша — по вероисповеданию невесты, Финляндия — всегда православная).

При следующем императоре — Николае I — наблюдается постепенное ужесточение регламентации порядка совершения смешанных браков. 30 сентября 1830 г. император утвердил мнение Государственного совета «О браках лиц разных вер в возвращенных от Польши Губерниях»²⁰. В соответствии с этим документом запрещалось лицам православного исповедания заключать брачные договоры о воспитании детей в неправославной вере, а также подтверждался указ от 4 марта 1798 г. (о запрете венчания смешанного брака в недозволенных каноническим правом степенях родства и в неположные дни).

Сенатский указ от 23 ноября 1832 г. «О венчании браков лиц Православного исповедания с иноверными в возвращенных от Польши Губерниях, на основании общих действующих в России узаконений»²¹ подтвердил, что порядок венчания смешанных браков распространяется только на коренных жителей Финляндии и не распространяется на российских военнослужащих, находящихся там; в отношении Польши действовавший на тот момент порядок (венчание в храме невесты, крещение детей по вере отца) был отменен и распространен общероссийский порядок (венчание православным священником, воспитание детей в православии) — поскольку было отмечено, что договор 1768 г. с Речью Посполитой утратил силу из-за прекращения существования этого государства. Кроме того, в тексте документа упоминается резолюция императора по этому вопросу: «браки русских, совершенные одними католическими священниками, не почитать действительными, пока тот же брак не обвенчан российским священником». Итак, с этого времени в Польше стал действовать общероссийский порядок совершения смешанных браков (венчание в православном храме, крещение детей в православии), в Финляндии же такие браки также венчались в православном храме, но детей продолжали крестить в вере отца. Следует отметить, что указанную резолюцию императора можно считать обоснованием возможности последовательного венчания смешанного брака в обеих конфессиях (что не совсем правильно с богословской точки зрения).

Приблизительно в это же время встал вопрос о порядке заключения браков между русскими подданными и иностранцами инославного исповедания (вероятно, из-за увеличившегося количества таких браков). 26 августа 1833 г. был издан сенатский указ²², которым устанавливался следующий порядок, предложенный Синодом и утвержденный императором: брак русского подданного православного исповедания с иностранкой инославного исповедания разрешать духовному начальству и совершать его через православного священника (на основании закона 1721 г.); брак русской подданной православного исповедания с иностранцем инославного исповедания без принятия последним русского подданства разрешать исключительно императору.

Этот документ упростил такой брак для российских подданных мужского пола и усложнил для российских подданных женского пола. Логика указа однозначно направлена на пресечение оттока людей за границу и на увеличение населения государства. Эти мотивы прослеживаются и в самом тексте документа, в котором говорится, что иностранка без больших проблем становится частью российского общества, а иностранец всегда будет думать о выезде на родину, поэтому беспрепятственное разрешение таких браков только умножит количество желающих их совершить.

²⁰ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 2. Т. 5. Отделение 2. № 3969.

²¹ Там же. Т. 7. № 5767.

²² Там же. Т. 8. Отделение 1. № 6404.

Большой интерес представляет правоприменительный акт приблизительного того же времени — именной указ от 9 октября 1833 г. «О запрещении принимать просьбы о дозволении совершения обряда венчания супругов по правилам других вер, если одно лицо из сочетающихся принадлежит к Православной Церкви»²³. В соответствии с ним отставной полковник барон Шульц фон-Ашеррад желал вступить в брак с принадлежащей к Православной Церкви дочерью генерал-лейтенанта Мухина, причем просил совершить обряд венчания по правилам евангелической Церкви, к которой он принадлежал, и в этом же исповедании крестить детей. Как отмечено в тексте документа, император на это прошение наложил собственноручную резолюцию «отказать и впредь подобных просьб не принимать».

Порядок испрашивания высочайшего разрешения на брак инославной иностранки с русским подданным был отменен только при императоре Александре II. В принятых 10 февраля 1864 г. правилах принятия и оставления русского подданства (Высочайше утвержденное мнение Государственного Совета «О правилах относительно принятия и оставления иностранцами Русского подданства»)²⁴ существовало правило (раздел 3 документа) об отмене этой нормы и об ее исключении из ч. 1 т. 10 Свода Законов.

В начале XX в. произошли некоторые незначительные поправки в законодательстве о смешанных браках. В отличие от предыдущих изменений, они были приняты не из-за изменения территории государства, а вследствие необходимости общей либерализации законодательства в связи с первой русской революцией, и были направлены не на какую-то территорию, а на определенную категорию людей. Изменения коснулись старообрядцев. Указ императора Николая II от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости»²⁵ содержал следующее правило: «Уравнять в правах старообрядцев и сектантов с лицами инославных исповеданий в отношении заключения ими с православными смешанных браков» (ст. 11). Аналогичная норма содержалась в Высочайше утвержденном положении Комитета Министров «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г.²⁶ (ст. 11 раздела 2).

Следует сказать, что столь долгое (в отличие от браков с католиками и протестантами) существование запрета на смешанный брак православных со старообрядцами был вызван чисто политическими причинами: старообрядчество было расколом на почве русского государства и его доминирующей веры, в отличие от западных конфессий, история появления которых не имела никакого отношения к России. С богословской точки зрения не было никаких препятствий для этого. Наоборот, некоторые старообрядческие направления стояли к Русской Православной Церкви ближе как протестантов, так и католиков. Отметим также, что брак старообрядцев стал признаваться в России только с 1874 г. (причем исключительно в гражданском отношении — путем записи в метрическую книгу), а в более раннее время только со времен Екатерины II такие союзы перестали преследоваться и разрушаться, хотя и не получили статуса законных²⁷.

Следует упомянуть также кодифицированные сборники, появившиеся в синодальный период, в которых существовала регламентация порядка заключения смешанного брака — Устав духовных консисторий и Свод законов Российской Империи.

Как известно, Устав духовных консисторий регламентировал порядок епархиального управления. Нормы о смешанных браках существовали как в редакции 1841 г.²⁸ (ст. ст. 26–29), так и в редакции 1883 г.²⁹ (ст. ст. 26–28). В обеих версиях документа

²³ Там же. Т. 7. № 5660.

²⁴ Там же. Т. 39. Отделение 1. № 40588.

²⁵ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 3. Т. 25. № 26125.

²⁶ Там же. Т. 25. № 26126.

²⁷ Суворов Н. С. Гражданский брак. СПб. : Центр. Типо-Литография, 1896. С. 121–122.

²⁸ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 2. Т. 16. № 14409.

²⁹ Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 3. Т. 3. № 1495.

закреплена общепринятая российская практика совершения смешанных браков (венчание в Православной Церкви и крещение детей в православии, с предварительным взиманием соответствующих расписок). В более поздней редакции отсутствует статья о получении высочайшего разрешения на брак российских невест православного исповедания с инославными иностранцами (к этому времени данное правило было отменено).

В Своде законов Российской Империи, принятом в 1832 г. в качестве основного кодифицированного сборника законов государства и впоследствии неоднократно переиздававшемся (с принимаемыми поправками), существовали главы, регламентирующие порядок заключения смешанного брака. В редакции 1900 г.³⁰ это следующие главы т. 10: гл. 2 (ст. ст. 61–78) и гл. 3 (ст. ст. 79–99). Первая из них регламентирует порядок заключения брака лиц неправославного христианского исповедания между собой и с православными, а также статус брака старообрядцев (раскольников). Вторая из рассматриваемых глав содержит нормы о заключении брака христиан (всех конфессий) с нехристианами, нехристиан между собой, а также о статусе брака, в котором одна из сторон принимает православие.

В вопросе заключения смешанного брака между лицами православного и инославного христианского исповедания сборник систематизирует все существующее законодательство по этому институту. Кроме того, Свод законов регламентирует и более широкий спектр вопросов, выходя за рамки Православия и учитывая наличие разных религий в стране: случаи смешанных браков между неправославными христианами разных конфессий и с нехристианами, брак последних между собой и т. д. Некоторые из этих вопросов находятся за пределами канонической юрисдикции Православной Церкви, поэтому нормы Свода законов в этой сфере носят поликонфессиональный характер.

Следует упомянуть, что в российском дореволюционном законодательстве единственное исключение, когда инославное лицо было обязано при вступлении в брак принять православие, было сделано для жен наследников престола (ст. 185 т. 1 Свода законов Российской Империи). Это не требовалось даже для браков великих князей и княгинь. Так, прп. муч. Елизавета, будучи лютеранкой, вступила в брак с великим князем и лишь потом приняла Православие по собственному желанию. Обязанность будущих императриц быть православными выглядит логично: они были обязаны подавать пример другим людям, особенно учитывая православный характер русского государства того времени и доминирующую роль этой религии в жизни страны. Кроме того, у главы Русской Православной Церкви, которым в синодальный период считался император, просто не могла быть супруга иной религии.

Итак, в течение синодального периода основным документом в сфере брачного права в рамках Православной Церкви оставался указ 1721 г., остальные нормативные акты в этой сфере регламентировали лишь конфессию совершения брака и крещения детей на присоединенных к России территориях с преимущественно инославным населением, причем первоначально достаточно либеральный порядок здесь постепенно ужесточается.

4. Смешанные браки в новейшем периоде церковной истории

Проблема смешанных браков неоднократно поднималась в более позднее время в церковной истории — как в самой Русской Православной Церкви, так и в рамках все-ленского Православия. Данная тема несколько выходит за хронологические пределы настоящего исследования, тем не менее, ее следует немного рассмотреть.

На Поместном Соборе Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. практика совершения смешанных браков не была вынесена в отдельный пункт повестки дня, однако обсуждалась в контексте вопроса о поводах к расторжению брака по причине

³⁰ Свод законов Российской Империи. В 16 т. Петроград : Гос. тип., 1914.

отпадения одной из сторон от Православия (что поставило под сомнение сам институт смешанного брака): предлагались разные варианты решения — как полная отмена этого института (в качестве противоречащего канонам), так и оставление его исключительно в светской форме, без венчания, однако этот вопрос решен не был — возобладало мнение, что отмена смешанного брака, существующего в России уже более двухсот лет, может повлечь большой соблазн³¹.

Действительно, тут кроется огромное противоречие: апостол Павел такие браки разрешает (хотя и говорит о несколько иных случаях — когда один из супругов языческой пары принимает христианство, а не когда в православной паре одна из сторон отпадает от истинной веры), венчание православного лица с представителем другой христианской конфессии длительное время разрешалось в Российской Империи, а при этом случай отпадения в православной семье одной из сторон от истинной веры вдруг объявляется поводом для расторжения такого союза (хотя в последнем случае и есть некоторый грех отпавшей стороны).

Результат рассмотрения вопроса о смешанных браках на Соборе можно описать следующими словами: «В итоге на соборе было признано возможным совершение браков православных с католиками, армяно-григорианами, англиканами, лютеранами, реформатами, и даже с сектантами, имеющими водное крещение и верующими в Иисуса Христа как воплотившегося Сына Божия. Разумеется, разрешался брак и со старообрядцами. Правда, как и в случае с сектантами, старообрядцы в каждом конкретном случае должны были брать разрешение на брак у местного архиерея. Венчание не допускалось лишь с лицами, имевшими отношение к изуверским сектам, принадлежность к которым наказывалась в уголовном порядке. Дети, рожденные от смешанных браков, должны были воспитываться только в православной вере...»³². Итак, вопрос о смешанном браке предполагалось решить в общепринятой российской традиции.

Впоследствии, после введения большевистским руководством обязательной исключительно светской формы брака и объявления венчания частным делом каждого человека, не имеющим силы для государства, вопрос о смешанных браках разрешился сам собой. В светской форме они могли безоговорочно существовать, а их благословение стало частным делом Церкви, и государство здесь ни к чему не обязывало, в отличие от синодального периода.

Современный подход Русской Православной Церкви к смешанным бракам достаточно четко изложен в Основах социальной концепции: Церковь не венчает браки между православными и нехристианами (признавая их законными) и позволяет браки православных с представителями других христианских конфессий при условии их венчания в Православной Церкви и воспитания детей в православной вере³³. Здесь можно увидеть преемственность дореволюционной традиции, за исключением признания законными браков между православными и нехристианами. В Российской Империи это было совершенно невозможно даже в светской форме.

Вопрос о смешанных браках неоднократно поднимался в XX в. в ходе подготовки Всеправославного Собора. В рамках рассмотрения вопроса о препятствиях к браку Межправославной подготовительной комиссией в 1971 г. были озвучены совершенно разные мнения Поместных Церквей по вопросу браков с иноверными и инославными; общие выводы комиссии были такими: *проблема браков с инославными не имеет единой точки зрения, о чем свидетельствует разнообразная практика поместных Церквей, поэтому было бы желательно, чтобы Предсоборное совещание*

³¹ Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. М. : Культур. центр «Дух. Б-ка», 2004. С. 347–348.

³² Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.) : круглый стол по религиозному образованию и диаконии. М. : Изд-во «Дух. б-ка», 2002. С. 240–241.

³³ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви : приняты Юбилейным Архиерейским Собором 13–16 авг. 2000 г. // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2000. С. 215.

оставило относительную свободу для разрешения вопроса с учетом существующих местных условий; вопрос заключения брака между православными верующими и иноверцами или неверующими по каноническому порядку мыслим только после вступления последнего в Церковь, поэтому нужно изучить существующие способы применения икономии, а также предоставить свободу местным Церквам решать вопрос о применении икономии в случае необходимости³⁴.

Интересное предложение было озвучено Польской Церковью, а именно пожелание рассмотреть возможность благословения одной только православной стороны при вступлении в брак, если вторая сторона неверующая³⁵. Такой подход позволил бы давать благословение на такой союз, не нарушая церковной традиции, запрещающей некрещеным принимать участие в таинствах.

В 1982 г. Всеправославное предсоборное совещание в целом утвердило проект решения по вопросу о препятствиях к браку, предложенный Комиссией в 1971 г., и внесло в него следующие определения: «а) препятствовать браку православных с инославными по канонической акривии, однако благословлять его по снисхождению и человеколюбию при определенном условии, что дети от этого брака будут крещены и воспитаны в Православной Церкви. Поместные автокефальные Православные Церкви могут принимать решения относительно применения икономии в отдельных случаях, в зависимости от своих особых пастырских нужд; б) брак между православными и иноверцами или с неверующими абсолютно запрещается по канонической акривии. Но в случае такого брака Поместные автокефальные Православные Церкви могут все же применять пастырскую икономию к православному члену в зависимости от своих особых пастырских нужд»³⁶.

На Великий Собор, состоявшийся в июне 2016 г., был вынесен проект документа «Таинство брака и препятствия к нему»³⁷. В нем содержится практически такая же формулировка относительно смешанных браков (немного более жесткая по отношению к бракам с иноверными): «а) брак православных с инославными запрещается по канонической акривии и не венчается (72-е правило Трульского Собора). Он может быть благословлен по снисхождению и человеколюбию при условии, что дети от этого брака будут крещены и воспитаны в Православной Церкви; б) брак между православными и нехристианами категорически запрещается по канонической акривии» (ст. 5 2-го раздела).

Этот документ не был подписан Грузинской и Антиохийской Церквами в ходе работы собрания Предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей, состоявшегося 22–24 января 2016 г. в швейцарском г. Шамбези, причем грузинская сторона не подписала его именно из-за положения о допустимости венчать смешанные браки (которые в Грузинской Церкви не венчаются)³⁸. Данный вопрос опять стал камнем преткновения, но уже на всеправославном уровне.

Как известно, за считанные дни до начала Собора от участия в нем последовательно отказались четыре Церкви: Болгарская, Антиохийская, Грузинская и Русская. В последней причиной отказа назвали невозможность наличия консенсуса из-за отказа от участия в Соборе ряда Церквей; прочие из упомянутых Церквей сначала лишь призывали отложить Собор и продолжить его подготовку из-за наличия несогласованных

³⁴ «Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви». Речь митрополита Волоколамского Илариона в Санкт-Петербургской духовной академии // Официальный сайт Московского Патриархата. Дата обновления: 03.11.2011 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1663993.html> (дата обращения: 04.01.2017 г.)

³⁵ Там же.

³⁶ Там же.

³⁷ Таинство брака и препятствия к нему. Документы Собора о различных сферах жизни Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. 2016. № 5. С. 36–37.

³⁸ Состоялась пресс-конференция по итогам Архиерейского Собора // Официальный сайт Московского Патриархата. Дата обновления: 04.02.2016 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4369860.html> (дата обращения: 04.01.2017 г.).

вопросов, а после отказа в этом со стороны Константинопольского патриархата выразили нежелание поехать на Собор³⁹.

В итоге Собор состоялся в составе делегаций от 10 Церквей (Православная Церковь в Америке изначально не была приглашена на Собор из-за непризнания ее со стороны Константинопольского патриархата и других Церквей, использующих его диптихи). Принятая редакция рассматриваемого документа⁴⁰ претерпела лишь незначительные изменения по сравнению с проектом. Поправки были внесены лишь в некоторые формулировки ради уточнения мыслей. Норма о венчании смешанного брака была сформулирована более мягко — не как обязанность его венчания, а как право каждой Церкви определять в этом вопросе возможность применения икономии.

В заседании Священного Синода Русской Православной Церкви от 15 июля 2016 г. было решено (журнал № 48): после официального получения заверенных копий документов Собора передать их для изучения Синодальной библейско-богословской комиссии, обязав ее предоставить выводы Священному Синоду⁴¹. Также было подчеркнуто, что прошедший Собор, состоявшийся в отсутствие четырех Церквей, не может рассматриваться как Всеправославный и как выражающий общеправославный консенсус.

Канонический статус рассматриваемого документа в настоящее время не совсем понятен. Формально он, как и другие соборные документы, является необязательным для отсутствовавших на Соборе Церквей (в т. ч. для Русской Церкви). Однако нельзя исключать возможность признания в будущем ими как статуса всеправославного за прошедшим собором, так и его документов. Подобное неоднократно было в церковной истории.

Итак, в новейшем периоде церковной истории подход Русской Православной Церкви к смешанному браку практически не изменился (за исключением того, что венчание в целом стало личным делом каждого человека и перестало признаваться государством как факт, порождающий брак). Отечественная традиция совершения смешанного брака практически полностью тождественна с мнением вселенского православия по этому вопросу, хотя в нем и наблюдаются в последнее время серьезные тенденции по усилению икономии в этой сфере.

5. Заключение

Проблема смешанного брака, в богословском и каноническом аспекте уходящая своими корнями в первый век истории христианской Церкви, получила свое разрешение в России практически одновременно с наступлением синодального периода. Священное Писание однозначно запрещало такие браки (за исключением случаев, когда один из супругов-язычников принимал православие). Церковные каноны стояли на таких же позициях. Однако в истории встречались случаи применения икономии в этом вопросе и факты существование таких браков даже после становления христианства как государственной религии.

В Русской Православной Церкви смешанные браки впервые были официально разрешены в 1721 г. в связи с наличием в Сибири шведских военнопленных инославного исповедания. Обязательными условиями было совершения венчания в православном храме и крещение в православии детей. Дальнейшее отечественное правотворчество лишь регулировало вопрос конфессии венчания таких браков и крещения детей от них, причем он всегда вставал только после присоединения к России территорий

³⁹ О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе : заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 13 июня 2016 г. // Журнал Московской Патриархии. 2016. № 7. С. 8–11.

⁴⁰ Таинство брака и препятствия к нему // Святой и Великий Собор. Пятидесятница 2016. URL: <https://www.holycouncil.org/-/marriage?inheritRedirect=true> (дата обращения: 04.01.2017 г.).

⁴¹ Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 15 июля 2016 г. // Журнал Московской Патриархии. 2016. № 8. С. 6–14.

с преимущественно инославным населением — Польши и Финляндии. Начав с очень либеральной практики для этих территорий (дозволение в Польше венчать смешанные браки в храме невесты, а крестить мальчиков в вере отца, девочек в вере матери), законодательство постепенно ужесточалось. К концу синодального периода на всей территории Империи действовал общероссийский закон (для Финляндии оставалось исключение — крещение детей в вере отца).

Практику синодального периода можно классифицировать так: венчание либо в Православной Церкви, либо в храме конфессии невесты; крещение детей либо в православии, либо в вере отца, либо в зависимости от пола ребенка (девочек — в вере матери, мальчиков — в вере отца).

В начале XX в. споры о практике совершения смешанных браков не утихали в Русской Православной Церкви, однако наступление советского периода отечественной истории сделало этот вопрос не таким актуальным по сравнению с синодальным периодом, поскольку венчание перестало быть актом заключения брака, признаваемым государством, и сделалось частным делом каждого верующего.

Пути решения проблем совершения смешанных браков, которые предлагались в ходе подготовки Всеправославного Собора, в целом тождественны с существующей практикой Русской Православной Церкви.

Конечно, вопрос о заключении смешанных браков сейчас является очень актуальным из-за массовых миграций населения, из-за наличия крупных православных диаспор на традиционно инославных территориях, поэтому церковное право должно проявлять гибкость в этом вопросе. В то же время следует отметить, что в истинно верующих семьях различие религий всегда может стать камнем преткновения между супругами, поскольку в этом случае нельзя ожидать от них полного духовного согласия и единства в чувствах и мыслях, особенно относительно воспитания детей. Также всегда можно опасаться, что в смешанном браке неправославная сторона совершит другого супруга в свою веру. Существовавшая в российской истории практика крещения части детей в вере отца, а части в вере матери скорее только увеличивала семейный разрыв и разлад, чем способствовала единению. Поэтому, по слову апостола Павла, важной миссией такого брака может стать освящение неправославной стороны и распространение Православия среди людей.

Источники и литература

Источники

1. Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 7. — СПб., 1775. — 444 с.
2. Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 13. — М. : Тип. Компании Типографической, 1790. — 459 с.
3. Древняя российская Вивлиофика, или собрание древностей российских. Ч. 14. — М. : Тип. Компании Типографической, 1790. — 496 с.
4. Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. — М. : Рус. Хронограф, 2004. — 448 с.
5. О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе : заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 13 июня 2016 г. // Журнал Московской Патриархии. — 2016. — № 7. — С. 8–11.
6. Определения Священного Синода Русской Православной Церкви от 15 июля 2016 г. // Журнал Московской Патриархии. — 2016. — № 8. — С. 6–14.
7. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви : приняты Юбилейным Архиерейским Собором 13–16 авг. 2000 г. // Сборник документов и материалов

Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. — Нижний Новгород, 2000. — С. 171–250.

8. Полное собрание законов Российской Империи (Собрание 1-е, 1649–1825). Т. 1–45. — СПб, 1830.

9. Полное собрание законов Российской Империи (Собрание 2-е, 1825–1881). Т. 1–55. — СПб, 1830–1884.

10. Полное собрание законов Российской Империи (Собрание 3-е, 1881–1913). Т. 1–33. — СПб, 1885–1917.

11. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания. Царствование государя императора Павла Первого (6 нояб. 1796 г. – 11 марта 1801 г.). — Петроград : Тип. М. П. Фроловой, 1915.

12. Свод законов Российской Империи. В 16 т. — Петроград : Гос. тип., 1914.

13. Таинство брака и препятствия к нему. Документы Собора о различных сферах жизни Православной Церкви // Журнал Московского Патриархата. — 2016. — № 5. — С. 36–37.

14. Таинство брака и препятствия к нему // Святой и Великий Собор. Пятидесятница 2016. URL: <https://www.holycouncil.org/-/marriage?inheritRedirect=true> (дата обращения: 04.01.2017 г.).

Специальная литература

15. Алмазов А. Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении таинств в Русской Церкви : Церковно-археологический очерк. — Казань : Типо-литография Император. Ун-та, 1900. — 75 с.

16. «Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви» : речь митрополита Волоколамского Илариона в Санкт-Петербургской духовной академии // Официальный сайт Московского Патриархата. Дата обновления: 03.11.2011 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1663993.html> (дата обращения: 04.01.2017 г.)

17. Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. — М. : Культур. центр «Дух. б-ка», 2004. — 663 с.

18. Иванов И., диак. Взаимоотношения Церкви и государства во второй половине XVIII в. (деятельность обер-прокуроров Святейшего Синода 1763–1796 гг.) — М. : Изд-во ПСТГУ, 2010. — 136 с.

19. Красножен М. Е. Иноверцы на Руси. Т. 1. Положение неправославных христиан в России. — Юрьев : Тип. К. Маттисена, 1903. — 202 с.

20. Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви с толкованиями. В 2 ч. — СПб. : Издание С.-Петербур. дух. акад., 1911.

21. Состоялась пресс-конференция по итогам Архиерейского Собора//Официальный сайт Московского Патриархата. Дата обновления: 04.02.2016 г. — URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4369860.html> (дата обращения: 04.01.2017 г.).

22. Суворов Н. С. Гражданский брак. — СПб. : Центр. типо-литография, 1896. — 151 с.

23. Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.) : Круглый стол по религиозному образованию и диаконии. — М. : Изд-во «Дух. б-ка», 2002. — 623 с.

Aleksandr Vedyayev. Mixed Marriages in the Russian Orthodox Church during the Synodal Period.

The article is devoted to the study of the legislative regulation of mixed marriages in the Synodal period. The theological and canonical problem of officiating such marriages dates back to the earliest years of Christianity, namely, to the apostolic period in the history of the Church. However, the process of the emergence of this phenomenon as a very widespread public institution begins almost simultaneously with the onset of the Synodal period. It is during this time that church marriage law in the Russian Orthodox Church receives the highest development. Based on the study and analysis of extensive normative material, as well as historical facts, the author traces the development of legislative regulations, notes their stability in the Synodal era and shows that the problem of mixed marriages remains relevant throughout the history of the state: disputes on this very controversial issue were conducted at the Local Council of the Russian Orthodox Church in 1917-1918, then during the preparation of the Pan-Orthodox Council during the Soviet period of domestic history. Separately, the author touches upon the current state of the institution of mixed marriage and notes the continuity of practice of the Russian Orthodox Church with the pre-Revolutionary tradition and with the pan-Orthodox approach to this issue.

Keywords: church law, canons, marriage, matrimony, heterodox confessions, intermarriage, Pan-Orthodox Council, Synodal period, history of the Russian Orthodox Church, modern period.

Aleksey Viktorovich Vedyayev – Candidate of Theology, Associate Professor, Chair of the Department of Biblical Studies at Samara Theological Seminary (wedalv@yandex.ru).

А. Н. Семенюк

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК ИОАНН (ВОСТОРГОВ) КАК ПРОПОВЕДНИК И МИССИОНЕР

Статья посвящена знаменитому проповеднику священномученику Иоанну Восторгову, несшему свое пастырское служение на рубеже XIX–XX веков. Святой праведный Иоанн Кронштадтский, высоко оценивавший его деятельность, прозвал его «Златоустом»¹. В своих проповедях отец Иоанн Восторгов касался сложных и больших вопросов, сотрясавших общественное мнение в предреволюционные годы. Он своими живыми, вдохновенными, глубокими по содержанию проповедями обличал грехи, врачевал страсти и пороки, распространявшиеся тогда в обществе. В центре его проповедей всегда было Евангелие Царствия Божия. Проповеди протоиерея произносились на злобу дня — в эпоху нравственного разложения общества, но не потеряли своей актуальности и в настоящее время.

Ключевые слова: священномученик Иоанн (Восторгов), новомученики и исповедники российские, церковное красноречие, гомилетика, проповедник-миссионер Московской епархии.

Яркий проповедник протоиерей Иоанн Восторгов родился 20 января 1864 г.² (по другим данным — 30 января 1867 г.³) на Кубани в семье священника Иоанна Александровича и его супруги Татьяны Ксенофоновны Восторговых.

По окончании в 1887 году Ставропольской духовной семинарии Иоанн Восторгов был назначен надзирателем за учениками Ставропольского духовного училища, а затем и штатным учителем русского и церковно-славянского языков⁴.

1 августа 1889 г. Иоанн Иоаннович был рукоположен во диакона в Михайло-Архангельской церкви села Кирпильское Кубанской области, а 6 августа возведен в сан иерея. Здесь, в Михайло-Архангельской церкви, отец Иоанн уже блистал своими прекрасными, емкими и глубокими проповедями. Сохранились и были опубликованы две проповеди, произнесенные отцом Иоанном в этом храме: «Пастырь и пасомые»⁵ и «Пастырские заветы»⁶.

Уже в ранних проповедях молодого священника были явлены сердечная простота, искренность, глубокие познания в области богословских дисциплин и самобытность рассуждений.

Проповеди прот. Иоанна Восторгова, произнесенные в этот период, были направлены главным образом на противостояние с раскольниками. «Тяжесть пастырства увеличивается у вас и здесь особыми обстоятельствами. Среди вас —

Алексей Николаевич Семенюк — аспирант Московской духовной академии (Aleks133s@mail.ru).

¹ Духонина Е. Как поставил меня на путь спасения отец Иоанн Кронштадтский. Дневник духовной дочери. М., 1998. С. 304.

² См.: Гумеров А., свящ. Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова. Правда веры и жизни. Житие и труды священномученика протоиерея Иоанна Восторгова. М.: Изд-во Сретенского монастыря. 2004. С. 13.

³ См.: Светозарский А. К. Пастырь добрый. Жизнеописание протоиерея Иоанна Восторгова // Восторгов И. И. Полное собрание сочинений: в 5 т. СПб.: Царское дело, 1995. Т. 5. С. 5.

⁴ См.: Степанов А. Делатель любви. Жизнь и подвиги вождя Черной Сотни священномученика протоиерея Иоанна Восторгова. Эл. ресурс: <http://rusk.ru/st.php?idar=4798> (дата обращения: 15. 11. 15).

⁵ При первом служении на приходе поселка Кирпильского, Кубанской обл., 20 авг. 1889 г.

⁶ Речь при прощании с приходом поселка Кирпильского, Кубанской обл., 6 окт. 1890 г.

раскольники в большем числе, чем вы; священника в этом поселке доселе не было, и это в продолжение целых ста лет! Сколько у вас колеблющихся!»⁷ — говорил молодой священник.

С 1890–1894 гг. отец Иоанн продолжает ревностно проповедовать уже в Ставропольской гимназии. Он неустанно обращался со словом назидания к юным сердцам. Из этого периода его служения были опубликованы и дошли до нас 20 проповедей⁸.

Проповеди протоиерея Иоанна на ставропольском этапе его церковного служения затрагивали, как правило, духовно-нравственные проблемы современной жизни. Он часто говорил о семье, воспитании, об образовании и в меньшей степени касался политической проблематики.

В 1894 г. отец Иоанн был назначен законоучителем в Елисаветпольской гимназии (ныне г. Гянджа в Азербайджане). В своей первой проповеди, произнесенной на новом месте, пастырь проникновенно сказал: «Умоляю вас, не переносите моих недостатков на то дело, которому я служу, на истину, которую я буду возвещать вам; мои же немощи покройте любовью, которой еще и еще прошу у вас»⁹. Здесь, в Елисаветпольской гимназии, о. Иоанн также проявил себя талантливим проповедником. До нас дошли 6 его проповедей, обращенных к молодым сердцам.

Еще более плодотворной учительная деятельность отца Иоанна стала с назначением его в Тифлис. 17 июля 1897 г. он перемещен законоучителем Тифлисской 1-й женской гимназии великой княгини Ольги Федоровны и вскоре назначен настоятелем домового храма этой гимназии. С августа 1898 г. прот. Иоанн назначен также законоучителем 1-й Тифлисской мужской классической гимназии¹⁰. Здесь он проповедует до 1901 г. Дошедших до нас опубликованных проповедей — 51¹¹. Основным местом произнесения поучений были женская и мужская гимназии.

В декабре 1900 г. Святейший Синод определил отца Иоанна в должность епархиального наблюдателя церковно-приходских школ и школ грамоты Грузинской епархии¹². 105 проповедей, произнесенных пастырем в период 1901–1905 гг.¹³, в основном на годовщины и праздничные акты, дошли до нас. Отец Иоанн проповедует в Тифлисском военном соборе, Сионском соборе, Ново-Афонском монастыре, Бодбийской обители, Сухумском соборе, во 2-й Тифлисской миссионерской церкви, в экзаршей церкви Тифлиса, домовых храмах духовных школ и многих других храмах. Сохранились проповеди, произнесенные пастырем при закладке храмов и в торжественные дни их освящений. Священномученик вел масштабную проповедническую деятельность — он проповедовал в школах, училищах, гимназиях, выступал с речами и воззваниями на разных мероприятиях церковной и светской жизни.

Дважды обер-прокурор Святейшего Синода послал протоиерея в ответственные командировки: 16 декабря 1904 г. на Северный Кавказ (в Ставропольскую и Владикавказскую епархии) для обозрения инородческих церковно-приходских школ и для ознакомления с делами местных епархиальных училищных советов и 6 июля для выяснения нужд и положения Ардонской духовной семинарии. 25 августа обер-прокурор Святейшего Синода направил его в очень продолжительную и крайне трудную поездку для знакомства с нуждами духовно-учебных заведений Иркутской, Забайкальской и Приамурской епархий¹⁴. Впоследствии, готовя к печати свой второй том полного

⁷ Речь при прощании с приходом поселка Кирпильского, Кубанской обл., 6 окт. 1890 г. // *Восторгов И. И., сщмч. Полное собрание сочинений...* Т. 1. С. 2.

⁸ См.: Там же С. 8–95.

⁹ Речь при первом служении в церкви Елисаветпольской классической гимназии 14 нояб. 1894 г. // *Восторгов, И. И., сщмч. Полное собрание сочинений...* Т. 1. С. 98.

¹⁰ См.: *Степанов А. Делатель любви. Жизнь и подвиги вождя Черной Сотни священномученика протоиерея Иоанна Восторгова.* <http://rusk.ru/st.php?idar=4798> (дата обращения: 15. 11. 15).

¹¹ *Восторгов И. И., сщмч. Полное собрание сочинений...* Т. 1. С. 98. С. 125–134.

¹² См.: *Гумеров А., свящ. Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова...* С. 20.

¹³ См.: *Восторгов, И. И., сщмч. Полное собрание сочинений...* Т. 2.

¹⁴ См.: *Гумеров А., свящ. Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова...* С. 22.

собрания сочинений, отец Иоанн писал: «Тревожные обстоятельства того времени и вообще крайне тяжелые условия этого обширного путешествия, во время которого пришлось много раз совершать богослужения и говорить поучения в различных городах и местах России, препятствовали печатанию проповедей, и поэтому они остаются в рукописях...»¹⁵

Новой формой проповеднической деятельности прот. Иоанна на кавказском этапе стала публицистика. Он произносит много проповедей, посвященных актуальным общественно-политическим проблемам, а также культурно-просветительские проповеди, которые посвящены различным аспектам культуры, просвещения, образования. В этот период многие проповеди протоиерея обращены против неверия и порочного образа жизни.

С 25 января 1906 г. начинается московский период служения о. Иоанна и вместе с ним — полный расцвет его проповеднической деятельности. Указом Святейшего Синода отец Иоанн назначается на должность проповедника-миссионера Московской епархии. Его кипучая энергия, красноречие полностью соответствовали требованиям общецерковного дела. Это самый масштабный и тяжелый период проповеднической деятельности прот. Иоанна. «...Мне приходилось говорить в разных городах Кавказа, Сибири, Китая, Кореи, Японии, Камчатки, Дальнего Востока, в путешествиях по России, во время Миссионерских курсов, в водовороте общественных настроений богатого тревожными событиями периода 1905–1910 гг. и т. д. Здесь было не до отделки литературной формы... И посему строгих критиков моих произведений я прошу принять все это во внимание»¹⁶, — отмечал в предисловии к «Полному собранию сочинений» прот. Иоанн.

На этот период пастырского служения протоиерея приходится революционная смута 1905–1907 гг., самый разгар революционных беспорядков. В бедственном положении находилось общество: повсюду начались стачки и забастовки. Волна страшного террора обрушилась на Россию. Так охарактеризовал это время будущий священномученик в проповеди: «Забыли мы дни мира и покоя в эти последние два-три года. Оставили нас светлые чувства. Всюду беспокойство, всюду страх и уныние, всюду злоба и вражда, тревога и смятение»¹⁷. В этих условиях значимость христианской проповеди для пастыря была первостепенной. Отец Иоанн Восторгов принимал деятельное участие в православных патриотических организациях и монархических союзах и вновь и вновь неустанно проповедовал. Он часто выступал с воззваниями на патриотических съездах, обращался с речами к фабричным рабочим. Проповедник неустанно призывал с церковного амвона не участвовать в делах безбожных революционеров. Острые проповедей отца Иоанна направлялось главным образом против неверия.

Отец Иоанн в этот период часто служил и произносил проповеди в первопрестольной столице — в Большом Успенском соборе Кремля, Казанском соборе, кафедральном храме Христа Спасителя, во многих других храмах¹⁸. Часто проповедовал он и в храмах города Санкт-Петербурга¹⁹. Отец Иоанн присутствовал на праздниках,

¹⁵ Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Т. 2. С. 534.

¹⁶ Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Т. 1. С. I–II.

¹⁷ Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы, в храмовой праздник церкви св. Николая в Гнездицах в Москве (1906 г.) / Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Т. 3. С. 11.

¹⁸ Стяжите смирение. (В день Благовещения Пресвятой Богородицы, в церкви св. Николая в Гнездицах в Москве, 1906 г.); Патриотизм и христианство. (Слово в день преподобного Сергия Радонежского 5 июля 1907 г.; сказано в храме, что на Б. Дмитровке в Москве) и др.

¹⁹ Суд святых. (Слово, сказанное в неделю Всех Святых в Петрограде в церкви подворья митрополита Московского, 1907 г.); Тайна преобразования жизни (Слово в неделю 2-ю по Пятидесятнице 24 июня 1907 г. в Петрограде в церкви подворья митрополита Московского); Церковь и священство (Слово перед открытием бесед о вечности священства в Церкви Христовой в лице епископов. Сказано в Петрограде в зале Братства Пресвятой Богородицы 28 окт. 1907 г.); Кронштадтский светоч и газетные гиены (Слово, произнесенное 6 дек. 1907 г. в Кронштадтском Андреевском соборе), Заветы древних святителей Московских (Поучение простому народу

торжествах, посвященных знаменательным событиям в истории храмов, монастырей, а иногда и светских учреждений и произносил проповеди.

Как миссионер-проповедник (29 окт. 1907 г. назначен Синодальным миссионером), прот. Иоанн объездил практически всю страну. С 1 июня 1906 года он — член Предсоборного присутствия при Святейшем Синоде. В сентябре 1906 г. посетил Самарскую и Симбирскую епархии, знакомясь с состоянием там церковных школ. Обер-прокурором Святейшего Синода в августе 1907 г. был послан в Нижний Новгород для изучения состояния миссионерского дела и доклада в 24 епархиальных городах: Твери, Рязани, Тамбове, Воронеже, Ярославле, Вологде, Вятке, Калуге, Казани, Ставрополе, Харькове, Туле, Орле и др. Здесь видно, насколько обширна была география деятельности этого выдающегося проповедника. Всего за этот период (1906–1908 гг.) опубликованных проповедей пастыря — 151²⁰.

Сама география выступлений проповедника росла очень быстро. 18 января 1908 г. отец Иоанн получил высочайшее поручение посетить переселенческие места в епархиях: Оренбургской, Омской, Тобольской, Томской, Енисейской, Иркутской, Якутской, Забайкальской, Владивостокской и Благовещенской²¹. Поездки сопровождался богослужениями, за ними неутомимый пастырь произносил проповеди, в которых находили свое отражение в свете Евангельского благовестия самые актуальные вопросы современного общества. Сохранились и опубликованы 12 его проповедей²².

Отец Иоанн был одним из организаторов четвертого Миссионерского съезда, проходившего в Киеве 12–26 июля 1908 г., и общим собранием съезда избран председателем отдела по организации мер борьбы с социализмом, атеизмом и противощерковной литературой²³. Сохранилась и опубликована проповедь, произнесенная им на этом собрании: «Расслабление духовное»²⁴.

В марте 1909 г. протоиерей Иоанн Восторгов по Высочайшему повелению снова был командирован в Сибирь и страны Дальнего Востока для обследования духовных школ и миссий и для обустройства переселенческих пунктов. Он посетил Японию, Китай и Корею, а затем через Владивосток, Хабаровск и другие города Сибири вернулся в Москву. В переселенческом пункте города Сретенска, на площади, для шести тысяч переселенцев о. Иоанн отслужил молебен, после которого произнес вдохновенную проповедь на тему «Зачем вы едете в Сибирь и что с собой несете?»²⁵

С 9 сентября 1909 г. прот. Иоанн — настоятель Князе-Владимирской церкви при Московском епархиальном доме. Здесь он также продолжает свою проповедническую деятельность.

С 25 августа 1911 г. прот. Иоанн был причисленным к церкви Семи Вселенских Соборов, что при Святейшем Синоде. Пастырь не ограничивался служением только в этом храме, а продолжал проповедовать по разным городам России. Прот. Михаил Польский пишет: «И где только не будило душу, не проясняло патриотическое сознание слово его. В 1911 г. на праздник Святой Троицы он говорил в Иркутске, в 1912 г. тот же день в Петропавловске, на Камчатке. В июле 1912 г. проповедует в Тобольске по случаю принесения Албазинской чудотворной иконы Богоматери, в 1913 г. в июле в Омске»²⁶.

церкви Троицкого подворья в Петрограде, 5 окт. 1908 г.), Храм (Слово при обновлении храма 12 окт. 1908 г. в Троицком подворье в Петрограде), Христоотступничество (Слово в неделю 23-ю в Петрограде в домовый церкви, 9 нояб. 1908 г.) и др.

²⁰ См. Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Т. 3.

²¹ Гумеров А., *свящ.* Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова... С. 25.

²² Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Т. 3. С. 514–596.

²³ См.: Гумеров А., *свящ.* Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова... С. 26.

²⁴ Слово в неделю 6-ю по Пятидесятнице 13 июля 1908 г. Сказано в г. Киеве на общем собрании патриотических обществ.

²⁵ См.: Гумеров А., *свящ.* Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова... С. 32.

²⁶ См.: Польский М., *протопресв.* Пастырь и паства. Прот. И. Восторгов // Журнал Московской Патриархии. 1994, № 4. С. 58.

Определением Святейшего Синода прот. Иоанн был направлен в Белгород для произнесения проповедей в дни праздничных торжеств в связи с открытием святых мощей святителя Иоасафа Белгородского (сентябрь 1911 г.)²⁷. До нас дошла опубликованная проповедь, произнесенная им в связи с этим событием: «Святитель Иоасаф, епископ Белгородский, новоявленный чудотворец»²⁸.

В 1913 г. протоиерей Иоанн Восторгов был поставлен настоятелем Покровского собора на рву (собора Василия Блаженного). С этого времени основным местом произнесения поучений и речей стал Покровский собор.

Протоиерей Иоанн совершал священнодействия благолепно и благочинно. Проповедью он сопровождал каждое свое богослужение. Современники вспоминали, что его слова всегда доходили до глубины сердца, вызывали всеобщие рыдания и стремление начать новую, лучшую жизнь. «Ваше благоговейное совершение богослужения, — говорится в письме к нему, подписанном епископом Тобольским Алексием и священниками, — отчетливое и выразительное произношение возгласов и такое же чтение молитвословий, ваша красноречивая, сердечная и одушевленная проповедь, всегда на злободневные вопросы данного момента, никогда не изглаждаясь из нашей памяти и будут служить для нас образцом, как следует совершать богослужение, чтоб оно производило благотворное действие на молящихся, и как назидать свою паству живым словом»²⁹.

В годы Первой мировой войны о. Иоанн Восторгов находился в гуще событий, и его пастырское слово чутко реагировало на каждое новое настроение в обществе, вызванное напряжением тяжело переживаемых неудач на фронте, а затем и славных побед русского оружия. Его самого можно было часто встретить среди раненых воинов³⁰. Несколько проповедей он произнес по поводу этого события. В проповедях пастыря в этот период прослеживаются темы покаяния, жертвенности, патриотизма. Так, по случаю этой войны, за богослужением в храме св. Василия Блаженного, прот. Иоанн произнес слово, в котором наставлял народ быть истинными патриотами своей страны, призывал к защите Родины, к единению: «Нет теперь ни у кого исключительного или преимущественного права, а равно и преимущественной обязанности на патриотизм, но все должны объединиться в любви к родине и в желании умереть за нее»³¹. Дошедших до нас опубликованных проповедей, помещенных в сборнике «Во дни войны», — 44. Основным местом произнесения поучений был храм св. Василия Блаженного, но отец Иоанн не ограничивался служением в этот период только в этом храме. Он произносил свои проповеди на Красной, Лубянской площадях, в Успенском соборе и во многих других монастырях и храмах Москвы; очень часто обращался со словом утешения именно к раненым воинам.

С 9–10 июня 1916 г. прот. Иоанн принимает участие в Тобольских торжествах. Митр. Макарий Московский так говорит о деятельности прот. Иоанна в докладе об исполнении возложенного на себя поручения: «...много потрудился прот. Иоанн Восторгов, проповедовавший до семи раз, чаще всего на площади, в присутствии десятков тысяч богомольцев»³². Несколько проповедей, произнесенных им в Тобольске,

²⁷ Гумеров А., свящ. Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова... С. 36.

²⁸ Восторгов И. И., *сщмч.* Святитель Иоасаф, епископ Белгородский, новоявленный чудотворец. М. : Русская печатня, 1911.

²⁹ Адрес, поднесенный слушателями миссионерских курсов в городе Тобольске // Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Т. 4. С. 622–623.

³⁰ См.: Светозарский А. К. Пастырь добрый. Жизнеописание протоиерея Иоанна Восторгова // Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Т. 5. С. 7.

³¹ Единение. Речь, сказанная в соборе св. Василия Блаженного 20 июля 1914 г. по поводу объявления Германией войны России. / Восторгов И. И., *сщмч.* Во дни войны: Голос пастыря-патриота. Вып. [1]–4. М., 1916. С. 9.

³² Восторгов И. И., *сщмч.* Полное собрание сочинений... Тобольские торжества. М. : Русская печатня, 1916. С. 4.

впоследствии были опубликованы: «Любовь загробная»³³, «Святость»³⁴, «Духовная радость русского народа»³⁵, «Наука наук»³⁶, «Родство святых»³⁷.

На этот период служения пастыря приходится очередная смута в России. Большевики вели жесткую борьбу против Церкви. Революция 1917 года взамен христианских ценностей предлагала свободу всех во всем и от всего, полное отвержение не только старого строя, но и всего традиционного уклада жизни. Рухнули ослабевшие моральные устои³⁸.

Вновь и вновь зазвучал во всю мощь голос блестящего проповедника. Протоиерей призывал народ к противостоянию развращающей умы революционной пропаганде. О. Иоанн обращался к народу с вразумлениями и увещаниями не только с амвона. Каждое воскресенье он служил молебны на Красной площади, где в проповедях неустрашимо обличал богоборческую власть. «Под самыми стенами захваченного большевиками Кремля, на Красной площади, с высоты Лобного места еженедельно говорил любимый москвичам! батюшка свои вдохновенные проповеди и, исполняя долг пастыря, сознательно шел навстречу мученичеству»³⁹, — пишет А. К. Светозарский. «Вся Москва знала, что, придя в этот храм, наберешься там духовной бодрости, услышав правдивое слово. Ясно, небоязненно, ярко касался он страшных вопросов современности, обличал, но и утешал призывами к вере и исповеданию, научая, как надо жить в такие години»⁴⁰.

Отец Иоанн, несмотря на все происшедшие крайне неблагоприятные для Церкви перемены, не оставляет общественной деятельности. Между двумя переворотами, летом 1917 г., ему удается даже выпускать еженедельную газету (носившую название «Церковность»)⁴¹. Эта газета также часто публиковала поучения и речи неутомимого проповедника, стремившегося привести народ к покаянию и молитве. Отец Иоанн бесстрашно говорил о тяжелых днях гонения на веру и Церковь.

Протоиерей в этот период непрестанно разъянял людям неотвратимость гибельных последствий происходящего. «Конечно, такой пастырь, говорящий слова правды в то время, когда по Руси расплзалась самая черная ложь в ее истории, был страшен, опасен для укрывшихся за древними стенами «народных» комиссаров. За отцом Иоанном следили, специально подсланные чекисты слушали его проповеди»⁴², — отмечает А. К. Светозарский.

31 мая 1918 г. протоиерей Иоанн Восторгов был арестован на своей квартире. Перед богоборческой властью стояла цель, которую она стремилась достичь любыми средствами, — уничтожить неутомимого миссионера⁴³. Протоиерей Иоанн Восторгов был осужден как «темная личность» и «контрреволюционер».

4 сентября 1918 г. следственная комиссия Революционного трибунала при ВЦИК приговорила протоиерея Иоанна к расстрелу. Он стал одной из первых жертв «красного террора» и был расстрелян вместе с еп. Ефремом, И. Г. Щегловитовым,

³³ Слово на заупокойном всенощном бдении по свят. Иоанне, 8 июня 1916 г.

³⁴ Сказано за последнею заупокойною литургией о св. Иоанне 9 июня 1916 г.

³⁵ Слово при прославлении св. Иоанна Тобольского, сказано за всенощным бдением после величания, 9 июня 1916 г.

³⁶ Беседа с народом в день прославления св. Иоанна 10 июня 1916 (на площади с помоста).

³⁷ Сказано в сооруженном на площади особом временном помосте, где стояли мощи Святителя Иоанна — за литургией на переносном престоле, 11 июня 1916 г.

³⁸ См.: Яковлев А. Свет негаснущих звезд: О новомучениках российских. М. : ТЕРРА : Книжный клуб, 2009. С. 10.

³⁹ См.: Светозарский А. К. Отче наш Иоанне, моли Бога о нас // Памятники Отечества. № 37 (1), Москва, 1997. С. 23

⁴⁰ См.: Польский М., протопресс. Пастырь и паства. Прот. И. Восторгов // Журнал Московской Патриархии. 1994, № 4. С. 58.

⁴¹ См.: Светозарский А. К. Пастырь добрый. Жизнеописание протоиерея Иоанна Восторгова // Восторгов, И. И., сщмч. Полное собрание сочинений... Т. 5. С. 7.

⁴² Там же. С. 7.

⁴³ Гумеров А., свящ. Житие священномученика протоиерея Иоанна Восторгова... С. 45.

Н. А. Маклаковым, С. П. Белецким, А. Н. Хвостовым и другими на Братском кладбище в Петровском парке⁴⁴.

В августе 2000 г. на Архиерейском Юбилейном Соборе отец Иоанн был прославлен в лике святых новомучеников и исповедников Российских XX века.

Характерными чертами Московского периода проповеднической деятельности прот. Иоанна является еще более плодотворное его участие в церковно-общественной жизни. Это пастырско-миссионерские курсы, организованные под непосредственным участием неутомимого проповедника, а также его миссионерские поездки на Урал, Сибирь, Среднюю Азию, Дальний Восток. Основное направление проповеднической Московского периода деятельности отца Иоанна — борьба с разрушительным революционным духом, исправление нравственной жизни пасомых в духе Евангельской истины. Он непрестанно выступал в этот тяжелый период со своими обращениями и воззваниями, обличая современные страсти и пороки.

Таким образом, история, география и хронология проповеднической деятельности сщмч. Иоанна свидетельствует о многогранности его проповедничества, он ревностно просвещал паству в духе святоотеческих традиций во все периоды своего церковного служения, во многих монастырях и храмах. Отец Иоанн покорял силой своего необычайно яркого слова сердца многих людей. География звучания его слова широка и свидетельствует о масштабах его пастырского служения. Исполняя важнейшие общецерковные послушания, пастырь находился в непрестанных разъездах, но и здесь он постоянно проповедовал. Несмотря на различное содержание проповедей протоиерея Иоанна Восторгова, все они объединены основной идеей — следования Евангельским законам для преодоления общественных проблем, которые встали в те годы перед Российской империей. Во все периоды своего служения в своих проповедях отец Иоанн устойчиво призывал народ к покаянию и молитве, к патриотизму, к христианскому воспитанию, наставлял бороться со страстями и стяжать в своей жизни христианские добродетели.

Источники и литература

1. *Восторгов И. И., сщмч.* Полное собрание сочинений : в 5 т. — Репр. изд. 1913–1916 гг. — СПб. : Царское дело, 1995. — Т. 1. Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы. 1889–1990 гг.

2. *Восторгов И. И., сщмч.* Полное собрание сочинений : в 5 т. — Репр. изд. 1913–1916 гг. — СПб. : Царское дело, 1995. — Т. 2. Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы. 1901–1905 гг.

3. *Восторгов И. И., сщмч.* Полное собрание сочинений : в 5 т. — Репр. изд. 1913–1916 гг. — СПб. : Царское дело, 1995. — Т. 3. Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы. 1906–1908 гг.

4. *Восторгов И. И., сщмч.* Во дни войны. Голос пастыря-патриота : сб. речей и поучений. — Вып. 1. — М., 1914–1916 гг.

5. *Восторгов И. И., сщмч.* Пастырский голос во дни смуты. Проповеди и статьи, помещенные в «Московских ведомостях» и журнале «Церковность» в 1917 г. — М., 1917. — Вып. 1.

6. Правда веры и жизни. Житие и труды священномученика протоиерея Иоанна Восторгова / Сост. Гумеров А., свящ. — М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2004. — 366 с.

7. *Восторгов И. И., сщмч.* Тобольские торжества : [всецерковное прославление святителя Иоанна (Максимовича) 9–10 июня 2016 г. в Тобольском Успенском соборе]. — М. : Русская печатня, 1916 г. — 42 с.

8. *Восторгов И. И., сщмч.* Святитель Иоасаф, епископ Белгородский, новоявленный чудотворец. — М. : Русская печатня, 1911. — 4 с.

⁴⁴ См.: Степанов А. Делатель любви. Жизнь и подвиги вождя Черной Сотни священномученика протоиерея Иоанна Восторгова. <http://rusk.ru/st.php?idar=4798> (дата обращения: 15. 11. 15.)

9. *Духонина Е.* Как поставил меня на путь спасения отец Иоанн Кронштадтский.
10. *Дневник духовной дочери.* — М. : Изд-во ПСТГУ, 1998. С. 304.
11. *Светозарский А. К.* Пастырь добрый. Жизнеописание протоиерея Иоанна Восторгова // Восторгов И. И, сщмч. Полное собрание сочинений : в 5 т. — Репр. изд. 1913–1916 гг. — СПб. : Царское дело, 1995. — Т. 5. Проповеди и поучительные статьи на религиозно-нравственные темы. 1906–1908 гг. — С. 5–8.
12. *Светозарский А. К.* Отче наш Иоанне, моли Бога о нас // Памятники Отечества : [илл. альманах Всеросс. об-ва охраны памятников истории и культуры]. — № 37 (1). — М., 1997 г. — С. 19–27.
13. *Степанов А.* Делатель любви. Жизнь и подвиги вождя Черной Сотни священномученика протоиерея Иоанна Восторгова. — Эл. ресурс : <http://rusk.ru/st.php?idar=4798> (дата обращения: 15. 11. 15.)
14. *Польский М., протопресс.* Пастырь и паства. Протоиерей И. Восторгов // Журнал Московской Патриархии. — 1994, № 4. — С. 59–65.
15. *Яковлев А.* Свет негаснущих звезд : О новомучениках российских. — М. : ТЕРРА : Книжный клуб, 2009. — 493 с.

Aleksey Semenyuk. Hieromartyr John Vostorgov as a Homilist and a Missioner.

The article is dedicated to the famous preacher, Hieromartyr John Vostorgov, who carried out his pastoral ministry at the turn of the 19th and 20th centuries. St. John of Kronstadt, who highly valued his activity, nicknamed him “the Chrysostom.” In his sermons, Father John of Vostorgov referred to the complex and painful issues that shook public opinion in the pre-Revolutionary years. He exposed sin with his own lifestyle and his inspirational, profound sermons, and he strove to heal the passions and vices that were spreading in society at the time. At the center of his sermons was always the gospel of the Kingdom of God. The sermons of the Archpriest were pronounced on particularly important topics of the day, at a time of the moral disintegration of society, but have not lost their relevance at the present time.

Keywords: Hieromartyr John Vostorgov, New Martyrs and Confessors of Russia, church eloquence, homiletics, preachers of the Diocese of Moscow.

Aleksey Nikolayevich Semenyuk — graduate student at Moscow Theological Academy (Aleks133s@mail.ru).

М. В. Шкаровский

ВСЕРОССИЙСКИЙ ПОМЕСТНЫЙ СОБОР 1917–1918 гг.: ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ЖИЗНИ ЦЕРКВИ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Великий Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг. был заметным явлением общехристианской истории, рядом своих решений и постановкой самих вопросов опередив весь христианский мир. Наибольшее же значение он имел для самой Русской Православной Церкви. Фактически была создана программа существования этой Церкви в новую эпоху, и, хотя многие ее принципы и положения не могли быть реализованы на практике в советский период, они продолжали жить в сознании духовенства и мирян, определяя их поступки и образ мышления. Фактически весь период существования СССР Русская Православная Церковь боролась за сохранение и возрождение принципа соборности, руководствуясь, насколько это было возможно в тех условиях, определениями Собора 1917–1918 гг. Огромный, в значительной степени до сих пор не реализованный на практике комплекс определений и опыт работы Собора сохраняют актуальность и сегодня. Лишь несколько лет назад в России началось научное исследование его деяний, и оно активно продолжается в настоящее время.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Всероссийский Поместный Собор 1917–1918 гг., советский период, революция, реформы.

20 сентября 1918 г. Великий Всероссийский Поместный Собор был вынужден прекратить свою продолжавшуюся 13 месяцев работу, не завершив ее. Однако он, несомненно, стал заметным явлением общехристианской истории, рядом своих решений и самой постановкой вопросов опередив весь христианский мир. Наибольшее же значение он имел для самой Русской Православной Церкви: фактически была создана программа ее существования в новую эпоху. Многие принципы и положения программы не могли быть реализованы на практике в советский период, но они продолжали жить подспудно в сознании духовенства и мирян, определяя их поступки и образ мышления.

Среди принятых Собором постановлений следует отметить определения о восстановлении Патриаршества; привлечении женщин к деятельному участию в церковном служении; церковном проповедничестве; братствах ученых монахов; порядке прославления святых к местному почитанию и др. Успел Собор и выпустить уставы новой соборной структуры всей Церкви, основанной на началах широкой инициативы и выборности — от Патриарха до самоуправляемых приходов, узаконив значительную часть преобразований «церковной революции» 1917 г. и показав себя в этом плане «прямым наследником» предсоборных дискуссий начала XX в. Без этого обновления Русской Церкви было бы значительно сложнее пережить агрессию атеистического государства. Даже сам ход дискуссий по различным актуальным проблемам того времени: о свободе совести, равноправии конфессий, старом и новом календаре, трактовке и реализации декрета об отделении Церкви от государства и т. д. оказал заметное влияние на последующую церковную историю.

Важно отметить, что хотя Собор 1917–1918 гг. не признал законности советской власти, и Православная Церковь имела многообразные связи с дореволюционной

Михаил Витальевич Шкаровский — доктор исторических наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Центрального государственного архива Санкт-Петербурга (shkarovs@mail.ru).

России, она не стала вести политическую борьбу и не перешла открыто на сторону какой-либо из противоборствующих сил. Усилия Патриархии были направлены на прекращение партийных и социальных раздоров, разгоравшейся братоубийственной войны. 2 ноября 1917 г., в период боев в Москве, Поместный Собор обратился к обеим сражающимся сторонам с призывом остановить кровопролитие, не допустить расправы с побежденными. 11 ноября он принял решение об отпевании всех погибших, а также обращение к победителям в гражданской войне, призывая не осквернять себя пролитием братской крови. Этой линии Православная Церковь в основном придерживалась и в дальнейшем¹.

Начавшийся процесс подлинного обновления Русской Православной Церкви был насильственно прерван. Как справедливо писал историк Д. Поспеловский, продлился Собор в 1919 г., Церковь вступила бы в бурный XX век «живым динамичным организмом»², таким образом продвинувшись дальше по пути реформ. Октябрьский переворот, прекратив процесс возрождения Церкви, постепенно ликвидировал демократические преобразования ее жизни и дискредитировал саму идею реформаторства путем внедрения в 1920-е гг. обновленчества, по сути стал своеобразной религиозной «контрреволюцией». Кроме того, основной идеолог преобразований — либеральная церковная интеллигенция, не принимая Октябрь, и в целом занимала все более консервативные позиции. Ярво выраженная антирелигиозная направленность деятельности советского правительства, тяжелейшие удары по Церкви, нанесенные уже в течение первого года после Октябрьской революции и серьезно поколебавшие многие ее устои, также стали одной из наиболее важных причин неудачи миротворческой функции Патриархии. Антицерковные акции сильнейшим образом отразились на сознании всех основных социальных слоев России и явились существенным фактором ужесточения гражданской войны. Но реформаторский импульс Собора все же сохранялся весь XX век, и именно он во многом позволил Церкви выстоять в пору самых жестоких гонений.

В разные периоды советской истории на первый план выходили различные решения Собора. В годы гражданской войны особое значение имела его работы по активизации церковной деятельности мирян и, прежде всего, возрождению приходов. Принятый 20 апреля 1918 г. Приходской устав, утвердив единство Церкви под началом иерархии, в то же время закрепил автономность и самостоятельность прихода, предусматривалось и создание союзов приходов. Как хорошо известно, советское законодательство сводило Церковь к т. н. «пятидесяткам», а затем и «двадцаткам» — объединениям верующих граждан (прихожан) в количестве не менее 20 человек, которым и передавались по договору в пользование все церковное имущество и здания храмов. На плечи этих общин легла основная тяжесть борьбы в чрезвычайно трудный для Церкви период 1918–1920 гг. В это время разрастание гражданской войны сопровождалось новым ужесточением антирелигиозной политики коммунистической партии. Расчет строился на полном и недолгом отмирании Церкви и религии, которые определялись не иначе как предрассудки. Считалось, что их может достаточно быстро преодолеть «целенаправленная система воспитания» и «революционного воздействия», в том числе насильственного. Позднее в советской атеистической литературе этот период борьбы с Церковью получил название «бури и натиска»³.

Однако этот «натиск» потерпел неудачу, и основная причина ее заключалась в оживлении приходской, проповеднической и миссионерской деятельности Церкви. 27 января 1918 г. Собор утвердил воззвание «К православному народу», призывая верующих объединиться под церковными знаменами для защиты святынь. В различных городах страны прошли многолюдные крестные ходы, причем некоторые из них были расстреляны, в общественных местах устраивались богослужения в поддержку Патриархии, в адрес правительства отправлялись коллективные петиции и т. д.

¹ Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945. Париж, YMCA-press, 1977. С. 217.

² Поспеловский Д. Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. С. 45.

³ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 2. М., 1983. С. 114.

В России начался массовый религиозный подъем. В 1918 г. к Православной Церкви, гонимой, а не господствующей, как ранее, пришли тысячи новообращенных, в том числе видные представители интеллигенции. Распространению религиозности способствовали и бедствия гражданской войны. В Петрограде, а затем по всей стране создаются массовые организации — союзы, братства, комитеты мирян и т. д. Возникает «Всероссийский союз объединенных приходов Православной Церкви»⁴.

В Москве в марте 1918 г. создан Совет объединенных приходов, организованный и возглавляемый А. Д. Самариним и Н. Д. Кузнецовым, ставивший своей задачей защиту храмов и монастырей, которым угрожало закрытие. Совет издавал «Еженедельник», где публиковал свои постановления, сформировал группу охраны Патриарха на Троицком подворье, когда Первосвятителю угрожала расправа. В северной столице особенно заметную роль играло Братство приходских советов Петрограда и епархии, позднее преобразованное в Общество православных приходов Петрограда, а всего в городе на Неве в годы гражданской войны возникло более 20 братств, в основном созданных наиболее активными приходскими общинами. Они провели две конференции, на одной из которых был принят примерный общебратский устав, избран совет общебратского союза, просуществовавший до весны 1922 г.⁵

В отличие от дореволюционных времен теперь главной целью братств было духовное воспитание христиан, способных сохранить жизнь по вере в условиях гонений. Особую роль сыграло созданное в Петрограде в январе 1918 г. Александро-Невское братство, которое помогло спасти от ликвидации в это время Александро-Невскую Лавру. Находясь под «дамокловым мечом» репрессий в течение всех лет своего существования, братство проявляло удивительную активность и разнообразие видов деятельности. История братства свидетельствует о том, что оно было одной из самых оптимальных форм объединения верующих в условиях безбожных гонений. Александро-Невское братство представляло собой живой динамичный организм — конкретные виды и формы его работы и внутренней жизни неоднократно менялись с учетом изменения общественно-политических и социальных условий. В известном смысле Александро-Невское братство являлось стержнем жизни епархии, на протяжении четырнадцати лет играя заметную роль во всех важнейших событиях этой жизни, в частности активно борясь с обновленческим расколом и противодействуя иосифлянскому разделению.

Важным направлением деятельности братства являлось создание полуправильных монашеских общин в миру, а также монашеские постриги молодых людей (в том числе тайные) с целью сохранения института монашества в условиях массового закрытия существовавших ранее обителей. Братские отцы всегда считали одной из основных своих задач подготовку молодых образованных священнослужителей, что в условиях ограничения, а затем и полной ликвидации духовного образования позволило бы сохранить кадры духовенства, способного в будущем осуществить возрождение Церкви. Деятельность братства очень помогала сплочению верующих всех возрастов и сословий перед лицом яростных антицерковных гонений. К 1932 г. продолжался приток образованных молодых людей — студентов, аспирантов, учащихся техникумов и т. д. Численность братчиков редко превышала 100 человек, но это была выдающаяся по своим духовным качествам группа верующих.

Все руководители братства, кроме будущего митрополита Ленинградского Гурия (Егорова), погибли в 1936–1938 гг., почти полностью было уничтожено и первое поколение молодых монахов, принявших постриг до 1932 г. Но в основном уцелели те братчики, которые на момент разгрома еще являлись подростками. Именно из этого

⁴ Церковные ведомости. 1918. № 3–4. С. 20–22; Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. 27 февраля, 4 мая; Центральный государственный архив С.-Петербурга. Ф. 143. Оп. 3. Д. 5. Л. 48–53, 72–73.

⁵ Государственный архив Российской Федерации. Ф. 353. Оп. 2. Д. 713. Л. 170–176; Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по С.-Петербургу и Ленинградской области, д. П-88399.

слова вышли четыре будущих видных архиерея — митрополиты Иоанн (Вендланд), Леонид (Поляков), архиепископы Никон (Фомичев), Михай (Хархоров), а также другие священнослужители. Семена, посеянные братскими отцами, дали свои благодатные всходы. Если бы не ужасные репрессии 1930-х гг., таких «всходов» было бы гораздо больше⁶.

Весь период гражданской войны действовали созданные Собором органы Высшего церковного управления — состоящий из архиереев Священный Синод под председательством Патриарха и Высший Церковный Совет (ВЦС), включавший кроме Патриарха и трех членов Синода представителей приходского духовенства, монашествующих и мирян. Определение от 20 сентября 1918 г. предоставляло Патриарху полномочия созвать очередной Собор весной 1921 г. Предусматривалось также, что избранные члены Синода и ВЦС сохраняют свои полномочия до избрания нового состава этих органов очередным Собором. Таким образом, была заложена норма регулярного проведения Поместных Соборов не реже одного раза в три года. С этого времени на многие десятилетия в церковном сознании утвердился принцип соборности, представление о том, что верховную власть в Русской Православной Церкви имеет Собор из епископов, клириков и мирян, а органы Высшего церковного управления подчинены и подотчетны ему.

Святейший Патриарх Тихон весь период своего правления понимал себя в качестве Патриарха, действующего по заданию Собора, и всеми доступными ему средствами боролся за соборность Церкви, неоднократно предпринимая попытки добиться созыва нового Поместного Собора. Деятельность Священного Синода и ВЦС продолжалась вплоть до апреля 1922 г., даже неоднократные аресты Патриарха не привели к отмене их заседаний. Можно вполне согласиться с выводом, сделанным на основе богатого архивного материала историком А. Н. Кашеваровым, что «несмотря на препоны и провокации со стороны ВЧК, Высшее церковное управление продолжало в целом нормально функционировать»⁷. Намеченный на 1921 г. Собор из-за противодействия властей созвать не удалось, и формально в связи с истечением трехлетнего межсоборного срока полномочия избранных в 1917–1918 гг. членов Синода и ВЦС прекратились, но фактически они были продолжены на неопределенно долгий срок до будущего Собора, пока произошедший в мае 1922 г. обновленческий раскол не прервал их.

Несмотря на энергичные протесты против декрета «Об отделении церкви от государства» и призывы к верующим о защите православной веры и Церкви, именно Собор 1917–1918 гг. положил начало традиции поиска компромиссов с новой советской властью, уже в годы гражданской войны получившей развитие в деятельности Патриарха Тихона. После переезда весной 1918 г. советского правительства из Петрограда в Москву церковное руководство попыталось вступить с ним в непосредственные контакты. 27 марта в Совнарком пришла соборная делегация, выразившая свое несогласие с январским декретом. В ходе переговоров ей дали понять, что правительство не настаивает на толковании этого закона в худшую сторону, и он может быть дополнен новым, более либеральным декретом. Во втором заявлении церковной стороны уже отмечались лишь наиболее неприемлемые пункты, вроде национализации всех церковных имуществ. Возникла основа для компромисса. Управляющий делами Совнаркома В. Д. Бонч-Бруевич дал обещание привлечь священнослужителей к дальнейшей работе над законом о культурах, но оно так и не было выполнено. Постепенно переговоры заглохли, не приведя к реальным результатам⁸.

И все же был открыт путь к диалогу и соглашениям, делающим возможным церковную жизнь в советском обществе. В традиции соборного большинства Святейший

⁶ Подробнее см.: *Шкаровский М. В.* Александро-Невское братство 1918–1932 годы. СПб., 2003. 269 с.

⁷ *Кашеваров А. Н.* Церковь и власть: Русская православная церковь в первые годы советской власти. СПб., 1999. С. 103.

⁸ Российский государственный исторический архив. Ф. 833, оп. 1, д. 56, л. 23–25.

Патриарх Тихон 8 октября 1919 г. обратился с посланием, в котором призывал священнослужителей Русской Православной Церкви отказаться от всяких политических выступлений. Это послание появилось во время успешного поначалу наступления белогвардейских войск генерала А. Деникина на Москву, и ни о каком «приспособленчестве» в тех обстоятельствах речи быть не могло. Первосвятитель прозрел неизбежность большевизма и увидел спасение от него в духовности, а не в кровавой войне. Действительно, ставшие доступными в 1990-е гг. документы Синода и канцелярии Патриарха Тихона свидетельствуют, что первоначально прочность позиций советской власти вовсе не казалась безусловной. Например, в начале марта 1918 г. предпринимались попытки сохранить Петроградскую синодальную контору, т. к. оккупация столицы немцами представлялась Высшему церковному управлению «несомненной». Но уже 6 декабря 1918 г. Патриарх написал в Совнарком о том, что против советской власти он никаких действий не предпринимал и предпринимать не собирается, и хотя многим мероприятиям правительства не сочувствует, «не наше дело судить земные власти». Эти материалы свидетельствуют, что указанная эволюция началась раньше и была более последовательной, чем считалось прежде⁹. Эту же линию в основных чертах руководство Московской Патриархии продолжало и в более поздний период.

Существенную роль в сохранении части монастырей до начала 1930-х гг. сыграли перемены, произошедшие в жизни обитателей в 1917–1918 гг. (в том числе определение Собора «О монастырях и монашествующих» от 13 сентября 1918 г.), — введение в монастырскую жизнь выборного начала, ее оживление, превращение ряда обитателей в нравственно-религиозные центры, развитие ученого монашества, старчества и т. д. В 1918 г. некоторые обители были преобразованы в сельскохозяйственные артели и коммуны и в таком виде просуществовали до начала «сплошной коллективизации».

Определенное значение уже в годы гражданской войны имело рассмотрение Собором вопросов, связанных с судьбой отдельных национальных частей Российской Православной Церкви и проблем взаимоотношений с другими христианскими конфессиями. Так, 29 мая 1918 г. Собор даровал автономный статус Украинской Церкви при сохранении ею юрисдикционной связи с Российской Матерью-Церковью, что имело значительную актуальность не только тогда, но имеет и в наше время. Соборными отделами были также подготовлены доклады о Грузинской автокефалии и устройстве Православной Церкви в Финляндии, эти вопросы были разрешены уже в 1940–50-е гг., но во многом в духе готовившихся соборных решений. 3 августа 1918 г. в конце третьей сессии Собора был создан отдел по соединению церквей, который, прежде всего, работал в русле расширения контактов с Англиканской и Старокатолической Церквями. Но в это время представители всех основных христианских конфессий нередко совместно противостояли антирелигиозным акциям советских властей (попытка проведения православными, католиками и лютеранами крестного хода в защиту преподавания Закона Божия летом 1918 г. в Петрограде, ходатайства за репрессированных священнослужителей других конфессий, совместная позиция на переговорах с органами власти и т. д.). Открытие Собором 1917–1918 гг. экуменических измерений имело особое значение для значительно более позднего периода второй половины XX в.

За годы гражданской войны число архиереев Русской Церкви в результате репрессий, эмиграции и естественной смерти значительно сократилось. И здесь большую роль сыграло определение Собора от 15 апреля 1918 г. «О vicарных епископах», в соответствии с которым расширялись их полномочия и увеличивалось число vicариаств. Несмотря на значительные препятствия, это постановление было исполнено. Если в 1918 г. было совершено 4 архиерейские хиротонии, то в 1919 г. — 14, 1920 г. — 30, 1921 г. — 39 и т. д. Таким образом, число епископов выросло в несколько раз и составило в 1920-е гг. более 200. В условиях гонений, когда правящие архиереи подвергались

⁹ Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 445. Д. 246. Л. 4–19; Ф. 831. Оп. 1. Д. 293. Л. 5.

арестам, управление епархиями брали на себя находящиеся временно на свободе викарии. Причем до 1927 г. ссыльные архиереи могли занимать кафедры в городах, из которых они были удалены, сохраняя таким образом молитвенно-каноническую связь с епархией. Многочисленность епископата стала одной из причин, позволивших сохранить Русской Православной Церкви апостольскую преемственность, несмотря на жесточайшие репрессии.

К началу 1920-х гг. стало ясно, что советские власти не допустят нормального, основанного на началах соборности течения церковной жизни. Более того, они попытались разрушить созданные на Соборе 1917–1918 гг. структуры Высшего церковного управления, арестовав Патриарха, фактически ликвидировав Синод и ВЦС и организовав т. н. обновленческий раскол. Сформировав в конце мая 1922 г. свое Высшее церковное управление, обновленцы попытались овладеть уже утвердившейся в церковном сознании традицией соборности. Первоначально они публично заявляли, что Поместный Собор будет создан в самое ближайшее время. Но он состоялся почти через год после «майского переворота», и во многом из-за позиции официальных властей, которые были заинтересованы не в стабилизации ситуации в Церкви, а в дальнейшем углублении раскола. Так, 26 мая 1922 г. Политбюро приняло предложение Троцкого занять выжидательную позицию в отношении трех существующих направлений в новом церковном руководстве: 1) сохранение Патриаршества и выборы лояльного Патриарха; 2) уничтожение Патриаршества и создание коллегии (лояльного Синода); 3) полная децентрализация, отсутствие всякого центрального управления (Церковь как «идеальная» совокупность общин верующих). Ставка была сделана на усиление борьбы между различными ориентациями и оттягивание с этой целью созыва Собора. Наиболее выгодной Троцкий считал комбинацию «когда часть церкви сохраняет лояльного патриарха, которого не признает другая часть, организующаяся под знаменем синода или полной автономии общин»¹⁰. Влияние сторонников Патриарха Тихона явно ошибочно недооценивалось. Считалось, что с их «остатками» без труда справятся путем репрессий.

Пиком истории обновленчества стал их «II Поместный Собор». Он открылся в Москве 29 апреля 1923 г. Надежды значительной части духовенства и верующих на то, что Собор примирит, сгладит противоречия, укажет будущий путь, не осуществились. 3 мая на нем было принято постановление, с негодованием воспринятое подавляющим большинством верующих, о лишении Патриарха Тихона сана и монашества и уничтожении Патриаршества в России. 8 мая делегация Собора была пропущена к находящемуся под домашним арестом Владыке и передала приговор, но он ответил лишь, что не согласен ни по форме, ни по существу. Собор узаконил равнозначность женатого и безбрачного епископата, а после некоторых колебаний и второбрачие клириков, был введен новый григорианский календарь. Сохранялся «культ мощей», идея «личного спасения». Монастыри же закрывались и превращались в трудовые коммуны и церковные приходы. В итоге проведенные Собором преобразования оказались относительно небольшими. Как видно из архивных документов, значительная часть делегатов сотрудничала с ГПУ, и это ведомство через них проводило желательные для него решения. А в каких-либо серьезных преобразованиях Церкви оно не было заинтересовано. Таким образом, обновленчество, по сути, являлось церковно-политическим движением.

Как справедливо отмечал профессор Г. Шульц, объявление Собора 1923 г. II Поместным Собором Русской Православной Церкви, т. е. продолжающим традиции Собора 1917–1918 гг., было неоправданной дерзостью. Широкая церковная общественность, миряне и приходы в целом по сути не играли на Соборе 1923 г. никакой роли. Приходы в основной массе отвергали обновленцев. В 1925 г. последние даже обращались к советскому правительству с просьбой изменить приходской устав, поскольку «он дает возможность кулацким элементам совета держать в кабале священника из-за

¹⁰ Архив Президента Российской Федерации. Ф. 3. Оп. 60. Д. 63. Л. 71–72.

экономической нужды под давлением совета, уходящего в тихоновщину»¹¹. Предлагалось также поставить под контроль Епархиального управления выборы клира. Таким образом, обновленческое белое духовенство хотело вытеснить из церковного управления не только монашество с епископатом, но и мирян.

После освобождения 27 июня 1923 г. Патриарха Тихона влияние обновленцев резко упало, хотя они и смогли провести т. н. III Поместный Собор в 1925 г. Вернувшись к управлению Церковью, Патриарх сразу же попытался продолжить традицию соборного руководства, объявив своим указом в соответствии с определением о Высшем церковном управлении о создании нового Синода и ВЦС до созыва будущего Поместного Собора. Из-за противодействия властей эта попытка не увенчалась успехом, и резолюцией Первосвященителя от 9 июля 1924 г. деятельность Высшего церковного управления была прекращена. Но Патриарх не прекращал усилий в поисках возможностей для созыва Собора и образования церковного управления, признанного гражданской властью. 28 февраля 1925 г. он официально обратился в НКВД с ходатайством о регистрации Временного Патриаршего Священного Синода из 7 иерархов до созыва Поместного Собора. В этом же свете, возможно, следует рассматривать и послание Патриарха к Церкви, подписанное в день его кончины 7 апреля и при опубликовании в газетах неправоммерно получившее название «Завещание». В нем указывалось: «...не допуская никаких компромиссов или уступок в области веры, в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к Советской власти и работе СССР на общее благо, сообразуя распорядок внешней церковной жизни и деятельности с новым государственным строем». В этом т. н. «Завещании» Патриарх все еще говорил о «суде Православного Собора». Смерть Первосвященителя 7 апреля 1925 г. явилась большой и невосполнимой утратой для Русской Церкви. 12 апреля он был торжественно погребен в Донском монастыре. В тот же день 59 иерархов, прибывших на похороны Тихона, ознакомившись с завещанием Патриарха о Местоблюстителе, подписали заключение о вступлении в эту должность митрополита Петра (Полянского)¹².

Фактически это было Архиерейское совещание. Следует отметить важное значение постановления Собора на закрытом заседании 24 января 1918 г., когда ввиду опасного для Церкви развития политических событий Патриарху было предложено избрать несколько кандидатов в Блустители Патриаршего Престола, которые воспримут его полномочия в случае, если коллегиальный порядок избрания Местоблюстителя окажется неосуществимым. Это постановление послужило спасительным средством для сохранения канонического преемства Первосвященительского служения. Уже в 1918 г. Патриарх назначил кандидатов в Местоблюстители и доложил Собору о сделанном им назначении без оглашения имен на пленарном заседании. Как теперь известно, среди этих имен был и будущий митрополит Петр, в то время вообще не имевший архиерейского сана, что избавило его от соответствующих подозрений со стороны органов советской власти. Но хотя Владыка Петр был и назначен Патриархом Тихоном, подписи почти всех находившихся тогда на свободе российских архиереев под актом о вступлении его в должность Местоблюстителя придавали назначению характер избрания.

Патриарший Местоблюститель митрополит Петр, а затем его Заместитель митрополит Сергей (Страгородский) пытались добиться разрешения властей на созыв нового Собора и выборы Патриарха. Весь период второй половины 1920-х — начала 1940-х гг. представляет собой время борьбы Русской Церкви за соборность и возрождение Патриаршества. В этой связи можно вспомнить неудачную попытку провести в тайне от властей заочное избрание Патриарха в 1926 г. через сбор подписей архиереев. Владыка Сергей, возглавивший Церковь после ареста митрополита Петра, пойдя на ряд существенных уступок властям, весной 1927 г. получил предварительное согласие на возможный созыв Собора.

¹¹ Вестник Священного Синода. 1925. № 2.

¹² Известия ВЦИК. 1925. 15 апреля.

18 мая 1927 г. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя созвал в Москве совещание епископов, на котором выступал с проектом организации Временного Патриаршего Священного Синода (ВПСС) из 8 членов. 20 мая НКВД сообщил митр. Сергию, что «препятствий к деятельности этого органа впредь до утверждения его не встречается» (Синод был утвержден в августе). 25 мая состоялось официальное заседание ВПСС, в тот же день по епархиям было разослано постановление, в котором правящим архиереям предлагалось организовать при себе временные (до избрания постоянных) епархиальные советы и зарегистрировать их в местных органах власти. При викарных епископах предписывалось учреждать благочиннические советы. Так было положено начало работе по созданию на «законных основаниях» всей церковно-административной структуры Патриархата¹³. Однако проведение Собора и выборы Патриарха власти в то время так и не разрешили. Более того, с рубежа 1928–1929 гг. началась длительная полоса крайне воинственного, нетерпимого отношения к Церкви.

Далеко не все представители духовенства и мирян одобрили курс митр. Сергия. В 1927–1928 гг. появилось довольно значительное течение т. н. «непоминающих» (за богослужением) Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Но, как и сторонники митр. Сергия, «непоминающие» свои надежды во многом возлагали на будущий Собор, который разрешит все разногласия. Апеллировали они и к авторитету Поместного Собора 1917–1918 гг. Так, одним из основных требований всех «непоминающих» было отстаивание соборного постановления от 15 августа 1918 г. о свободе политической деятельности членов Церкви.

Почти все 1930-е гг. гонения на Церковь шли по нарастающей, достигнув своего пика в 1937–1938 гг., когда было репрессировано по церковным делам 165 тыс. человек, из них 107 тыс. расстреляно¹⁴. Был уничтожен почти весь епископат, 18 мая 1935 г. митр. Сергий по требованию властей распустил Временный Патриарший Синод. Церковная организация была почти полностью разрушена, однако осталось множество верующих людей, что наглядно показали результаты переписи 1937 г., когда 56,7 % населения (более 55 млн человек) заявили о своей вере в Бога. В том, что Церковь в этот период выстояла, особое значение имели такие плоды работы Собора 1917–1918 гг., как оживление приходской жизни и увеличение в ней роли женщин. Не считаясь со смертельной опасностью, прихожане повсеместно оказывали сопротивление закрытию храмов. И подавляющее большинство в составе приходских советов в 1930-е гг. составляли женщины. Они продемонстрировали удивительное бесстрашие и стойкость в самоотверженном служении Церкви. Именно женщины ехали в ссылки, чтобы сопровождать и спасать от смерти своих пастырей, давали приют гонимым и обеспечивали подпольную жизнь и церковную службу. Появилось много подвижниц, не постриженных в монашество, но живших по-монашескому, возникли сотни т. н. «монастырей в миру». Все это позволило Церкви не только выстоять, но и возродиться, как только внешние обстоятельства изменились.

Если на территории СССР в 1920–30-е гг. провести Собор оказалось невозможно, то за границей в среде русской церковной эмиграции соборная традиция получила определенное продолжение. 21 ноября 1921 г. на территории Югославии в Сремских Карловцах состоялось первое заседание Общецерковного заграничного собрания, переименовавшего себя вскоре в Русский Всезаграничный Церковный Собор. В его состав вошли почти все оказавшиеся за рубежом русские архиереи и члены Поместного Собора 1917–1918 гг., а также делегаты от приходов, эвакуированной армии и монашествующих. Карловацкий Собор образовал Высшее церковное управление (в составе Архиерейского Синода и Высшего Церковного Совета). Однако он, помимо церковной, занялся и чисто политической деятельностью, обратившись к чадам Русской Церкви с призывом о восстановлении монархии в России. Это стало одной из причин постановления органов Высшего церковного управления

¹³ Регельсон Л. Трагедия Русской Церкви... С. 414–417.

¹⁴ Яковлев А. Н. По мощам и елей. М., 1995. С. 94–95.

под председательством Патриарха Тихона от 5 мая 1922 г. о признании Карловацкого Собора не имеющим канонического значения.

В дальнейшем в эмиграции неоднократно проходили Архиерейские Соборы, а в августе 1938 г. в Сремских Карловцах состоялся т. н. II Русский Всезарубицкий Собор с участием епископов, клириков и мирян, на котором, правда, была представлена далеко не вся церковная эмиграция. После начала Великой Отечественной войны члены Архиерейского Синода Зарубежной Русской Православной Церкви осенью 1941 — весной 1942 г. составили несколько проектов организации высшей церковной власти в России. Центральной мыслью этих проектов была необходимость созыва в Москве «Собора русских архиереев старейшим из них и назначение этим Собором временного главы Церкви и остального церковного управления», «которое впоследствии созвало бы и Всероссийский Собор для восстановления Патриаршества и суждения о дальнейшем устройстве Русской Церкви»¹⁵.

Даже после страшных репрессий и чисток 1930-х гг. центральная роль и программа Собора 1917–1918 гг. не была забыта и в России. Он продолжал оставаться для верующих своего рода «церковным маяком», своеобразным идеалом, к которому нужно стремиться. Первое после многолетнего перерыва совещание епископов состоялось в марте 1942 г. в Ульяновске (на нем было осуждено создание автокефальной Украинской Православной Церкви). А 8 сентября 1943 г. после известной встречи в Кремле И. Сталина с тремя митрополитами в Москве состоялся Архиерейский Собор, на котором 19 иерархов единогласно избрали Патриархом митрополита Сергия, а также приняли решение о восстановлении синодального управления. В условиях тех лет невозможно было вернуться к постановлениям Собора 1917–1918 гг. Новый Синод из 3 постоянных и 3 временных членов образовали при Патриархе. Прежний, более самостоятельный статус Синода в годы гонений был утрачен, к тому же опыт 1920–30-х гг. показал особую ответственность первосвященнического служения в пору агрессии воинствующего безбожия, расколов и разделений.

После смерти Патриарха Сергия (15 мая 1944 г.) 21–23 ноября в Москве состоялся Собор епископов, на котором был обсужден проект положения об управлении в Церкви и определен порядок избрания Патриарха. При обсуждении последнего вопроса архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) напомнил постановление Поместного Собора 1917–1918 гг. о том, что Патриарх должен избираться тайным голосованием и жребием из нескольких кандидатов. Это предложение не встретило поддержки, был выдвинут единственный кандидат — митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий (Симанский). 31 января 1945 г. в Москве начал свою работу Поместный Собор Русской Православной Церкви. Такого полномочного собрания ее духовенства и мирян не было с 1918 г. На Собор были также впервые приглашены православные Патриархи и их представители из Румынии, Болгарии, Сербии, стран Ближнего Востока, Грузии, зарубежные русские иерархи. Значительную сложность в тех условиях представляло уже размещение и обеспечение всем необходимым 204 участников. Собор вообще стал единственным, исключая военные, правительственные совещания, собранием такого масштаба в годы войны.

Этот Собор, как и Собор 1943 г., не имел возможности восстановить традиции, заложенные в 1917–1918 гг. Иная обстановка заставляла не восстанавливать прежнее, а создавать новое церковное устройство. На Соборе было принято «Положение об управлении Русской Православной Церковью», в котором не содержалось указаний о необходимости созыва новых Соборов в определенные сроки. Поместные Соборы должны были собираться лишь когда имелась необходимость выслушать голос клира и мирян и существовала «внешняя возможность», при этом все же Поместному Собору принадлежала высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда. Права Патриарха, по сравнению с имевшимися ранее, согласно

¹⁵ Синодальный архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке. Д. 15/41. Л. 7. 10–12, 27–30.

решениям Собора 1917–1918 гг., возрастали. Усиливалась и единоличная власть епископа, избрание которого оставалось прерогативой Священного Синода под председательством Патриарха, а утверждение архиерея уже целиком принадлежало патриарху. Епископ мог учреждать Епархиальный совет, этот коллегиальный орган создавался лишь в соответствии с его волей. О благочиннических собраниях и советах в 1945 г. речь не шла, как и о выборности благочинных. Не произошло и восстановления Приходского устава: согласно «Положению», настоятель прихода не зависел от органов приходского управления, имея непосредственное подчинение епархиальному архиерею. Патриархом единогласно был избран митрополит Алексий (Симанский), интронизация которого состоялась 4 февраля 1945 г.

Таким образом, о возрождении идеи соборности в 1945 г. говорить нельзя. До 1971 г. новых Поместных Соборов не созывали, более 15 лет не было и Архиерейских Соборов. Хотя предпринимались отдельные попытки провести совещания епископов во время их собраний по случаю различных церковных празднеств, пытались и путем письменного опроса архиереев создать нечто напоминающее соборный процесс. Состоявшийся наконец, после долгого перерыва, в июле 1961 г. Архиерейский Собор был проведен по инициативе советского руководства в период т. н. «хрущевских гонений» на Церковь. В тех условиях Патриарху пришлось пойти даже на изменения «Положения об управлении Русской Православной Церковью». Суть навязанной руководству Патриархии «церковной реформы» заключалась в отстранении священнослужителей от руководства приходами. Роль главы общины переходила от настоятеля к исполнительному органу — приходскому совету, которому передавалась вся финансово-хозяйственная деятельность.

«Реформа» во многом разрушила традиционное управление Церкви, ее организация юридически расчленилась. Священнослужители отделялись от приходской жизни и должны были наниматься общиной по договору для «исполнения религиозных потребностей». Духовенство не допускалось на собрание, избравшее церковный совет, куда власти, имевшие законное право отвода его членов, постепенно вводили своих людей. Фактически же руководителями приходской жизни становились старосты, назначавшиеся районными исполкомами из людей, часто совершенно нецерковных и иногда даже неверующих, морально весьма сомнительных. Без их согласия священник или епископ не могли принять на работу или уволить даже уборщицу в храме. Юридический статус архиереев и Патриарха вообще никак не оговаривался, в правовом отношении их как бы не существовало, и они не имели никакой законной формы связи с приходской жизнью.

18 апреля 1961 г. Священный Синод принял навязанное Советом постановление «О мерах по улучшению существующего строя приходской жизни». Утвердить его должен был намеченный на 18 июля Архиерейский Собор. Власти беспокоило, как бы он не «вышел из-под контроля» и не отверг бы проводимой «реформы». Трех архиереев, которые высказались отрицательно о постановлении Синода, не пригласили на Собор, а архиепископа Ермогена (Голубева), который явился без приглашения, не допустили к заседанию. Собор утвердил изменения в «Положении об управлении Русской Православной Церкви», а также увеличил число постоянных членов Синода, принял решение о вступлении во Всемирный Совет Церквей и одобрил участие во Всемирном общехристианском конгрессе в защиту мира¹⁶.

Начавшиеся в 1958 г. новые жестокие антирелигиозные гонения стали причиной появления движения церковных диссидентов, которое на первом этапе (до 1970 г.) находилось в значительной части в юрисдикции Московской Патриархии. Одним из источников этого движения были остатки православных братств, возникших в 1917–1920-е гг., продолжателями их деятельности стали некоторые молодежные религиозные семинары. Часть церковных диссидентов продолжала традицию

¹⁶ *Одинцов М. И.* Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955–1964 гг.) // Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 65–73.

своеобразно понятой идеи соборности. Так, существовавшая в 1964–1967 гг. крупнейшая подпольная организация в СССР, «Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа», ставил своей целью построение в стране социал-христианского строя с верховным органом власти — Всероссийским Верховным Собором, в котором не мене трети мест принадлежало бы духовенству¹⁷.

Летом 1965 г. группа архиереев подала Патриарху Алексию I заявление с предложением внести поправки в редакцию «Положения о Русской Православной Церкви», принятое Архиерейским Собором 1961 г. В этом проекте предлагалось ввести настоятелей в состав приходских собраний и приходских советов в качестве председателей. Документ, составленный архиепископом Ермогеном (Голубевым), подписало еще семь архиереев, однако успеха он не имел. Недовольство решением Собора 1961 г. выражалось и в известных открытых письмах 1965 г. священников Московской епархии Глеба Якунина и Николая Эшлимана.

Настоящий всплеск религиозного инакомыслия вызвал Поместный Собор, состоявшийся 30 мая — 20 июня 1971 г. Он рассматривался многими в русле зародившейся в 1917 г. соборной традиции как высший орган управления Церковью, способный исправить все наиболее значительные недостатки в церковной жизни. В его адрес было отправлено несколько открытых писем. Одно из них — «Обращение к Поместному Собору Русской Православной Церкви по поводу богословской деятельности высокопреосвященного Никодима, митрополита Ленинградского и Новгородского и других единомысленных ему лиц» — содержало резкую критику этой деятельности. Его авторы, священник Николай Гайнов, миряне Ф. Карелин, Л. Регельсон, В. Капитанчук, попытались начать внутри Церкви дискуссию по богословским вопросам. С другим документом обратились к Собору священник Георгий Петухов, иеродиакон Варсонофий (Хайбулин) и мирянин Л. Фомин, призывая добиться у государства открытия церквей и монастырей, преподавания Закона Божия в школах и т. п. Иркутский священник Евгений Касаткин также отправил послание, описывая пагубные последствия реформы 1961 г. в приходской жизни. Подобное же требование выражали и не менее 5 архиереев. Наиболее известное заявление было подано архиепископом Иркутским Вениамином (Новицким).

На состоявшемся накануне открытия Собора архиерейском совещании 26 мая 1971 г. архиепископ Бельгийский Василий (Кривошеин) также выступил против «реформы 1961 г.», но поддержан большинством архиереев не был. На Поместном Соборе 1971 г. Церкви снова было навязано желательное для советской власти решение, было утверждено определение Архиерейского Собора 1961 г. Кроме того, епископы единогласно высказались за избрание Патриархом митрополита Крутицкого Пимена (Извекова). Наконец, Поместный Собор своим решением от 2 июля 1971 г. отменил клятвы на старые (дониконовские) обряды и на лиц, их придерживающихся. Здесь, несомненно, был использован положительный опыт определения Собора 1917–1918 гг. о единоверии.

Первые серьезные изменения в своем негативном отношении к Церкви советские власти были вынуждены провести в 1988 г. В этом году состоялся Поместный Собор, приуроченный к празднованию 1000-летия Крещения Руси. Именно он еще в советских условиях смог частично возродить соборную традицию и вернуть в практику церковной жизни некоторые определения Собора 1917–1918 гг. Был принят новый «Устав об управлении Русской Православной Церкви», согласно которому Соборы планировалось созывать с определенной периодичностью, в частности, Поместный Собор — не реже одного раза в пять лет. Это можно считать возвращением к идеям Собора 1917–1918 гг. При этом, как и прежде, указывалось, что высшая власть в области вероучения, церковного управления и суда принадлежит Поместному Собору. Патриарх, согласно Уставу, имеет первенство чести среди архиереев и подотчетен

¹⁷ Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа. Париж : YMCA-press, 1975. С. 7, 100.

Собору. Управление Церковью он осуществляет совместно со Священным Синодом, число временных членов которого увеличилось до пяти.

Устав восстанавливал и предусмотренные Собором 1917–1918 гг. епархиальные собрания. Они получали полномочия избирать сроком на один год половину членов епархиального совета, при помощи которого архиерей должен осуществлять управление епархией. Основные положения 8-й главы Устава («Приходы») были приведены с учетом исторических реалий конца 1980-х гг. в соответствии с решениями Собора 1917–1918 гг. Так, определение прихода, данное новым Уставом, практически совпадало с формулировкой 1918 г., так же как и характеристика состава приходского причта. Впрочем, в отличие от Приходского устава 1918 г., члены причта теперь могли быть увольняемы не только по суду и собственному прошению, но и «по церковной целесообразности». По сравнению с определением 1961 г. права настоятеля храма были существенно расширены, он становился председателем приходского собрания. Председателем же приходского совета мог быть и мирянин.

На Соборе 1988 г. обсуждались и вопросы о необходимости увеличивать выпуск религиозной литературы, открывать новые духовные учебные заведения. После Собора 1917–1918 гг. в силу негласного запрета властей вопросы канонизации не могли быть поставлены открыто. И вот теперь этот запрет оказался преодолен, Собор 1988 г. прославил к общецерковному почитанию 9 святых, живших в XIV–XIX вв. К празднику 1000-летия Крещения Руси Богослужбная комиссия подготовила «Чинопоследования праздника Крещения Руси». Согласно Уставу, служба Господу Богу в память Крещения Руси должна предшествовать и соединяться со службой всем святым, в земле Российской просиявшим. Таким образом, завет Собора 1917–1918 гг. был окончательно выполнен через 70 лет. В целом же на Соборе 1988 г. впервые за все годы советской власти духовенство и миряне могли открыто обсуждать насущные церковные проблемы. И образцом, на который следует равняться, для них был Великий Собор 1917–1918 гг.

Через год, 9–11 октября 1989 г., состоялся Архиерейский Собор, одним из важнейших решений которого стала канонизация Патриарха Тихона. Также было заявлено о необходимости возрождения приходской жизни. В связи с подготавливавшимся тогда законом «О свободе совести» Церковь заявила о необходимости внесения в него пункта о признании юридическим лицом церковной организации в целом. Таким образом, на Архиерейском Соборе был открыто поставлен вопрос о пересмотре дискриминационных для Церкви отношений с государством.

Последний в советский период Поместный Собор состоялся вскоре после кончины Патриарха Пимена (3 мая 1990 г.). На предшествовавшем Архиерейском Соборе впервые с 1917 г. тайным голосованием были избраны три кандидата на Патриаршью кафедру. Делегаты открывшегося 7 июня 1990 г. Поместного Собора выдвинули еще несколько кандидатур, но ни одна из них не получила необходимой поддержки. Прозвучало даже предложение использовать, как в 1917 г., для избрания Патриарха жребий, но большинство соборян его не поддержало. Так традиции Собора 1917–1918 гг. напомнили о себе. Голосование было тайным. Во втором туре большинство получил митрополит Ленинградский и Новгородский Алексий (Ридигер), ставший пятым в истории СССР Патриархом. Собор 1990 г. принял решение о канонизации отца Иоанна Кронштадтского и поручил Комиссии по канонизации святых подготовить материалы к прославлению новомучеников, пострадавших за веру в XX в. Обращение к подвигу новомучеников свидетельствовало о том, что Русская Церковь помнит о бывших гонениях и надеется на восстановление соборной жизни, обратившись к опыту Собора 1917–1918 гг.¹⁸

Следует вспомнить, что именно этот Собор принял определение: «Установить возношение в храмах за богослужением особых прошений за гонимых ныне за Православную веру и Церковь и скончавших жизнь свою исповедниках и мучениках... Установить

¹⁸ Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918-е гг.). М. : Духовная библиотека, 2002. С. 570–573.

по всей России ежегодное молитвенное поминовение в день 25 января или в следующий за ним воскресный день... исповедников и мучеников»¹⁹. Важное значение в церковной жизни теперь стали играть и другие тематически близкие определения Собора «О порядке прославления святых к местному почитанию» от 3 сентября 1918 г. и «О восстановлении празднования дня памяти всех святых Российских» (в неделю 2-ю по Пятидесятнице) от 13 августа 1918 г. Уже в 1992 г. определением Архиерейского Собора был установлен Собор новомучеников и исповедников Российских (в неделю, ближайшую после 25 января), а в 1993 г. Комиссия по канонизации восстановила порядок канонизации местных святых XI–XVII вв., принятый Собором 1917–1918 гг.

Подводя итог, следует сделать вывод, что весь период существования СССР Русская Православная Церковь боролась за сохранение и возрождение принципа соборности, руководствуясь, насколько это было возможно в тех условиях, определениями Собора 1917–1918 гг. Огромный, в значительной степени до сих пор не реализованный на практике комплекс определений и опыт работы Собора сохраняют актуальность и сегодня. Лишь относительно недавно в России началось научное исследование его деяний, и оно активно продолжается в настоящее время.

Источники и литература

1. Архив Президента Российской Федерации. Ф. 3. Оп. 60. Д. 63.
2. Архив Управления Федеральной службы безопасности Российской Федерации по С.-Петербургу и Ленинградской области. Д. П-88399.
3. Государственный архив Российской Федерации. Ф. 353. Оп. 2. д. 713.
4. Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 445. Д. 246; Ф. 831. Оп. 1. Д. 293; Ф. 833. Оп. 1. Д. 56.
5. Синодальный архив Русской Православной Церкви за границей в Нью-Йорке. Д. 15/41. Л. 7. 10–12, 27–30.
6. Центральный государственный архив С.-Петербурга. Ф. 143. Оп. 3. Д. 5.
7. Всероссийский социал-христианский союз освобождения народа. Париж : YMCA-press, 1975.
8. *Кашеваров А. Н.* Церковь и власть : Русская православная церковь в первые годы советской власти. — СПб. : Изд-во С-Петербур. гос. техн. ун-та, 1999. — 328 с.
9. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. В 16 т. Т. 2. — М. : Политиздат, 1983.
10. *Одинцов М. И.* Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» (Десять лет из жизни патриарха Алексия. 1955–1964 гг.) // Отечественные архивы. — 1994. — № 5. — С. 65–73.
11. *Поспеловский Д.* Русская православная церковь в XX веке. — М. : Республика, 1995. — С. 45.
12. *Регельсон Л.* Трагедия Русской Церкви 1917–1945. — Париж, YMCA-press, 1977.
13. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. — Вып. 3. — М., 1994.
14. *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х — 1918 гг.). — М. : Духовная библиотека, 2002. — С. 570–573.
15. *Шкаровский М. В.* Александро-Невское братство 1918–1932 годы. СПб. : Православный летописец Санкт-Петербурга, 2003. — 269 с.
16. *Яковлев А. Н.* По мощам и елей. — М. : Евразия, 1995. — 192 с.
17. Вестник Священного Синода. 1925. № 2.
18. Известия ВЦИК. 1925. 15 апреля.
19. Петроградский церковно-епархиальный вестник. 1918. 27 февраля, 4 мая.
20. Церковные ведомости. 1918. № 3–4.

¹⁹ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. Вып. 3. М., 1994. С. 55–56.

Mikhail Shkarovskiy. All-Russian Local Council of 1917–1918: Its Influence in the Life of Church in the Soviet period.

The All-Russian Local Council of 1917–1918 was a notable phenomenon in Christian history, and a number of its decisions were ahead of their time in terms of the treatment of the topic elsewhere in the Christian world. Of course, the Council had the greatest importance for the Russian Orthodox Church. In fact, a program was created for the existence of the Russian Church in a new era, and although many of the principles and provisions of the Council could not be realized in practice during the Soviet period, they continued to live in the consciousness of the clergy and laity, determining their actions and way of thinking. In fact, throughout the entire period of the existence of the USSR, the Russian Orthodox Church fought for the preservation and revival of the principle of conciliarity, guided, as far as possible under those conditions, by the definitions of the Council of 1917–1918. Largely not yet implemented in practice, the large set of decisions of the Council and the conciliar experience of the Council remain relevant today. The scientific study of the acts of the Council began in Russia only a few years ago and is actively continuing at present.

Keywords: Russian Orthodox Church, All-Russian Local Council of 1917–1918, Soviet period, Russian revolution, reforms.

Mikhail Vitalyevich Shkarovsky — Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher at the Central State Archives of St. Petersburg, Professor at St. Petersburg Theological Academy (shkarovs@mail.ru).

А. Н. Кашеваров

ПЕТРОГРАДСКАЯ СИНОДАЛЬНАЯ ТИПОГРАФИЯ В 1917 ГОДУ

Статья посвящена изучению положения, сложившегося в Петроградской синодальной типографии после Февральской революции 1917 г. Среди рабочих, число которых составляло около 350 человек, стало проявляться стремление к активному участию в управлении типографией. Для защиты прав рабочих при типографии образовался Комитет старост, который вместо отведенных ему по сути функций профсоюзной организации без уведомления и согласия администрации стал устанавливать свой контроль над производством и финансами. С этого началась дезорганизация производственного процесса и расстройство финансово-экономической части. По распоряжению министра исповеданий А. В. Карташева от 4 августа 1917 г. была образована комиссия по делам типографии во главе с председателем Издательского совета при Священном Синоде протоиереем А. П. Рождественским. Эта Комиссия обстоятельно изучила создавшееся в типографии положение и подготовила доклад, составленный в конце ноября 1917 г. и предназначенный Поместному Собору. В докладе были предложены меры «к устранению печального, катастрофического положения дел синодальной типографии». Однако эти меры могли быть осуществлены, по признанию самой Комиссии, лишь при изменении общеполитической обстановки в стране. В этих условиях высшее церковное руководство, находившееся в Москве, по существу занимало выжидательную позицию, ограничиваясь изучением ситуации, сложившейся в Петроградской синодальной типографии. В январе 1918 г. типография была реквизирована советской властью.

Ключевые слова: Православная Российская Церковь, Поместный Собор, Святейший Синод, синодальная типография, издательская деятельность, Комиссия по делам типографии, Комитет старост, рабочий контроль, дезорганизация производства, советская власть.

К 1917 году Православная Российская Церковь располагала солидной издательской базой — синодальные типографии работали в Петрограде и Москве, ряд крупных монастырей и духовных школ имел собственные типографии. Крупнейшей среди них была Петроградская синодальная типография, которая в начале XX в. почти ежегодно печатала около 6 млн экземпляров книг, брошюр, листов, церковных журналов и газет. Эта продукция составляла более 21 млн печатных листов¹. В период с 1821 г., когда вышел первый православный журнал «Христианское чтение», по 1917 г. в столице Российской империи существовало одновременно 90 церковных периодических изданий, что составляло 24,8 % общего количества периодики Православной Церкви². Большинство этих периодических изданий были напечатаны в синодальной типографии, размещавшейся на Кабинетской улице, д. 15 (ныне ул. Правды, д. 13) в подворье Митрофаньевского монастыря. Так, здесь печатались главные синодальные издания — журнал «Церковные ведомости» и газета «Всероссийский церковно-общественный вестник».

Анатолий Николаевич Кашеваров — доктор исторических наук, профессор, кафедры истории журналистики Санкт-Петербургского государственного университета; профессор высшей школы общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого; заслуженный работник высшей школы РФ (kashavar12@mail.ru).

¹ Арсеньев К. К. Законодательство о печати. СПб., 1903. С. 5.

² Нетужилов К. Е. История церковной журналистики в России XIX – начала XX века. СПб., 2009. С. 244.

Синодальная типография по своему оборудованию называлась образцовой, т. к. в ней имелись своя стереотипная, словолитная, брошюровочная и переплетная мастерские. В типографии был светлый, просторный и хорошо вентилируемый набортный зал. В его центре — широкий проход, по сторонам которого стояли шрифты-классы. На левой стороне набирали церковно-славянский текст, на правой — гражданский. Набор церковно-славянского текста выполнялся намного труднее гражданского, т. к. в нем очень много условных знаков, и потому от наборщиков требовались особая подготовка, внимание и опыт. Примечательно, что в столице существовала и другая крупная церковная типография — Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе Православной Церкви, располагавшаяся на Обводном канале, дом 116.

После Февральской революции 1917 года в синодальной типографии сложилась весьма непростая обстановка, связанная, прежде всего, с тем, что среди рабочих, число которых составляло около 350 человек, стало проявляться стремление к активному участию в управлении типографией. Учитывая эти настроения, церковное руководство ввело в действие так называемые «Автономные правила», выработанные Комитетом связи рабочих казенных типографий³. В соответствии с этим документом для защиты прав рабочих при типографии образовался Комитет старост. Однако Комитет старост вместо отведенных ему по сути функций профсоюзной организации тут же «заявил притязание на контроль над производством и хозяйничанье в типографии»⁴. С этого началась дезорганизация производственного процесса.

«В виду обнаружившихся нестроений в Петроградской синодальной типографии» по распоряжению министра исповеданий А. В. Карташева от 4 августа 1917 г., была образована Комиссия по делам этой типографии во главе с председателем Издательского совета при Синоде протоиереем А. П. Рождественским. В заседаниях Комиссии председателю было предоставлено право приглашать от администрации и рабочих синодальной типографии, а также представителей от Министерств труда, внутренних дел и от Петроградского союза рабочих печатного дела. Для ознакомления с положением дел в типографии и выработки мер по устранению «обнаруженных неполадков» Комиссия провела 5 заседаний — 28 и 31 августа, 1 и 5 сентября и 20 ноября 1917 г.⁵ Комиссия отмечала переполение типографии излишними рабочими, низкую производительность труда, «крайнюю несоразмерность производства с теми затратами, какие несет типография на уплату вознаграждения рабочим, а в связи с этим и расстройство финансовой части типографии»⁶.

По заключению Комиссии, исходная причина создавшего положения заключалась в создавшихся «неправильных, ненормальных взаимоотношениях между администрацией типографии и рабочими». Такие взаимоотношения возникли сразу же «после февральского государственного переворота на почве все более и более усиливавшегося стремления рабочих типографии к расширению своих прав значительно дальше пределов, допускаемых новым (при Временном правительстве) законодательством по регулированию взаимоотношений между хозяевами предприятий и рабочими, и даже дальше их границ, какие намечены профессиональным союзом рабочих печатного дела»⁷. Этому способствовало то обстоятельство, что с принятием типографией к печатанию посторонних газет («Солдатское слово», «Революционный народ», «Народная мысль») пополнение личного состава рабочих стало производиться самими рабочими через их автономный орган — Комитет старост, без ведома и согласия типографской администрации. Примечательно, что против этого последняя, как выяснилось, не пыталась бороться, хотя и имела для этого основание в соответствующих постановлениях Министерства труда, и даже не сообщила об этом

³ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 49. Л. 1–14.

⁴ Там же. Д. 47. Л. 13.

⁵ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 39–43.

⁶ Там же. Л. 39.

⁷ Там же.

Св. Синоду. Новые лица, принятые в число рабочих без всякого разбора, внесли произвол в выполнение работ, в результате чего явились упадок производительности ниже самых минимальных трудовых норм, небрежное обращение с шрифтами и материалами и «другие ненормальности, нарушающие правильный ход деятельности типографии». Примечательно, что часть рабочих (10–12 человек) почти ежедневно стало отвлекаться от работ заседаниями в комитете старост в часы, положенные для работ, вопреки даже «Автономным правилам» (по нормам профессионального союза), допускающим подобные заседания в рабочие часы лишь в экстренных случаях. Вследствие этого типографии пришлось нести совершенно непроизводительный расход на уплату жалованья по весьма высоким типографским ставкам личному составу Комитета старост, который почти не принимал участия в типографских работах. Когда же представителям рабочих, присутствовавшим на заседаниях Комиссии, было указано на эту ненормальность, они заявили, что «рабочие и впредь будут отстаивать сохранение за собой всех прав и выгод, какие достигнуты ими хотя бы и сверх норм, установленных Петроградским советом рабочих печатного дела (членами какого они состоят), и будут бороться прогив циркуляров Министерства труда, направленных к ограничению таковых прав их»⁸.

В ноябре 1917 г. рабочие типографии сверх Комитета старост учредили явочным порядком еще и Хозяйственный комитет из трех лиц и потребовали от администрации предоставления этому комитету права контроля над всеми расходами, произведенными в Петроградской синодальной типографии, а также продуктивностью работ, расценкой принимаемых заказов и права «назначения ревизии». Комиссия по делам типографии это домогательство отклонило на том основании, что «правила о Хозяйственных комитетах рабочими не получили еще надлежащего утверждения к обязательному введению их в казенных типографиях, что, независимо от такового утверждения, введение их в действие в синодальной типографии не может быть допущено без особого разрешения Св. Синода как собственника типографии»⁹. Однако считаться с этим постановлением Комиссии рабочие решили для себя необязательным при той атмосфере самоуправства, которая создалась в типографии под влиянием проникшего в их среду «беспокойного элемента».

Присвоение Комитетом старост исключительно в свою компетенцию права приема и увольнения рабочих, а также применения мер воздействия по отношению «к неисправным» лишило администрацию типографии всякой возможности бороться со злоупотреблениями отдельных рабочих. Следует особо отметить, что штрафы и какие-либо иные репрессивные меры почти не применялись в типографии и раньше до революции, но тогда оказывали свое воздействие угрозы со стороны администрации увольнением, а также широко практиковавшаяся система сдельной оплаты, которая после Февраля 1917 г. была заменена помесячным жалованьем. Последнее нововведение, устранив всякую зависимость размера вознаграждения от продуктивности работ, послужило к развитию среди рабочих тенденции срывать работы по малейшему поводу и вообще недобросовестно относиться к ним. Комиссия подчеркивала «стремление поменьше сработать, ибо определенный оклад вознаграждения все равно обеспечен тарифом. О какой бы то ни было обязательной, хотя бы минимальной, трудовой норме не может быть и речи. Произвольно устраиваются рабочими прогулы всей типографией целых рабочих дней. Так, например, по постановлению общего собрания рабочих типографии отменены были работы 20 июля и 30 августа под тем предлогом, что это праздничные дни, хотя действующим тарифом вовсе не отнесены к числу дней свободных от работ»¹⁰.

С конца лета 1917 г. почти обычным, заурядным явлением в среде рабочих типографии стали забастовочные выступления. Комиссия отмечала, что задержка даже на один лишь день очередного расчета заработной платой обязательно сопровождается

⁸ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 40.

⁹ Там же. Л. 41.

¹⁰ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 41.

уже забастовкой, хотя бы и при наличии вполне ясных уважительных причин этой задержки. «Угрозой забастовки ультимативно подкрепляется почти всякое требование рабочих, даже и явно неосновательное, как было, например, в начале сентября 1917 г., когда рабочие наборного отделения забастовкой с применением насилия пытались настоять на немедленном введении для них повышенного тарифа заработной платы до решения этого вопроса в согласительной комиссии Министерства труда, хотя не встретили в этом поддержки ни со стороны рабочих прочих отделений, ни со стороны правления своего профессионального союза и получили компетентные, вполне убедительные разъяснения от представителя Министерства труда касательно неосновательности их домогательства»¹¹.

Рабочие типографии все чаще стали вторгаться в сферу, которая никак не была связана с их непосредственной трудовой деятельностью. Например, вступали в переговоры с частными заказчиками работ касательно расценок. Дошло до того, что газетные наборщики присвоили себе цензурные полномочия в отношении литературного материала, набираемого для номеров «Всероссийского церковно-общественного вестника», по этому поводу возникали пререкания между ними и редакцией. С другой стороны, эти же наборщики вставляли в набор, вопреки распоряжениям администрации, что-либо совершенно недопустимое для изданий, печатаемых в синодальной типографии, как, например, в № 28 газеты «Революционный народ» (от 3 августа 1917 г.) карикатуру, изображающую в непристойном виде лиц монашеского звания.

Все эти отрицательные для нормальной деятельности типографии явления привели в расстройство ее финансово-экономическую часть. По сведениям бухгалтерии управления Петроградской синодальной типографией, доход в типографии к 1 сентября 1917 г. исчислялся в сумме 745 381 руб. 58 коп. (считая в том числе и не полученную еще плату по некоторым счетам за произведенные работы), а расход достиг суммы в 875 677 руб. 59 коп., т. е. в окончательном итоге определился дефицит в 130 296 руб. 81 коп. Бухгалтерия вынуждена была признать, что «в дальнейшем, при наличии тех же условий является неизбежным возрастание дефицита до столь колоссальной суммы, что типография окажется в положении полного банкротства»¹².

Комиссия по делам типографии считала, что полное банкротство можно было предотвратить лишь при условии устранения анархической дезорганизации, водворившейся в типографской рабочей среде, главным образом, под влиянием проникшего в эту среду нового, анархически настроенного элемента, которому совершенно была чужда (чего нельзя сказать о значительной части старослужащих рабочих) идейная сторона деятельности синодальной типографии. Широкий, без осмотрительного разбора прием посторонних заказов, рассчитанный на коммерческие выгоды, приводил к тому, что синодальная типография в глазах рабочих этим низводилась на общую линию промышленных предприятий, вокруг которых развернулась ожесточенная, стимулируемая революционными лозунгами, борьба.

Комиссия по делам типографии подчеркивала особую опасность «принимать к печатанию в синодальной типографии посторонние газеты и вообще издания с ярко выраженной партийно-политической окраской и резко-боевым полемическим тоном, ибо это вовлекает типографию в самый центр бушующего вихря политических страстей, причем солидное техническое оборудование ее может притягивать к себе жадные взоры представителей захватного принципа и тактических «налетов»¹³. В связи со всем этим, как показывал опыт, не оправдывались и расчеты коммерческой выгоды. Так, для печатания «Солдатского слова», а затем «Революционного народа» пришлось пополнить личный состав рабочих довольно многочисленным новым элементом, от которого затем освободиться оказалось уже нелегким делом и по прекращении этих изданий, не имевших вообще шансов на долговечность. Примечательно, что при этом руководство типографии стремилось ограничить состав рабочих

¹¹ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 41.

¹² РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 42.

¹³ Там же.

«по возможности чуждыми политики вообще и во всяком случае отнюдь не враждебными православной вере и не противными пользе Православной Церкви»¹⁴.

Комиссия предлагала следующие меры «к устранению печального, катастрофического положения дел синодальной типографии»: «1) восстановление администрации типографии во всех тех правах и полномочиях, которыми обуславливается возможность поддержания необходимой дисциплины среди рабочих, а именно в правах решающей инстанции по делам приема и увольнения и в полномочиях на применение мер взыскания за неисправность и злоупотребления с возложением на эту администрацию ответственной обязанности твердо и настойчиво отстаивать среди рабочих дисциплину путем целесообразного пользования указанными правами; 2) ограничение круга деятельности типографии по возможности выполнением лишь таких работ, которые соответствуют или по крайней мере не противоречат прямому назначению синодальной типографии как технического аппарата, необходимого для распространения Слова Божия, церковно-богослужебных книг и литературы в духе православной веры, и 3) регламентирование инструкцией желательных для типографии порядков и норм взаимоотношений между администрацией и рабочими. Проект таковой инструкции, который мог бы послужить первоначальной основой для дальнейшей разработки и развития, составлен по поручению Комиссии членом ее П. П. Лукьяновым совместно с представителями администрации типографии Чуриловским и Михайловым»¹⁵.

Свой доклад, составленный в конце ноября 1917 г. и предназначенный Поместному Собору, Комиссия по делам типографии завершала примечательным замечанием, касающимся перспективы реализации разработанных ею мер: «Конечно, осуществление всех означенных мероприятий, намеченных Комиссией, возможно будет лишь по наступлении соответствующих условий, и в настоящее время трудно предвидеть с определенностью, когда наступит подходящий момент для этого»¹⁶.

Благоприятные условия для осуществления намеченных Комиссией мер так и не наступили. После свержения Временного правительства и прихода к власти большевиков ситуация в типографии продолжала обостряться. 14 ноября 1917 г. ВЦИК принял положение, согласно которому под контроль выборных рабочих органов переходили не только производство, но и финансовая сторона предприятий¹⁷. Однако новый управляющий И. Н. Михайлов, избранный рабочими в соответствии с «Автономными правилами», остался верным церковному начальству. Он подготовил для Св. Синода специальный доклад «о ненормальностях» в работе типографии. В нем в основном перечислялись те же отрицательные явления, на которые указывала Комиссия по делам типографии, учрежденная 4 августа. Так, в докладе И. Н. Михайлова отмечалось, что ежедневно вместо работы рабочие отвлекаются на некие «заседания» от 12 человек и более; старосты не вводят выработанную союзом печатников норму, не приучают рабочих к порядку, а занимаются «пустыми разговорами». Особо подчеркивалось, что старосты выносят разные требования и «хулиганские постановления», которые печатают, используя мощности и материалы типографии, отвлекая для этого наборщиков; в частности, издано постановление о захвате квартир у чиновников или обложении их арендной платой; старосты испортили «множество механизмов» и пытаются влезть в отношения типографии с заказчиками. В заключение доклада Михайлов предлагал или упразднить Комитет старост вместе с существовавшим при нем Хозяйственным комитетом, или вообще временно закрыть типографию, «дабы весь худший элемент вновь в случае открытия не мог попасть» в нее¹⁸. Примечательно, что Комиссия по делам типографии также не исключала возможности временного закрытия типографии¹⁹.

¹⁴ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 43.

¹⁵ Там же.

¹⁶ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 43.

¹⁷ Декреты Советской власти. Т. 1. М., 1957. С. 83.

¹⁸ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 29–29 об.

¹⁹ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85. Л. 43.

После того, как Синод отказал в выдаче требуемого рабочими праздничного пособия к Рождеству (общая сумма премий составляла 115 305 руб.), обоснованно мотивировав это тем, что оно не предусмотрено «Автономными правилами»²⁰, старосты обратились к советскому руководству. В своем заявлении от 7 декабря 1917 г. на имя управляющего делами Совета Народных Комиссаров они объявили, что приняли на себя управление типографией, но просят сообщить, будет ли она признана государственной собственностью или останется у Церкви (Синода). Последнее, по мнению авторов послания, нежелательно и неудобно, т. к. «по существующему состоянию» все действия старост подлежат рассмотрению «Святейшего Собора», который далеко в Москве и «иногда совсем не считается с мнением рабочих и не удовлетворяет требований рабочего контроля». Старосты выразили желание получить в свое распоряжение все имеющиеся у типографии средства, а также занять квартиры чиновников духовного ведомства. Бумагу подписали председатель Комитета старост Е. Карлуков, председатель Хозяйственного комитета А. Волосевич и секретарь И. Брысов²¹. Примечательно, что никаких реальных шагов со стороны народных комиссаров в тот момент не последовало.

18 декабря Комитет старост постановил начать выпуск собственного журнала под редакцией М. Чуменкова. Издание должно было осуществляться силами и средствами типографии. Первый номер этого издания, названного «Трудовым еженедельником», вышел 1 января 1918 г. Характерно, что 19 декабря, т. е. почти одновременно с решением о выпуске собственного журнала, старосты объявили о прекращении печатания газеты «Всероссийский церковно-общественный вестник» «ввиду большой задолженности и неуплаты денег за работы»²².

Высшее церковное руководство, находившееся в Москве, по существу занимало выжидательную позицию, ограничиваясь изучением ситуации, сложившейся в Петроградской синодальной типографии. Так, 16 декабря 1917 г. Соборный совет постановил учредить особую комиссию в составе настоятеля Александро-Невской лавры епископа Прокопия (Титова), редактора «Церковных ведомостей» протоиерея П. Н. Лахосткого и профессора В. Н. Бенешевича. Комиссии предписывалось к 20 января 1918 г. представить Соборному совету отчет о ситуации в типографии, после чего Поместный Собор должен был рассмотреть вопрос о необходимости ее ревизии²³. В свою очередь Св. Синод подтвердил постановление Соборного совета своим определением²⁴.

Однако изменить что-либо в синодальной типографии и прежде всего касательно ее дальнейшей судьбы эта комиссия была уже не в состоянии.

Октябрьская революция 1917 года, принеся коренные изменения во всех областях общественной жизни, коснулась и церковной печати. Первым реальным шагом в осуществлении новой церковной политики явилась реквизиция советской властью синодальной типографии в Петрограде. Поскольку осуществление этой антицерковной акции обстоятельно описано в научной литературе²⁵, в предлагаемой статье уделено внимание лишь наиболее примечательным эпизодам, связанным с этим событием, значительно повлиявшим на судьбу церковной издательской деятельности.

С сообщением о том, как советская власть подготовила и провела эту акцию, на заседании Поместного Собора 22 января 1918 г. выступил член Соборной комиссии по делам типографии редактор «Церковных ведомостей» протоиерей П. Н. Лахостский. По его словам, старосты синодальной типографии, сочувствующие большевикам, стремились сначала «национализировать типографию по желанию самого

²⁰ Там же. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 13 об.

²¹ Там же. Л. 28–29.

²² Трудовой еженедельник. 1918. № 1. С. 6.

²³ РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 10.

²⁴ Церковные ведомости. 1918. № 1. С. 5–6.

²⁵ *Кашеваров А. Н.* Российская Православная Церковь и советское государство (1917–1922). М., 2005. С. 97–100; *Соколов А. В.* Реквизиция Петроградской синодальной типографии в январе 1918 г. // Вестн. Ленинград. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. Вып. 1. Т. 4. 2013. С. 199–209.

народа, чтобы в распоряжение рабочих были переданы все машины и весь инвентарь типографии как составляющий результат их собственного труда». При обсуждении этого вопроса в Комитете старост «обнаружилось, что представители от рабочих были бы довольны, если бы рабочим Петроградской типографии дали бы прибавки, которые получили рабочие Московской синодальной типографии»²⁶. По настоянию П. Н. Лахостского вопрос о судьбе типографии в Петрограде был передан на рассмотрение общего собрания рабочих, которое состоялось 21 декабря 1917 г. и, вопреки мнению старост, приняло резолюцию с просьбой к патриарху уравнивать их зарплату с жалованьем рабочих Московской синодальной типографии.

Второе общее собрание рабочих было 2 января 1918 г. На него по приглашению Комитета старост явился член коллегии Народного комиссариата просвещения П. И. Лебедев (Полянский), который в течение полутора часовой речи пытался убедить рабочих изменить позицию. «Если вы пойдете за нами, говорил он, — то поучите по 300 рублей, а если за попами, то останетесь голодными, так как денег у них нет»²⁷. Однако рабочие стояли на своем. Тогда Лебедев (Полянский) заявил, что он уполномочен в случае сопротивления произвести аресты и сопротивляющихся увести в тюрьму. В ответ на такую угрозу рабочая Ветрова выразила настроения большинства участников собрания следующими словами: «Вот я много лет работаю в типографии, и ни разу не слышала таких застрачиваний. Очевидно, нам с вами не ужиться»²⁸. Собрание закончилось вводом красноармейцев на территорию типографии и последовавшей передачей ее в распоряжение технического совета по управлению государственными типографиями при Народном комиссариате просвещения²⁹.

Захват синодальной типографии в Петрограде вызвал ответную реакцию среди верующих. Начались частые собрания духовенства и представителей приходов, а также общие собрания приходских советов сначала одного Петрограда, а затем и всей епархии. На первом же собрании приходских советов столицы 11 января стало известно, что «разные комиссары приходили к ректору семинарии, и в духовное училище, и к митрополиту и заявляли, что ... решено все достояние Синода объявить собственностью народа»³⁰. С ведома Совнаркома Петроградским Советом была создана специальная комиссия для изъятия синодского имущества, которую возглавил «уполномоченный по ликвидации бывшего Синода» комиссар по делам беженцев А. М. Дижбит. В конце января 1918 г. в специальной записке наркомму внутренних дел Г. И. Петровскому он сообщал о том, что «ликвидацию Синода» почти закончил, принял ценных бумаг и счетов на сумму 46 миллионов 15 тысяч 312 рублей³¹. Таким образом, захват типографии явился частью общего плана новой власти по изъятию имущества Св. Синода в столице.

В связи с этой первой антицерковной акцией советского правительства собрание приходских советов 11 января приняло следующую резолюцию: «тысячи верующих рассматривают захват типографии как грабеж, протестуют против него и будут говорить об этом не только в храме, но и в трамваях, на площадях... Приходские советы рассматривают явные гонения на Православную Церковь со стороны тех, кто именует себя народной властью»³².

По поручению собрания протоиерей П. Н. Лахостский дважды безуспешно пытался вручить эту резолюцию А. В. Луначарскому. Нарком просвещения выслал к протоиерею своего помощника П. И. Лебедева (Полянского), обращение которого с П. И. Лахостским, по свидетельству последнего, «было презрительное и грубое;

²⁶ Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Кн. VI. Вып. 1. М., 1918. С. 30 (далее — Деяния...).

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Прибавления к Церковным ведомостям. 1918. № 1. С. 221.

³⁰ Деяния... Кн. VI. Вып. 1. С. 30.

³¹ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 28. Л. 1.

³² Деяния... Кн. VI. Вып. 1. С. 30.

он (Лебедев. — А. К.) ничего не хотел слышать, письменных заявлений не принимал... На резолюцию собрания приходских советов член Наркомпроса отреагировал весьма красноречиво: «Хоть к черту посылайте эти бумаги»³³.

В результате захвата синодальной типографии было фактически прекращено издание центральной газеты — «Всероссийского Церковно-общественного вестника». П. Н. Лахостскому все же удалось найти типографию для печатания журнала «Церковные ведомости», который стал «выходить в увеличенном объеме с расширением неофициальной части»³⁴. В связи с этим он докладывал Поместному Собору, что ему «удалось найти одного немца, который по ночам в своей типографии сам набирает «Церковные ведомости», — таким порядком он выпустил 1-й и 2-й номера означенных ведомостей и надеется выпустить соединенный 3–4 номера»³⁵.

Примечательно, что месяц спустя была реквизирована синодальная типография в Москве. Богатейший набор старославянских, церковнославянских и старорусских шрифтов переплавили, так что теперь стало невозможным удовлетворять даже нужды Академии наук. Следует отметить, что среди этих шрифтов были гарнитуры — подлинные произведения искусства³⁶. В марте 1918 г. по распоряжению комиссара по делам печати прекратила деятельность типография Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духу Православной Церкви, располагавшаяся в Петрограде, на Обводном канале, 116³⁷. Всем национализированным типографиям под угрозой строгой ответственности запрещалось печатать что-либо для Церкви. Однако руководству Петроградской епархии все же удалось договориться о выполнении некоторых своих заказов в 1918–1919 гг. в 17-й Государственной типографии (улица 7-я рота, дом 26)³⁸.

Таким образом, в заключение статьи можно сделать вывод о том, что Русская Православная Церковь после Октябрьского переворота целенаправленно была лишена своих типографий, а, значит, и самой возможности нести в свет печатное церковное слово в условиях построения нового, безбожного общества.

Источники и литература

1. *Арсеньев К. К.* Законодательство о печати. — СПб., 1903. — С. 5.
2. Декреты Советской власти. — М.: Политиздат, 1957. — Т. 1.
3. *Кашеваров А. Н.* Российская Православная Церковь и советское государство (1917–1922). — М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. — 437 с.
4. *Нетужилов К. Е.* История церковной журналистики в России XIX – начала XX века. — СПб., 2009. — 352 с.
5. Прибавления к Церковным ведомостям. — 1918. — № 1. — С. 221.
6. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 28.
7. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 69.
8. РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 85.
9. РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47.
10. РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 49.
11. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. — Кн. VI. Вып. 1. — М., 1918.
12. *Соколов А. В.* Реквизиция Петроградской синодальной типографии в январе 1918 г. // Вестник Ленинград. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. — 2013. — Вып. 1, Т. 4. — С. 199–209.

³³ Деяния... Кн. VI. Вып. 1. С. 30.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ *Степанов (Русак) В.* Свидетельство обвинения. В 3 т. Т. 2. М., 1993. С. 14.

³⁷ РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 69. Л. 1.

³⁸ Там же. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 47. Л. 32–37.

13. Степанов (Русак) В. Свидетельство обвинения. В 3 т. Т. 2. — М. : Рус. книгоиздат. товарищество, 1993. — С. 14.
14. Трудовой еженедельник. — 1918. — № 1. — С. 6.
15. Церковные ведомости. — 1918. — № 1. — С. 5–6.

Anatoly Kashevarov. The Petrograd Synodal Press in 1917.

The article is devoted to the study of the situation taking place at the Petrograd Synodal Press after the February Revolution of 1917. Among the workers, numbering about 350 people, there was a desire to actively participate in the management of the printing house. To protect workers' rights, the Stewards Committee was formed at the printing house, which, instead of the functions of the trade union organization assigned to it, began to establish control over production and finance without notifying and receiving consent from the administration. After this there began the disorganization of the production process and the frustration of the financial and economic state of the press. At the order of the Minister of Confessions, A.V. Kartashev, on August 4, 1917, a commission was established for the affairs of the printing house, headed by Archpriest A. Rozhdestvensky, chairman of the Publishing Council at the Holy Synod. This Commission thoroughly examined the situation created in the printing house and prepared a report compiled in late November 1917 and intended for the Local Council. The report proposed measures "to eliminate the sad, catastrophic state of affairs of the Synodal printing house." However, these measures could be implemented, as the Commission itself admitted, only if the general political situation in the country changed. In these conditions, the highest ecclesiastical leadership in Moscow essentially took a wait-and-see attitude, confining itself to studying the situation taking place at the Petrograd Synodal Press. In January 1918 the printing house was requisitioned by the Soviet authorities.

Keywords: Russian Orthodox Church, All-Russian Council of 1917-18, Holy Synod, Synodal Press, publishing, Commission for Printing Affairs, Stewards Committee, workers' control, disorganization of production, Soviet government.

Anatoly Nikolaevich Kashevarov — Doctor of Historical Sciences, Professor at the Department of the History of Journalism at St. Petersburg State University and Professor at the Higher School of Social Sciences at Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University; Distinguished Worker of Higher Education of the Russian Federation (kashevar12@mail.ru).

О. А. Джарман, И. Б. Гаврилов

РЕЛИГИОЗНЫЙ МИР ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Рецензия на монографию Simon Price. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p.

Статья представляет собой рецензию на монографию известного религиоведа Саймона Прайса «Религии Древней Греции». Авторы дают оценку методологии, излагают краткое содержание глав книги, показывают, что Прайс, предлагая широкую картину религиозной жизни Древней Греции, демонстрирует высокий уровень научного исследования. Издание, по мнению авторов, содержит один из лучших обзоров древнегреческой религии, охватывая практически всю историю античности, и будет интересно как студентам, так и преподавателям истории, философии, культурологии и религиоведения.

Ключевые слова: Древняя Греция, Саймон Прайс, античная религия, история религии, религиоведение, античная философия, античный храм, греческая мифология, греческие оракулы, повседневная жизнь древних греков.

Книга известного историка античности и религиоведа Саймона Прайса (Simon Price) «Религии Древней Греции»¹, считающаяся по праву одним из лучших обзоров древнегреческой религии, охватывает период от архаики до V в. по Р. Х. и рассматривает предмет в широком социокультурном контексте. Автор анализирует местные религиозные практики и представления в свете общих идей, характерных для Древней Греции. Этот подход он применяет и при рассмотрении других явлений — от политической жизни до суда над Сократом. Большое внимание уделено отношению к древнегреческой религии мыслителей древности — как языческих греческих и римских, так и христианских.

Раскрывая характер религии и религиозности Древней Греции, автор приводит примеры из широко известного произведения Ксенофонта «Анабасис». 10 тысяч греков, отправившихся с Ксенофонтом, были не просто воинами, но жителями греческих городов; они образовали собой «движущийся греческий полис», пишет Прайс. Их религиозная жизнь служит яркой иллюстрацией греческой религиозности.

Религиозный мир Древней Греции, как отмечает Прайс, разительно отличался от того, к чему привыкли мы, люди (пост)христианской цивилизации, связанной с традицией авраамического монотеизма. У греков религия была вплетена во все аспекты жизни, как общественной, так и частной. Политеизм древних греков хорошо известен, однако показательно, что Ксенофонт как военачальник совершает жертвоприношение не только богам мужского пола, но и богиням, а также богам, не имеющим имени. Священные книги, догматика, понятия о правоверии и иновении отсутствовали, их место занимали общепринятые религиозные практики: ритуалы, толкование предзнаменований. Жертвоприношение вполне могло носить манипулятивный характер,

Ольга Александровна Джарман — кандидат медицинских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики Санкт-Петербургского государственного педиатрического медицинского университета (olwen2005@gmail.com).

Игорь Борисович Гаврилов — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии (igo7777@mail.ru).

¹ Price S. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p.

а вопросы, касавшиеся его проведения и целей, далеко не всегда решали жрецы. Например, Ксенофонт описывает активную роль в этом деле военачальников и даже простых воинов.

Толкование знамений, однако, всегда оставалось уделом узкой жреческой касты. Дельфы были панэллинским святилищем, имеющим незабываемый авторитет. Религия Древней Греции не ставила во главу угла личное спасение в загробной жизни. Она должна была обеспечить процветание здесь, в этом мире (в случае с Ксенофонт — успешный побег от персов). Религиозные праздники сочетали в себе торжественность и ликование празднества. Ключевое значение для понимания древнегреческой религии имеет то, что именно религиозная практика, ритуал, а не вероисповедание и догматика являлись ее центром и нервом. Автор полагает, что, поставив в центр вопросы личного благочестия или веры, мы привносим презентистский взгляд на древнегреческую религию и смещаем акценты, что затрудняет ее рассмотрение во всей полноте.

Эта панэллинстическая религиозная система сформировалась в архаический период (VIII–VI вв. до Р. Х.), когда Олимпия, Дельфы, Немея (Немейские игры в честь Зевса), Истмия (Храм Посейдона) выделились в качестве панэллинских святилищ, а Гомер и Гесиод разработали генеалогии богов и их именованья. Однако многие из этих представлений продолжали существовать и во II в. по Р. Х. Так, сохранялись верования в то, что Афина — дочь Зевса, и что боги могут являться отдельным людям, как они являлись героям Гомера. Подтверждение этому встречается, например, в Деяниях Апостолов (см.: Деян. 14: 8–18): жрец Зевса в городе Листре принимает Варнаву и Павла за Зевса и Гермеса («боги в образе человеческом сошли к нам»), намеревается совершить вместе с другими горожанами жертвоприношение и устроить празднество. Второе свидетельство достоверности панэллинстической религиозной системы Прайс находит у Павсания, выходяца из Лидии (Малая Азия), автора «Описания Эллады» (между 150 и 175 г. н. э.). Он подробно изображает господствовавшую в то время древнегреческую религиозную систему, а не просто реликвии прошлого, хотя и прошлое ему было очень дорого.

В первой главе монографии («Введение») излагается методология Саймона Прайса. Большое значение религиовед придает правильной работе с источниками. Действительно, источников для изучения религии Древней Греции множество: в научной литературе едва ли найдется автор, так или иначе не затрагивавший греческую или римскую религию, поскольку она, как мы сказали, пронизывала собой все сферы общественной и частной жизни. Сочинения охватывают период от Гомера и Гесиода до Павсания и далее. К источникам также относятся другие тексты: надписи на камне или бронзе, фиксирующие детали религиозных (священных) календарей, священные законы и гражданские декреты относительно отправления культов. Реконструкция ритуала или мифов на основе этих памятников может быть весьма проблематична. Письменные источники крайне вариативны по качеству и представленным данным. Прайс, тем не менее, старается найти преемственность между античными авторами (например, Ксенофонт и Павсанием) и в то же время сохранить каждому его личный голос. Кроме того, в книге сделан особый акцент на имеющихся археологических свидетельствах из святилищ и изображениях совершавшихся ритуалов. При их сопоставлении с литературными свидетельствами возникают серьезные сложности. В качестве яркого примера автор приводит описание четырех храмов, предшествовавших дельфийскому, построенному в конце VI в. до Р. Х.: хижины из лавра; воскового храма, созданного пчелами; бронзового храма Гефеста и Афины и каменного храма героев Трофония и Агамеда, сгоревшего в 548 г. до Р. Х.

Археологические данные и литературные источники требуют особой осторожности при интерпретации. В идеале их следует сначала тщательнейшим образом изучать порознь и лишь потом пытаться сопоставлять. Автор полагает, что ни в коем случае нельзя нагромождать «факты» из текстов, прочтенных без учета контекста, неизвестного и не подходящего для данной интерпретации. Историк древнегреческой

религии должен ориентироваться как в современных философских и религиоведческих категориях и вопросах, так и в античных реалиях.

Во второй главе («Боги, мифы и праздники») рассматриваются истоки и особенности формирования пантеона богов, их иконографии, происхождение праздников и сопутствовавших им спортивных состязаний, а также трагедии, комедии, «гомеровы гимны» и их роль в жизни греков.

Третья глава («Места религиозного культа») посвящена храмам — самым ярким археологическим свидетельствам древнегреческой религии, их возникновению, содержанию, использованию. Сокровищницы храмов дожили до поздней античности и времен христианства как государственной религии.

Глава четвертая («Власть, контроль и кризис») отведена жречеству (как мужскому, так и женскому), главной функцией которого было исполнение ритуала. Жрецами становились по-разному: жребием, выборным путем, по праву рождения и т. д. Жрецы часто имели определенные ограничения, выделявшие их из среды обычных граждан — полиса (так, жрец Афины в Афинах не мог есть аттический сыр). Существенное значение в ритуале также придавалось половому воздержанию. Разбирается и такой феномен греческой религии, как оракулы. Городское собрание Афин, например, занималось вопросами культа, строительства храмов, введением новых культов — подобным темам уделялось большое внимание. Преступления, связанные с нечестием, регулировались законом и решением народного собрания. Самые известные случаи: насмешка над Элевсинскими мистериями, разрушение герма и суд над Сократом.

Пятая глава («Девочки и мальчики, женщины и мужчины») посвящена ритуалам, которые древний грек проходил в течение жизни: рождение и сопутствующие обряды, обряды перехода (например, «медведица Артемиды» у девочек), связанные с различными религиозными ролями в повседневной гражданской и праздничной религиозности мужчин и женщин, а также проклятия и обряды, имевшие отношение к смерти и погребению. Подробно разбираются, в частности, Элевсинские мистерии как часть жизни афинян.

Глава шестая («Отдельные культы») касается культов, исполнявшихся по личному выбору человека, в отличие от общепринятых. Так, родители могли отдать детей на служение в определенном культе, некоторые люди искали очищения в Элевсинских мистериях, другие имели личные видения и откровения. На первом месте среди подобных культов стоит культ бога-целителя Асклепия². Прайс рассматривает Дионисийские мистерии, мистерияльные культы орфиков, пифагорейцев и другие, вплоть до позднеантичного культа Иисуса.

В седьмой главе («Греческие мыслители») автор полемизирует с концепцией, пришедшей к нам из эпохи французского Просвещения: древнегреческие философы были-де скептиками, отвергавшими учение о богах, подобно тому как философы Франции XVIII в. отвергали Церковь. Автор подчеркивает, что в Древней Греции не существовало стройной системы, которую можно было бы отвергать: древнегреческая религия с ее отсутствием сформулированного и артикулированного богословия не сопоставима с Христианской Церковью времен французской революции. Кроме того, декларирование себя атеистом для Древней Греции не характерно. Ни один из ведущих философов так не поступал, а имевшие место отдельные случаи считались странными исключениями. В главе рассматривается отношение к религии Сократа, Платона, Аристотеля, Эпикура и Диогена.

² Подробнее см.: *Джарман О. А.* Эллинистическая религия Асклепия в поздней греко-римской культуре в свете христианской духовной традиции // *Христианское чтение*. СПб. : Изд-во СПбПДА. 2010. № 3. С. 113–143; *Джарман О. А., Гаврилов И. Б.* Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // *Вестник ИНЖЭКОНа*. Сер.: «Гуманитарные науки». СПб. : СПб. инж.-экон. ун-т. 2009. № 4. С. 76–84; *Джарман О. А. Гаврилов И. Б.* Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // *Общество. Среда. Развитие*. СПб. : Центр науч.-информ. технологий «Астерион». 2011. № 2. С. 109–112.

Глава восьмая («Ответ на греческую религию») посвящена восприятию древнегреческой религии другими народами и носителями иных религиозных культур: римлянами (в том числе экспорт греческой религии), евреями, христианами, а также взаимоотношениям с ней христианских императоров. Автор делает вывод о дальнейшем «встраивании» элементов древнегреческой религии в традицию греческого православия вплоть до наших дней.

Монография С. Прайса демонстрирует высокий уровень научного исследования и дает широкую картину религиозной жизни Древней Греции. Она будет интересна как студентам, так и преподавателям истории, философии, культурологии и религиоведения.

Источники и литература

1. Price S. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. — 230 p.
2. Джарман О. А. Гаврилов И. Б. Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Вестник ИНЖЭКОНа. Сер.: «Гуманитарные науки». — СПб. : СПб. инж.-экон. гос. ун-т. 2009. № 4. С. 76–84.
3. Джарман О. А., Гаврилов И. Б. Врачи-христиане как феномен средиземноморской культуры позднеантичного периода // Общество. Среда. Развитие. — СПб. : Центр науч.-информ. технологий «Астерион». 2011. № 2. С. 109–112.
4. Джарман О. А. Раннее христианство и античные религии // Христианское чтение. — СПб. : Изд-во СПбПДА. 2014. № 5. С. 232–234.
5. Джарман О. А. Эллинистическая религия Асклепия в поздней греко-римской культуре в свете христианской духовной традиции // Христианское чтение. — СПб. : Изд-во СПбПДА. 2010. № 3. С. 113–143.

O. Dzharmar, I. Gavrilov. The Religious World of Ancient Greece. A review of Simon Price. *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 230 p.

The article is a review of the monograph of the famous religious scholar Simon Price, *Religions of Ancient Greece*. The authors give an assessment of the methodology, expound a summary of the chapters of the book, and show that Price, offering a broad picture of the religious life of Ancient Greece, demonstrates a high level of scholarly research. The publication, according to the authors, contains one of the best reviews of ancient Greek religion, covering almost the entire history of antiquity, and will be of interest to students and teachers of history, philosophy, culture and religious studies.

Keywords: Ancient Greece, Simon Price, ancient religion, history of Religions, Religious Studies, ancient philosophy, ancient temple, Greek mythology, Greek oracles, daily life of the ancient Greeks.

Olga Aleksandrovna Jarman — Candidate of Medicine, Senior Lecturer of the Department of Humanities and Bioethics at St. Petersburg Pediatric Medical University (olwen2005@gmail.com).

Igor Borisovich Gavrilov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igo7777@mail.ru).

Священник Игорь Иванов

МНОГООБРАЗИЕ ВИЗАНТИЙСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗМА.

Рецензия на монографию:

**The Cambridge Intellectual History of Byzantium
(edited by Anthony Kaldellis, Niketas Siniossoglou).
Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 798 p.**

Статья представляет собой рецензию на коллективную монографию, посвященную истории византийской интеллектуальной традиции. При этом излагается краткое содержание частей и разделов книги и показывается, насколько широко ученые попытались отобразить византийскую мысль в многоплановости ее проявлений: педагогическая, гуманитарная, научная, богословская и мистическая линии тесно переплетаются в этом обзоре наследия византийских интеллектуалов. Тщательность подборки сюжетов для монографии демонстрирует высокий уровень научного исследования. Издание весьма своевременное, поскольку изучение истории византийской образованности на данный момент является одним из ключевых направлений в зарубежных и отечественных междисциплинарных исследованиях. Книга будет интересна как студентам, так и преподавателям истории науки, культурологии, философии и богословия.

Ключевые слова: Византия, философия, богословие, наука, образованность, интеллеktуализм, Э. Калделлис.

В ноябре 2017 года в издательстве Кембриджского университета (Cambridge University Press) вышла в свет коллективная монография «Кембриджская интеллектуальная история Византии» (*The Cambridge Intellectual History of Byzantium*), составленная под редакцией двух ведущих западных историков византийской мысли — Энтони Калделлиса (Anthony Kaldellis) и Никиты Синоссоглу (Niketas Siniossoglou). В авторский коллектив вошли 36 ученых из разных стран мира. Среди них можно встретить такие известные имена как Дэвид Брэдшоу, Эндрю Лаут, Пол Магдалино, Тимоти Миллер, Доминик О’Меара, Микеле Трицио, Дэвид Дженкинс, Анна Жиркова и др. Книга состоит из шести частей, библиографического списка, предметного и именного указателей. Всего в монографии 38 глав, распределенных по 6 разделам. Общий объем этого труда насчитывает 798 страниц.

Пару слов нужно сказать о редакторах монографии. Энтони Калделлис — профессор классической филологии в университете штата Огайо (Ohio State University), автор многочисленных переводов, статей и книг по византийской тематике. Наиболее известны такие его работы: «Византийская республика: народ и власть в новом Риме» (*The Byzantine Republic: People and Power at New Rome*¹, 2015), «Этнография после

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

¹ Перевод на русский язык этой книги см.: Калделлис Э. Византийская республика: народ и власть в Новом Риме. СПб. : Дмитрий Буланин, 2016. Поясняя свой метод, автор отмечает, что «данная книга — ревизионистская: она ставит целью усомниться в устоявшемся мнении и предложить альтернативные модели, которые лучше объясняют факты, или объясняют факты, которых устоявшиеся модели избегают» (Калделлис Э. Византийская республика... С. 15). Можно считать, что это общий подход ученого: выявлять замалчиваемые в науке стороны своеобразия византийского мира.

Античности» (*Ethnography after Antiquity*, 2013), «Эллинизм в Византии» (*Hellenism in Byzantium*, Cambridge 2008) и «Христианский Парфенон» (*The Christian Parthenon*, Cambridge 2009). Никита Синоссоглу — научный сотрудник Национального греческого научно-исследовательского фонда (Афины), историк философии, автор таких монографий как: «Платон и Феодорит: христианское усвоение платоновской философии и греческое интеллектуальное сопротивление» (*Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*, 2008), «Радикальный платонизм в Византии» (*Radical Platonism in Byzantium*, 2011) и др. Э. Калделлис и Н. Синоссоглу — признанные специалисты в области истории византийской культуры и цивилизации, скрупулезно развенчивающие мифы о Византии, сложившиеся на основе предубежденных общих мест в европейской науке XVIII–XIX веков.

Первая часть «Передача знания» (*The Transmission of Knowledge*) посвящена вопросам византийской образованности и включает в себя такие разделы как: «институциональные установления: императорский двор, школы, Церковь, монастыри» (*Institutional settings: the court, schools, church, and monasteries*, автор: Jonathan Harris); «византийская книжность» (*Byzantine books*, автор: Inmaculada Pérez Martín), «вопросания и ответы» (*Questions and answers*, автор: Stephanos Efthymiades), «классическое образование: византийский вклад» (*Classical scholarship: the Byzantine contribution*, автор: Eleanor Dickey); «интеллектуальные связи с арабским миром» (*Intellectual exchanges with the Arab world*, авторы: Dimitris Gutas, Anthony Kaldellis и Brian Long).

Во второй части «Науки Слова» (*Sciences of the Word*) рассматриваются не только филологические дисциплины, но и вопросы искусствоведения и права, развивавшиеся в рамках византийской пайдеи. Это следующие разделы: «риторика и теория ораторской речи» (*Rhetoric and rhetorical theory*, автор: Stratis Papaioannou), «византийская литературная критика и классическое наследие» (*Byzantine literary criticism and the classical heritage*, автор: Manolis Bourbouhakis), «искусствоведческие теории» (*Theories of art*, автор: Charles Barber), «правовая мысль» (*Legal thought*, автор: Bernard Stolte).

В третьей части «Науки мира» (*Sciences of the World*) помимо обобщающего очерка «Научные концепции в Византии» (*Conceptions of science in Byzantium*, автор: Dominic O'Meara) речь идет о естественных науках, таких как: астрономия (*Astronomy*, автор: Anne Tihon) и астрология (*Astrology*, автор: Paul Magdalino); магия и оккультные науки (*Magic and the occult sciences*, автор: Richard Greenfield) наряду с алхимией (*Alchemy*, автор: Gerasimos Merianos), а также говорится о медицинской теории и практике (*Medical thought and practice*, автор: Timothy S. Miller).

Четвертая часть монографии, называемая «Философия и богословие в средневековой Византии» (*Philosophy and Theology in Middle Byzantium*), — самая большая по объему, более 200 страниц (с. 271–478). Кроме того, она поделена на три раздела: 1. Платоновская тематика; 2. Аристотелевская тематика; 3. Персоналии в контексте истории византийской мысли.

Предваряют эти разделы две концептуальные главы: 1. Философия и 'византийская философия' (*Philosophy and 'Byzantine philosophy'*, авторы: Dimitris Gutas и Niketas Sinosoglou); 2. Формирование патристической традиции (*The formation of the Patristic Tradition*, автор: John A. McGuckin).

В первом разделе три главы посвящены таким сюжетам: византийская рецепция неоплатонизма (*The Byzantine reception of Neoplatonism*, автор: Tuomo Lankila); платонизм от Максима Исповедника до палеологовского периода (*Platonism from Maximus the Confessor to the Palaiologan period*, автор: Andrew Louth); фатум, свобода выбора и божественный промысел — от неоплатонизма к Иоанну Дамаскину (*Fate, free choice, and divine providence from the Neoplatonists to John of Damascus*, автор: Ken Parry).

Во втором разделе повествуется о следующих вопросах: логика в Византии (*Logic in Byzantium*, автор: Christophe Erismann); присутствие аристотелевской мысли в византийском богословии (*The presence of Aristotle in Byzantine theology*, автор: David Bradshaw); а также о том, как проходило чтение и комментирование Аристотеля (*Reading and commenting on Aristotle*, автор: Michele Trizio).

В третьем разделе особо говорится о трех наиболее значимых, по мнению составителей, представителях византийской богословско-философской традиции: преподобном Максиме Исповеднике (*Maximos the Confessor*, автор: Phil Booth), преподобном Иоанне Дамаскине (*John of Damascus' philosophy of the individual and the theology of icons*, автор: Anna Zhyrkova) и монахе Михаиле Пселле (*Michael Psellos*, автор: David Jenkins). Завершает раздел глава о споре между философами и богословами при династии Комнинов (*Trials of philosophers and theologians under the Komnenoi*, автор: Michele Trizio).

Пятая часть «Философия и богословие в поздней Византии» (*Philosophy and Theology in Late Byzantium*) показывает дополнительную сферу интересов западных историков мысли по данному вопросу. Здесь мы видим и рассмотрение проблематики богословских разногласий с Западом в период 1054–1300 гг. (*Theological debates with the West, 1054–1300*, автор: Tia Kolbaba), и изложение проблематики исихастских споров (*The Hesychast controversy*, автор: Norman Russell), и осмысление интеллектуальных корней православного мистического богословия (*Orthodox mystical theology and its intellectual roots*, автор: Andrew Louth), и изучение каббалистики в Византии (*Kabbalah in Byzantium*, автор: Moshe Idel), а также анализ знакомства византийцев с трудами Фомы Аквинского (*Aquinas in Byzantium*, автор: Marcus Plested). Завершает эту часть глава «Богословие, философия и политика в контексте Ферраро-флорентийского собора» (*Theology, philosophy, and politics at Ferrara-Florence*, автор: Marie-Hélène Blanchet).

Четвертая и пятая части, посвященные богословско-философской тематике, занимают более 300 страниц текста монографии, то есть почти четыре десятых от общего объема. Это наглядно говорит о том, насколько актуально сейчас изучение этой тематики в западной византинистике.

В шестой части (*Politics and History*) затрагиваются вопросы осмысления политики и истории на примере отдельных сюжетов: 1. Василия: идея монархии в Византии, 600–1200 (*Basileia: the idea of monarchy in Byzantium, 600–1200*, автор: Paul Magdalino); 2. Историография как политический спор (*Historiography as political debate*, автор: Dimitris Krallis); 3. Концепции упадка от Метохита до Ибн Халдуна (*Theories of decline from Metochites to Ibn Khaldun*, автор: Teresa Shawcross); 4. Плифон, Схоларий и чрезвычайное положение поздневизантийского государства (*Plethon, Scholarios, and the late Byzantine state of emergency*, автор: Niketas Siniossoglou); 5. Византийское наследие в политической мысли раннего периода Нового времени (*The Byzantine legacy in early modern political thought*, автор: Paschalis M. Kitromilides).

Конечно, широта охвата материала, наверное, заставляла составителей думать о приоритетах при выборе тем и персоналий, предлагаемых в качестве наиболее значимых и показательных для византийской интеллектуальной традиции. К сожалению, не все имена получили характеристику, адекватную их месту в византийской интеллектуальной традиции. Так, например, выдающемуся эрудиту, святому Фотию, патриарху Константинопольскому, уделяется в общей сложности несколько десятков страниц, а ученойшему монаху Никифору Влеммиду всего семь страниц. Архиепископ Фессалоникийский, богослов и полемист Нил Кавасила упоминается на восьми страницах, а его племянник, ученый-энциклопедист и богослов-исихаст, Николай Кавасила — на четырех.

Что касается привлечения исследований православных богословов и философов, ссылки на них не особо часто встречаются на страницах столь академической монографии. Византологи и патрологи, протопресвитер Иоанн Мейендорф и протоиерей Георгий Флоровский упоминаются дважды, а фамилии протопресвитера Александра Шмемана, В. Н. Лосского и Л. А. Успенского не встречаются в принципе. Про упоминание работ современных российских ученых-византологов даже говорить не приходится. Зато есть разовые ссылки на Н. Гартмана, Г. В. Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра и М. Хайдеггера. Удивляет и тот факт, что единожды упоминается крупнейший историк византийской философии и богословия XX века — Василий Татакис. Будем считать, что эти недостатки компенсируются знакомством читателя с малоизвестными византийскими интеллектуалами, такими как Максим Плануд, Иоанн Цец,

Симеон Сиф, Мануил Мосхопул и др. В целом монография заслуживает пристального внимания и изучения со стороны современных исследователей византийской ментальности, как в ее светском, так и в духовном проявлении. Соответственно, книгу можно рекомендовать студентам и аспирантам светских и духовных высших учебных заведений.

Источники и литература

1. The Cambridge Intellectual History of Byzantium (edited by Anthony Kaldellis, Niketas Siniossoglou). Cambridge: Cambridge University Press, 2017. — 798 p.

2. *Калделлис Э.* Византийская республика: народ и власть в Новом Риме. СПб. : Дмитрий Буланин, 2016.

Priest Igor Ivanov. The Variety of Byzantine Intellectualism. A Review of The Cambridge Intellectual History of Byzantium (edited by Anthony Kaldellis, Niketas Siniossoglou). Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 798 p.

The article is a review of a collective monograph devoted to the history of the Byzantine intellectual tradition. This concludes the brief content of the parts and sections of the book and shows how widely scientists tried to portray Byzantine thought in the multifaceted nature of its manifestations: the pedagogical, humanitarian, scientific, theological and mystical lines are closely intertwined in this review of the heritage of Byzantine intellectuals. The carefulness of the selection of plots for the monograph demonstrates a high level of scientific research. The publication is very timely, since the study of the history of Byzantine education at the moment is one of the key directions in foreign and domestic interdisciplinary research. The book will be of interest to both students and teachers of the history of science, cultural studies, philosophy and theology.

Keywords: Byzantium, philosophy, theology, science, education, intellectualism, Anthony Kaldellis.

Priest Igor Anatolievich Ivanov — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages and Associate Professor at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy (igivan74@mail.ru).

Для заметок

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

В журнале публикуются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем современного гуманитарного знания в области теологии, философии, истории, религиоведения, а также смежных научных областей, таких как философия культуры, социальная и экономическая философия, лингвофилософия и философия права.

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное внутреннее и/или внешнее рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <http://spbpa.ru> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<http://spbpa.ru>



Издательство Санкт-Петербургской православной
духовной академии представляет

**учебные пособия, сборники конференций,
популярные издания, нотные сборники:**

- *Ю. А. Соколов.* Время святого равноапостольного князя Владимира Красное Солнышко: события и люди (ISBN 978-5-906627-31-5).
- *М. В. Шкаровский.* Русская и Болгарская Православные Церкви в первой половине XX века (история взаимоотношений) (ISBN 978-5-906627-30-8).
- *М. В. Шкаровский.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке (история взаимоотношений) (ISBN 978-5-906627-22-3).

Все издания рекомендованы или допущены к распространению
Издательским Советом Русской Православной Церкви.

Издания предназначены преподавателям и студентам
богословских и гуманитарных учебных заведений,
историкам, религиоведам, а также всем читателям,
интересующимся Русской Православной Церковью.

Все подробности и возможность приобретения книг
онлайн — на сайте

<http://www.izdat-spbda.info>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 6, 2017

Научный журнал

ISSN 1814-5574

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

ЖУРНАЛ ВКЛЮЧЕН В ПЕРЕЧЕНЬ ВАК с 29.12.2015

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

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

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ),
договор № 476-08/2013 от 07.08.2013 г.

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС Р17-709-0356

Выходит один раз в два месяца

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбПДА
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.
Эл. почта: red.christian.reading@gmail.com

Главный редактор: архиепископ Петергофский Амвросий
(Ермаков Виталий Анатольевич),
кандидат богословия, доцент, ректор СПбДА.

Ответственный редактор: священник Игорь Иванов,
кандидат философских наук, доцент.
Корректор: Л. Б. Кожева.
Перевод на английский язык: А. А. Андреев.
Верстка: Н. Н. Пимшина.
Дизайн обложки: М. В. Тарасова.

Подписано в печать: 15.12.2017. Дата выхода в свет: 31.12.2017.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 21,08 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в типографии ООО «ИПК БИОНТ»
199026, Санкт-Петербург, Средний пр., дом 86.
Тел.: (812) 207-58-43.
Заказ № 110. Тираж 250 экз.