

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



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

SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY

Khristianskoye Chteniye
[Christian Reading]

№ 4, 2022

Scientific Journal

Theology. Philosophy. History

Publishing House of Saint Petersburg
Theological Academy
2022

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

**ХРИСТИАНСКОЕ
ЧТЕНИЕ**

№ 4, 2022

Научный журнал

Теология. Философия. История

Санкт-Петербург
Издательство СПбДА
2022 год

UDC 281.93(051)

The Edition is recommended by the Publishing
Council of the Russian Orthodox Church
IS R22-218-0390

Recommended for publication
by the Scientific Council of St. Petersburg Theological Academy
of the Russian Orthodox Church
Protocol No. 1 (21)-л from September 26, 2022

The journal is included in "List of peer-reviewed scientific publications
in which main scientific results of theses for the candidate of science degree,
for the doctor of science degree"

Specializations: **26.00.01 – Theology (Theology) (c 28.12.2018),**
5.6.1. – Domestic History (Historical Sciences) (c 01.02.2022),
5.7.2. – History of Philosophy (Philosophical Sciences) (c 01.02.2022)

Chief editor

Bishop of Peterhof Siluan (Nikitin Sergey Sergeevich)
PhD in Theology, Rector of the St. Petersburg Theological Academy

Deputy Chief Editor

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin
PhD in Theology, PhD in History,
Vice-Rector for Scientific and Theological Work,
St. Petersburg Theological Academy

ISSN 1814-5574 (Print)
ISSN 2686-908X (Online)

© Article authors, 2022
© Saint Petersburg Theological Academy, 2022

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5
Х93

Рекомендовано к публикации
Издательским советом Русской Православной Церкви
ИС P22-218-0390

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Протокола №1 (21)-л от 26.09.2022 г.

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»
по группам специальностей: 26.00.01 – Теология (теология) (с 28.12.2018),
5.6.1. – Отечественная история (исторические науки) (с 01.02.2022),
5.7.2. – История философии (философские науки) (с 01.02.2022)

Главный редактор
епископ Петергофский Силуан
(Никитин Сергей Сергеевич),
кандидат богословия,
ректор Санкт-Петербургской духовной академии

Заместитель главного редактора
протоиерей Константин Александрович Костромин,
кандидат богословия, кандидат исторических наук,
проректор по научно-богословской работе
Санкт-Петербургской духовной академии

Х93 Христианское чтение : научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. — СПб. : Изд-во СПбДА, 1821–1917, 1991– .
№ 4 [сентябрь–октябрь] : Теология. Философия. История. — 2022. — 348 с.

УДК 281.93(051)
ББК 86.372.24я5

ISSN 1814-5574 (Print)
ISSN 2686-908X (Online)

© Авторы статей, 2022
© Санкт-Петербургская Духовная Академия, 2022

THE EDITORIAL COUNCIL

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. *Bishop Seraphim of Istra (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)*, Candidate of Historical Sciences, Doctor of Theology;
3. *Archimandrite Sergius (Akimov Vitaly Viktorovich)*, Doctor of Theology, Plenipotentiary Representative of the Moscow Patriarchate for Negotiations with Higher Educational Institutions of Western Europe (Italy);
4. *A. A. Dorskaya*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Professor, North-West Branch of the Russian State University of Justice;
5. *Priest Vačlav Ježek*, Doctor of Philosophy, Professor of Byzantine Theology and Philosophy at the Orthodox Theological Faculty of the University of Prešov, Slovakia;
6. *Archpriest Vladimir Khulap*, Doctor of Theology, Saint Petersburg Theological Academy;
7. *D. I. Makarov*, Doctor of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Urals Mussorgsky State Conservatory;
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. *Yu. V. Ospennikov*, Doctor of Juridical Sciences, Candidate of Historical Sciences, Korolev Samara State Aerospace University;
10. *A. V. Petrov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy;
11. *Vladislav Puzović*, Doctor of Theology, Extraordinary Professor of the Orthodox Theological Faculty of the University of Belgrade (Serbia);
12. *M. V. Shkarovsky*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Chief Archivist of the Central State Archives of St. Petersburg (TSGA);
13. *D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian;
14. *V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences;
15. *R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University;
16. *Eleni Vlachopoulou*, Doctor of Archaeology, Professor of the University Ecclesiastical Academy in Thessaloniki, Greece;
17. *A. B. Yegorov*, Doctor of Historical Sciences, Professor, Saint Petersburg Theological Academy.

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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. *Епископ Истринский Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)*, кандидат богословия, доктор теологии, кандидат исторических наук;
3. *Архимандрит Сергей (Акимов Виталий Викторович)*, доктор богословия, полномочный представитель Московского Патриархата по взаимодействию с высшими учебными заведениями Западной Европы (Италия);
4. *Елени Влахопулу (Eleni Vlachorouliou)*, доктор археологии, профессор Высшей церковной академии г. Салоник (Греция);
5. *Александра Андреевна Дорская*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, профессор, Северо-Западный филиал Российского государственного университета правосудия;
6. *Алексей Борисович Егоров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
7. *Священник Вацлав Ежек (Václav Ježek)*, доктор философии, профессор византийского богословия и философии Православного богословского факультета в Университете г. Прешова (Словакия);
8. *Дмитрий Игоревич Макаров*, доктор философских наук, доцент, Уральская государственная консерватория им. М. П. Мусоргского;
9. *Священник Эрменеджильдо Маникарди (Ermenegildo Manicardi)*, доктор теологии, ректор колледжа Капраника, профессор богословского факультета Папского Григорианского университета г. Рима (Италия);
10. *Юрий Владимирович Оспенников*, доктор юридических наук, кандидат исторических наук, Самарский национальный исследовательский университет имени академика С. П. Королева;
11. *Алексей Владимирович Петров*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
12. *Владислав Пузовић*, доктор богословских наук, экстраординарный профессор Православного богословского факультета Университета в Белграде (Сербия);
13. *Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, Высшая школа философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта;
14. *Протоиерей Владимир Хулап*, доктор богословия, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
15. *Михаил Витальевич Шкаровский*, доктор исторических наук, профессор, Санкт-Петербургская Духовная Академия;
16. *Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, Институт теологии Санкт-Петербургского государственного университета, Российский православный университет св. Иоанна Богослова;
17. *Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, Институт философии Российской академии наук.

СОДЕРЖАНИЕ

К 350-ЛЕТИЮ ПЕТРА ВЕЛИКОГО

- Протоиерей Георгий Митрофанов.* Петр Великий как суровый провозвестник христианского гуманизма в русской церковной жизни..... 12
- В. О. Яковлев.* Проблема локализации первой Исаакиевской церкви (1707–1727) в Санкт-Петербурге: опыт картографического метода исследования 26

К 100-ЛЕТИЮ ПЕТРОГРАДСКОГО ПРОЦЕССА

- Изъятие церковных ценностей в Советской России — шок или ожидание?
Материалы круглого стола 37

ТЕОЛОГИЯ

- Священник Павел Мальнов.* Представление о человеке как *μικρός κόσμος* в богословской мысли раннехристианских отцов Восточной Церкви в период II — начала IV в. 48
- А. Н. Петровский.* К вопросу апокатастасиса: категория времени в метафизике прп. Максима Исповедника 58
- В. Е. Елиманов.* «О всех и за вся» в богословии Евхаристии св. Николая Кавасилы: уточнение смысла 69
- И. А. Виноградов.* Н. В. Гоголь и журнал «Христианское чтение»: Роль патристики в становлении писателя (1820-е гг.) 84
- Священник Димитрий Лушиков.* Свяtitель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия 98
- Иеромонах Сергей (Барабанов).* Канонизация святых в понтификат Льва XIII как способ выражения социально-политической доктрины Римско-Католической Церкви 116
- Иеромонах Феофан (Пожидаев).* Богоустановленность апостольского преемства и церковной иерархии в контексте трудов прп. Иустина (Поповича) и еп. Афанасия (Евтича)..... 128

Богословие истории

- Священник Михаил Легеев.* Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX в. 136
- Протоиерей Владимир Хулап.* Богословие истории в немецком протестантизме XX в..... 148
- Протоиерей Димитрий Сизоненко.* «Возвращение к Центру»: богословие истории Ганса Урса фон Бальтазара..... 156

Биоэтика

- А. В. Лаврентьев.* Философско-медицинский и теологический ракурсы осмысления феномена болезни..... 167

Литургика

- Н. А. Марченко.* Литургические особенности закладки и освящения храма в Русской Церкви XVI–XVII вв. по данным архиерейских храмозданных грамот из архива Соловецкого монастыря 180

Церковное право

А. В. Ведяев. Служение литургии с открытыми Царскими вратами по современным документам Русской Православной Церкви 190

Научная полемика

П. И. Гайденко. Размышления о церковной юрисдикции в домонгольской Руси. Отзыв на статью И. А. Шершневой-Цитульской («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.) 199

А. А. Лушников. Византийский император — сюзерен русских князей? Отзыв на статью И. А. Шершневой-Цитульской («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.) 212

А. В. Ведяев. К вопросам об отраслях в церковном праве и о соотношении Исповеди и церковного суда. Отзыв на статьи иером. Тихона (Воробьева) и Т. А. Долгополовой («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.) 222

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Епископ Серафим (Амельченков). Образ православного российского интеллигента в обстоятельствах немецкой оккупации: писатель и филантроп Е. В. Домбровская 230

Д. И. Макаров. Между theatrum mundi и receptaculum Dei: черты иеротопичности и экфрасиса в описании монастырей у Феодора Метохита 244

И. В. Воронцова. А. В. Карташев и философия любви в «церкви» Мережковских. 1906–1907 годы 264

Иеромонах Серафим (Тищенко). А. В. Карташев как председатель Санкт-Петербургского религиозно-философского общества 277

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

С. Ф. Шатилов. Преосвященный Василий (Бирюков), епископ Рыбинский, викарий Ярославской епархии: жизненный путь и духовное служение 283

С. Р. Шигапов. Нравственность выше закона? Церковный суд и Николай I в делах об участии духовенства в крестьянских восстаниях 1826 г. 300

Диакон Сергей Кульпинов. Противостояние обновленческих церковных группировок в Сибири (сентябрь–декабрь 1922 г.) 310

А. Н. Кашеваров. Общественные и бытовые условия епископского служения в первые два десятилетия советской власти 321

Научная жизнь

С. Л. Фирсов. «На закате»: православный приход в посткрепостнической истории Российской империи. Рецензия на монографию Алексея Львовича Беглова «Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы». (М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2021. 1048 с.) 332

А. А. Кострюков. Портрет архипастыря на фоне эпохи. Рецензия на книгу: *Д. В. Павлов.* «„До смерти я буду призывать вас к молитве“. Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова)». М.: ПСТГУ, 2021 341

CONTENTS

FOR THE 350TH ANNIVERSARY OF PETER THE GREAT

- Archpriest Georgy Mitrofanov.* Peter the Great as a Stern Herald
of Christian Humanism in Russian Church Life 12
- Vasilii O. Iakovlev.* The Localization Issue of the First St. Isaac's Church (1707–1727)
in St. Petersburg: an Attempt at Using the Cartographic Research Method 26

FOR THE 100TH ANNIVERSARY OF THE PETROGRAD PROCESS

- Seizure of Church Valuables in Soviet Russia – Shock or Expectation?
Round Table Materials 37

THEOLOGY

- Priest Pavel Malnov.* The Concept of Human as μικρός κόσμος
in the Theology of the Early Christian Fathers of the Eastern Church
in the Period from the 2nd Century to the Beginning of the 4th Century 48
- Alexander N. Petrovsky.* On the Question of Apocatastasis: the Category of Time
in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor 58
- Vadim E. Elimanov.* “In Accordance with Everything and for the Reason of Everything”
in the st. Nicholas Cabasilas's Theology of the Eucharist: Clarifying the Meaning 69
- Igor' A. Vinogradov.* Nikolai Gogol and the Journal *Christian Reading*:
The Role of Patristics in the Making of a Writer (1820s) 84
- Priest Dimitry Lushnikov.* The Holy Archbishop Innocent (Borisov)
as the Founder of Russian Academic Fundamental Theology 98
- Hieromonk Sergy (Barabanov).* The Canonization of Saints during the Pontificate
of Leo XIII as the Way of Manifesting the Social-Political Doctrine
of the Roman Catholic Church 116
- Hieromonk Feofan (Pozhidaev).* God-established
Apostolic Succession and Church Hierarchy in the Context of the Works
of the Venerable Justin (Popović) and Bishop Athanasius (Jevtić) 128

Theology of History

- Priest Mikhail Legeev.* Key Trends in the Development
of Theology of History in the Orthodox Thought of the XX Century 136
- Archpriest Vladimir Khulap.* German Protestant Theology of History
in the 20th Century 148
- Archpriest Dimitry Sizonenko.* “Return to the Center”:
Hans Urs von Balthasar's Theology of History 156

Bioethics

- Andrey V. Lavrentiev.* Philosophical-Medical and Theological
Perspectives of Understanding the Phenomenon of Disease 167

Liturgical Studies

- Nikita A. Marchenko.* Liturgical Specifics of the Founding and Consecration
of the Temple in the Russian Church in the 16th – 17th Centuries According
to the Episcopal Charters from the Archive of the Solovetsky Monastery 180

Church Law

Alexey V. Vedyayev. The Serving of the Liturgy with Open Holy Doors According to Modern Documents of the Russian Orthodox Church..... 190

Scientific Debate

Pavel I. Gaidenko. Reflections on Church Jurisdiction in Pre-Mongol Rus. A Response to the article by I. A. Shershneva-Tsitulskaya (*Christian Reading* No. 3 for 2022) 199

Alexander A. Lushnikov. Is the Byzantine Emperor the Overlord of the Russian Princes? A Response to the article by I. A. Shershneva-Tsitulskaya (*Christian Reading* No. 3 for 2022) 212

Alexey V. Vedyayev. On Questions about Branches in Church Law and About the Relationship between Confession and the Ecclesiastical Court. A Response to the Articles of Hieromonk Tikhon (Vorobiev) and T. A. Dolgopolova (*Christian Reading* No. 3 for 2022) 222

PHILOSOPHICAL SCIENCES

Bishop Seraphim (Amel'chenkov). The Image of an Orthodox Russian Intellectual in the Circumstances of the German Occupation: Writer and Philanthropist E. V. Dombrovskaya..... 230

Dmitry I. Makarov. Between *Theatrum Mundi* and *Receptaculum Dei*. On Some Traits of Hierotopicity and Ekphrasis in Theodore Metochites' Monastery Descriptions..... 244

Irina V. Vorontsova. Anton V. Kartashev and the Philosophy of Love in the "Church" of the Merezhkovsky Couple in 1906–1907..... 264

Hieromonk Seraphim (Tischenko). Anton V. Kartashev as Chairman of the St. Petersburg Religious-Philosophical Society 277

HISTORICAL SCIENCES

Sergey F. Shatilov. Reverend Vasily (Biryukov), Bishop of Rybinsk, Vicar of the Yaroslavl Diocese: Life Path and Spiritual Service 283

Saveliy R. Shigapov. Is Morality above the Law? The Ecclesiastical Court and Nicholas I in the Cases of the Clergy's Participation in Peasant Uprisings of 1826 300

Deacon Sergiy Kulpinov. Confrontation of the Renovationist Church Groups in Siberia (September–December 1922)..... 310

Anatoliy N. Kashevarov. Social and Living Conditions of Episcopal Service in the First Two Decades of Soviet Power 321

The Scientific Life

Sergey L. Firsov. "On the Sunset": Orthodox parish in the post-serfdom history of the Russian Empire. Review of the monograph by Alexei Lvovich Beglov "*Orthodox Parish at the Decline of the Russian Empire: Status, Discussions, Reforms*". (M.: Kruglyy stol po religioznomu obrazovaniyu i diakonii, 2021. 1048 p.)..... 332

Andrey A. Kostryukov. Portrait of the Archpastor against the Background of the Epoch. A Review of D. V. Pavlov, "*Until death, I will call you to pray*". *The Life and Ministry of Metropolitan Gury (Egorov)*. Moscow: St. Tikhon's University, 2021 341

Протоиерей Георгий Митрофанов

Петр Великий как суровый провозвестник христианского гуманизма в русской церковной жизни

УДК 94(470)17+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_12
EDN GFIJGL



Аннотация: В статье рассматривается проведенная императором Петром Великим духовная реформа. Автор начинает статью с анализа предпосылок, положивших начало формированию идей императора относительно Церкви. Описывается история жизни императора, его поездки по Европе. Далее речь идет о самой реформе, которая была проведена им вместе с митр. Феофаном (Прокоповичем). Вселенская Церковь в лице патриархов признала Святейший Синод в качестве легитимного управляющего органа Русской Церкви. Во второй половине статьи описываются последствия данной реформы, говорится о повышении уровня духовного образования, о монашестве и миссионерстве. Подводя итог, автор дает положительную оценку данному периоду церковной истории, называя его периодом наибольшего расцвета православной церковной жизни в России.

Ключевые слова: Петр Великий, духовная коллегия, духовная реформа, Святейший Синод, монашество, миссионерство, архиепископ Феофан (Прокопович), патриаршество, архиерейский Собор.

Об авторе: **Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов**

Доктор богословия, кандидат философских наук, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: mitrophanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-864X>

Для цитирования: Митрофанов Г., прот. Петр Великий как суровый провозвестник христианского гуманизма в русской церковной жизни // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 12–25.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Archpriest Georgy Mitrofanov

Peter the Great as a Stern Herald
of Christian Humanism in Russian Church Life

UDK 94(470)"17"+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_12
EDN GFIJGL



Abstract: This article discusses the ecclesiastical reform carried out by Emperor Peter the Great. The author begins the article with the prerequisites that initiated the formation of the emperor's ideas regarding the Church. It describes the life story of the emperor, his trips to Europe. Next, we are talking about the reform itself, which was carried out together with Metropolitan Theophan Prokopovich. The Ecumenical Church, represented by the patriarchs, recognized the Holy Synod as the legitimate governing body of the Russian Church. The second half of the article describes the consequences of this reform, talks about raising the level of spiritual education, monasticism and missionary work. Summing up, the author gives a positive assessment of this period of church history, calling it the period of the greatest flowering of the Orthodox Church.

Keywords: Peter the Great, ecclesiastical college, spiritual reform, Holy Synod, monasticism, missionary work, archbishop Feofan (Prokopovich), patriarchate, bishops' Council.

About the author: **Archpriest Georgy (Yuri) Nikolaevich Mitrofanov**
Doctor of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Professor at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: mitrophanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-864X>

For citation: Mitrofanov G., archpriest. Peter the Great as a Stern Herald of Christian Humanism in Russian Church Life. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 12–25.

«Именно в сравнительном сопоставлении с прежними периодами Русской Церкви мы обязуемся признать объективно синодальный период Русской Церкви периодом ее восхождения на значительно большую высоту почти по всем сторонам ее жизни в сравнении с ее древним теократическим периодом, — писал Антон Владимирович Карташев. — С этой точки зрения надо воздать должное пронизательности нашего знаменитого историка Е. Е. Голубинского. Уже три четверти века тому назад, идя вразрез с ходячими мнениями и оценками, он в предисловии к первому тому бросил характерное замечание: „Текущий период Петербургский есть период водворения у нас настоящего просвещения, а вместе с сим, подразумевается, и более совершенного понимания христианства“» [Карташев, 1959, 316]. Эти два церковных историка, один из которых, академик Е. Е. Голубинский, олицетворял московскую церковно-историческую школу, а другой, А. В. Карташев, — петербургскую, хотя большая часть его творчества была связана уже с периодом эмиграции, дают очень выразительную и очень необычную даже и для их времени характеристику петровского периода русской церковной истории.

Неужели традиционно считающийся в обыденном церковном и даже церковно-научном сознании наименее воцерковленным период русской истории — петровский, имперский, синодальный — все же явился периодом наиболее христианским в русской истории? Прежде чем, отталкиваясь от вывода этих двух столпов нашей церковно-исторической науки, попытаться развернуть тему Петра как религиозного церковного деятеля, представляется необходимым дать краткую характеристику истокам формирования личности Петра Великого в период его детства, отрочества и юности. И здесь следует предоставить слово еще одному великому как гражданскому, так и церковному историку академику Василию Осиповичу Ключевскому, крупнейшему знатоку и в каком-то смысле симпатизанту Московской Руси XVII в. «До десяти лет Петр рос и воспитывался, пожалуй, даже более по-старому, чем его старшие братья, чем даже его отец. <...> По старорусскому обычаю Петра начали учить с пяти лет. <...> Никита Моисеев сын Зотов, подьячий из приказа Большого Прихода, начал, разумеется, со „словесного учения“, т. е. прошел с Петром азбуку, Часослов, Псалтырь, даже Евангелие и Апостол; все пройденное по древнерусскому педагогическому правилу взято было назубок. Впоследствии Петр свободно держался на клиросе, читал и пел своим негустым баритоном не хуже любого дьячка; говорили даже, что он мог прочесть наизусть Евангелие и Апостол. <...> Едва минуло Петру десять лет, как начальное обучение его прекратилось, точнее, прервалось. Царь Федор умер 27 апреля 1682 г. За смертью его последовали известные бурные события: провозглашение Петра царем мимо старшего брата Ивана, интриги царевны Софьи и Милославских, вызвавшие страшный стрелецкий мятеж в мае того года, избиение бояр, потом установление двоевластия и провозглашение Софьи правительницей государства, наконец, шумное раскольниковое движение с буйными выходками старообрядцев 5 июля в Грановитой палате. Петр, бывший очевидцем кровавых сцен стрелецкого мятежа, вызвал удивление твердостью, какую сохранил при этом: стоя на Красном крыльце подле матери, он, говорят, не изменился в лице, когда стрельцы подхватывали на копья Матвеева и других его сторонников. Но майские ужасы 1682 г. неизгладимо врезались в его памяти. Он понял в них больше, чем можно было предполагать по его возрасту <...>» [Ключевский, 1993, 456, 459].

По существу, разделяя точку зрения В. О. Ключевского на действительно ставшие судьбоносными для развития личности Петра события стрелецкого бунта, завершившие период его «патриархально московского» детства, А. В. Карташев обозначил религиозно-психологические и культурно-политические последствия этих событий в отроческие и юношеские годы жизни будущего государя. «В психике Петра отрицательный момент оттолкновения от старорусского московского благочестия был закреплен ужасными впечатлениями детства. Стрелецкий бунт 1682 г., облеченный в форму наступательного, дерзкого крестового похода на Кремль старообрядческих вождей, в то время как на глазах у Петра были зверски растерзаны его два родных

дяди, Алексей и Иван Нарышкины, оставил в Петре полуребенке, вместе с болезненным конвульсивным тиком лица, на всю его жизнь и глубокое духовное отращивание к звериному лику дикого, темного, невежественного и ничуть не христианского, древле-московского фанатизма. Это в свести Петра оправдывало его дерзновенное наступление на такой темный лик под знаменем просвещенного наукой и опытом западного христианского гуманизма и идеализма. Одна крайность оправдывала другую. Раздражавший Петра темный лик доморощенного московского благочестия преследовал его неотвязно в самом интимном кругу семейного очага. Первая жена Петра, Евдокия Федоровна Лопухина, на которой женили молодого Петра помимо его собственной инициативы, была центром вьющегося клубка темного суеверного святошества, в виде странников, юродивых, кликуш. Это было прямым вызовом Петру бежать из дома, как из жалающего осиногo гнезда. Куда? Путь сам собою был ясен: в немецкую слободу. Там Петр наслаждался опьянявшим его и чарующим воздухом западного „просвещения“. Там, помимо романических привязанностей, создавались и дружеские деловые привязанности. Как, например, к швейцарцу Францу Лефорту. Вообще все интеллигенты немецкой слободы стали для Петра профессорами этого для него „западного университета“» [Карташев, 1959, 322].

Впрочем, первоначально интерес к миру «немецкой слободы» проявился у Петра практически сразу же после стрелецкого бунта и фактического заточения его с матерью Натальей Кирилловной Нарышкиной в пригородной царской резиденции — селе Преображенском, и был связан с первой и навсегда ставшей одной из главных страстей Петра — военным делом. «С 1683 г., никем не руководимый, он начал здесь продолжительную игру, какую сам себе устроил, и которая стала для него школой самообразования, а играл он в то, во что играют все наблюдательные дети в мире, в то, о чем думают и говорят взрослые, — писал В. О. Ключевский. — <...> Он начал верстать в свою службу молодежь из своих спальников и дворовых конюхов, а потом сокольников и кречетников, образовав из них две роты, которые прибором охотников из дворян и других чинов, даже из боярских холопов, развились в два батальона, человек по 300 в каждом. Они и получили название потешных. <...> Иноземные офицеры были привлечены в Преображенское для устройства потешной команды... когда потешные батальоны развернулись уже в два регулярных полка, поселенных в селах Преображенском и Семеновском и от них получившие свои названия, полковники, майоры, капитаны были почти все иноземцы и только сержанты — из русских» [Ключевский, 1993, 460–462].

В данном случае следует подчеркнуть важные индивидуально-психологический и просветительно-культурный аспекты формирования личности будущего российского императора. Потерявший своего родного отца царя Алексея Михайловича в возрасте трех лет, Петр принадлежал к той категории подростков, которых сейчас принято называть «безотцовщиной» и которые часто отличаются глубокой потребностью иметь отца. И для будущего государя, с отроческих лет отторгавшегося от матери царицы Натальи Кирилловны Нарышкиной, в качестве своеобразных «названных отцов» неожиданно стали выступать некоторые офицеры-иностранцы из полков иноземного строя, которых он приглашал для забав с потешными полками. Эти люди очень разного уровня — от почти криминальных персонажей, бежавших когда-то от правосудия различных европейских стран, до хорошо подготовленных профессиональных военных, иногда даже сочетавших жажду приключений с основательным образованием, — становились для Петра весьма своеобразными учителями (Гордон, 2014, 8–15). Они открывали для него мир чудесной, неведомой ему Западной Европы и вместе с тем превращали его потешных, со многими из которых у Петра складывались почти приятельские отношения, в европейски обученных солдат, которые должны будут превзойти привычных и столь ненавидимых им стрельцов. Общение с этими международными искателями приключений исполняло в формировании юного Петра ту же самую роль, которую в формировании будущих поколений русских подростков второй половины XIX–XX вв., живших в созданной Петром Великим

империи, играло чтение романов Вальтера Скотта и Дж. Фенимора Купера, Т. Майн Рида и А. Дюма, Жюль Верна и Р. Л. Стивенсона. Это общение было очень увлекательным и вдохновляющим. Тем более что поразительная, почти патологическая способность юного Петра пить, не пьянея, на равных со своими великовозрастными сотрапезниками и принимать с восторгом их военные были или небылицы, вызывали у многих из офицеров-иностранцев искреннее восхищение.

Но было и другое. Петр сравнивал быт села Преображенского и самой Москвы с бытом немецкой слободы, в которой, в отличие от Москвы, на чистых и удобных для передвижения улицах немногочисленные скромные протестантские храмы и опрятные трактиры соседствовали с обихожеными и комфортабельными обывательскими домами и многочисленными мастерскими, аптеками, продуктовыми и промтоварными магазинами. Он видел опрятно одетых людей, свободно и просто общавшихся друг с другом, среди которых почти не встречались нищие, зато доминировали люди трудолюбивые и энергичные. Как не похоже было это общение на с детства знакомое Петру исполненное лицемерия и низкопоклонства общение с ним ближнего круга бояр и придворной челяди. Тех самых бояр, которые раболепствовали перед ним, еще мальчиком, обряженным в псевдовизантийские, тяжеловесные одежды, на утомительных, казавшихся ему бессмысленными официальных церемониях и которые унижали и даже готовы были предать Петра и его мать в повседневной обыденно политической жизни.

Воспитанный в представлении о том, что жизнь любого народа определяется его религиозной верой, Петр не мог не задаться вопросом, почему протестантство — вера вроде бы христианская, но в Московии давно уже заклеянная как вера еретическая, породила казавшийся ему столь привлекательным мир немецкой слободы. Мир, в котором живут вдохновленные краткими и ясными проповедями протестантских пасторов и самостоятельными чтением Библии храбрые и верные именно ему, Петру, воины, честные и энергичные купцы, умелые и трудолюбивые ремесленники. Почему православных праведников если где-то и можно, как говорят, встретить, то только в отдаленных монастырях. Почему после продолжительных и любимых самим Петром православных богослужений, продолжительных, строгих постов люди, участвующие в этих богослужениях, соблюдающие эти посты, так жестоко, так лукаво ведут в отношениях между собой в повседневной жизни? Как будто желание стать праведником могло быть реализовано лишь человеком, покинувшим этот мир и затворившимся в монастырской келье. Почему праведником можно и нужно быть только во время храмового богослужения или затворившись в монастыре, а в обыденной жизни православные христиане живут как получают, периодически отдавая дань Богу в виде тех или иных внешних жертв, ограничивая свою церковную жизнь исполнением обряда? Почему христианство в России не влияет на конкретную повседневную жизнь человека?

Ища ответы на эти, но прежде всего и на многие другие более конкретные и ясные ему самому вопросы теперь уже не будущий, а молодой государь принял беспрецедентное в истории русских государей решение отправиться в Европу. «В 1697 г. 25-летний Петр увидел, наконец, Западную Европу, о которой ему так много толковали его друзья и знакомые из Немецкой слободы, куда съездить уговаривал его Лефорт, — писал В. О. Ключевский. — ...Он ехал за границу не как любознательный и досужий путешественник, чтобы полюбоваться диковинами чужой культуры, а как рабочий, желавший спешно ознакомиться с недостававшими ему надобными мастерствами: он искал на Западе техники, а не цивилизации. <...> Сообразно со своими наклонностями Петр спешил ближе ознакомиться с Голландией и Англией, с теми странами Западной Европы, в которых особенно была развита военно-морская и промышленная техника. <...> Поработав месяца четыре в Голландии, Петр узнал, „что подобало доброму плотнику знать“, но, недовольный слабостью голландских мастеров в теории кораблестроения, в начале 1698 г. отправился в Англию для изучения процветавшей там корабельной архитектуры, радушно был встречен королем,

подарившим ему свою лучшую новенькую яхту, в Лондоне побывал в Королевском обществе наук, где видел „всякие дивные вещи“, и перебрался неподалеку на королевскую верфь в городок Дептфорд, чтобы довершить свои познания в кораблестроении и из простого плотника стать ученым мастером. <...> Бывали в театре, заходили в костелы... и раз заглянули в парламент. Сохранилось особое сказание об этом „скрытном“ посещении, очевидно Верхней палаты, где Петр видел короля на троне и всех вельмож королевства на скамьях. Выслушав с помощью переводчика, Петр сказал своим русским спутникам: „Весело слушать, когда подданные открыто говорят своему государю правду; вот чему надо учиться у англичан“ <...> [Ключевский, 1993, 469, 472–473]. Строительство кораблей в дополнение к военному делу превратилось в еще одну глубокую страсть Петра, который увидел в устройстве современного фрегата или скампавеи своеобразное отражение гармонии мироздания. Сильное впечатление производят на современного читателя учебные заметки, сделанные старательной рукой Петра во время обучения корабельному делу в Англии. Эти заметки показывают, насколько интенсивно Петр предал себя новой науке (Письма, 1887, I, 189–190). Знания, полученные Петром в период «великого посольства» в Европу, позволят ему со временем создать военно-морской флот, который во многом обеспечит России победу в Северной войне [Кротов, 1996, 16–48].

Но нас интересует в этом полугодовом путешествии Петра не его деятельность в качестве, если перефразировать А. С. Пушкина, «академика, героя, мореплавателя или плотника» [Пушкин, 1949б, 344], но в качестве будущего церковно-политического преобразователя. «Петр гениально ярко впитал и отразил в себе дух и мировоззрение новой Европы, — подчеркивал А. В. Карташев. — Дух этот после нашего смутного времени незаметно поселился и с половины XVII века укоренился в самой Москве. Как и для Европы, для московских передовых кругов кончилось средневековое мироощущение. Теократию сменил гуманизм, лаицизм. Государство перестало быть органом Церкви, ведущей людей здесь на земле к потустороннему загробному спасению душ. Последним критерием, высшей целью (*summum Bonum*) явилось не царство небесное, а прогрессирующее улучшение земного благоденствия, так называемое „общее благо“. Это и есть формулировка правовой догмы: воцарившейся в государственном праве теории так называемого „естественного права“ (*jus naturale*)» [Карташев, 1959, 321].

Теория «естественного права» действительно сформировалась в эпоху абсолютизма, и для абсолютного монарха служение общему благу должно было стать высшей целью. И Петр Великий увидел в следовании этому принципу не только перспективу модернизации России, которая тогда во многом отождествлялась им с милитаризацией страны, но и один из путей претворения христианских — прежде всего нравственных — начал в повседневную жизнь людей. Как скажет в каком-то смысле слова духовный продолжатель Петра Великого П. Я. Чаадаев, «есть только один способ быть христианином, а именно быть им вполне» [Чаадаев, 1991, II, 125] — не на богослужении, не в монастырской келье только лишь, а именно в своей повседневной жизни, кем бы ты ни был. Столь неожиданно возникшая перед Петром тема значения религиозной жизни в современной Европе побуждала его искать новых наставников и учителей теперь уже для будущей церковной политики, а возможно — религиозной реформы. И уже «в первое же свое заграничное путешествие 1697–1698 гг. Петр, в гостях у короля Георга (Ошибка А. В. Карташева. В 1697–1698 годах королем Англии был Вильгельм Оранский (1689–1702). — *прот. Г. М.*) в Англии, ведет уже двухчасовую беседу с наследной принцессой Анной между прочим и на церковные темы. Антироманизм и антилатинизм Анны нравятся Петру, и он смело характеризует ее „сущей дочерью нашей Церкви“, — отмечал А. В. Карташев. — Он беседовал с самим Кентерберийским и с другими англиканскими епископами все о церковных делах. Архиепископы Кентерберийский и Йоркский назначили для Петра специальных богословов-консультантов. К ним присоединился и Оксфордский университет, назначивший консультанта со своей стороны. Вильгельм Оранский, получивший

английскую корону, но воспитанный в левопротестантском духе, ссылаясь на пример родной ему Голландии и самой Англии, советовал Петру сделаться самому „главой религии“, чтобы располагать полнотой монархической власти. Естественно предполагать, что уже с этого момента Петр замыслил применить протестантский примат государственной власти у себя дома. Но канонической формы его ни с кем еще не решался обсудить. Прошло целое десятилетие, пока он присмотрел себе компетентного единомышленника в лице киевлянина Феофана Прокоповича. <...> Это была личность ему конгениальная. Редко встречающийся в консервативной по природе атмосфере Церкви тип новатора, реформатора, вооруженного и подлинным знанием, и — надо признать это — выдержкой и тактом. Подобралась двоица великих людей, которой мы обязаны церковной реформой со всеми ее и положительными и отрицательными качествами» [Карташев, 1959, 323–324, 338–339].

Последующая государственная деятельность, многие годы подчиненная идее превращения России в ведущую европейскую державу, которая, следуя представлениям своей эпохи, должна была утвердиться в концерте главных европейских монархий с помощью военной силы [Кротов, 2018, 615–625], не предполагала возможности последовательной разработки какой-либо церковно-политической реформы. Доминировавшая в сознании Петра Великого идея проведения беспрецедентной в истории России военной реформы неожиданно потребовала от него проведения целой совокупности преобразований, к которым он изначально был совершенно не подготовлен и которые ему приходилось проводить почти одновременно, постоянно импровизируя и преодолевая очевидное сопротивление как широких народных масс, так и узкого слоя допущенной к высшей власти боярской знати. Такова была судьба его финансовой, промышленной, аграрной, административно-государственной, образовательно-культурной политики. «Через два года по возвращении из-за границы началась Северная война. Торопливая и подвижная, лихорадочная деятельность, сама собой начавшаяся в ранней молодости, теперь продолжалась по необходимости и не прерывалась почти до конца жизни, до 50-летнего возраста, — писал В. О. Ключевский. — Северная война с ее тревогами, с поражениями в первое время и с победами потом, окончательно определила образ жизни Петра и сообщила направление, установила темп его преобразовательной деятельности. Он должен был жить изо дня в день, поспевать за быстро несшимися мимо него событиями, спешить навстречу возникавшим ежедневно новым государственным нуждам и опасностям, не имея досуга перевести дух, одуматься, сообразить наперед план действий» [Ключевский, 1993, 474–475].

При этом именно в процессе подготовки и проведения государственно-административной реформы, учредив еще в 1711 г. не без явного влияния великого философа и ученого-энциклопедиста Г. В. Лейбница Правительствующий Сенат, Петр Великий стал склоняться к решению о введении в России распространенной в протестантских странах системы государственного управления в виде отраслевых коллегий, среди которых уже тогда упоминалась Religions-Kollegium. Приняв в 1718 г. реестр из девяти коллегий, которые должны были окончательно заменить в России изжившую себя систему приказов и деятельность которых четко прописывалась в регламенте или уставе каждой из них, Петр Великий поручил еп. Феофану (Прокоповичу) составить регламент для еще одной не упоминавшейся в регламенте коллегии — Духовной [Анисимов, 1989, 330–351]. «Петру ясен был лишь дух реформы, — подчеркивал А. В. Карташев, — но он бесценен был его точно юридически и канонически оформить. Феофан был учено-зрячим специалистом. Но еще более прямым и близким сердцу Феофана образцом примата государства над Церковью были системы протестантских стран. По протестантским каноническим системам, церкви, находящиеся на территории данного государства, в высшем управлении своем зависят от главы данной территории — Landes Herr'a. Это так называемый канонический территориализм. Феофан явно мыслил решение церковно-государственной проблемы именно в духе протестантского территориализма» [Карташев, 1959, 346].

Необходимо подчеркнуть, что принцип канонического территориализма находился в очевидном противоречии как с экклезиологическим учением, так и с канонической традицией Православной и Римско-Католической Церквей, в которых возглавление церковной жизни на любой территории рассматривается как догматически обоснованная и административно-канонически обязательная прерогатива церковной иерархии. В то же время в протестантской традиции существует учение о всеобщем священстве всех членов Церкви, что делает вполне логичным признание главного мирянина того или иного протестантского народа — государя — главой Церкви. Главой Церкви, конечно, не заменяющим собой Христа, но имеющим право как вероучительно, так и административно возглавлять управленческую структуру любой протестантской конфессии в рамках того или иного государства, граждане которого принадлежат к этой конфессии. Поэтому составленный еп. Феофаном и утвержденный 27 февраля 1721 г. в Петербурге подписями шести архиереев, трех архимандритов и самого царя Петра Великого «Духовный регламент» создавал в Русской Православной Церкви чисто протестантское высшее церковное управление. Группа, или коллегия, архиереев, не избираемая Поместным или Архиерейским Собором, а назначаемая государем, возглавляла русскую церковную иерархию и принимала все важнейшие решения, определявшие жизнь Русской Православной Церкви, которые вступали в силу только после утверждения их самим государем. Отныне русскую церковную иерархию возглавлял мирянин. Однако мирянин, облеченный с 1721 г. титулом императора и тем самым игравший для окружающих его архиереев роль наследника Константина (306–337) и Юстиниана (527–565). Как писал знаменитый современник Петра и один из первых историков его царствования новгородский дворянин П. Н. Крекшин, идея принятия Петром титула императора и провозглашения Северной монархии, т. е. петровской России, империей была высказана еще в 1714 г. князем Дмитрием Кантемиром [Крогов, 2006: 151]. Очевидно, подобная идея витала при петровском дворе достаточно давно, и провозглашение Петра императором в 1721 г. было лишь завершением длительного процесса переосмысления им духовного смысла царской власти. С этой точки зрения мы можем рассматривать «Духовный регламент» в качестве идейного завещания Петра своим преемникам.

Признание этого церковно-государственного документа решением всей русской епископской иерархии произошло весьма быстро и без каких-либо возражений в процессе собирания подписей всех ее представителей под текстом этого документа. Этот, можно сказать, «дистанционно проведенный» Архиерейский Собор был весьма своеобразно осуществлен архимандритом Московского Златоустовского монастыря Антоном, который в сопровождении подполковника Семена Давыдова объехал всех архиереев, не находившихся тогда в Петербурге, а пребывавших в своих епархиях. Впрочем, наименование «Духовная Коллегия» уже на первом, по существу церемониальном ее заседании 14 февраля 1721 г. уступило место более традиционному по форме, но и более двусмысленному по содержанию наименованию «Святейший Синод». После двухлетних проволочек четыре восточных патриарха в 1723 г. признали этот Синод от имени всей полноты православия канонически безупречным, провозгласив в своем послании, что «Синод в Российском Святом Великом Государстве есть и называется нашим во Христе братом, Святым и Священным Синодом от всех благочестивых и православных христиан — священных и мирских, начальствующих и подначальных и от всякого сановного лица. Он имеет право совершать и устанавливать то же, что и четверо апостольских святейших патриарших престолов» [Карташев, 1959, 366]. Так Петр Великий при единодушной поддержке всей русской епископской иерархии и признании по существу всего православного мира утвердил в Русской Православной Церкви высшее церковное управление, с православной точки зрения представлявшееся неканоничным, а с протестантской точки зрения — наиболее соответствующим сверхъестественной природе Церкви и естественной природе человеческого общества.

Однако являлось ли при этом подлинно каноничным по существу и по форме высшее церковное управление, существовавшее в Русской Православной Церкви

более 700 лет до Петра Великого? «Ни патриаршее управление не было у нас тем, чем должно быть церковное управление, ни синодальное управление не стало тем, чем бы должно быть церковное управление, но... второе стало лучше первого и во всяком случае не хуже его, — писал Е. Е. Голубинский. — Церковное управление должно бы быть не просто соборным, а коллегиально-соборным, с преимуществом коллегиальности над соборностью. Апостолы, основывая из обращенных верующих Церкви в смысле административных общин (соответствующих нынешним приходам) назначили или установили быть в них управлению коллегиальному, состоящему из собрания (совета) пресвитеров с епископами во главе или наоборот из епископа с собранием (советом) пресвитеров под ним. Когда в Церкви водворилась централизация и явились митрополичьи округа, апостольское учреждение коллегии в каждой отдельной Церкви было дополнено, по предписанию вселенских соборов, ежегодными поместными соборами в каждом округе. В этом виде коллегиально-соборного церковное управление и должно было бы остаться навсегда. Но оно не осталось таковым и в Греции, а тем более у нас. У нас перед учреждением Св. Синода во времена патриаршества не было настоящей коллегиальности, сменнойной большим или меньшим единоличием архиереев, и вовсе не было соборности в смысле собирания всех епископов на ежегодные соборы» [Голубинский, 1913, 73].

Следует вспомнить, что призванные быть высшими органами власти в каждой Поместной Церкви Соборы, которые упразднил Петр Великий, собирались за это время лишь одиннадцать раз. Причем первые 500 лет существования Русской Православной Церкви, когда она являлась митрополией Вселенского Патриархата, такой Собор созывался один раз во Владимире в 1274 г., а остальные десять Соборов созывались в уже автокефальной Русской Православной Церкви в XVI–XVII вв. Практически все они созывались по указанию московских государей, проходили с их участием и под их контролем. Проблематика этих Соборов была связана исключительно с вопросами дисциплинарными, имущественно-правовыми и обрядовыми и рассматривалась на весьма низком богословском и даже каноническом уровне, что было неизбежно при совершенно неудовлетворительном уровне богословских знаний в Русской Православной Церкви, особенно в московский период. При этом Московские Соборы 1654, 1656 гг. и Большой Московский Собор 1666–1667 гг. своим творчеством обусловили во многом разрушивший русскую церковную жизнь старообрядческий раскол. А Московский Собор 1681–1682 гг. санкционировал беспрецедентное по своей жестокости и непримиримости в истории Русской Православной Церкви гонение государства на старообрядцев, тогда по существу еще ничем, кроме личного благочестия, не отличавшихся от православных никиониан. Оказавшийся до Петра Великого самым «богословским» Московский Собор 1689 г. своим осуждением «хлебопоклоннической ереси» лишь продемонстрировал, насколько зарождавшаяся в Москве богословская мысль оказывалась далекой от принципов православного святоотеческого богословия и, одновременно, — уже весьма зависимой от стереотипов католической схоластики. Следует подчеркнуть, что в решении вопросов не только внешне-, но и внутрицерковных Московские Соборы не имели никакой ощутимой автономии от влияния московских государей, особенно когда эти государи проявляли заинтересованность по отношению к тем или иным вопросам.

Патриаршество в системе допетровского высшего церковного управления утратило свою каноническую чистоту как в процедуре поставления предстоятелей Русской Православной Церкви, так и в практике осуществления ими своей высшей церковной власти уже к концу XV в., когда московские святители еще носили титулы митрополитов. Так, уже впервые увенчанный титулатурой византийских императоров великий московский князь Иван III на протяжении 16 лет правления святого митрополита Геронтия вступал с ним в постоянные конфликты даже по внутрицерковным, в том числе богослужебным вопросам и неоднократно стремился сместить его. Через 14 лет после смерти митрополита Иван III в 1503 г. сам инициировал церковный Собор и составление для него ряда постановлений, игнорируя при этом мнение другого святого

митрополита, Симона, который через несколько лет, уже при наследнике Ивана III Василии III, под давлением московского государя был вынужден оставить свою кафедру, как и его преемник митр. Варлаам в 1521 г. В 1522 г. Василий III даже без формального Архиерейского Собора поставил оппортунистического исполнявшего все его требования митр. Даниила, которого после смерти московского государя являвшийся лишь временщиком при царице Елене Глинской князь Иван Шуйский сослал в Волоколамский монастырь и заставил отречься от сана митрополита. В 1539 г. с помощью формального Архерейского Собора Иван Шуйский провел в митрополиты своего ставленника игум. Иоасафа, которого, в свою очередь, через три года сам же приказал заточить в Кирилло-Белозерский монастырь.

В царствование Ивана Грозного практика произвольного смещения и поставления московскими государями митрополитов усугубилась практикой физических расправ над ними. В 1566 г. нареченный Архиерейским Собором московским митрополитом святой митрополит Герман не был допущен к поставлению и был изгнан царем Иваном Грозным за требование прекратить жестокою политику, а через год, согласно житию святителя, был убит опричником. А в 1568 г. его преемник святой митрополит Филипп за обличение опричнины по приказу Ивана Грозного был низложен архиерейским собором и убит Малютой Скуратовым в Тверском Отроче монастыре. Лишь три последующие митрополита, будучи безгласными ставленниками царей Ивана Грозного и Федора Иоанновича, смогли сохранить свои жизни, хотя третий из них, митр. Дионисий, все же был низложен и сослан в Хутынский монастырь при Федоре Иоанновиче его всесильным временщиком Борисом Годуновым.

Увенчанные в лице свт. Иова титулом патриарха московские митрополиты остались в том же зависимом, а то и беззащитном положении по отношению к государственной власти. Сам св. патр. Иов в 1605 г. по приказу Лжедмитрия I был низложен Архиерейским Собором, который возвел на кафедру патр. Игнатия. Через год этот же Собор уже по приказу царя Василия Шуйского низложил патр. Игнатия. В 1612 г., в период «смутного времени», под развалинами рухнувшей московской государственности принял свою мученическую смерть св. патр. Гермоген. И только следующий предстоятель Русской Православной Церкви — патр. Филарет — сумел стать единственным Московским патриархом, который весь период своего правления был действительно независим от московского государя. В связи с тем, что являлся отцом царя Михаила Федоровича.

В череде последующих семи Московских патриархов, среди которых, в отличие от их предшественников, не было ни одного канонизованного святого, единственной действительно выдающейся личностью являлся патр. Никон. Будучи, по обычной московской практике, выдвинутым царя Алексея Михайловича, Никон, в отличие от своего предшественника патр. Иосифа, избранного на Архиерейском Соборе, что было беспрецедентным, по жребию (впрочем, из шести кандидатов, подобранных самим царем Михаилом Федоровичем), был без каких-либо дополнительных церемоний возведен в патриархи Архиерейским Собором в 1652 г. На этом Соборе, осознавая себя духовным чадом новопоставленного патриарха, царь Алексей Михайлович клятвенно обещал не посягать на независимость Церкви в лице ее предстоятеля. Однако впервые явственно обозначившаяся в Русской Православной Церкви симфония патриаршей и царской властей продлилась лишь шесть лет и завершилась, когда после конфликта с царем патр. Никон в 1658 г. покинул Москву. А затем через восемь лет предстал перед неправым судом Большого Московского Собора, который с согласия царя Алексея Михайловича изверг его из священного сана. Умерший через 15 лет монастырского заключения простым монахом, возвращавшимся с разрешения нового царя Федора Алексеевича в Ново-Иерусалимский монастырь, Никон через год после своей кончины удостоился посмертного возвращения патриаршего сана, который выторговал у восточных патриархов царь Федор Алексеевич.

Можно с полным основанием утверждать, что в предшествовавшие воцарению Петра Великого два столетия высшее церковное управление в ставшей сначала *de facto*,

а затем *de jure* автокефальной Русской Православной Церкви в только что обретшем независимость Московском государстве было по существу своей практической деятельности далеким от церковных канонов эпохи Вселенских Соборов. В значительной степени деятельность этого высшего церковного управления в практике во многих отношениях определялась не церковными Соборами и патриархами, а московскими государями. Поэтому, упраздняя церковные Соборы и патриаршество, Петр Великий не произвел никаких существенных перемен в этой практике, а прямо, честно и здраво признал эту практику и попытался усовершенствовать ее в духе всех остальных своих преобразований. Не лишённая, подобно всем петровским преобразованиям, определенных противоречий синодальная реформа была, подобно им, направлена на то, чтобы жестко законодательно регламентировать, резко повысив ее активность и эффективность, уже существовавшую в данном случае систему церковного управления. «Новую форму правления взамен патриаршества Петр взял с протестантского образца, — подчеркнул Е. Е. Голубинский. — <...> Но какую другую форму он и мог бы взять? Если он упразднял единовластительство, то он мог заменить его только соборностью. Но, заимствуя у протестантов форму, Петр вовсе не вложил в нее протестантского содержания, не составил собора, с отрицанием иерархии, из интендентов и супер-интендентов. Вообще при этом он вовсе не посягнул на какой-либо догмат или какой-либо канон Православной Церкви» [Голубинский, 1913, 75].

Петровские преобразования положили начало совершенно особому, качественно новому двухвековому периоду российской истории, получившему наименование имперского. Именно в этот период Россия достигла наибольших успехов практически во всех сферах своего исторического бытия: в военно-политической, социально-экономической, государственно-административной и общественно-культурной. Однако в истории Русской Православной Церкви этот период получил еще и наименование «синодальный», и это предполагает связь многочисленных успехов русской церковной жизни синодального периода как с далеко не бесспорной во многих отношениях синодальной реформой Петра Великого, так и со всеми остальными его преобразованиями, которые дали колоссальный импульс развитию многих сторон российской жизни в XVIII–XIX вв.

«По сравнению с предыдущим патриаршим периодом, Русская Церковь почти десятикратно возросла количественно за время синодального периода, — писал А. В. Карташев. — На 21 миллион всего населения России при Петре Великом, с приблизительно 15-ю миллионами православных, Россия времени Николая II, по последней переписи 1915 г., числила в себе 182 миллиона, из них 115 миллионов православных. В патриаршем периоде Россия имела 20 епархий с двадцатью епископами. Кончила свой императорский период Русская Церковь при 64 епархиях и приблизительно 40 викариатах, возглавляемая более чем 100 епископами. Числилось в ней: свыше 50 тысяч церквей, — 100 000 духовенства, до 1 000 монастырей с 50 000 монашествующих. Она обладала 4-мя Духовными академиями, 55 семинариями, со 100 духовными училищами, 100 епархиальными училищами, с 75 000 ежегодно учащихся. Этот количественный рост не есть только автоматический результат роста населения. Это и результат активного систематического внутреннего и внешнего миссионерства Русской Церкви в такой мере, как никогда еще раньше ею не практиковалось» [Карташев, 1959, 317]. Таково выразительное свидетельство крупнейшего русского церковного историка XX в. о том, насколько динамично развивалась в синодальный период даже в своих внешних, то есть наиболее объективно фиксируемых, проявлениях наша церковная жизнь, особенно по сравнению с предшествующим многовековым периодом ее истории.

Однако следует вернуться к уже процитированным в начале статьи словам крупнейшего русского церковного историка XIX в. Е. Е. Голубинского о том, что «текущий период Петербургский есть период водворения у нас настоящего просвещения, а вместе с сим, подразумевается, и более совершенного понимания христианства», и сопоставить их со словами крупнейшего с точки зрения знания церковной жизни

русского писателя XIX в. Н. С. Лескова «Русь крещена, но не просвещена». В этих двух цитатах русского церковного историка и русского писателя, творчество и деятельность которых, следует отметить, были бы в XIX в. невозможны без реформ Петра Великого, осуществленных в XVIII в., заключается один из многих трагических парадоксов результатов петровских преобразований, в том числе и в церковной жизни.

Действительно, Петр Великий и его реформаторски настроенные продолжатели часто не могли в исторически краткосрочный двухвековой имперский период преодолеть инерцию семисотлетней русской, в том числе и церковной жизни, хотя прилагали к этому подчас поистине титанические усилия. Так область просвещения, прежде всего в виде богословского образования, в Западной Европе в период Средневековья была прерогативой духовенства, а в Новое время по мере развития процессов, порожденных Реформацией, возрожденческой и просвещенческой секуляризациями, уже в виде образования светского становилась достоянием все более широких слоев общества. В Русской Православной Церкви в первые 700 лет ее существования духовенство не получало вообще никакого богословского образования, и неграмотные священники исчезли в нашей церковной жизни лишь к началу XIX в., точно так же, как к началу XX в. практически исчезли священники богословски не образованные.

А. В. Карташев следующим образом характеризовал значение и результаты начатой Петром Великим деятельности по созданию в Русской Православной Церкви, впервые в ее истории, общероссийской, единообразной, в начале XIX в. уже трехступенчатой, с полным шестнадцатилетним периодом обучения, системы богословских школ. «Овладев за синодальное время техникой и методикой научно-богословского знания, она быстро стала самой высокой, самой сильной частью, можно сказать, даже гегемоном всего Восточного Православия. И это потому, что она стала в достаточной мере научно оборудованной для состязания и сотрудничества с западными христианскими Церквями, до сих пор смотревшими на христианский Восток сверху вниз, опираясь именно на свое научно-культурное превосходство. С этой точки зрения слишком крутая, до болезненности революционная реформа Петра В. была благотельным страданием для Русской Церкви, стимулировавшим ее творческие силы. Перефразируя известное изречение «Петр бросил вызов России, и через 100 лет она ответила ему явлением Пушкина», мы прибавим от себя: „а в Церкви — явлением Филарета“. Как за спиной Пушкина мыслится весь чудесный Олимп русской литературы, так и за спиной Филарета высится иконостас блестящих иерархических светил, богословов, проповедников и писателей русской церкви XVIII–XIX вв.» [Карташев, 1959, 318].

Многовековое невежество духовенства имело своим естественным продолжением еще более удручающее религиозное невежество мирян, у которых даже уровень грамотности в Московской Руси XVII в. уступал уровню грамотности в домонгольской Древней Руси. Православное богослужение, порожденное многовековой, глубокой и сложной церковной культурой Византии, хотя и являлось для них веками единственным источником информации о православной вере, воспринималось ими с суеверным благоговением и весьма поверхностно, а главной формой передачи церковной традиции у мирян было бытовое исповедничество с многими элементами двоеверия в виде языческих пережитков. К сожалению, именно такими оставалось на рубеже XIX–XX вв. большинство православных мирян, что и имел в виду Н. С. Лесков, произнесший свои печальные слова и ужасавшийся все более распространявшемуся в его время престолярному религиозному нигилизму.

Однако хотя и в меньшей, но, благодаря тем же просветительским начинаниям Петра Великого и его продолжателей, в светски образованной части российского общества уровень восприятия церковной культуры сумел достичь в конце синодального периода невиданных в русской церковной жизни высот. «Просветительно-богословский подъем сил Русской Церкви в этот период возрос еще и в связи с другим оригинальным культурным явлением, — писал А. В. Карташев. — И последнее раз навсегда стало отличительной чертой русской общей и церковной культуры.

Мы разумеем выдающееся участие в богословском творчестве русских мирянских сил. Ни в одной из Православных Церквей нет такого количества и высокого качества светских богословов, как в России. Речь идет не о профессорах — профессорах духовных академий, а о представителях светской культуры, ставших творцами в области православного богословия и религиозной философии. Это славянофилы — Хомяков, братья Аксаковы, западник Владимир Соловьев и следовавшая за ним синтетическая школа братьев Трубецких и новейших наших современников. Параллельно с этим должна быть поставлена и религиозно-православная стихия в русской литературе, ставшей всемирной» [Карташев, 1959, 319].

Поразительным доказательством глубокой воцерковленности синодального периода русской церковной истории явилась судьба вызывавшего у Петра Великого особое недоверие и даже неприятие монастырского монашества. За 200 лет этого периода русское монашество прошло путь от глубокого кризиса, когда в конце XVII в. среди более чем двадцатитысячного монашества не было ни одного впоследствии канонизованного святого монаха, а в 1764 г., накануне секуляризации церковных земель, Троице-Сергиева лавра имела более 100 тысяч крепостных крестьян — до поразительного институционального возрождения и духовного расцвета конца XVIII — начала XX вв. «Секуляризационное давление императорских правительств только на опыте проверило необыкновенную живучесть русского монашества и даже повело к новому его расцвету, — подчеркивал А. В. Карташев. — Отобразив земельные владения и закрытие части монастырей побудило в монашестве энергию трудового приспособления и даже послужило толчком к духовному его возрождению в форме прославленного старчества. Перефразируя выше цитированный лозунг, можно сказать: „Петр бросил вызов русскому монашеству, и через 50 лет оно ответило ему явлением святителя Тихона Задонского, старца Паисия Величковского, еще через 50 лет — св. Серафима Саровского, через новые 50 лет — святителей Феофана Затворника, старца Амвросия Оптинского и целого полка оптинцев“» [Карташев, 1959, 320].

В своих материалах к так и не написанной «Истории Петра» вдохновенно воспевавший его в своем литературном творчестве А. С. Пушкин с духовно-исторической трезвостью исследователя-христианина писал: «Достойна удивления разность между государственными учреждениями Петра Великого и временными его указами. Первые суть плод ума обширного, исполненного доброжелательства и мудрости, вторые жестоки, своенравны и, кажется, писаны кнутом. Первые были для вечности или, по крайней мере, для будущего, — вторые вырвались у нетерпеливого самовластного помещика» [Пушкин, 1949а, 413]. Двухвековой синодальный период русской церковной истории очевидно показал, что при всех противоречиях с буквой, а порой и духом церковных канонов «Духовный регламент», положенный в основу синодальной реформы и во многом определивший последующий строй русской церковной жизни, был вдохновлен и подписан Петром Великим если не для «вечности», то для того двухвекового «будущего», которое под названием «синодальный период» до сего времени остается периодом наибольшего расцвета православной церковной жизни в России.

Источники и литература

Источники

1. Гордон (2014) — *Патрик Гордон. Дневник. 1690–1695* / Пер. Д. Г. Федосова. М.: Наука. 2014.
2. Письма (1887) — *Письма и бумаги Императора Петра Великого. Т. I. (1688–1701)*. СПб., 1887.

Литература

3. Анисимов (1989) — *Анисимов Е. В.* Время Петровских реформ. Л., 1989.
4. Голубинский (1913) — *Голубинский Е. Е.* Замечания на статью Тихомирова: «Каноническое достоинство реформы Петра Великого». О реформе в быте Русской Церкви: Сб. статей. М. 1913.
5. Карташев (1959) — *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Париж, 1959. Т. II.
6. Ключевский (1993) — *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. Книга вторая. М., 1993.
7. Кротов (1996) — *Кротов П. А.* Гангутская баталия 1714 года. СПб., 1996.
8. Кротов (2006) — *Кротов П. А.* Основание Санкт-Петербурга: Загадки старинной рукописи. СПб., 2006.
9. Кротов (2018) — *Кротов П. А.* Полтавская битва. Переломное сражение русской истории. М.: Якорь, 2018.
10. Пушкин (1949а) — *Пушкин А. С.* История Петра. Подготовительные тексты // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. М., 1949. Т. 9.
11. Пушкин (1949б) — *Пушкин А. С.* Стансы // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений: в 10 т. М., 1949. Т. 2.
12. Чаадаев (1991) — *Чаадаев П. Я.* Письмо М. Ф. Орлову // *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. М. 1991. Т. 2.

В. О. Яковлев

Проблема локализации первой Исаакиевской церкви (1707–1727) в Санкт-Петербурге: опыт картографического метода исследования

УДК 271.2-523-9(470.23-25)+913
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_26
EDN GIBEWZ



Аннотация: Автор статьи поднимает вопрос о фактическом местоположении первоначальной Исаакиевской церкви (1707–1727) в Санкт-Петербурге. Несмотря на то, что основные вехи истории бытования этого храма известны, вопрос о ее локализации относительно Адмиралтейства остается дискуссионным. Используя один из ключевых методов исторической географии — картографический метод исследования, — автор на основе анализа картографических источников Петровской эпохи (рукописных и гравированных чертежей и планов Санкт-Петербурга) предлагает свое аргументированное мнение по заявленному вопросу.

Ключевые слова: историческая география, картографический метод исследования, Петровский Петербург, картографические источники по истории раннего Петербурга, храмы Петровского Петербурга, первая Исаакиевская церковь в Санкт-Петербурге.

Об авторе: **Василий Олегович Яковлев**

Соискатель Санкт-Петербургской духовной академии, аспирант Санкт-Петербургского института истории РАН, научный сотрудник ГМП «Исаакиевский собор».

E-mail: vertu1815@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3359-3602>

Для цитирования: Яковлев В. О. Проблема локализации первой Исаакиевской церкви (1707–1727) в Санкт-Петербурге: опыт картографического метода исследования // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 26–36.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Vasilii O. Iakovlev

The Localization Issue
of the First St. Isaac's Church (1707–1727)
in St. Petersburg:
an Attempt at Using the Cartographic Research Method

UDK 271.2-523-9(470.23-25)+913
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_26
EDN GIBEWZ



Abstract: The author of the article raises the question of the actual location of the original St. Isaac's Church (1707–1727) in St. Petersburg. Despite the fact that the main milestones in the history of the existence of this temple are known, the question of its location relative to the Admiralty remains debatable. Using one of the key methods of historical geography – the cartographic method of research – the author, based on an analysis of the cartographic sources of the Petrine era (handwritten and engraved drawings and plans of St. Petersburg), offers his reasoned opinion on the stated issue.

Keywords: Historical Geography, Cartographic Method, Petrine era Petersburg, Cartographic Sources on the History of Petrine era Petersburg, Temples of Petrine era Petersburg, the First St. Isaac's Church in St. Petersburg.

About the author: **Vasilii Olegovich Iakovlev**

Graduate student at St. Petersburg Theological Academy, graduate student at the St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, researcher at the State Memorial Museum "St. Isaac's Cathedral".

E-mail: vertu1815@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3359-3602>

For citation: Iakovlev V. O. The Localization Issue of the First St. Isaac's Church (1707–1727) in St. Petersburg: an Attempt at Using the Cartographic Research Method. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 26–36.

Ныне существующий в Санкт-Петербурге Исаакиевский собор, возведенный в 1818–1858 гг. по проекту Огюста Монферрана, является четвертым по счету петербургским храмом, освященным в честь византийского подвижника IV в., в день памяти которого, 30 мая 1672 г., будущий император Петр I появился на свет. История Исаакиевских церквей началась весной 1707 г. с возведения при Адмиралтействе небольшого деревянного храма¹. Его аргументированно можно назвать «Петровским». Во-первых, вполне вероятно, что он был основан по инициативе Петра Алексеевича². Во-вторых, источники первой четверти XVIII в. зафиксировали факты многочисленных посещений царем богослужений в этом храме (ПЖПВ, 1712, 1; ПЖПВ, 1714, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 158, 142, 143, 144, 146, 149; ПЖПВ, 1715, 45, 80; ПЖПВ, 1720, 15; Сборник выписок, Т. 2, 152–154, 157–160; ПЗМ, 271, 284, 312, 343). В-третьих, возможно, именно здесь произошло венчание царя с Екатериной Алексеевной³.

Однако, несмотря на то, что основная фабула истории бытования первоначальной Исаакиевской церкви, в целом, известна⁴, остается дискуссионным вопрос о ее точном местоположении. Где же она находилась? Внутри комплекса Адмиралтейских сооружений⁵? С западной стороны от него? Или с южной? Отметим, что различные источники петровского времени не дают ответа на этот вопрос. Они лишь сообщают общие сведения о том, что церковь находилась где-то возле Адмиралтейства⁶. Лишь А. И. Богданов в «Описании Санктпетербурга» более точно локализует храм, относя его местоположение к южной стороне от Адмиралтейства: «на лугу⁷, против Адмиралтейских ворот» (Богданов, 1997, 294). Однако труд А. И. Богданова содержит

¹ Наиболее ранним источником, в котором упоминается Исаакиевская церковь, является документ, датированный 28 марта 1707 г. и озаглавленный следующим образом: «Роспись, что надлежит построить при Адмиралтейском дворе: церковной утвари в церковь святого Исаакия Далматского» (РГАВМФ. Ф. 176. Оп. 1. Д. 15. Л. 675–675 об.).

² Известные ныне источники этот факт не подтверждают, но косвенно говорят о такой возможности. Например, в фондах РГАВМФ сохранились копии указов Петра I 1707 и 1709 гг. в отношении Исаакиевской церкви. Согласно первому, в храм предписывалось прислать нового священника на замену прежнего (без объяснения причин смены), согласно второму, в церкви надлежало установить изразцовую печь (РГАВМФ. Ф. 176. Оп. 1. Д. 17. Л. 28–28 об.; РГАВМФ. Ф. 176. Оп. 1. Д. 26. Л. 124).

³ Факт венчания в Исаакиевской церкви четко зафиксирован в «Походном журнале Петра Великого» за 1712 г., однако упоминание церкви было вычеркнуто, например, из итоговой редакции «Гистории Свейской войны», либо по причине ошибочности сведений, либо из-за их незначительности (ПЖПВ, 1712, 2; ГСВ. Примечания к посл. ред. Вып. 2, 178).

⁴ Создание «канонических» фактов истории бытования первой Исаакиевской церкви принадлежит перу А. И. Богданова (Богданов, 1997, 294). Однако в условиях отсутствия исследований об источниках «Описания Санктпетербурга» нельзя с уверенностью сказать, какие сведения, сообщенные автором, являются ошибочными, а какие нет.

⁵ Под этим термином мы понимаем совокупность объектов и построек, возведенных на территории Санкт-Петербургского Адмиралтейства: судостроительную верфь, деревоземляную крепость бастионного типа, административный орган.

⁶ К этим источникам мы относим делопроизводственную документацию из фондов РГАВМФ, деловую переписку Петра I с его сподвижниками («Письма и бумаги Петра Великого»), законодательные акты, источники личного происхождения (воспоминания современников о Петровском Петербурге), повседневные записки («Походный журнал Петра Великого», «Повседневные записки делам князя А. Д. Меншикова», «Записная книга Санкт-Петербургской гарнизонной канцелярии»), сведения из таких трудов, как «Гистория Свейской войны» и «Описание Санктпетербурга». Анализ указанных источников показал, что лишь два из них сообщают более или менее точное местоположение первоначальной Исаакиевской церкви, соотнося его с локализацией иных объектов. В первом случае речь идет о сообщении анонимного немецкого автора 1710–1711 г. о том, что церковь стояла рядом с кабаком (Беспятых, 1991, 54), который находился, вероятно, с южной стороны Адмиралтейства (МИРФ, Ч. III, Отд. V, 554. № 21). Второе свидетельство — А. И. Богданова о церкви «на лугу, против Адмиралтейских ворот», то есть с южной стороны Адмиралтейства.

⁷ То есть на гласисе Адмиралтейской крепости.

ряд неточностей. Так, например, год основания Исаакиевской церкви он относит к 1710 г. В связи с этим неясно, какие еще из его сведений являются ошибочными. А. И. Богданов появился в Санкт-Петербурге не ранее 1724 г. [Кобленц, 1958, 43] и не мог быть свидетелем первых лет бытования церкви, но мог видеть ее лично уже «на лугу, против Адмиралтейских ворот».

Ввиду противоречивости указанных источников попытаемся решить задачу о локализации первоначальной Исаакиевской церкви с помощью одного из ключевых методов исторической географии, а именно картографического метода исследования. Он предполагает получение необходимых сведений с помощью картографических источников [Салищев, 1976, 285–288].

Попытку определить точное местоположение первоначальной Исаакиевской церкви предпринял в 1990-е гг. сотрудник Государственного музея-памятника «Исаакиевский собор» С. Н. Окунев. Свои выводы он изложил в статье, опубликованной в одном из научных сборников [Окунев, 1999, 113–116]. Но несмотря на то, что исследователем в ходе работы привлекались картографические источники петровского времени, главные свои выводы он сделал на основе картографических материалов А. Л. Майера, созданных в 1830-е гг. С. Н. Окунев заключил, что первоначальная церковь прп. Исаакия Далматского была расположена по оси северо-запад–юго-восток с западной стороны от Адмиралтейства. Ориентировка алтарной части храма при этом не оговаривалась. Однако в решении задачи о локализации конкретного объекта планы Санкт-Петербурга А. Л. Майера не могут рассматриваться в качестве основного источника, поскольку изначально являются картографической реконструкцией, но не первоисточником⁸. При этом уже известные в 1990-е гг. источники петровской эпохи автором исследования были оставлены без внимания (за исключением нескольких документов из фондов РГАВМФ).

В настоящее время известно немногим более 20 оригинальных рукописных чертежей и гравированных планов петровского Петербурга, отражающих реальную и проектную застройку города⁹.

Наиболее ранним планом, на котором рядом с Адмиралтейством отмечен объект, который может обозначать здание церкви, является рукописный «План острова его светлейшества господина князя Меншикова, составленный в 1714 г. Лепинасом» (РГАВМФ. Ф. 3л. Оп. 34. Д. 2465) (Рис. 1). Название документа отражает его содержание и датировку. Несмотря на то, что большую часть плана действительно занимает изображение Васильевского острова, на нем присутствует и фрагмент Адмиралтейского острова, на котором к западу от комплекса Адмиралтейских сооружений отмечено прямоугольное в плане здание с небольшой пристройкой, расположенное по оси северо-восток–юго-запад. Объект не аннотирован,



Рис. 1. Plan de l'île de Son Altesse serenissime Monseigneur le Prince Menzikow, levé 1714 par de Lepinass («План острова его светлейшества господина князя Меншикова, составленный в 1714 г. Лепинасом»). Подлинник. РГАВМФ. Ф. 3л. Оп. 34. Д. 2465

⁸ Подробнее о труде А. Л. Майера см.: [Базарова, 2014, 323–327].

⁹ Подробнее об источнике см.: [Базарова, 2003].

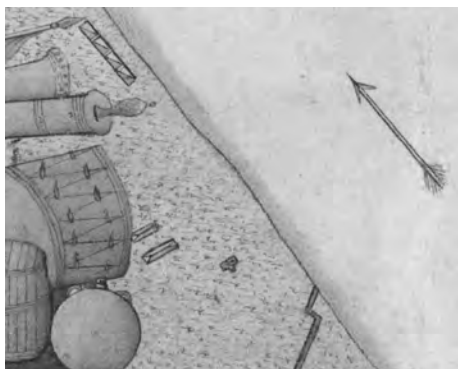


Рис. 2. Первая Исаакиевская церковь (?) на плане Лепинаса 1714 г. Подлинник. Фрагмент. РГАВМФ. Ф. 3л. Оп. 34. Д. 2465



Рис. 3. Grundriß der Festung Stadt und Situation St. Petersburg («План крепости, города и местоположения Санкт-Петербурга»; «Палибина гравюра»). 1716 г. Подлинник. Фрагмент. ГМИ СПб. I-A-1-к



Рис. 4. Чертеж Адмиралтейской крепости. 1716 г. Подлинник. РГАДА. Ф. 9. Оп. 3. Отд. 2. Д. 28. Л. 206–206а

помечен крестом, а изображение закрашено акварелью розовым цветом. Т. А. Базарова¹⁰ предположила, что объекты на чертеже, отмеченные розовым цветом, являются каменными и мазанковыми постройками, а отмеченные желтым — деревянными [Базарова, 2003, 231]. Исследователь считает, что указанный объект является именно Исаакиевской церковью [Базарова, 2003, 232]. С учетом сведений из ряда источников о возможной перестройке храма в 1712–1713 гг. (ПиБПВ, Т. XI, Вып. 1, № 5301; РГАВМФ. Ф. 233. Оп. 1. Д. 65. Л. 154–158 об.; РГАВМФ. Ф. 233. Оп. 1. Д. 65. Л. 149) мы также можем предположить, что на плане изображен уже перестроенный мазанковый храм. Пристройка же с восточной стороны может являться алтарной частью (Рис. 2).

Следующим по хронологии картографическим документом является так называемая «Палибина гравюра» (ГМИ СПб. I-A-1-к). Она представляет собой западноевропейский гравированный план, датированный 1716 г. На нем с западной стороны от Адмиралтейства показана «русская церковь», но без более точной атрибуции (Рис. 3).

Этим же годом датирован (согласно описи фонда), выявленный нами в РГАДА чертеж Адмиралтейской крепости, между северо-западным и юго-западным бастионами которой в зоне крытого пути¹¹ помещено неподписанное изображение небольшого строения, расположенного по оси юго-запад–северо-восток, очертаниями похожего на храм (РГАДА. Ф. 9. Оп. 3. Отд. 2. Д. 28. Л. 206–206а) (Рис. 4). Об этом говорит пятигранный выступ с восточной стороны, который может являться алтарным прирубом. Такая форма была характерной для алтарных частей деревянных церквей того времени, особенно на Русском Севере [Мильчик, 2017, 281–287, 317–330]. В пользу этой версии говорит направление выступа на восток, однако необходимо помнить, что практика обращения алтарей русских церквей на восточную сторону была хотя и традиционной, но не повсеместной [Раппопорт, 2013, 168–174]. Бросается в глаза и фрагментация в изображении плана постройки. Согласно ему, она представляла

¹⁰ Т. А. Базарова — кандидат исторических наук, заведующая Научно-историческим архивом и группой источниковедения СПбИИ РАН.

¹¹ Крытый путь — полоса земли на уровне поля между внешними элементами фортификационного сооружения (гласисом и контрэскарпом). См.: [Шперк, 1946, 84].

собой постройку, состоящую из двух объемов — тамбура (притвора?) и основного объема. С западной и южной стороны изображены входные группы. Судя по содержанию текстового блока документа, он представляет собой фиксационный чертеж, отражающий укрепления Адмиралтейской крепости и их высоту. К сожалению, чертеж не имеет масштаба, а все цифровые показатели отмечают лишь вертикальные характеристики объектов, поэтому рассчитать примерные размеры рассматриваемой постройки методом аналогии не представляется возможным. Может ли отображенная постройка быть Исаакиевской церковью? На наш взгляд, это более чем вероятно. Решающим аргументом в пользу данного вывода выступает наличие у рассматриваемого объекта пятигранного прируба с восточной стороны, который должен являться алтарной частью. Как известно, отличие храма от часовни заключается именно в наличии алтаря с престолом, на котором совершаются уставные богослужения (Рис. 5).

С другой стороны, факт наличия часовни недалеке от Исаакиевской церкви фиксируют два источника. Во-первых, в описи храма 1713 г. (РГАВМФ. Ф. 233. Оп. 1. Д. 65. Л. 154–158 об.) упоминается некая «Морская» часовня, из которой богослужebные предметы и утварь возвращались в Исаакиевскую церковь, видимо, после завершения работ по расширению первоначального деревянного храма. Во-вторых, в другом неопубликованном документе 1720 г. из фондов РГАДА, реестре дворовладений Адмиралтейского острова (РГАДА. Ф. 9. Оп. 3. Отд. 2. Д. 46. Л. 40–74), встречается упоминание «Николаевской» часовни. При этом мы допускаем, что «Морская» и «Николаевская» часовни — это один и тот же объект. Ее статус и посвящение в честь традиционного покровителя мореходов, свт. Николая Чудотворца, могут объясняться ведомственной принадлежностью к Адмиралтейству.

Иностранцы гравированные планы второй половины 1710-х гг. также показывают на гласисе с западной стороны комплекса Адмиралтейских сооружений церковь. План Георга Буша фиксирует «немецкую лютеранскую» (ОК РНБ. Шифр: К $\frac{1-Пб}{21}$ 2) (Рис. 6), а план Иоанна Баптиста Хоманна —

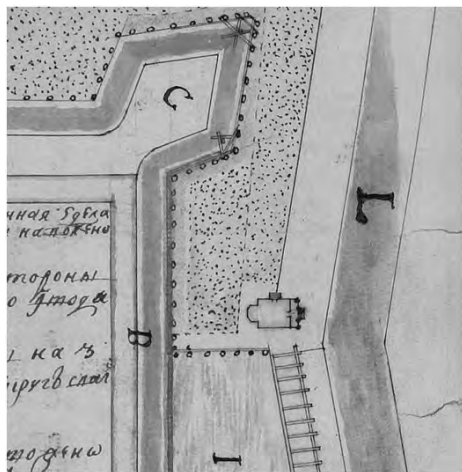


Рис. 5. Исаакиевская церковь (?) на чертеже Адмиралтейской крепости. 1716 г. Подлинник. Фрагмент. РГАДА. Ф. 9. Оп. 3. Отд. 2. Д. 28. Л. 206–206а



Рис. 6. Grundriß der Festung Stadt und Situation St. Petersburg («План крепости, города и местоположения Санкт-Петербурга»). Георг Пауль Буш. 1717–1721 гг. Подлинник. Фрагмент. ОК РНБ. К $\frac{1-Пб}{21}$ 2



Рис. 7. План Санкт-Петербурга
Иоанна Баптиста Хоманна.
Подлинник. Фрагмент. 1721–1723 гг.
Архив СПбИИ РАН.
Колл. 238. Оп. 2. Д. 266/5



Рис. 8. Plan de la nouvelle ville de Pétersbourg
par N. de Fer, géographe de Sa Majesté catholique.
1717 («План нового города Петербурга,
составленный Н. де Фером, географом
его католического величества. 1717 г.»).
Подлинник. Фрагмент. ОК РНБ. К $\frac{1-Пб}{20}$ 2

«русскую адмиралтейскую» церкви (Архив СПбИИ РАН. Колл. 238. Оп. 2. Д. 266/5) (Рис. 7). Однако, скорее всего, на них изображена уже вторая, каменная Исаакиевская церковь, заложенная в 1717 г. на берегу Невы с западной стороны от Адмиралтейства. При этом на еще одном плане Санкт-Петербурга этого времени, Николая де Фера, в указанном месте никакого храма не отмечено вовсе (ОК РНБ. К $\frac{1-Пб}{20}$ 2) (Рис. 8).

План Рейнара Оттенса, отражающий застройку Санкт-Петербурга рубежа 1710–1720-х гг., изображает к западу от Адмиралтейства сразу два храма — на берегу Невы «новую римско-католическую» и «русскую адмиралтейскую» (ГМИ СПб. I-A-14к) (Рис. 9). Возможно, этот картографический документ фиксирует одновременное бытование с западной стороны Адмиралтейства сразу двух Исаакиевских церквей — первой деревянной, под названием «русская Адмиралтейская», и второй каменной, атрибутированной как «новая римско-католическая».

План Карла Фредрика Койета 1722 г. также сообщает о наличии сразу двух храмов (Kungliga Krigsarkivet. SFP. Ryssland. St: Petersburg. N26) (Рис. 10). Первый стоит с западной стороны от Адмиралтейства на берегу Невы и подписан как «Адмиралтейская»



Рис. 9. План Санкт-Петербурга
Рейнера Оттенса. 1725–1729 гг.
Подлинник. Фрагмент.
ГМИ СПб. I-A-14к



Рис. 10. План Санкт-Петербурга
Карла Фредрика Койета. 1722 г.
Подлинник. Фрагмент. Kungliga Krigsarkivet.
SFP. Ryssland. St: Petersburg. N26

церковь». Его с уверенностью можно атрибутировать в качестве второй Исаакиевской церкви. Второй храм на этот раз изображен не к западу от Адмиралтейства, но к югу от него. Однако на плане он остается безымянным.

Одновременное существование двух церквей, с западной и южной стороны от Адмиралтейства, подтверждает и чертеж части Адмиралтейского острова из собрания Мемориальной библиотеки Стерлинга Йельского университета, датированный 1721–1724 гг. (Sterling Library. Map Room. Manus. 352 am. L. 547. 1720) (Рис. 11). Автор первой публикации этого документа Л. Салмина-Хаскелл считает, что он был составлен неким голландцем в разведывательных целях для Англии (план содержит подробное изображение Адмиралтейской верфи), которая с 1719 г. находилась в состоянии необъявленной войны с Россией [Salmina-Haskell, 1996, 1–7]. По мнению Т. А. Базаровой, данный чертеж является наиболее детальным изображением Адмиралтейского острова петровского времени, отражающим ключевые объекты этой части города, в том числе два храма [Базарова, 2003, 247]. Первая церковь, изображенная на берегу Невы с западной стороны от Адмиралтейства, уверенно атрибутируется в качестве каменной Исаакиевской (отмечена под литерой «I» как *New church not built*). Вторая же, отмеченная к югу от него под литерой «N» как *The small wooden church*, может быть первоначальной деревянной церковью, перенесенной на это место после начала строительства каменной. Возможно, именно это положение деревянной Исаакиевской церкви лично видел А. И. Богданов, что и зафиксировал в своем труде.

Последним картографическим документом в нашем обзоре является чертеж Санкт-Петербурга мичмана Игнатия Племянникова, составленный в октябре 1725 г. (РГВИА. Ф. ВУА. Д. 22423) (Рис. 12). На нем с южной стороны комплекса Адмиралтейских сооружений изображен храм с четкой атрибуцией — «Церковь С. Исакия». Изображение церкви немасштабное, состоит из двух прямоугольников, большего и меньшего размера. Более крупный прямоугольник увенчан шпилем с крестом, меньший — треугольником. Мы считаем первое изображение колокольней, второе — основным объемом храма. Принимая во внимание цели составления этого документа — навигационные и лоцманские (на чертеже указан фарватер и глубины Финского залива и Невы с рукавами), мы считаем, что на чертеже изображена вторая Исаакиевская церковь, стоявшая на берегу и представлявшая собой хороший ориентир для судоходства. Причина ее изображения с южной стороны от Адмиралтейства объясняется тем, что у составителя не оказалось достаточного пространства для ее отображения на фактическом месте — на чертеже между изображениями Адмиралтейства и Галерного двора свободного пространства недостаточно. Также сложно представить, чтобы автор

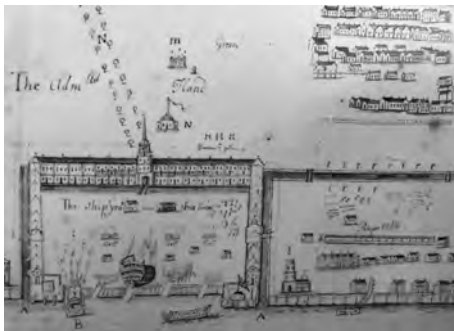


Рис. 11. Чертеж части Адмиралтейского острова в Санкт-Петербурге. 1721–1724 гг. Копия. Фрагмент. Источник: Salmina-Haskell L. An Unknown Drawing of St. Petersburg During the Reign of Peter the Great // Oxford Slavonic Papers. Vol. 29. P. 1–7. Подлинник: Sterling Library. Map Room. Manus. 352 am. L. 547. 1720



Рис. 12. Чертеж Санкт-Петербурга мичмана Игнатия Племянникова. 1725 г. Подлинник. Фрагмент. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 22423

отразил на чертеже объект, не имеющий никакого значения для навигационных целей, — небольшую церковь, заслоненную от обзора с реки внушительным по размеру комплексом Адмиралтейских сооружений и строящейся каменной церковью.

Как видим, ни один известный на сегодняшний день картографический документ петровского времени не содержит изображения первоначальной Исаакиевской церкви с соответствующей атрибуцией. Единственный подобный источник, план мичмана Игнатия Племянникова 1725 г., изображает, на наш взгляд, уже вторую каменную церковь.

Анализ совокупности сведений всех рассмотренных картографических материалов позволяет сделать следующие выводы¹². Первоначальная деревянная Исаакиевская церковь 1707 г. постройки находилась с западной стороны Адмиралтейской крепости. В случае если на чертеже Адмиралтейской крепости 1716 г. из фондов РГАДА действительно отображена Исаакиевская церковь, то она должна была находиться в зоне крытого пути крепости по оси юго-запад — северо-восток. После закладки каменного храма в 1717 г. первоначальная деревянная церковь (или к тому времени уже расширенная мазанковая), могла в течение определенного времени оставаться на прежнем месте (с западной стороны), после чего быть перенесена на южную сторону гласиса Адмиралтейской крепости. Это местоположение было зафиксировано на плане Карла Фредрика Койета (1722), анонимным автором на чертеже части Адмиралтейского острова первой половины 1720-х гг., а также А. И. Богдановым в «Описании Санктпетербурга»¹³. С учетом целей составления чертежа из собрания Мемориальной библиотеки Стерлинга Йельского университета мы можем оценить степень его достоверности как весьма высокую. Именно точностью передачи отдельных деталей и характеризуются, среди прочего, рукописные чертежи петровского Петербурга, в отличие от гравированных западноевропейских планов, являющихся компилятивными произведениями и не всегда отражающими реальную городскую застройку.

Таким образом, благодаря картографическому методу исследования мы можем предложить аргументированный вывод по заявленному вопросу, а сам метод в конкретном исследовании оказывается ключевым, особенно на фоне противоречивости сведений иных источников.

Список сокращений

- Kungliga Krigsarkivet — Королевский военный архив Швеции (Стокгольм)
Sterling Library — Мемориальная библиотека Стерлинга Йельского университета
Архив СПбИИ РАН — Архив Санкт-Петербургского института истории РАН
ГМИ СПб — Государственный музей истории Санкт-Петербурга
ОК РНБ — Отдел картографии Российской национальной библиотеки
РГАВМФ — Российский государственный архив Военно-Морского флота
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГВИА — Российский государственный военно-исторический архив

¹² Версия о нахождении I Исаакиевской церкви внутри комплекса Адмиралтейских сооружений, а именно на территории верфи, нами не рассматривается по причине отсутствия не только документальных свидетельств, но и косвенных указаний на это в источниках. Храм на территории верфи изображен на рисунке В. Шрейбера 1845 г. Также о местоположении храма «внутри Адмиралтейства» сообщает составитель комментариев к ПиБПВ за 1712 г. А. П. Глаголева, однако без ссылки на источник. См.: (ПиБПВ, Т. XII, Вып. 1, Примеч. к № 5301).

¹³ А. И. Богданову принадлежит и наиболее позднее упоминание первой Исаакиевской церкви, относящееся к 1727 г. (Богданов, 1997, 294).

Источники и литература

Источники

1. Kungliga Krigsarkivet. SFP. Ryssland. St: Petersburg. N26 – Afristning på residens staden och Festningen St. Petersburg Anwijsandes huru mycket war bygt Å 1721 och huruledes då Dessein war den wijdare at fullföra till des fullkomliga bygnad, alle des oär, holmar och förståde på det flitigaste afmätte, samt alle omständigheter troligast observerade, lijka lydande med denn rijtning som till Hans Mayestät wår allernådigste Konung allerunderdånigst ingifwen är 8 Martij innewarande åhr 1722; hwad rödt är betyder steen, men det som guult illumineradt, är betyder trähuus («Чертеж города-резиденции и крепости С.-Петербург, показывающий, сколько было построено на 1721 г. и каковы тогда были планы его окончательной достройки; все его острова, островки и предместья прилежащим образом обозначены, а также все подробности вернейше показаны в соответствии с тем чертежом, который Его Величеству, нашему всемиловитейшему королю, всеподданнейше вручен 8 марта нынешнего 1722 г. Красным обозначены каменные, а желтым окрашены деревянные дома»).
2. Sterling Library. Map Room. Manus. 352 am. L. 547. 1720 – The E. S. E. Prospective of St. Petersburg up to The Goufff of Fienland with Part of the River Neva («Вид С.-Петербурга вверх от Финского залива с частью реки Невы»).
3. Архив СПбИИ РАН. Колл. 238. Оп. 2. Д. 266/5 – Topographische Vorstellung der Neuen Russischen Haupt-Residenz und See-Stadt St. Petersburg samt ihrer zu erst aufgerichten Vestüg welche von IHro Czaar Maj. Petro Alexiewitz aller Russen selbst Erhalter, etc. etc. etc. An. 1703 an der Spitze der Ost-See auf etlichen Insuln bey dem außfluss des Neva Stroms erbaut und zur Aufnahm der Handelschafft und Schiffarth für die Russische Nation mit einer mächtigen Flotte versehen worden. Herausgegeben von Joh: Baptist: Homann der Röm Kays Majt. Geographo in Nürnberg («Топографическое изображение новой русской столицы и морского города С.-Петербурга вместе с его первоначально возведенной крепостью, которая основана Его Царским Величеством Петром Алексеевичем, вся Руси самодержцем, и проч., и проч., и проч., в 1703 году построенного у оконечности Восточного моря на нескольких островах при устье Невы и ставшего для русской нации с мощным флотом вместилищем торговли и судоходства. Издано Иог. Баптистом Хоманном, Римского Величества географом в Нюрнберге»).
4. Беспятых (1991) – *Беспятых Ю. Н.* Петербург Петра I в иностранных описаниях. Введение, тексты, комментарии. Л., 1991.
5. Богданов (1997) – *Богданов А. И.* Описание Санктпетербурга / Полное издание уникального памятника российского историко-географического труда середины XVIII века. СПб., 1997.
6. ГМИ СПб. I-A-14к – Nova ac verissima urbis St. Petersburg ab Imperatore russo Petro Alexii F. conditæ item Fl. Nevæ, Fossæ jussu Imp. Russ. factæ ac regionis circumiacentis Delinatio, a Reinerо Ottens, Amstelædamensi geographo, in lucem edita («Новый и достоверный план города С.-Петербурга, основанного русским императором Петром Алексеевичем, а также реки Невы и канала, прорытого по приказу русского императора, а также ближайших местностей, изданный амстердамским географом Рейнером Оттенсом»).
7. ГМИ СПб. I-A-1-к – Grundriß der Festung Statt und Situation St. Petersburg («План крепости, города и местоположения Санкт-Петербурга»).
8. ГСВ. Примечания к посл. ред. Вып. 2 – История Свейской войны (Поденная записка Петра Великого) / Сост. Т. С. Майкова, под общ. ред. А. А. Преображенского. М., 2004. Вып. 2.
9. МИРФ, Ч. III, Отд. V – Материалы для истории Русского флота. СПб., 1866. Ч. III.
10. ОК РНБ. К $\frac{1-Пб}{20}$ 2 – Plan de la nouvelle ville de Pétersbourg par N. de Fer, géographe de Sa Majesté catolique. 1717 («План нового города Петербурга, составленный Н. де Фером, географом его католического величества. 1717 г.»).

11. ОК РНБ. Шифр: К $\frac{1-Пб}{21}$ 2 — Grundriß der Festung Stadt und Situation St. Petersburg («План крепости, города и местоположения Санкт-Петербурга»).
12. ПЖПВ (1712–1720) — Походные журналы Петра Великого (с 1695 по 1725 гг.). СПб., 1853–1855.
13. ПЗМ — Повседневные записки делам князя А. Д. Меншикова 1716–1720, 1726–1727 гг. / Публ. С. Р. Долговой и Т. А. Лаптевой // Российский Архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. М., 2000. Т. X.
14. ПиБПВ, Т. XI — Письма и бумаги Петра Великого Т. XII. Вып. 1 (январь-июнь 1712 г.). М., 1977.
15. РГАВМФ. Ф. 3л. Оп. 34. Д. 2465 — Plan de l'île de Son Altesse serenissime Monseigneur le Prince Menzikow, levé 1714 par de Lepinass («План острова его светлейшества господина князя Меншикова, составленный в 1714 г. Лепинасом»).
16. РГАВМФ. Ф. 176. Оп. 1. Д. 15. Л. 675–675 об.; Д. 16. Ч. I. Л. 288–296 об.; Д. 17. Л. 28–28 об.; Д. 26. Л. 124; Ф. 233. Оп. 1. Д. 65. Л. 149; Л. 154–158 об.
17. РГАДА. Ф. 9. Оп. 3. Отд. 2. Д. 46. Л. 40–74.
18. РГАДА. Ф. 9. Оп. 3. Отд. 2. Д. 28. Л. 206–206а — Чертеж Адмиралтейской крепости, 1716.
19. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 22423 — Чертеж Санкт-Петербурга мичмана Игнатия Племянникова, 1725.
20. Сборник выписок, Т. 2 — Сборник выписок из архивных бумаг о Петре Великом / Сост. Г. В. Есипов. М., 1872. Т. 2.

Литература

21. Базарова (2003) — *Базарова Т. А.* Планы петровского Петербурга: источниковедческое исследование. СПб., 2003.
22. Базарова (2014) — *Базарова Т. А.* Петровский Санкт-Петербург на планах-реконструкциях XIX — начала XX в.: Общий обзор // Создание «парадиза»: Санкт-Петербург и Ингерманландия в эпоху Петра Великого. Очерки. СПб., 2014.
23. Кобленц (1958) — *Кобленц И. Н.* Андрей Иванович Богданов. 1692–1766. Из прошлого русской исторической науки и книговедения. М., 1958.
24. Мильчик (2017) — *Мильчик М. И.* Древнерусская иконография монастырей, храмов и городов XVI–XVIII веков: Статьи 1973–2017. СПб., 2017.
25. Окунев (1999) — *Окунев С. Н.* Где и когда была построена первая Исаакиевская церковь // Петербургские чтения 98–99: Материалы Энцикл. Библиотеки «Санкт-Петербург 2003» / Ассоц. исследователей Санкт-Петербурга. СПб., 1999.
26. Раппопорт (2013) — *Раппопорт П. А.* Ориентация древнерусских церквей // *Раппопорт П. А.* Архитектура средневековой Руси. Избранные статьи. К 100-летию со дня рождения. СПб., 2013.
27. Салищев (1976) — *Салищев К. А.* Картоведение. М., 1976.
28. Шперк (1946) — *Шперк В. Ф.* Фортификационный словарь. М., 1946.
29. Salmina-Haskell (1996) — *Salmina-Haskell L.* An Unknown Drawing of St. Petersburg During the Reign of Peter the Great // Oxford Slavonic Papers. 1996. Vol. 29.

Изъятие церковных ценностей в Советской России — шок или ожидание? Материалы круглого стола

УДК 271.2-9+94(47+57)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_37
EDN GKRNQP



Аннотация: Вниманию читателей предлагается публикация прошедшего в Санкт-Петербургской духовной академии круглого стола, посвященного проблемам осмысления истории изъятия церковных ценностей в Советской России. В 2022 году Русская Церковь отмечает 100-летие подвига новомучеников и исповедников при изъятии церковных ценностей, а также 100-летие «Петроградского процесса».

Ключевые слова: История Русской Православной Церкви, гонения, репрессии, изъятие церковных ценностей, новомученики, Петроградский процесс.

Об авторах: **Протоиерей Константин Александрович Костромин**

Кандидат богословия, кандидат исторических наук, доцент, проректор по научно-богословской работе Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Диакон Сергей Сергеевич Кульпинов

Кандидат богословия, доцент кафедры богословских и исторических дисциплин Томской духовной семинарии, старший преподаватель кафедры церковного богословия Новосибирской православной духовной семинарии.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

Священник Александр Владимирович Мазырин

Доктор церковной истории, кандидат исторических наук, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: am@pstbi.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745>

Протоиерей Георгий (Юрий) Николаевич Митрофанов

Доктор богословия, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: mitrophanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-864X>

Алексей Владимирович Петров

Доктор исторических наук, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, научный редактор журнала «Христианское чтение».

E-mail: a.v.petrov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5479-8087>

Иван Васильевич Петров

Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: ivanpet1990@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3692-7938>

Для цитирования: Костромин К., прот., Кульпинов С., диак., Мазырин А., свящ., Митрофанов Г., прот., Петров А. В., Петров И. В. Изъятие церковных ценностей в Советской России — шок или ожидание? Материалы круглого стола // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 37–47.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Seizure of Church Valuables in Soviet Russia – Shock or Expectation? Round Table Materials

UDK 271.2-9+94(47+57)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_37
EDN GKRNPQ



Abstract: Readers are presented with the publication of the round table held at St. Petersburg Theological Academy dedicated to the problems of understanding the history of the seizure of church property in Soviet Russia. In 2022, the Russian Church celebrates the 100th anniversary of the feat of the New Martyrs and Confessors during the seizure of church valuables, as well as the 100th anniversary of the Petrograd Process.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, persecution, repression, confiscation of church valuables, new martyrs, Petrograd process.

Archpriest Konstantin Alexandrovich Kostromin

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Vice-Rector for Research and Theological Work of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: k.a.kostromin@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8511-3431>

Deacon Sergei Sergeevich Kulpinov

Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Theological and Historical Disciplines of the Tomsk Theological Seminary, Senior Lecturer of the Department of Church Theology of the Novosibirsk Orthodox Theological Seminary.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

Priest Alexander Vladimirovich Mazyrin

Doctor of Church History, Candidate of Historical Sciences, Professor of the St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities.

E-mail: am@pstbi.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6490-9745>

Archpriest George (Yuri) Nikolaevich Mitrofanov

Doctor of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Church History of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: mitrophanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3561-864X>

Alexey Vladimirovich Petrov

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Church History of the St. Petersburg Theological Academy, Scientific Editor of the Journal *Christian Reading*.

E-mail: a.v.petrov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5479-8087>

Ivan Vasilievich Petrov

Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow at the Institute of History of St. Petersburg State University.

E-mail: ivanpet1990@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3692-7938>

For citation: Kostromin K., archpriest, Kulpinov S., deacon, Mazyrin A., priest, Mitrofanov G., archpriest, Petrov A. V., Petrov I. V. Seizure of Church Valuables in Soviet Russia – Shock or Expectation? Round Table Materials. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 37–47.

Прот. Константин Костромин: Дорогие коллеги! Мы начинаем работу нашего круглого стола. В этом году мы, как известно, вспоминаем печальные события 100-летней давности, когда, используя как повод всеобщее разорение и голод, большевики организовали масштабную антицерковную акцию — изъятие церковных ценностей и провоцирование раскола внутри Русской Церкви. Эти события, беспрецедентные для русской церковной истории, нуждаются в осмыслении, поскольку мы живем в цивилизации, для которой эти мероприятия — пройденный и усвоенный опыт, который в различных вариациях повторялся. Мы и сейчас, в последние три с половиной года, а на самом деле — уже почти три десятилетия, видим в чем-то схожую политику властей на Украине (речь идет только о политике в отношении Церкви), когда именно властями провоцируется раскол, который потом используется в идеологии и международных делах. Думается, что обсуждение этих событий представляет не просто интерес, а насущную необходимость, поскольку после 1922 г. мы живем в реалиях в целом как минимум безрелигиозного общества, которое оценивает начальную советскую политику, в том числе и религиозную, совершенно не так, как люди Церкви.

Итак, мой первый вопрос: Была ли политика изъятия церковных ценностей шоком для Церкви, или Церковь была к этому уже более или менее морально или даже организационно готова?

Свящ. Александр Мазырин: На рубеже 1917–1918 гг. шоком для Русской Церкви стало даже еще не собственно изъятие ее ценностей, а лишь принятие законодательства, которое делало таковое возможным. Хорошо известен ответ Всероссийского Поместного Собора на ленинский декрет об отделении Церкви от государства. Собор незамедлительно определил, что этот акт «представляет собою под видом закона о свободе совести злостное покушение на весь строй жизни Православной Церкви и акт открытого против нее гонения... Всякое участие как в издании сего враждебного Церкви узаконения, так и в попытках провести его в жизнь несовместимо с принадлежностью к Православной Церкви и навлекает на виновных кары вплоть до отлучения от Церкви» (Деяния, 72).

Соборным определением «О мероприятиях, вызываемых происходящим гонением на Православную Церковь», принятым 18 апреля 1918 г., особо подчеркивалось, что «никто, кроме Священного Собора и уполномоченной им церковной власти, не имеет права распоряжаться церковными делами и церковным имуществом, а тем более такого права не имеют люди, не исповедующие даже христианской веры или же открыто заявляющие себя неверующими в Бога» (Собрание определений, 1994, вып. 3, 57). А 12 сентября Собор принял определение, подчеркивавшее, что «на каждом православном христианине... лежит долг всеми доступными для него и не противными духу учения Христова средствами защищать церковные святыни от кощунственного захвата и поругания». Участие православных в изъятии святых храмов, часовен и священных предметов возбранялось под страхом церковного отлучения.

В то же время Собор отметил, что защищает именно святыни, а не материальные ценности. В случае, если какая-то община православных лишалась храма и его святынь, она могла с благословения епархиального архиерея начать совершать богослужения в любом другом приличествующем помещении, хотя бы и в частном доме, используя при этом самые простые богослужебные предметы, «да будет ведомо всем, что Церковь Православная дорожит своими святынями по их внутреннему значению, а не ради материальной ценности, и что насилия и гонения бессильны отнять у нее главное сокровище — святую веру, залог ее вечного торжества, ибо „сия есть победа, победившая мир, вера наша“ (1 Ин 5:4)» (Собрание определений, 1994, вып. 4, 28–30).

Прот. Георгий Митрофанов: Конечно, у руководства Русской Православной Церкви не могла не вызвать шок вся религиозная политика большевистского режима, ибо церковная иерархия состояла из людей, сформировавшихся в Российской империи, в которой, несмотря на все изъятия законодательства, власть развивалась в парадигме

правового государства. При этом не столько законотворческая деятельность коммунистического государства, которая изначально не удосуживалась исполнять даже им принимавшиеся законы, сколько практическая политика, подчиненная идеологической или прагматической конъюнктуре, должна была произвести на св. патр. Тихона и его сподвижников поистине ошеломляющее впечатление. Основной формой этой политики были пропагандистско-репрессивные кампании против Православной Церкви, часто не предусматривавшиеся даже самим советским законодательством.

Первой такой кампанией стала начавшаяся в феврале 1919 г. кампания вскрытия мощей, к которой церковная иерархия оказалась совершенно не готова. Об этом выразительно свидетельствовал появившийся на другой день после обнаруженного 16 февраля 1919 г. постановления наркомюста об организованном вскрытии мощей очевидно запоздалый указ патр. Тихона епархиальным архиереям об «устранении поводов к глумлению и соблазну в отношении святых мощей... во всех случаях, когда и где это признано будет необходимым и возможным». Этот указ активно использовался властями для обоснования репрессий против представителей духовенства, которые во исполнение указа Патриарха стали вскрывать раки с мощами святых без участия представителей власти, дабы устранить поводы для обвинения большевиками Православной Церкви в фальсификации мощей святых. Для Православной Церкви эта кампания имела чрезвычайно тяжелые последствия как с точки зрения проведения большевистским режимом репрессий против духовенства и активных мирян, так и с точки зрения репутационных потерь, особенно среди приверженного полужызческому ритуализму крестьянского населения.

То же самое следует сказать и о кампании изъятия церковных ценностей, которая была еще более изощренно продумана и ставила перед собой гораздо более странную перечень задач по разрушению церковной жизни, чем кампания вскрытия мощей 1919 г. Послание патр. Тихона о помощи голодающим и изъятии церковных ценностей от 28 февраля 1922 г., появившееся через несколько дней после постановления ВЦИК от 23 февраля 1922 г., которое стало сигналом к разворачиванию уже готовившейся кампании не столько изъятия церковных ценностей, сколько массовых репрессий против духовенства, свидетельствовало об отсутствии у патр. Тихона и его ближайших сподвижников представления об истинных целях и задачах политики властей в это время.

И. В. Петров: Я, как и о. Александр, считаю, что для Церкви политика изъятия ценностей не была неожиданностью в полном смысле этого слова. После волны самосудов, репрессий периода Гражданской войны она морально была готова к подобного рода мерам. Другое дело, что проведение изъятия в период, когда Православная Церковь сама начала проводить политику спасения голодающих, подвергло многих духовных лиц и верующих в шок. Очередной неоправданной жесткости, «похабной» газетной кампании и предательства многих собратьев в рясах ждали далеко не все пастыри.

Диак. Сергей Кульпин: Насколько можно судить, например, по Сибири, такая политика не была шоком для церковных структур. Уже в феврале-марте 1922 г. на епархиальном уровне говорили о возможности изъятий и, в целом, данный процесс скорее поддерживался, если судить об изъятии предметов, не имеющих богослужебного назначения. В частности, такую ситуацию можно наблюдать, опираясь на материалы, связанные с положением Иркутской и Томской епархий в 1922 г. Иркутский архиепископ Анатолий (Каменский) в первой половине февраля 1922 г. указывал на то, что необходимо добровольно выдавать церковные ценности, но объем помощи голодающим должен решаться не на епархиальном уровне, а самостоятельно приходом, как фактически юридическим лицом, поскольку договоры о пользовании культовым имуществом заключались именно на приходском уровне. С 6 по 19 февраля 1922 г. в Иркутской епархии был проведен сбор средств для помощи голодающим, однако эта помощь в советской печати признавалась недостаточной (Шульган, 1922; Суд над архиепископом, 1922).

Иными словами, предположения о том, что сбор средств неминуем и, вполне вероятно, он будет осуществляться принудительно, в Сибири имели место на уровне

архиереев. Вместе с тем нельзя говорить о том, что церковные структуры были институционально готовы к кампании. Учитывая тот факт, что очень часто документы не были подготовлены должным образом и духовенство обвинялось в сокрытии ценностей фактически только по той причине, что не все ценности попросту были вовремя учтены¹, следует полагать, что никакой серьезной подготовки к возможному систематическому изъятию ценностей не предполагалось. Вместе с тем, учитывая развитие событий, можно предполагать, что это было большой оплошностью как общин, так и епархий.

Свящ. Александр Мазырин: Таким образом, видно, что Церковь прекрасно осознала смысл ликвидационной политики большевиков и реагировала на нее весьма остро, но понимала, что ее протест не остановит безбожников, а потому готовилась к существованию в новых условиях. Однако в полной мере подготовиться к большевистскому натиску, последовавшему в 1922 г., она не могла.

Прот. Константин Костромин: *Когда события всасывают в свой водоворот, трудно оценить происходящее трезво и безошибочно выработать единственно правильную линию поведения. Задним числом многое становится значительно понятнее. Глядя из начала XIX в.: можно ли было избежать такой политики Ленина и Троцкого? Наверное, не в целом, а каких-то наиболее важных ее аспектов?*

Свящ. Александр Мазырин: Избежать антирелигиозной политики Ленина-Троцкого можно было, только вообще не допустив этих деятелей до власти в России. Большевизм был одушевлен пафосом богоборчества. Можно вспомнить печально известные слова Ленина из его письма Горькому еще в 1913 г. о том, что «всякая религиозная идея... есть невыразимейшая мерзость... это — самая опасная мерзость, самая гнусная „зараза“» (Два письма, 1929, 81–82). Понятно, что, дорвавшись до власти, одержимый лидер РКП(б) не мог не инспирировать полномасштабного гонения на Православную Российскую Церковь. Трагическая ситуация 1922 г. облегчала богоборцам их дело. Как писал (точнее, надиктовывал) Ленин в ныне широко известном письме членам Политбюро, «для нас именно данный момент представляет из себя не только исключительно благоприятный, но и вообще единственный момент, когда мы можем с 99-ю из 100 шансов на полный успех разбить неприятеля наголову и обеспечить за собой необходимые для нас позиции на много десятилетий. Именно теперь и только теперь, когда в голодных местах едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи, трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией, не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления» (Новые документы, 1990, 190–195). Предотвратить кровавый натиск большевиков Церковь возможности не имела.

И. В. Петров: В целом на этот вопрос следует ответить отрицательно. 1922 г. был годом окончательной победы большевиков в Гражданской войне. Православная Церковь была последним ее серьезным врагом, ударить по которому было можно в условиях голода. Сопротивление кампании по изъятию ценностей в ряде городов, в том числе сопротивление представителей пролетариата, как в Шуе, Москве и Петрограде, показало опасность решения религиозного вопроса одновременно. Однако смена тактики,

¹ Например, одним из обвинений в процессе над архиеп. Анатолием (Каменским) и рядом священнослужителей и мирян в Иркутске был факт «сокрытия» серебряного паникадила в Казанском кафедральном соборе (Суд над архиепископом, 1922), которое, вероятно, просто не было учтено, так как архиепископу своевременно старостой не была представлена опись соборного имущества; подобные случаи имели место и в Томском уезде (Изъятие ценностей, 1922). В самом Томске свящ. И. А. Завадовский (будущий обновленческий «архиепископ») сам явился в губернский отдел юстиции и сдал неучтенные ценности, которые во время Гражданской войны были переданы ему членом Пермского епархиального совета (Сдавайте утаенное, 1922). Надо полагать, что этот жест был сделан священником именно потому, что обнаружение неучтенных ценностей могло привести к его аресту.

разделение духовенства и поиск наиболее лояльных власти ее членов, в особенности среди епископата, абсолютно оправдала себя. События 1927 г. показали первые плоды изменения подхода к борьбе с Церковью. Несмотря на то, что многие граждане СССР считали себя православными, они не были готовы к активному сопротивлению, становились пассивными наблюдателями закрытия храмов и уничтожения духовенства. Такого крупного сопротивления, как в 1922 г., уже, к сожалению, не будет.

Диак. Сергей Кульпинов: У меня несколько иное мнение. Сегодня совершенно очевидным представляется, что кампания по изъятию церковных ценностей как на всероссийском, так и на региональном уровне имела две основных цели. Первая и, собственно, декларируемая — это сбор средств для помощи голодающим. Вторая, официально не провозглашавшаяся, но, вероятно, даже куда более важная — это слом Православной Церкви как одной из оставшихся крупных сил потенциально (а в некоторых случаях и фактически) оппозиционных советской власти. Соответственно, предполагая возможно иные исходы событий 1922 г., нужно четко ориентироваться именно на эти две цели, которые были выдвинуты советской властью.

Если мы говорим о сборе средств, то здесь нужно понимать, что финансовый потенциал Православной Церкви был явно переоценен и, если бы у советской власти было время и возможности для более детальной оценки реального финансового положения православных приходов и епархий, то, возможно, таких серьезных изъятий можно было бы избежать, поскольку сам процесс изъятия оказался достаточно затратным и, фактически, такой способ получения средств оказался для государства «слишком дорогим». Но, как уже было сказано выше, сбор средств был только одной из предполагаемых целей кампании.

Если говорить о политическом сломе Православной Церкви, то он представляется к 1922 г. вполне логичным. К этому моменту уже было подавлено большинство внешних угроз советской власти (оставался очаг белого сопротивления на Дальнем Востоке, но для Советской России он уже не виделся серьезной угрозой, активные военные действия против так называемого «Черного буфера» вели, преимущественно, войска формально независимой Дальневосточной республики), было подавлено и партизанское движение, как в Центральной России (Тамбовское восстание), так и в Западной Сибири (так называемая «Сибирская Вандея»). Соответственно, советская власть взялась за борьбу с крупными внутренними врагами, в качестве которых позиционировались партия эсеров и Православная Церковь. Собственно, процессы над эсерами и православным духовенством шли практически параллельно (ГАКК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 79. Л. 5). В советской печати весны 1922 г. даже подчеркивалось идеологическое родство между эсерами и Православной Церковью (Вместе, 1922; Контрреволюция, 1922).

Представляется логичным в этой ситуации, с одной стороны, что, если бы не было кампании по изъятию церковных ценностей, нашелся бы иной повод для массовых арестов православного духовенства и иерархии, тем более, что многие епископы и без того запятнали себя в глазах новой власти сотрудничеством с белыми во время Гражданской войны и обвинялись также в поддержке народных восстаний начала 1920-х, так называемого бандитизма. Если говорить о Сибири, то, например, в контрреволюции во время процессов по делам о сопротивлении изъятию церковных ценностей обвинялись иркутский архиепископ Анатолий (Каменский)² и томский епископ Виктор (Богоявленский)³. Иными словами, если бы не кампания, то те же архиереи могли быть привлечены к суду под предлогом контрреволюционной позиции в период Гражданской войны или уже после нее.

С другой стороны, факты сопротивления изъятию церковных ценностей, как идеологического, так и физического характера, только больше убеждали представителей

² В обвинительном акте на процессе против архиеп. Анатолия указывалось на его тесную связь с «колчаковскими беженцами», первым в списке следовало обвинение в поддержке белых банд на территории Иркутской губернии (Обвинительный акт, 1922).

³ Епископу Виктору в первую очередь инкриминировалось, что он был чиновником в правительстве А. В. Колчака (Контрреволюция, 1922).

советской власти в контрреволюционности церковных структур и отдельного духовенства. Можно предполагать, что если бы этого сопротивления не было, то число подвергшихся гонениям священнослужителей и мирян было бы определенно меньше. Советская власть в этот период еще была заинтересована в лояльности со стороны духовенства и верующих, поэтому те священнослужители, которые заявляли о лояльности, не преследовались и, до определенной степени, воспринимались как союзники. В некоторых случаях им готовы были простить даже контрреволюционное прошлое. Ярким примером можно считать иркутского протоиерея М. А. Фивейского (впоследствии обновленческого «архиепископа»), который в 1919 г. благословлял дружины Святого креста [Цыремпилова, 2009, 51], а летом 1922 г. заявил о своей полной лояльности новой власти и стал активным обновленцем (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 34). Примечательно, что никто не вспоминал о контрреволюционном прошлом протоиерея, более того, в советской печати лета 1922 г. он показывался «мучеником», пострадавшим от «контрреволюционного» архиеп. Анатолия (Каменского) (Суд над архиепископом, 1922). Аналогично почти полностью было забыто контрреволюционное прошлое перешедшего в обновленчество «епископа» Александра Александровича Сидоровского, хотя о нем в советской печати и подшучивали на тему снятия монашества, имевшего место в 1920 г. (Старый знакомый, 1922).

В целом, можно сказать, что кампании в том виде, в котором она была развернута, можно было бы избежать, если бы у советского правительства было достаточно возможностей для оценки ее финансовой несостоятельности. Вместе с тем нельзя было избежать именно преследований Православной Церкви, хотя, повторю, в случае большей лояльности со стороны рядового духовенства, возможно, число жертв гонений начала 1920-х гг. было бы значительно меньшим.

Прот. Георгий Митрофанов: Я во многом согласен с тем, что сказал о. Сергей. Однако позволю себе добавить, что не только изъятие церковных ценностей, но и пропагандистская дискредитация руководства Церкви обвинениями в его желании «задушить костлявой рукой голода молодую советскую республику», а также стремление не столько сломать Православную Церковь, сколько подчинить ее себе и использовать в качестве идеологической «обслуги» путем приведения к высшей церковной власти представителей обновленцев определяли стратегический замысел большевистской политики в период кампании по изъятию церковных ценностей, которой руководил тогда именно Л. Троцкий.

Прот. Константин Костромин: Вспоминали ли про подобные прецеденты — антирелигиозную политику властей и изъятие или уничтожение церковных ценностей и святынь (прежде всего — времен Французской революции) церковные деятели или гражданские власти, или им было не до многосторонней рефлексии?

Диак. Сергей Кульпинов: Мне хорошо знакомы материалы по настроениям церковных людей Сибири. Рефлексия верующих была, скорее, не в историческом, а в апокалиптическом контексте. Иными словами, сталкиваясь с гонениями со стороны советской власти, ряд верующих говорили о «последних временах» и скором пришествии «антихриста». Эти настроения поддерживались и некоторыми клириками. Причем нужно сказать, что это давало оппонентам Церкви, сначала государственным структурам, а затем и обновленцам, повод обвинять верующих и часть духовенства в «кликушестве» и «мракобесии» (Гражданов, 1922; Сафронов, 1922). Каких-либо отсылок к положению времен Французской революции лично мне не встречалось ни в церковных (Патриаршей Церкви и обновленческих), ни в государственных документах и официальной печати.

Исторические параллели проводились государственными органами и обновленцами, активно включившимися в процесс изъятия церковных ценностей в Сибири сразу после учреждения Томского временного епархиального церковного управления (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 72), более в смысле противопоставления монархической

и советской власти. Постоянно подчеркивалось, что именно советская власть освободила духовенство от того гнета, в котором оно пребывало в эпоху монархии (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 72; Путь, 1922; Гражданин, 1922; К выступлению, 1922; Раскол церкви, 1922). Этот тезис проводился сибирскими обновленцами и после окончания кампании по изъятию церковных ценностей, в частности в 1923 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 1, 38). Примечательно здесь, что в контексте исторической рефлексии, противопоставляя монархию и советскую власть, некоторые обновленческие иерархи также обращались к эсхатологическим мотивам, но иначе, нежели противники изъятия церковным ценностям. Например, в своем послании от 10 октября 1923 г. иркутский обновленческий «архиепископ» Василий Дмитриевич Виноградов, говоря о порочности царской власти и законности власти советской, ссылаясь на пророчества прп. Серафима Саровского (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11. Л. 1 об.).

Вполне логично было бы полагать, что апологеты изъятия церковных ценностей могли бы опираться на примеры из церковной истории, в частности на продажу всех церковных ценностей епископом Карфагенской церкви Деогратием около 455 г. для выкупа пленных, захваченных вандалским королем Гензерихом во время разграбления Рима (Робертсон, 1890, 455). Однако этот пример в Сибири практически не фигурировал, хотя и был, надо полагать, известен.

Нужно сказать, что в гораздо большей степени обновленцы прибегали не к историческим примерам, а к евангельским, подчеркивая, что выдача церковного золота — это проявление евангельской любви. В частности, возглавлявший Сибирское церковное управление свящ. П. Ф. Блинов, впоследствии обновленческий Сибирский «митрополит», летом 1922 г. неоднократно говорил о том, что помощь голодающим со стороны Церкви — это помощь голодающему Христу (Православная церковь, 1922; В обновленной церкви, 1922).

Прот. Константин Костромин: Фактически этот разговор приводит нас к обсуждению проблемы «первобытного коммунизма», идеи, которую развивал К. Каутский, резонирующей в поисках А. Луначарским «христианского социализма», которые ощущаются в материалах известного его диспута с «митрополитом» А. И. Введенским. Но это будет уход в сторону от основной темы обсуждения.

Насколько я понимаю, некоторые исторические параллели к происходящему могли всплывать, хотя и не специально, у участников событий 1922–1923 гг. Но все равно это субъективное восприятие людей той эпохи. А на взгляд историка XXI в., можно ли говорить о параллелях именно исторических, а не только рефлексивных?

И. В. Петров: Действительно, в политике французских властей в 1789 г. есть схожие черты. Это и постепенная дехристианизация Франции, и принятый декрет о секуляризации церковных земель. Принятое в 1790 г. решение об упразднении термина «церковное имущество» и вовсе схоже с большевистской политикой. Удар по монашеству, а также перевод духовенства на государственную службу сильно ударил по материальному положению духовенства и по его положению во Франции в целом. Определенные схожие черты можно увидеть и между поддержкой католического духовенства, готового принести гражданскую присягу, и репрессивными мерами по отношению к противникам данной реформы. Схожи и меры по введению нового календаря, правда, взамен григорианского. Как и в первые годы советской власти, наблюдалось объяснение политики притеснения Церкви и верующих сугубо «научными» причинами.

Разница же кроется в том, что у большевиков уже было более проработанное политическое учение, на которое они опирались. К тому же поражение антибольшевистских сил привело к фактическому уничтожению церковно-государственных отношений в России, существовавших до 1917 г.

Прот. Георгий Митрофанов: Хотя некоторые большевистские руководители и склонны были порой проводить определенные параллели между собой и именно

якобинцами, ситуации в революционной Франции и революционной России весьма разительно отличались друг от друга, что было обусловлено прежде всего очевидной церковно-политической индифферентностью русского крестьянства, особенно в сравнении с крестьянством французским. Во Франции после трех лет революционного крестьянства еще почти семь лет, с 1793 по 1800 гг., вело борьбу против революционного правительства под лозунгом «За Бога и короля», и в 1801 г. Французская республика в лице своего первого консула Наполеона Бонапарта была вынуждена подписать конкордат с Римом, а сам первый консул через три года был коронован императором Франции папой Римским Пием VII. В то время как русское крестьянство после полутора лет сопротивления большевикам в 1921–1922 гг. под лозунгом «За Советы без коммунистов» подчинилось в начале 1930-х гг. колхозному рабству и в подавляющем своем большинстве согласилось с почти полным уничтожением Православной Церкви в России.

Прот. Константин Костромин: А как вам кажется, насколько возможно в той или иной мере повторение такого сценария в нашей стране? Имею в виду сочетание атеистической политики, изъятия ценностей и попытки раскола Церкви. Или по каким-то причинам это невозможно?

Диак. Сергей Кульпин: Следует полагать, что повторение подобного сценария вполне возможно в случае радикальной смены власти в современной России. Например, в случае прихода к власти условных «либеральных сил» возможны попытки поставления во главе Церкви, как на общероссийском, так и на региональном уровнях, наиболее лояльных новой власти представителей духовенства. С другой стороны, власть будет при таком сценарии заинтересована в смещении с должностей и удалении из церковного пространства иерархов и клириков, которые, с ее точки зрения, компромитировали себя активным сотрудничеством с предыдущей властью. Подобное вмешательство во внутренние дела Церкви может привести к новому расколу, который, в силу вышесказанного, косвенно будет инспирирован новой российской властью.

Что касается изъятия ценностей, то оно также вероятно в том случае, если новая власть в России столкнется с острой нехваткой средств, поскольку церковные богатства по-прежнему остаются сильно преувеличенными в глазах общества, причем преувеличенная оценка постоянно подчеркивается в СМИ, в особенности — негативно настроенных по отношению к Церкви. Следует полагать, что в случае радикальной смены власти в России у Церкви, по крайней мере, будет изъято то имущество и те средства, которые были получены от государства, в том числе путем грантовой поддержки.

Что касается атеистической политики, на мой взгляд, принципиально не будет иметь значения, станет ли новая власть позиционировать себя в качестве религиозной или атеистической. Процент фактических атеистов в современной России довольно высок, и в особенности в среде молодежи, поэтому возможные гонения могут вызвать в ряде слоев населения одобрение и поддержку, вне зависимости от того, будут ли они проводиться под предлогом «очищения и освобождения Церкви» или под сугубо атеистическими лозунгами.

И. В. Петров: В данном вопросе кроется несколько тем. Я тоже думаю, что антицерковная политика властей и поддержка ее населением возможна. В случае перехода власти к политике ограничения «церковной собственности» и критики Православной Церкви в целом, далеко не все называющие себя православными будут готовы защищать церковные права. Среди высокообразованного населения России таких людей совсем немного. Другое дело, что на поддержку раскола в Церкви власть вряд ли пойдет. Разделение пойдет, скорее, само собой, как в 1927 г. после декларации митр. Сергия.

Прот. Георгий Митрофанов: Общественно-политическая и мировоззренческая позиция, которую занимает в настоящее время руководство Русской Православной

Церкви, не дает оснований предполагать повторение подобного рода гонений со стороны существующей ныне в России государственной власти. При этом перспектива смены режима власти в современной России, во всяком случае по внутривнутриполитическим причинам, пока не представляется актуальной. Поэтому возможность повторения сценария гонений, о которой говорит о. Константин, мне не кажется сколь бы то ни было вероятной в обозримом будущем.

А. В. Петров: Я бы хотел привлечь внимание к одному весьма важному, на мой взгляд, обстоятельству, связанному с кампанией по «изъятию церковных ценностей» и другими подобными мероприятиями большевиков, — к ее специфическим антирусской и антигуманистической составляющим.

Некогда Вадим Валерианович Кожин выдвинул положение о том, что революция 1917 г. состояла из разных векторов и разнонаправленных стремлений. Была компонента «революция для России» и компонента «Россия для революции». А Игорь Яковлевич Фроянов, развивая кожиновскую мысль, справедливо указал и на третью компоненту — «революция против России».

Кампания, которую мы сейчас обсуждаем, равно как многое подобное ей, явно относится к этой третьей компоненте. Не в одном коммунистическом атеизме здесь дело. Обычный атеист совершенно равнодушен к религиозной тематике, он не верит в Бога, и всё, он словно евнух в магометанском гареме: «он тут; он видит, равнодушный, престестниц обнажённых рой». А в данном случае мы имеем дело не столько с атеизмом, сколько с чем-то иным, если продолжить наше сравнение далее — с какими-то агрессивными и уродливо-болезненными женоненавистниками: с богоборчеством.

Никогда не поверю в то, что люди, изымавшие «церковные ценности» якобы для спасения голодающих, взрывавшие храм Христа Спасителя и другие церкви, не понимали, что такое для России и русского народа православие и Церковь, не понимали, что они глумятся над русским началом как таковым!

После неприятия Флорентийской унии Русская Церковь признала верховенство национальной государственной власти. Но это только одна сторона «медали». А другая ее сторона, которую не желали и не желают видеть «либералы», состоит в том, что и государство как бы «воцерковилось», приняло на себя «священную миссию», церковные задачи, установило для себя в качестве нормы и правила действия по христианским принципам, взяло на себя функцию защиты православия, стало мыслить себя «носителем религии». Это — восточнохристианская модель церковно-государственных отношений, в наиболее совершенной своей редакции именуемая «симфонией». Россию не отделить от православия и Церкви. Это нерасторжимое единство — плод русской истории. Великие деятели нашей культуры, субъективно даже отдалявшиеся от православия и Церкви, должны были самоопределяться под их влиянием и постоянно находиться под ним.

Атака на Русскую Церковь есть нападение на саму Россию! И обратно: атака на Россию есть нападение на Русскую Церковь! Так было всегда. Между вселенским призывом христианства и национальным началом нет противоречия. Общечеловеческое соотносится с национальным, как любовь и музыка: «Из наслаждений жизни / Одной любви музыка уступает; / Но и любовь мелодия»... Атака на православие и Церковь в русской истории всегда оборачивалась нападением на человеколюбие как таковое, оказывалась покушением на само человеческое достоинство, ибо в основе гуманизма лежит христианское понимание совести!

Вообще говоря, единственное Евангелие христианства — это Евангелие любви и милосердия. «Именно любовь, — ни вера, ни догматика, ни мистика, ни аскетизм, ни пост, ни длинные моления не составляют истинного облика христианина. Все теряет силу, если не будет основного — любви к человеку» (Лука Войно-Ясенецкий).

Личностное понимание Абсолюта на все 100% выражено только в христианстве. Только христианство через центральный момент своей истории — Боговоплощение — дает людям идеал способной к любви гармоничной личности, вооружает представлением о ближнем, отличается подлинным человеколюбием...

Источники и литература

1. ГАИО — Государственный архив Иркутской области. Ф. 485. Оп. 2. Д. 11, 252.
2. ГАКК — Государственный архив Красноярского края. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 79.
3. ГАТО — Государственный архив Томской области. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493.
4. В обновленной церкви (1922) — В обновленной церкви // Красное знамя. 1922. 20 июня.
5. Вместе (1922) — Вместе с попами и патриархом Тихоном // Власть труда. 1922. 25 мая.
6. Гражданин (1922) — Гражданин. Единственно правильный путь // Красное знамя. 1922. 3 июня.
7. Два письма (1929) — Два письма А. М. Горькому // *Ленин В. И. Сочинения*. Т. 17: 1913–1914. М.; Л., 1929. С. 81–82.
8. Деяния (1996) — Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: в 11 т. М., 1996. Т. 6.
9. Фроянов — Игорь Фроянов: Революция для России // Виперсон. <http://viperson.ru/articles/igor-froyanov-revoluytsiya-dlya-rossii> (дата обращения: 05.09.2022).
10. Изъятие ценностей (1922) — Изъятие ценностей в Томском уезде // Красное знамя. 1922. 1 июня.
11. К выступлению (1922) — К выступлению иркутского духовенства // Власть труда. 1922. 21 июля.
12. Контрреволюция (1922) — Контрреволюция под цирковым⁴ флагом, Томские пастыри перед судом // Красное знамя. 1922. 2 июня.
13. Лука Войно-Ясенецкий — Лука (*Войно-Ясенецкий*), *свт.* Наука и религия // https://royallib.com/read/voynoyasenetskiy_cvuyatitel_luka/nauka_i_religiya.html#133163 (дата обращения: 05.09.2022).
14. Новые документы (1990) — Новые документы В. И. Ленина (1920–1922 гг.) / Публ. Ю. Ахапкина, И. Китаева, В. Степанова // Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 190–195.
15. Православная церковь (1922) — Православная церковь на новом пути. Обращение священника Блинова ко всем христианам г. Томска // Красное знамя. 1922. 10 июня.
16. Путь (1922) — Путь, по которому шла церковь. Чем была церковь при царизме // Красное знамя. 1922. 3 июня.
17. Раскол церкви (1922) — Раскол церкви (доклад тов. Ржанова) // Власть труда. 1922. 17 августа.
18. Робертсон (1890) — *Робертсон Д. С. История Христианской Церкви. От апостольского века до наших дней*. СПб., 1890. Т. 1.
19. Сафронов (1922) — *Сафронов А.* Боятся правды // Красное знамя. 1922. 2 июня.
20. Сдавайте утаенное! (1922) — Сдавайте утаенное! // Красное знамя. 1922. 3 июня.
21. Собрание определений, вып. 3 (1994) — Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. М., 1994. Вып. 3.
22. Собрание определений, вып. 4 (1994) — Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Вып. 1–4. М., 1994. Вып. 4.
23. Старый знакомый (1922) — Старый знакомый // Власть труда. 1922. 15 сентября.
24. Суд над архиепископом (1922) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками // Власть труда. 1922. 10 июля.
25. Обвинительный акт (1922) — Суд над архиепископом Анатолием и его приспешниками. Обвинительный акт // Власть труда. 1922. 8 июля.
26. Цыремпилова (2009) — *Цыремпилова И. С. Русская Православная церковь и государство: история взаимоотношений в 1917–1930-е гг. (на материалах Байкальского региона)*. Улан-Удэ, 2009.
27. Шульган (1922) — *Шульган П. и др.* Трудящиеся о церковных ценностях. (Ответы епископу Анатолию) // Власть труда. 1922. 15 марта.

⁴ Так: опечатка в заголовке. — *диак. С. К.*

Священник Павел Мальнов

Представление о человеке как *μικρός κόσμος* в богословской мысли раннехристианских отцов Восточной Церкви в период II — начала IV в.

УДК 27-9"01/03"-284:27-18
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_48
EDN GOGSWH



Аннотация: В статье исследуется представление раннехристианскими отцами и учителями Восточной Церкви II — начала IV в. человека как *μικρός κόσμος*. Данное исследование основывается на патристической литературе указанной эпохи. В качестве основной аргументации, приводимой для описания человекоцентричности, используются следующие факты: творение человека и представление его как *λογικὸν ζῶον* (разумной жизни), значимость воскресения человеческого тела и представление о духе в человеческом естестве. Особое место отводится душе, ее способности становиться бессмертной благодаря простоте и динамичности ее природы. Простота и динамичность души регламентирует изменение смерти в человеке, что отражается на всем тварном мире. Выводы, к которым пришел автор в данной статье, говорят о том, что сотворенный особым образом человек является разумной жизнью, способной к перемене не только своего «я», но и всего тварного мира. Его бессмертная душа обладает особым качеством оживотворять человеческую природу, что отражается и на его теле. Способность регулировать смерть в своем естестве отображается и на всем тварном мире. Данный фактор регулирования смерти является не просто душевным потенциалом — это дух, который обитает в душе и является связующим звеном между Богом и человеком. Все это в конечном итоге позволяет говорить о человеке как центре всего мироздания, представляя его *μικρός κόσμος*.

Ключевые слова: Бог, человек, тварный мир, *μικρός κόσμος*, раннехристианские отцы, творение человека, разумная жизнь, бессмертие, смерть, дух, душа, тело.

Об авторе: **Священник Павел Юрьевич Мальнов**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия Русской Православной Церкви.

E-mail: o.pavel.m@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4295-3267>

Для цитирования: Мальнов П., *свящ.* Представление о человеке как *μικρός κόσμος* в богословской мысли раннехристианских отцов Восточной Церкви в период II — начала IV в. // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 48–57.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Priest Pavel Malnov

**The Concept of Human as μικρός κόσμος
in the Theology of the Early Christian Fathers
of the Eastern Church in the Period
from the 2nd Century to the Beginning of the 4th Century**

UDK 27-9"01/03"-284:27-18
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_48
EDN GOGSWH



Abstract: The article examines the representation of the Eastern Church by the early Christian fathers and teachers of the 2nd – early 4th century of man as μικρός κόσμος. This study is based on the patristic literature of this era. The following facts are used as the main arguments for describing human-centricity: the creation of man and his representation as λογικόν ζῶον (intelligent life), the significance of the resurrection of the human body and the idea of the spirit in human nature. A special place is given to the soul, its ability to become immortal due to the simplicity and dynamism of its nature. The simplicity and dynamism of the soul regulates the change of death in man, which is reflected in the entire created world. The conclusions reached by the author in this article show that a man created in a special way is intelligent life capable of changing not only his "I", but the entire created world. His immortal soul has a special quality to revive human nature, which is reflected in his body. The ability to regulate death in one's nature is also reflected in the entire created world. This factor regulating death is not just a spiritual potential – it is a spirit that lives in the soul and is a link between God and man. All this ultimately allows us to speak of man as the center of the entire universe, representing him as μικρός κόσμος.

Keywords: God, human, created world, early Christian fathers, creation of man, reasonable life, immortality, death, spirit, soul, body.

About the author: **Priest Pavel Yurievich Malnov**

Graduate Student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies of the Russian Orthodox Church.

E-mail: o.pavel.m@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4295-3267>

For citation: Malnov P., priest. The Concept of Human as μικρός κόσμος in the Theology of the Early Christian Fathers of the Eastern Church in the Period from the 2nd Century to the Beginning of the 4th Century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 48–57.

В современной научной среде бытует мнение, что человек не является центральным звеном мироздания. Так, по мнению философа Э. Ласло, «Сегодня человечеству нужна новая мораль — этнос, который сосредоточен не только на индивидуальном благе и индивидуальной ценности, но и на адаптации человечества как глобальной системы к новой среде» [Laszlo, 1972, 281]. Иная человеческая реальность, способная вывести за рамки бытия все общество, говорит о новой структуре взаимоотношений в мироздании, имеющей возможность разрушить то, что было заложено Богом, а также устранить те вековые реалии, которые были накоплены человечеством на протяжении всех эпох. И хотя социальные революции являются нормой, однако же они могут навредить человеческой личности, вытеснив ее за рамки бытийности мира.

В отличие от Э. Ласло, который говорит о том, что человек — это только одна из самых развитых систем природы [Laszlo, 1972, 289], христианская антропология выработала иное отношение к данному вопросу. В качестве особого аргумента, приводимого для представления человекоцентричности в мире, христианство воспроизвело термин из эллинистической философии *μικρός κόσμος*. Для древнегреческого сознания данный концепт выражал скорее принцип гармонической упорядоченности бытия, где «то, что имеется в космосе, имеется и в человеке, а то, что есть в человеке, имеется и в космосе. Макрокосм и микрокосм — одно и то же» [Лосев, 2000, 572]. Однако же такое сопоставление человека и космоса не выводит человечество за рамки его реального бытия и делает его подлинным участником бытийной картины мира, единого с ним.

В отличие от эллинистической философии, в раннехристианской патристике представление о *μικρός κόσμος* имеет другое значение. Теперь для восприятия бытийной формы персоналистичности отцы и учителя ранней Церкви используют иную семантику, «отличное от языческой культуры и философии понимание как происхождения мира и человека, так и их предназначения в соотносении с благой волей Бога-Творца о восстановлении искаженной грехом природы человека» [Кирилл Зинковский, 2014, 100–101].

В отличие от эллинистической картины мира, где значимой в человеке является только его душа (подр. см.: [Annas, 2003, 76]), раннехристианская богословская мысль не ограничивается только этим. Для раннехристианского мышления в человеке важным является все, начиная с момента его творения.

Так, для сщмч. Ирины Лионского человек является творением рук Божиих, созданным особым образом: «взяв от земли чистейшее, тончайшее и самое нежное, и Свою силу в определенной мере смешал с землею; ибо Он (Бог. — *св. П. М.*) дал творению Свои собственные формы, чтобы также и видимое (в нем) было богообразно» (Ириной Лионский, 2008, 585). Богообразность, о которой говорит сщмч. Ириной, несет в себе уникальные отличительные черты, заложенные при творении. Акт творения человека после всего видимого мира представляет важную значимость для всей картины бытия. Так, по мнению свт. Феофила Антиохийского, «словами: „сотворим человека по образу и подобию Нашему“ Бог, во-первых, показывает достоинство человека. Сотворив все словом, Он как бы почитал это мало важным, и только создание человека бессмертного почитает делом достойным Своих рук. Сотворив человека и дав благословение на то, чтоб он размножался и наполнял землю, Бог все покорил его власти и господству» (Феофил Антиохийский, 1999, 153). Идея господствования несет в себе то, что человек, сотворенный в конце, является равноправным владельцем всего творения. Данное представление обуславливается и тем, что, во-первых, Бог — Существо самодостаточное и не нуждается в творении, а во-вторых, человек творится по принципу самодостаточности Божией, которая проявляется в его Богообразности. Это и является одним из представлений об образности в человеке как господствующем факторе, отраженном в его природе, в отличие от платоновской идеи, где душа выше тела и социально адаптирует человека [Светлов, 2021, 495].

Проявление Божественного образа в человеке демонстрирует следующий человекоцентризм: Бог, выделяя человека из всего творения, делает его Себе подобным

«Творцом», совершая его равноблагим, создает его существом вседостаточным, не имеющим какого-либо страстного начала или влечения, но полностью устремленным к добродетели. Это, по мысли Г. Чедвика, обнаруживается и в том, что «сщмч. Ириней не думал, что Адам и Ева испытывали сексуальное желание до грехопадения» [Chadwick, 2001, 101]. Такой логический парадокс, являемый в особой форме духовной чистоты, выражается в мироустройстве личности человека. Так, по мнению Н. Рассела, Татиан Ассириец говорит о том, «что человеческая личность состоит из тела, материального духа (души) и духовного духа (пневмы), который один создан по образу и подобию Божьему» [Russell, 2004, 102]. Это и есть динамическая природа человеческой личности, в которой обитает дух, всегда целеустремляющий человека к своему Создателю Богу. Добродетельность есть единственно верный принцип динамического действия не только души, но и всего целого мироустройства человека, что схоже с платоновским представлением об «окрыленности» души [Платон, 1993, 155–156].

Важным и наиболее существенным пунктом для человеческой природы является ее индивидуализация. Человек создается не смертной, не бессмертной личностью, но способной и к тому и к другому, при этом сохраняя свой личностный потенциал. Именно благодаря персонализации человеческая природа не сводится в единое целое, тем самым ограничивая себя. Данную идею можно проследить у Афинагора Афинского, он выражает ее следующим образом: «Творец всего создал человека для того, чтобы он был причастником разумной жизни, созерцая непрестанно Своего Создателя, непрестанно пребывая в таком созерцании. Согласно с намерением Его и с природою, какую получил человек, причина создания является — воскресение, без которого человек не существовал бы всегда» (Афинагор Афинский, 1864, 87). Такое представление в корне отличается от неоплатонистической идеи ухода от индивидуальности в Единое, в которой нет места никаким различиям [Мефодий Зинковский, 2014, 206].

Непрестанное желание лицезреть Бога есть единственная идеалистическая цель человеческого бытия, что способствует динамическому совершенствованию полноты природного начала, обозначенного как выход за реальные рамки бытийного мира. Это выражается в достижении, после воскресения из мертвых, Христа как единственной абсолютно верной Цели всего человеческого миротворения, заключенного в Нем как в мистическом мире, являемом в мире реальном.

Исходя из особенности творения человека раннехристианская мысль говорит о нем, как о λογικὸν ζῶον (разумной жизни). Семантика данного термина уходит своими корнями далеко в эллинистическую традицию, а также встречается и у Филона Александрийского. В отличие от эллинизма, где «ζῶον — сущее, а λογικὸν понимается опять же не „логически“, но как конституирующее сущее» [Муретов, 2012, 28], у Филона данный терминологический конструктивизм оказывается близок христианскому восприятию благодаря его представлению о том, что «Логос видимых предметов, который соответствует человеческому λόγος προφορικὸς, является внешне-объективным откровением внутреннего разума Божия в реальном мире, или разумом космическим (Λόγος τῆς φύσεως)» [Муретов, 2012, 212]. Т. е. мир Божественных идей прежде всего отображается в человеке.

В отличие от эллинско-филоновского λογικὸν ζῶον, в раннехристианской патристике данный терминологический конструктивизм обретает иную форму. Теперь это не просто неопределенная сущностно-бытийная идея, воплощенная в человеке, а принцип по-настоящему проявляемых логических действий, происходящих во всей полноте человеческой природы. Используя λογικὸν ζῶον, раннехристианская патристическая традиция уходит далеко за рамки эллинского и иудейского мышления, тем самым как бы говоря о том, что человек — это надмирное существо, сложные процессы которого распространяются на все бытие.

Если говорить о более конкретном использовании отцами и учителями Церкви данной эпохи термина λογικὸν ζῶον, можно проследить следующую динамику

развития: для мч. Иустина Философа λογικὸν ζῶον (Justinus, Apol., 93, 3, 3)¹ есть принцип высоких человеческих взаимоотношений, основанных на безграничной жертвенной любви (Иустин Философ, 1995, 287). У Татиана Ассирийца λογικὸν ζῶον (Tatianus, Apol., 15, 1, 4) заключается в себе то, что «человек не только разумное животное, способное к познанию и к науке, но человек и только человек является образом и подобием Божиим» [Киприан Керн, 1996, 92]. Здесь апологет указывает на то, что именно образно-подобная связь является основой человеческого существа, в отличие от разумности, как это было в классическом эллинизме, но схоже с отображением внутреннего разума в реальном мире у Филона.

Представляя человека как разумную жизнь, раннехристианские отцы приходили ко мнению, что доминантой разумности в его естестве является бессмертная душа. Так, по мнению Оригена, мы обитаем на земле благодаря взаимодействию нашего тела и души (Ориген, 1899, 18).

Представление о душе как о сложном мире в человеческом естестве определяет функциональность человеческой природы в целом. Логические действия души — это прежде всего разумность, выражаемая в умственных, сердечных и физических действиях. Душа и тело имеют взаимосвязь, но центром, приводящим тело в движение, которое его также и оживотворяет, является душа (Григорий Чудотворец, 1996, 106–107). По своей природе душа проста, в отличие от тела. Представление о простоте души говорит о том, что она, будучи в своей основе простой сущностью, способна соединяться с Простым Богом. Такая идея притяжения двух простых по природе сущностей выражает идею *περιχώρησις*.

«Бог совершенно един и прост» [Radde-Gallwitz, 2009, 59, 60], простая природа Бога не имеет в себе никакого изменения или приращения, в отличие от сложной природы человека. Функцию соединения со своим Первообразом Богом в человеке выполняет простая душа. Сама по себе душа — это не просто разумный функционал в человеческом естестве, но и отождествляемая с духом субстанция, которая является логическим свойством соединения с простой природой Бога. Интересен тот факт, что у простой души имеется динамическая способность, которая способна воскресить человека, но только в том случае, если воля человека будет устремлена к Богу, как своему Первообразу. При этом потенциал к бессмертию, заложенный в человеческую природу, будет вырабатываться благодаря нравственной чистоте жизни и, тем самым, отразится на динамике устремления души к бессмертию².

Такое новое, но отчасти схожее с классическим эллинизмом определение души как разумной силы в человеческом естестве познается подобно λογικὸν ζῶον. Теперь это логическое качество, прежде всего душевного спектра, благодаря которому человек обретает разумность не просто как часть миропорядка, а координирует в самом себе этот миропорядок благодаря своей логосности, заложенной в его материальной структуре.

В связи с этим возникает и особое отношение к человеческому телу, отличное от представления эллинистической философии. В христианском мышлении идея значимости человеческого тела наравне с душой возникает благодаря догмату о воскресении человека. По мнению П. П. Мироносицкого, «истину воскресения человека впервые провозгласило в мир христианство: язычникам она не была известна. Язычникам была лишь известна идея бессмертия души, но не бессмертия всего человека в его целом составе» [Мироносицкий, 1894, 254]. Такое представление человека как бессмертного существа, способного воскреснуть в своем первозданном облике, определяет его как высшую субстанцию, не равную по своей природе с материальным миром, а стоящую во главе его. Раннехристианская традиция уделяет воскресению

¹ Ссылка дана здесь ради возможности более точного восприятия мысли о λογικὸν ζῶον у мч. Иустина Философа. В переводе проф. П. Преображенского данное античное словосочетание переводится как «разумное животное» (Иустин Философ, 1995, 287), но все же данный термин стоит воспроизводить как «разумная жизнь».

² К примеру, см.: Татиан Ассириец «Речь против эллинов» (Татиан Ассириец, 1863, 151).

человека особое значение. Так, в трактате «О воскресении мертвых» Афинагор Афинский говорит исключительно о воскресении как природном свойстве, при этом не прибегая к аналогиям с воскресением Христа. Такая подача материала говорит о новом концептуальном видении человеческой природы как чего-то особого, в отличие от всего остального мира. «Человек настолько высоко ставится Афинагором в лестнице сотворенных существ, что имеет неповторимую, соответственную его неповторимой природе (ὡς ἰδιαζούσης ὄν φύσεως) цель, «ничего общего с другими существами не имеющую» [Кирилл Зинковский, 2013, 272–289].

Благодаря воскресению как уникальному действию в человеческой природе экстраординарно выделяется человеческое тело. Тело, способное воскреснуть в своем первозданном виде, определяет один из принципов индивидуальности человека. Христианство, в отличие от эллинизма, настаивает на том, что «мы твердо уверовали, что тело воскрешается»³⁴ (S. Hippolytus, PG 10. Col. 797).

Рассуждая о воскресении человеческого тела, раннехристианские отцы и учителя, прежде всего, выражали мысль, что человек — это сложный мир, способный к изменению смерти в своем естестве. Сама смерть не представлялась им чем-то конечным для человека, скорее это некий этап нового жизненного процесса. Так, Афинагор Афинский использует в своем трактате «О воскресении мертвых» термин «μεταβολάς» (Athenagoras, Apol., 12, 8, 9–12, 9, 1) (от греческого μεταβλητός), данный термин — технического применения, буквально обозначающий «подающийся изменению, изменчивый». Он применяется Афинагором для представления изменения материального мира и, в том числе, человеческого тела. По мнению Афинагора, разрушение тел — это естественный процесс изменения, заложенный в природе человеческих тел как доказательство воскресения (Афинагор Афинский, 1864, 91). Смерть равна таким же естественным процессам, как ряд других метаболизмов, происходящих в человеческом теле, в том числе и сну⁵. Это подтверждает то, что человеческое тело не имеет конечной стадии своего существования после наступления биологической смерти. Данное суждение складывается из идеи значимости человеческого тела как фактурного (составляющего личность) облика человека, что в качестве одного из аспектов индивидуализирует человека. Смерть — это скорее процесс остановки жизненно важных органов, но не полное забытие. С того времени, как Христос обезоружил ад, люди стали смеяться над смертью (Григорий Чудотворец, 1996, 157). «Что же для тебя, человек, полезнее, со славою ли покинуть этот мир, сделавшись мучеником, или же, избавившись (от мучения) и оставшись здесь на земле, продолжать грешить?» (Ипполит Римский, 2008, 113). Интересен тот факт, что мученичество представляется как μαρτυρέω (свидетельство) (Hippolytus, Eccl, 2, 37, 1, 1), которое воспринимается как принцип ухода от смерти и нечувствие ее последствий ни душой, ни телом.

Реальность изменения смерти в своем существе дает человеку возможность видения Бога. «Кто чист сердцем, кто покаялся и развернул свою жизнь к высшей причине, освободившись от „ржавчины“, которая появляется на сердце из-за наших заблуждений и грехов, и только тот сможет увидеть Его своим внутренним зрением» [Светлов, 2020, 10]. Лицезрение Бога возможно благодаря чистоте внутреннего «ока сердца» — чистоте души, или духа, обитающего в человеке.

Сразу стоит оговориться, что в раннехристианской патристической литературе понятия духа и души в большинстве своем тождественны. Так, человек у сщмч. Иринея Лионского в одном описании трихотомичен — он «состоит из тела, души и духа» (Иринея Лионский, 2008, 468), а в другом — «имеет сложную природу, потому что состоит из тела и души» (Иринея Лионский, 2008, 142). В отличие от сщмч. Иринея, Татиан Ассириец выделяет в человеке «два вида духов, из которых один называется душою, а другой выше души и есть образ и подобие Божие» (Татиан Ассириец, 1863,

³ Ἦμεῖς οὖν καὶ σῶμα ἀνίστασθαι πεπιστεύσαμεν.

⁴ Здесь перевод наш.

⁵ Подробнее см. трактат Афинагора Афинского «О воскресении мертвых» (Афинагор Афинский, 1864).

149). Один дух называется «ψυχής» (Tatianus, Apol., 12, 1, 2) как жизнь как таковая, а другой — «θεοῦ δὲ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις» (Tatianus, Apol., 12, 1, 2–3), как образ и подобие в человеке. Татиановское мышление о двух духах сопоставимо с мышлением Оригена, где дух представляется как «причастность к Святому Духу, так и разумность, получаемая от Христа» (Ориген, 1899, 44, 46–47).

Стоит отметить и то, что в большинстве случаев раннехристианскими отцами и учителями для описания духа применяется понятие πνεῦμα, а не θυμός. Мы можем предположить, что πνεῦμα используется ими целенаправленно, для того чтобы показать образно-подобную связь с Богом через Св. Духа, Которого отцы именуют Πνεῦμα Ἅγιον.

В образно-подобной связи усматривается особая разумность человека, действие его ума, которое заключается либо в его душе и является ее вершиной, либо в духе и выражает динамическую силу души. Так, в представлении Климента Александрийского, «Образ Бога — Слово Его, образ же слова — истинный человек, т. е. ум, который в человеке, называется по этой причине созданным «по образу и подобию Божьему» (Климент Александрийский, 2006, 124), т. е. дух — это особая разумная сила ума, способная при помощи динамического устремления соединить человека с его истинным Первообразом. По мнению Афинагора Афинского, люди «будут пребывать у Бога и с Богом, неизменными и бесстрастными душою, не как плоть, хотя и будем иметь плоть, но как небесный дух» (Афинагор Афинский, 1864, 60). Данная Афинагоровская идея подытоживает нашу мысль о том, что обновленная человеческая природа, пребывая в Боге, будет преображать собой все бытие тварного мира.

Подводя итог этим нашим рассуждениям, стоит сказать следующее. В отличие от классического эллинизма, а также современного философского научного сознания, в антропологии раннехристианской эпохи человек представляется особенно значимым произведением Божиим. Его творение — это сложный процесс, который осуществляется при помощи всей полноты Пресвятой Троицы. Это действие, которое, по мнению сщмч. Иринейя, заключается в том, что Самодостаточный Бог творит человека Своими Руками. Подобно сщмч. Иринейю, свт. Феофил Антиохийский представляет творение Богом человека не как акт, повторяющий творение всего мира, а как акт уникальности, выраженный в действиях Божественных Рук. Деяния Рук Божиих (под которыми подразумеваются Сын-Логос и Св. Дух) являются в богословском мышлении значимым актом для передачи образно-подобных черт, в которых человек поставляется «Творцом», которому вручается весь тварный мир. Образ и подобие, вложенные Богом в человека, проявляются в духе как особым составляющим человеческой природы, которая, по мысли Оригена, имеет сложноставной принцип, совмещающий в себе образ видимого и невидимого мира. Эсхатология человеческого бытия заключается, по мнению Афинагора Афинского, в призвании к бессмертию через воскресение. Благодаря особому творческому акту Бог влагает особые индивидуальные черты, способные совершенствовать человека.

Описывая особую значимость человека для Бога, раннехристианские отцы и учителя используют античный терминологический конструктивизм λογικὸν ζῶον, определяющий человека как разумную жизнь и отождествляющийся в человеческой природе с душой. Душа, как особая живительная сила, по мысли свт. Григория Чудотворца, наполняет человека жизнью. Хотя душа человека и имеет особую разумность, как некую динамическую силу, но по своей природе остается простой. Благодаря простоте своей природы душа, по мысли свт. Григория Чудотворца, имеет возможность соединения с отворившим ее Богом. Идея простоты души обуславливается у раннехристианских отцов прежде всего тем, что природа Бога так же проста и неизменяема, как природа души. Благодаря своей простой природе душа является доминантой человеческого естества, это обуславливается тем, что в ней происходит два действия, первое — это оживотворение человеческой природы, второе — это соприкосновение человека с Богом. Хотя душа и имеет простую природу, схожую с простой природой Бога, но она, по мысли Татиана Ассирийца, может быть смертной. Смерть души

заключается, прежде всего, в отступлении ее от своего Творца. Благодаря своей добродетельной природе душа способна не умирать, но данный процесс полностью зависит от нравственных действий человека, которые обуславливаются его разумностью.

Представляя человека как разумное живое существо, христианское сознание, в отличие от эллинской философии, говорит о значимости человеческого тела. Тело перестает быть «могилой души», случайным агрегатом атомов, смесью материальных первоэлементов и т. д.; происходит перенос осмысления с центральности души на всю человеческую природу, которая призвана к воскресению в своем материальном состоянии. Теперь, благодаря воскресению человеческой природы, весь мир имеет надежду на обновление. Для раннехристианской антропологии это существенный момент. Так, Афинагор Афинский отождествляет смерть с процессами, происходящими в человеческом естестве. Смерть и воскресение — это не конечные стадии человеческого бытия, а только фактурное изменение. Теперь смерть — это только процесс, причем процесс, который может быть изменен самим человеком в его естестве благодаря нравственно-моральным качествам, приобретаемым при помощи добродетельной природы души и динамики человеческой личности, способной достичь своего Первообраза. Добродетель, как основной принцип души, способна изменить смерть в человеке на *μαρτυρέω*, что в итоге преобразит и весь мир.

Доминантой души является ее разумность, заключенная в уме или духе. Благодаря духу человек имеет надежную связь со своим Творцом. И хотя представление о духе является, пожалуй, одним из самых сложных, однако же раннехристианские отцы не оставляют его без внимания в своих трудах. Сложность интерпретации обуславливается тем, что большинство отцов являются дихотомистами и представляют человека состоящим только из души и тела. При данном подходе душа играет главенствующую роль, в ней обитает ум как ее верховная часть. Так, для мч. Иустина Философа дух — это разумность в человеке. У Татиана Ассирийца дух есть образ, заложённый Богом в человеке, а также и дух как жизнь. По мысли свт. Феофила Антиохийского, дух является неким оком души, посредством которого человек способен увидеть Бога. У Афинагора Афинского представление о духе скорее отождествляется с душой и поставляется на первое место, как живительная сила в человеке. Для сщмч. Ириней дух — это то, что оживотворяет человека и находится в душе. У сщмч. Ипполита дух является частью души, но при этом, в отличие от остальных отцов, для него дух — это живительная сила всего человека, а не только души. В представлении Климента Александрийского дух — верховное составляющее человеческой природы — ум. Что же касается Оригена и свт. Григория Чудотворца, то для Оригена понятие духа — это скорее разумность души, а для свт. Григория Чудотворца — ее простота, которая способна соединять человека с Богом. В итоге, как мы видим, дух — это разумная сила души либо ее верхняя часть, то есть ум. Однако и в том и в другом случае функцией духа является созерцание своего Творца, что понимается святыми отцами как исключительная способность человека. Данная способность не просто выделяет человека из всего тварного мира, но и делает его центром всего мироздания.

Как мы видим, раннехристианские отцы Восточной Церкви II — нач. IV в. выработали свое представление о человеке как *μικρός κόσμος*. У них формируется мысль, что благодаря человеку существует мир. Особое творение, а также состав и действия природы человека говорят, что человек сам является сложным миром, в котором происходят сложные процессы, не зависящие от окружающего его мира. Скорее процессы мира повторяют процессы, происходящие в человеке. Такая особая значимость человека как целого мира говорит о том, что именно человек занимает главенствующую роль в мире и по праву руководит им. Ему, как главенствующему существу, не стоит искать взаимности общения с окружающим миром, а наоборот, он вправе вносить в него свои коррективы, способствующие улучшению своей жизни и существованию бытийного мира. Такое видение в корне разнится с воззрениями современной философии, что делает возможным сместить ориентиры восприятия о человеке с философских на теологические.

Источники и литература

Источники

1. Athenagoras (1972) — *Athenagoras Apol. De resurrectione* // *Athenagoras. Legatio and De resurrection* / Ed. by W. R. Schoedel. Oxford: Clarendon Press, 1972. (Diogenes (version 4.5) is free software, © 1999–2019 Peter Heslin, далее — Diogenes)
2. Hippolytus (1947) — *Hippolytus Scr. Eccl. Commentarium in Daniele* // *Hippolyte. Commentaire sur Daniel* / Ed. by M. Lefèvre. Paris: Cerf, 1947. (Sources chrétiennes. 14.) (Diogenes).
3. Hippolytus (1857) — *S. Hippolytus Martyr. Ex libro adversus Graecos* // *Patrologiae cursus completus (Series Graeca): En 451 t.* / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1857. T. 10. Col. 796–801.
4. Justinus Martyr (1915) — *Justinus Martyr Apol. Dialogus cum Tryphone* // *Die ältesten Apologeten* / Ed. by E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. (Diogenes).
5. Tatianus (1915) — *Tatianus Apol. Oratio ad Graecos* // *Die ältesten Apologeten* / Ed. by E. J. Goodspeed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1915. (Diogenes).
6. Афинагор Афинский (1864) — Памятники древней христианской письменности. Т. V: Сочинение древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., и примеч. Вл. Лоягинь. М.: Катковъ и К°, 1864. 108 с.
7. Григорий Чудотворец (1996) — *Григорий Чудотворец свт. и Мефодий епископ и мученик. Творения* / Ред. совет серии: свящ. А. Лобашинский, Е. А. Карманов, Г. Н. Роговой, А. И. Сидоров. М.: Паломник, 1996. 615 с.
8. Ипполит Римский (2008) — *Святой Ипполит, епископ Римский. О Христе и антихристе*. СПб.: Библиополис, 2008. 400 с.
9. Иринеи Лионский (2008) — *Иринеи Лионский, св. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди* / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 672 с.
10. Иустин Философ (1995) — *Св. Иустин Философ и мч. Творения* / Введение., пер. с древнегреч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского. М.: Благовест, 1995. 474 с.
11. Климент Александрийский (2006) — *Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется* / Пер. с древнегреч., вступ. ст., коммент и указатель А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 288 с.
12. Ориген (1899) — Творения Оригена. Вып. I: О началах / Пер. Н. Петрова. Казань: Типолиитография Императорского Университета, 1899. 506 с.
13. Платон (1993) — *Платон. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2* / Общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; пер. с древнегреч. и примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. 528 с.
14. Татиан Ассириец (1863) — Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. IV: Сочинение древних христианских апологетов / Пер. с древнегреч. и примеч. прот. П. Преображенский. М.: Университетская типография, 1863. 182 с.
15. Феофил Антиохийский (1999) — *Феофил Антиохийский, свт. Послание к Автолику* // Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч. прот. П. Преображенского. СПб.: Благовест, Алетейя, 1999. VII. 945 с.

Литература

16. Киприан Керн (1996) — *Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы*. М.: Паломник, 1996. 524 с.
17. Кирилл Зинковский (2013) — *Кирилл (Зинковский), иером. Представления о материи и теле человека в сочинениях Афинагора* // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2013. Т. 7. Вып. 2. С. 272–289.
18. Кирилл Зинковский (2014) — *Кирилл (Зинковский), иером. Учение о материи в сакраментально-антропологическом аспекте в трудах богословов Александрийской*

школы, Великих Каппадокийцев и преп. Максима Исповедника. Дис. ... докт. богословия. М.; СПб., 2014. 614 с.

19. Лосев (2000) — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранняя классика. М.: АСТ, 2000. 628 с.

20. Мефодий Зинковский (2014) — *Мефодий (Зинковский) иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. 256 с.

21. Мирносоицкий (1894) — *Мирносоицкий П. П.* Афинагор. Христианский апологет II века. Казань: Типолитография Императорского Университета. 1894. 282 с.

22. Муретов (2012) — *Муретов М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова / Вступ. ст. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2012. 448 с.

23. Светлов (2020) — *Светлов Р. В.* Аргумент от аналогии в апологии святителя Феофила Антиохийского «К Автолику» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 8–16.

24. Светлов (2021) — *Светлов Р. В.* Учение Платона о человеке Revisited // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2021. Вып. 4. С. 493–499. DOI: 10.17072/2078-7898/2021-4-493-499.

25. Annas (2003) — *Annas J.* Plato. A very short introduction. New York: Oxford University Press, 2003.

26. Laszlo (1972) — *Laszlo E.* Introduction to systems philosophy; toward a new paradigm of contemporary thought. New York: Gordon and Breach, 1972.

27. Chadwick (2001) — *Chadwick H.* The Church in Ancient Society From Galilee to Gregory the Great. New York: Oxford University Press, 2001.

28. Radde-Gallwitz (2004) — *Radde-Gallwitz A.* Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and the Transformation of Divine Simplici. New York: Oxford University Press, 2009. P. 261.

29. Russell (2004) — *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. New York: Oxford University Press, 2004.

А. Н. Петровский

К вопросу апокатастасиса: категория времени в метафизике прп. Максима Исповедника

УДК 27-284

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_58

EDN CLMEIU



Аннотация: В статье рассматривается отношение ко всеобщему спасению на фоне понимания времени в наследии прп. Максима Исповедника. При изучении корпуса сочинений преподобного автором было выявлено три «уровня» темпоральности, или три различных типа времени: время как χρόνος, время как αἰών и неявная временная темпоральность — στάσις ἀεκίνητος. Следуя текстам преподобного, автор статьи утверждает, что первый уровень темпоральности представляет измерение движения твари, отличие «до» от «после». Второй — темпоральность твари по сравнению с Нетварным и темпоральность умопостигаемого плана. Третий описывает завершение всякого способа темпоральности и характеризует сверхприродное состояние всей твари. При этом показано, что рассматриваемая триада аналогична другим триадам преподобного: возникновение (γένεσις) — движение (κίνησις) — покой (στάσις), бытие (εἶναι) — благобытие (ἀεὶ εἶναι) — присно-благобытие (ἀεὶ εὖ εἶναι) и шестой — седьмой — восьмой день. Анализируя указанные типы темпоральности, автор приходит к тому выводу, что ни на одном уровне прп. Максим Исповедник не мыслит всеобщего спасения, а лишь говорит о приведении всей твари к Богу по воскресении и спасении достойных.

Ключевые слова: преподобный Максим Исповедник, апокатастасис, всеобщее спасение, единство Бога и творения, темпоральность, время, век, присно-движимый покой, бытие, благобытие, присно-благобытие.

Об авторе: **Александр Николаевич Петровский**

Аспирант богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета.

E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7535-9283>

Для цитирования: Петровский А. Н. К вопросу апокатастасиса: категория времени в метафизике прп. Максима Исповедника // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 58–68.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Alexander N. Petrovsky

**On the Question of Apocatastasis: the Category of Time
in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor**

UDK 27-284
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_58
EDN CLMEIU



Abstract: The article examines the attitude towards universal salvation against the background of the understanding of time in the legacy of St. Maximus the Confessor. When studying the corpus of the saint's works, the author revealed three "levels" of temporality, or three different types of time: time as χρόνος, time as αἰών, and implicit temporal temporality – στάσις ἀεικίνητος. Following the texts of the saint, the author of the article claims that the first level of temporality represents the dimension of the creature's movement, the difference between "before" and "after". The second is the temporality of the creature in comparison with the Uncreated and the temporality of the intelligible plane. The third describes the completion of any mode of temporality and characterizes the supernatural state of the whole creation. At the same time, it is shown that the triad under consideration is similar to other triads of the saint: emergence (γένεσις) – movement (κίνησις) – rest (στάσις), being (εἶναι) – well-being (ἀεὶ εἶναι) – ever-well-being (ἀεὶ εὖ εἶ) and sixth – the eighth day. Analyzing these types of temporality, the author comes to the conclusion that at no level does St. Maximus the Confessor think of universal salvation, but only speaks of bringing all creation to God after the resurrection and the salvation of the worthy.

Keywords: St. Maximus the Confessor, apocatastasis, universal salvation, unity of God and creation, temporality, time, age, ever-moving rest, being, good-being, ever-good-being.

About the author: **Alexander Nikolaevich Petrovsky**

Post-graduate Student of the Theological Faculty of the Orthodox St. Tikhon's University for the Humanities.

E-mail: alexander.n.petrovsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7535-9283>

For citation: Petrovsky A. N. On the Question of Apocatastasis: the Category of Time in the Metaphysics of St. Maximus the Confessor. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 58–68.

Некоторые сторонники учения о всеобщем спасении стремятся показать последовательную преемственность взглядов прп. Максима Исповедника от свт. Григория Нисского и предшествующей оригенистической традиции, выстраивая логическую цепочку: Ориген — свт. Григорий Нисский — прп. Максим Исповедник. Например, видный западный специалист в области православного богословия К. Х. Фельми пишет: «Хотя на Пятом Вселенском Соборе Оригеново учение об „апокатастасисе“ и было осуждено, его тем не менее придерживались многие святые отцы, особенно Григорий Нисский» [Фельми, 2014, 276–277]. Другой видный западный патролог, Х. У. фон Бальтазар, указывая на текстологические и смысловые параллели в сочинениях Оригена и прп. Максима, считал последнего скрытым последователем оригенистической традиции [Balthasar, 1961, 357].

Преподобный действительно считал, что Бог спасает всю вселенную, излив на нее Свою Божественную благодать. И вся тварь в конце времен окажется Ему причастна. Соответственно, апокатастасис полноты природы неизбежно коснется и естества воскрешаемых грешников. Тем самым прп. Максим безусловно мыслит конечную судьбу человечества как универсальное восстановление человеческого естества в его первоначальное состояние. Но является ли он при этом сторонником известного учения об апокатастасисе, поддерживаемого оригенистами [Daley, 1982, 310–312] и свт. Григорием Нисским [Daniélou, 1940, 187–195]?

Тенденция утверждать и обосновывать тезис о том, что вечные муки всех грешников будут иметь конец, основана в том числе на специфическом понимании слов Господа «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф 25:46). В данном тексте прилагательное «αἰώνιος» выступает определением как по отношению к существительному «ζωήν» («жизнь»), так и по отношению к существительному «ἡ κόλασις» («кара, мука»). Традиционно на этом основании считалось, что если жизнь вечная, то, значит, и мука тоже вечная, «поскольку в бесконечной жизни нет оснований сомневаться» [Шервуд, 2014, 543]. Однако отдельные исследователи, видимо, считают, что прилагательное «αἰώνιος» обретает свой смысл в зависимости от того, к чему оно приложено. То есть в одном случае оно имеет смысл абсолютной и бесконечной причастности Богу, а в другом — временных исправительных наказаний. Так, например, исследуя отношение прп. Максима к апокатастасису, под сомнение вечность ада ставит Х. У. фон Бальтазар: «Но остается открытым еще один вопрос: каким образом в этой экстатической заключительной картине возвращения мира в Бога находится место вечному аду? Не должно ли и это последнее противоречие разрешиться в Божий мир (Frieden)?» [Balthasar, 1961, 355]. И. Рамелли говорит о том, что преподобный «Максим не говорит, что это исключение будет вечным. Это не объявлено им в Amb. 42, 1329В (ср. с Amb. 65, 1392В), где он утверждает, что те, кто не могут принять участие в Благе, то есть в Боге, — страдают, тогда как те, кто могут, — блаженствуют. Это страдание ни в коем случае не представляется вечным неизменным условием. Точно так же, и в Thal. 59, прп. Максим отмечает, что союз с Богом для тех, кто достоин Его, будет означать блаженство, а для тех, кто недостоин, — страдание. Однако даже здесь прп. Максим не утверждает, что это страдание будет вечным» [Ramelli, 2013, 745]. И в другом месте: «Отрывки, в которых прп. Максим, как может показаться, говорит о вечном наказании, в действительности не противоречат теории апокатастасиса. Ибо в этих отрывках он описывает как Страшный суд, так и потусторонние наказания с помощью прилагательного αἰώνιος, а не αἰδιος, что является типичным библейским описанием потусторонней „смерти“, или „огня“, или „наказания“, и не означает „вечный“; скорее, это означает „древний“, „далекий“, „непреходящий“, и даже „земной“, и, как в нашем случае, — „тайнственный“, „грядущего мира“. Ни один из этих отрывков не показывает, что прп. Максим не поддерживал теорию апокатастасиса» [Ramelli, 2013, 747].

В приведенных высказываниях можно проследить явную связь темпоральности с учением об апокатастасисе. И вместе с тем представляется, что такие интерпретации дают основание присутствию учения о всеобщем спасении в наследии

прп. Максима Исповедника. Но действительно ли так представлял темпоральность сам преподобный?

Преподобный Максим не посвятил теме времени отдельного сочинения. Но при этом отдельные рассуждения, встречающиеся в различных местах его сочинений, представляют собою «внутренне согласованное и в то же время оригинальное понимание времени» [Ларше, 2013, 9]. И действительно, изучая наследие прп. Максима Исповедника, можно выделить три уровня темпоральности, связанных друг с другом: «χρόνος» (время), «αἰών» (век) и неявную темпоральность «στάσις ἀεὶκίνητος», или «στάσις αὐτοκίνησις» [Blowers, 1992, 157–165].

Первое, на что стоит обратить внимание, — на то, что преподобный в Th. Оес. 1.5: PG 91, 1085A употребляет термин «χρόνος», понимая исчисление движения: «время, которое измеряет движение, ограничивается числом» (Максим Исповедник, 1993, 216), и в Thal. 65: PG. 90, 757D: «время есть ограниченное движение» (Максим Исповедник, 2019, 489). То есть определение времени прп. Максима по существу совпадает с определением Аристотеля: «время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» (Aristotle, Physics, 219b 1; Аристотель, 1981, 149).

С момента своего возникновения тварь имеет начало и находится в движении. В Th. Оес. 1.5: PG 91, 1085A преподобный говорит, что начало, середина и конец — характеристики тварных существ, находящихся во времени и месте: «Начало, середина и конец суть отличительные признаки [существ], разделенных временем... И если время и эон не безначальны, то тем более не безначальны те, которые объемлются ими» (Максим Исповедник, 1993, 216). В понимании прп. Максима время связано с местом, так что невозможно представить одно, не представляя другого: «невозможно помыслить „где“, отделенное по лишению (κατὰ στέρησιν) от „когда“ (ибо они относятся к [пребывающим] вместе, поскольку принадлежат к [вещам], не [возможным] друг без друга)» (Amb. 10: PG. 91, 1180B; Максим Исповедник, 2020, 390). Ничто из того, что не находится в месте и во времени, не имеет «где» (τὸ ποῦ) и «когда» (τὸ πότε) и не может существовать: «ни сущность, ни количество, ни качество, ни отношение, ни действие, ни претерпевание, ни движение, ни обладание» (Amb. 10: PG. 91, 1181B; Максим Исповедник, 2020, 391). То есть все тварное, не только чувственное, но и умопостигаемое, находится в месте (положении) и времени (темпоральности), в отличие от нетварных намерений и волений Бога — логосов. Место — это утверждение пространственного расстояния, порождаемого движением, или утверждение временной дистанции (διάστημα), которая возникает благодаря всеобщности движения [Thunberg, 1985, 57–60].

Эта взаимосвязь движения, места и времени относится не только к движению в существующей действительности и тварях вообще, но и к возникновению этой действительности, к созданию и существованию бытия. Можно сказать, что при создании мира Бог порождает движение, которое раскрывает время и место как свои координаты. С одной стороны, движение раскрывает место как реальность и актуализирует расстояние, являющееся «единицей» пространства, с другой — порождает временную дистанцию, отличие «до» от «после», которая измеряется временем.

Учитывая все сказанное выше, необходимо заметить, что преподобный не ограничивается одним уровнем темпоральности и предлагает другой — «αἰών». Этот термин прп. Максим использует в различных контекстах. Например, в Thal. 38: PG. 90, 392A он говорит о вечности как о неограниченной продолжительности: «бесконечный и не имеющий предела век» (Максим Исповедник, 2019, 164); в Thal. 56: PG. 90, 584B — о продолжительной длительности: «не говоря уже о Боге, обладающем предведением всех веков: бывших, настоящих и будущих» (Максим Исповедник, 2019, 320); в Amb. 10: PG. 91, 1188B — о «темпоральности» Бога в сравнении с темпоральностью твари: «все было рождено из не сущего от Бога, сущего всегда, полностью и всецело, а не частично и несовершенно, премудро произведенное [от Бога] „как от причины“, беспредельной по ведению и могуществу» (Максим Исповедник, 2020, 395). Такое использование термина указывает на вечность в смысле неограниченного времени.

Преподобный различает единственное (αἶον) и множественное число (αἰῶνες), чтобы показать различные смысловые значения, используя обе формы в одном предложении. Но такое употребление характерно не для всех случаев и не может быть систематизировано. Например, говоря о «темпоральности» Бога, в отличие от тварной, преподобный иногда выражает ее термином «αἶον» или «αἰῶνες», а иногда — «ἄιδιος», «ἄϊδιον», «ἄϊδιότης», противопоставляя «темпоральность» Бога темпоральности эпохи.

Однако, несмотря на различное употребление термина, вторая форма темпоральности выходит за рамки понимания времени, поскольку подразумевает время вне движения, тогда как основной характеристикой времени является именно исчисление движения. В Amb. 10: PG. 91, 1180BC прп. Максим дает одно определение для двух терминов — и для «времени», и для «века»: «Ведь век есть время, в случае если оно остановило движение, а время есть век, несомый (φερόμενος) и измеряемый движением; так что (дабы сказать, выразив в форме определения) век — это время, лишенное движения, а время — это век, измеряемый движением» (Максим Исповедник, 2020, 381). И несмотря на то, что он связывает время и движение, время — это не просто измерение дарованного движения, но и век, когда время измеряется в своем движении. При этом век не имеет движения, т.к. это время, лишенное движения. Время предполагает век, и наоборот, тем самым прп. Максим лишает термины индивидуального, независимого друг от друга значения.

В контексте противопоставления разумного (νοητὰ) и чувственного (αἰσθητὰ) или тварного (κτιστόν) и нетварного (ἄκτιστον) различие между временем и веком подразумевает их взаимозависимость в более широкой реальности, в которую они интегрированы. Но почему возникает необходимость включить определение «века» (времени, лишенного движения) в определение «времени», сделав его существенной частью этого определения?

Отвечая на этот вопрос, необходимо заметить, что тварь преподобным воспринимается как влекущая за собой движение всего сущего, раскрывающая бытие в движении. А Бог (Нетварное) находится вне всякого движения или неподвижности: «Бог, в собственном смысле, совершенно никак не движется и не покоится (т.к. это свойственно тем, кто по природе имеют предел и начало бытия. — А. П.), совершенно ничего не делает и не испытывает, что в отношении Него ради нас мыслится и говорится, ибо Он по природе превыше всякого движения и покоя и ни по какому логосу не подвержен тропосам нашего [существования]» (Amb. 15: PG. 91, 1221A; Максим Исповедник, 2020, 552). То есть признавая движение критерием существования, прп. Максим признает и другой уровень существования — бытие в упокоении и неизменности.

Тварное бытие в упокоении и неизменности является преодолением онтологического разрыва между тварью и Нетварным. Такое бытие выходит за пределы необходимости, заданности и ограничения (движения твари) и символизирует собой неподвижность Нетварного. В Th. Oec. 1.35: PG. 91, 1221A преподобный говорит о том, что для твари это достижение совершенства или достижение цели (τέλος): «Те вещи, которые сотворены во времени и соответственно времени, становятся совершенными, когда прекращают свой естественный рост». К возрастанию и совершенствованию приводит развитие в движении согласно природе (κατὰ φύσιν): «А те вещи, которые созидает, сообразно добродетели, знание Божие, продолжают возрастать и став совершенными. Ибо конец одних становится [здесь] началом других» (Максим Исповедник, 1993, 221). Такое движение приводит к приснодвижимому покою, причастности ипостаси Нетварному. По мысли преподобного, такая причастность в упокоении твари простирается от присно-злобытия (ἀεὶ φεῦ εἶναι) до присно-благобытия (ἀεὶ εὔ εἶναι): «В зависимости от того, как действие по произволению воспользуется способностью природы, по природе или вопреки природе, она воспримет предел этой [природы] как благобытие или злобытие, и этот [предел] есть приснобытие, в котором субботствуют души, получившие упокоение от всякого движения» (Amb. 65: PG 91, 1392C; Максим Исповедник, 2020, 822).

Это означает, что прекращение движения является возможностью, предоставляемой твари, существующей в пределах темпоральности и имеющей временное начало, вступления в иную, особую форму темпоральности — «век» (время, лишенное движения).

Век безначален (*ἀναρχος*). Он имеет начало, но не может быть ограничен числом. То есть несмотря на отсутствие отождествления века с Нетварным, различие между временем и веком, по представлениям прп. Максима, подразумевается в противопоставлении тварного Нетварному. Это объясняет, почему определение времени дополняется определением «века» — категории темпоральности, лишенной движения. А то, что концом (целью) движения, согласно природе, является прекращение движения, объясняет вторую часть определения преподобного: «время есть век, несомый (*φερόμενος*) и измеряемый движением» (Amb. 10: PG. 91, 1164BC; Максим Исповедник, 2020, 381). Чувственное движение мира, его исчисление есть время. И это время является тусклым образом мира вне движения и дистанции (*διάστημα/διάστασις*). Мира, который не имеет препятствий для полноты причастности тварного Нетварному. Чувственный мир, его движение и темпоральность воплощают отсылку к миру без тления и смерти.

Согласно формулировке преподобного в Carit. 2.93: PG 90, 1016BC, «Смерть, в подлинном смысле этого слова, есть отделение от Бога». Смерть определяется как выбор отсутствия отношений, прежде всего как отказ причастности общения с Личностью. Преподобный продолжает: «Жизнь же, в подлинном смысле этого слова, есть Тот, Кто сказал: Я емь Жизнь» (Максим Исповедник, 1993, 120). Жизнь прп. Максимом определяется как Личность (*Λόγος*). И причастность этой жизни — причастность Личности, отношение, проявляющееся в актуализации нетварного способа существования. В Carit. 4.100: PG 90, 1073A преподобный говорит, что актуализировать этот способ существования — значит стяжать Бога: «Стяжавший же любовь стяжал Самого Бога, поскольку Бог есть любовь» (Максим Исповедник, 1993, 120).

Кроме того что век в понимании преподобного — это время, лишенное движения, он еще означает темпоральность умопостигаемого (*νοητὰ*), в отличие от тварного чувственного мира (*αἰσθητὰ*): «Ибо если вся природа сущих разделена на умопостигаемые и чувственные, и одни называются и есть вечные, ибо они восприняли начало бытия в вечности (*ἐν αἰώνῳ*), а другие — временные, ибо они сотворены во времени, и первые подлежат умозрению, а вторые чувствованию, по причине нерасторжимо скрепляющей их между собой силы природной особенности отношения (*σχητικῆ ἰδιώματος*) (ибо велико отношение умствующих к умопостигаемому и чувствующих к чувственному)» (Amb. 10: PG. 91, 1153A; Максим Исповедник, 2020, 375). В то время как чувственное было сотворено во времени из исчисления движения, умопостигаемое восприняло начало своего бытия не в цикле исчисляемого движения, а в вечности в смысле *αἰώνια*. Преподобный показывает, что и чувственное, и умопостигаемое — это разные стороны одной и той же тварной реальности, связанные друг с другом.

Век — не темпоральность Нетварного, но темпоральность тварного умопостигаемого уровня в противоположность тварному чувственному миру. Ссылка на век — это намек на Нетварное, на мир, в котором тварь причастует Богу: «в таинственном осуществлении обожения человека Он достигает конца, когда всячески, за исключением только одного, разумеется тождества с Собою по сущности, уподобит Себе человека и возведет его превыше всех небес» (Thal. 22: PG. 90, 320A; Максим Исповедник, 2019, 93–94). Здесь преподобный имеет в виду причастность будущего века (присно-благобытие) в отличие от причастности этой жизни (благобытие) [Петровский, 2020, 124]. Для прп. Максима неполнота чувственного мира по сравнению с умопостигаемым — намек на неполноту тварного по сравнению с Нетварным. А превосходство века (времени, лишенного движения) над временем (веком, измеряемым в движении) — намек на превосходство присно-бытия, дарованного твари вне всякой темпоральности, по сравнению с темпоральностью чувственного и умопостигаемого. Век указывает на неподвижность, при том что абсолютная неподвижность

принадлежит Нетварному. Тварные существа не могут достичь природной неподвижности, но могут достичь неподвижности сверх природы (*ὐλὲρ φύσιν*), причаствывая Богу. В представлении преподобного это не противоречит ни реальности достигаемой неподвижности твари, ни реальности отличия этой достигаемой неподвижности от неподвижности Нетварного.

Третий уровень темпоральности преподобный определяет как «приснодвижимый покой» (*στάσις ἀκίνητος*) или «неподвижное движение» (*στάσις τοῦ ταυτοκίνησις*). Наиболее полно понимание этого термина раскрыто преподобным в двух отрывках Thal. 59: PG. 90, 607B-609B и 757B-760B (Максим Исповедник, 2019, 342–344; 488–490).

В Thal. 65: PG. 90, 757B-760B преподобный показывает, что движение меняет существа, которые в этом движении пребывают. Это изменение твари прекращается вместе с прекращением движения, которое его вызывает тогда, когда природа твари соединяется с Нетварным: «Когда естество по благодати сочетается со Словом, то уже не будет того, без чего движения не существует, поскольку оно становится непричастным и чуждым двигающемуся по природе. Ведь ограниченному состоянию, в котором обычно и возникает с необходимостью движение вследствие изменения движущихся, следует обретать конец при появлении беспредельного состояния, в котором [всякому] движению движущихся присуще прекращаться» (Thal. 65: PG. 90, 757C; Максим Исповедник, 2019, 489). Упокоение твари происходит в неподвижности Нетварного. Разница между неподвижностью твари и неподвижностью Нетварного состоит в том, что творения обладают движением (ограниченны), которое изменяет то, чем они являются, и прекращение этого движения приводит к качеству их неподвижности, а в Нетварном нет никакого изменения. Поэтому преподобный формулирует свое определение времени в контексте того, что «мир есть ограниченное место и состояние описуемое, а время есть ограниченное движение; потому-то здесь и существует изменчивое движение живущего» (Thal. 65: PG. 90, 757D; Максим Исповедник, 2019, 489). То есть время может быть либо изменением тления, либо изменением причастности. Сверхприродное состояние преподобный описывает как изменение движения и темпоральности: «Оказавшись же в Боге, [эта природа] вследствие естественной Единицы Того, в Котором она оказалась, будет иметь приснодвижимый покой и неподвижное тождество движения, осуществляющееся окрест Того же Самого, Единого и Единственного; [это тождество движения] знает Слово как то, что является незыблемым основанием и непосредственным бытием, окружающим Первопричину созданных Богом тварей» (Thal. 65: PG. 90, 757D; Максим Исповедник, 2019, 490). Прп. Максим разъясняет понятие движения окрест Бога в Amb. 15: PG 91, 1220C, где отмечает, что «беспредельность — не Бог, а окрест (περὶ) Бога, ибо и ее Он несравненно превосходит» (Максим Исповедник, 2020, 551). Описание находящихся окрест Бога исключает растворенность в Боге и свидетельствует о том, что творения сохраняют свою инаковость и тогда, когда наслаждаются полнотой причастности.

В Thal. 59: PG. 90, 607B-609B преподобный говорит о том, что спасение и исполнение (*σωτηρία*) душ есть итог, цель и исполнение веры, что есть истинное раскрытие предмета веры. А истинное раскрытие предмета веры — это невыразимое взаимопроникновение верующего и объекта веры, по мере веры верующего. Это взаимопроникновение является возвращением верующего к своей Причине и Началу в конце, при достижении Цели на пути, которая описывается как исполнение желания. А исполнение желания — это приснодвижимый покой тех, кто желает пребывать окрест предмета своего желания. Этот приснодвижимый покой есть непрестанное, вечное, безразмерное (лишенное дистанции) наслаждение предметом желания, которое есть причастность Богу, лежащая за пределами тварной природы. Эта причастность составляет подобие причастующих Причастуемому, т.е. достижимое отождествление по благодати Тому, Кто причастствует, тех, кто причастствует Ему через деятельность (*κατ' ἐνέργειαν*), обусловленную этим подобием: «Это же постоянное и непрерывное наслаждение Желанным состоит в превышающей естество [человеческое] причастности Божественному, которое есть подобие причастующих Причастуемому. А данное

подобие есть тождество причастующих с Причастуемым, действительно воспринимаемое ими через подобие. Такое же тождество причастующих с Причастуемым, действительно воспринимаемое ими через подобие, есть обожение удостоившихся обожения. А обожение есть, если сказать в самом общем виде, совокупность и предел всех времен и веков, а также того, что содержится во времени и в веке» (Thal. 59: PG. 90, 607C; Максим Исповедник, 2019, 343). Эта причастность есть обожение тех, кто этого достоин. Прп. Максим спешит связать эту причастность с темпоральностью и продолжает говорить, что «совокупность и предел всех времен и веков, а также того, что содержится во времени и в веке (πάντων τῶν χρόνων καὶ τῶν αἰώνων), суть непрерывное соединение в спасаемых чистого и подлинного Начала с чистым и подлинным Концом» (Thal. 59: PG. 90, 607C; Максим Исповедник, 2019, 343). Таким образом, соединение нетварного Бога с тварной человеческой природой намного превосходит любую возможную мысль или формулировку, к которым можно прийти, находясь в пределах тварности.

Приснодвижимый покой описывается преподобным как завершение всякого возможного способа движения и темпоральности, завершение времени, века и всего, что им причастует. В этом смысле общее движение мира раскрывается не как безличный космический процесс и функция, а как отношение твари к Нетварному, которое либо утверждается как движение причастия, либо отвергается как движение отклонения. Темпоральность измеряет это отношение. Завершением темпоральности является ее переход в приснодвижимый покой.

В Amb. 10: PG 91, 1157CD преподобный выражает надежду на то, что если жизнь человека представляет собой утвердительный ответ на непрерывный призыв Бога, то Он в силах даровать нетварную причастность тем, кто к этому восприимчив: «Ибо конец этой, настоящей жизни я считаю справедливым называть не смертью, но избавлением от смерти, отлучением от тления, освобождением от рабства, предельном треволнении, упразднением войн, уходом от смятения, отступлением из тьмы, отдохновением от трудов, умолканием невнятного шума, упокоением от потрясений, укрытием от стыда, убежищем от страстей, уничтожением греха и — коротко говоря — прекращением всяких зол; чего и достигнув путем добровольного умерщвления, святые соделали себя в [настоящей] жизни „странниками и пришельцами“» (Максим Исповедник, 2020, 378).

Восприимчивость человека к этой Божественной, нетварной жизни имеет первостепенное значение для прп. Максима: «Каждому уделяется в соответствии с его способностью» (Qu. dub. 102: CCSG 10, 77; Максим Исповедник, 2010, 140). Именно качество расположения каждого подготавливает человека или оставляет его неподготовленным к окончательному причастию в конце веков: «Бог соединяется со всеми так, как ведает [только] Он Сам, каждому подавая то чувство, которое отдельный человек создает [в течение своей земной жизни] для принятия Того, Кто полностью соединится со всеми при скончании веков» (Thal. 59: PG. 90, 609C; Максим Исповедник, 2019, 345). Но что это означает, если мы говорим о нетварном существовании, т. е. о существовании вне всякой концепции темпоральности? Этот вопрос обращает нас к текстам преподобного, где он касается «восьмого дня», обещанного и окончательно эсхатологического «будущего».

Преподобный Максим рассматривает «шестой», «седьмой» и «восьмой день» как состояния и способы существования, а не как события, имеющие временную коннотацию. Главная идея преподобного заключается в том, что «шестой день, согласно Писанию, доводит до конца [творение] сущих, подчиняющихся естеству. Седьмой — ограничивает движение, свойственное времени. Восьмой — обнаруживает способ устройства того, что выше природы и времени» (Th. Оес. 1.51: PG 90, 1101C; Максим Исповедник, 1993, 223). Также эти «дни» означают и продвижение к присноблагодатию: «Шестой день обнаруживает логос бытия существ. Седьмой указывает на образ благодати их. А восьмой намекает на неизреченное таинство вечного благодати этих сущих» (Th. Оес. 1.56: PG 90, 1104C; Максим Исповедник, 1993, 224).

Кроме того, переход от шестого к «восьмому дню» означает переход от завершения природной деятельности (*κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν*) к обожению тех, кому оно может быть даровано: «Шестой день есть совершенное исполнение добродетельных деяний, соответствующих естеству [человеческому]; седьмой день — завершение и прекращение всех естественных помыслов, у тех, кто предается созерцанию неизреченного ведения; восьмой переход к обожению достойных [этого]» (Th. Оес. 1.55: PG 90, 1104BC; Максим Исповедник, 1993, 224).

«Восьмой день» означает не просто упокоение и прекращение движения твари, которое описывается как суббота — «седьмой день», но состояние, превышающее это, как «суббота суббот», истинный покой вне движения и неподвижности, то, что прп. Максим называет приснодвижимым покоем и неподвижным движением в рассмотренных ранее отрывках.

Проводя анализ триады бытие (*εἶναι*) — благобытие (*εὖ εἶναι*) — присно-благобытие (*ἀεὶ εὖ εἶναι*) в Amb. 65 (PG 91, 1392BC; Максим Исповедник, 2020, 822), преподобный утверждает, что приснобытие (*ἀεὶ εἶναι*) «и есть таинственно благословенная суббота и великий день упокоения от божественных трудов, который, согласно писанию о возникновении мира, как представляется, не имеет ни начала, ни конца, ни возникновения; [это есть] явление [вещей], превосходящих предел и измерение, [наступающее] после движения [вещей], определенных мерой, и беспредельное тождество не вместимых и не ограничиваемых, [являемое] после количества вмещенных и ограниченных». Суббота, «седьмой день», является завершением возвратного движения согласно природе и восстановлением тварей: «Божия Суббота есть окончательное возвращение к Богу всех тварей. В это время Бог почивает, отдыхая от [Своей] естественной энергии, направленной на них, и прекращает Свое Божественное действие, осуществляемое неизреченным образом» (Th. Оес. 1.47: PG 90, 1100BC; Максим Исповедник, 1993, 222). При этом в Amb. 65: PG 91, 1392CD преподобный показывает другое состояние или способ существования за пределами этого — «восьмой день», или присно-благобытие (*ἀεὶ εὖ εἶναι*): «Восьмой и первый, а скорее, единый и нескончаемый день» — это чистое и всесветлое пришествие Бога, которое совершится после достижения покоя движимых; и в тех [людях], которые добровольно (*προαιρετικῶς*) воспользовались логосом бытия согласно природе, Он поселится, как и должно, Всецелый во всецелых, и предоставит им приснобытие посредством причастности Ему, ибо Он один есть, собственно, и сущий, и благосущий, и присносущий». И далее в этом же отрывке указан иной способ существования для тех, кто не воспользовался логосом бытия и двигался вопреки природе (*παρὰ φύσιν*): «Тем же, которые намеренно (*ὑψωτικῶς*) воспользовались логосом бытия вопреки природе, Он, по справедливости, вместо благобытия уделит присно-злобытию (*τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι*), ибо благобытие будет им уже не доступно, поскольку они расположены противно ему и совершенно после явления взыскуемого не имеют движения, чрез каковое [движение] искомому присуще являться ищущим» (Максим Исповедник, 2020, 822).

Таким образом, ни на одном из рассмотренных уровней темпоральности преподобным не мыслится всеобщее восстановление всех тварных существ. Следуя утверждениям преподобного, можно сказать, что первый уровень темпоральности представляет собой измерение движения твари, отличие «до» от «после», и является характеристикой бытия. Второй уровень является характеристикой благобытия, представляет икону бытия Нетварного, и в то же время представляет собой темпоральность умопостигаемого плана. Третий уровень описывает завершение всякого способа движения и темпоральности и характеризует сверхприродное состояние всей твари. Это состояние — результат деятельной причастности Творца твари, которая отвечает либо благобытием, либо злобытием этой жизни, от которого зависит наследие либо присно-благобытия, либо присно-злобытия эсхатологического «будущего».

Наиболее четко взгляд преподобного на оригенистическую концепцию апокатастасиса сформулирован в Amb. 42: PG 91, 1329AB, где преподобный говорит о том, что разумные существа сами решают свою судьбу, в зависимости

от направления движения относительно логоса своего существования, или «в зависимости от качества и количества движения и склонения [к тому или иному] по произволению (προαρέσεως)» (Максим Исповедник, 2020, 720). В зависимости от того, к чему движутся, «они воспринимают или благобытие (τὸ εὖ) — через добродетель и прямой путь к логосу, по которому они существуют, или злобытие (τὸ φεῦ εἴναι) — через порок и движение вопреки логосу, по которому они существуют; а коротко говоря, в зависимости от того, насколько [вещи] обладают или лишены природной способности быть причастниками Того, Кто по природе совершенно [ничему] не причастен, Кто по благодати, в силу беспредельной благодати предоставит Себя всецело вообще всем, и достойным и недостойным, и соделает пребывание в приснобытии для каждого, согласно тому, как он себя расположил (ὅφ' ἑαυτοῦ διατέθειται) и существует» (Максим Исповедник, 2020, 720–721). Это же понимание преподобный подтверждает ранее цитированными словами Amb. 65: PG 91, 1392D: «в тех [людях], которые добровольно (προαρετικῶς) воспользовались логосом бытия согласно природе, Он поселится, как и должно, Всецелый во всецелых, и предоставит им приснобытие посредством причастности Ему, ибо Он один есть, собственно, и сущий, и благосущий, и присносущий; тем же, которые намеренно (ὑνωμικῶς) воспользовались логосом бытия вопреки природе, Он, по справедливости, вместо благобытия уделит присно-злобытие (τὸ ἀεὶ φεῦ εἴναι)» (Максим Исповедник, 2020, 822). Amb. 7: PG 91, 1068D-1101C представляет критику оригенистической доктрины генад, следствием которой является восстановление разумных существ в первоначальное состояние, в котором они пребывали до грехопадения. Преподобный считает, что причастность Богу — это реальность будущего, а не прошлого. Человек по своему образу подобен Богу только в Божественном замысле, так сказать, потенциально. Актуализация этой возможности зависит от свободно выбранного образа жизни, соответствующего разумному существованию, или, по-другому, — от выбора направления движения, соответствующего сути бытия.

Несогласие прп. Максима Исповедника с представлениями свт. Григория Нисского наиболее наглядно выражено в Qu. dub. 19: CCSG 10, p. 17–18. Преподобный вспоминает концепцию свт. Григория, заключающуюся в том, что спасен будет тот, кого выбрал Бог. И эту концепцию исправляет, говоря о восстановлении, или возвращении, сил человеческой души в то состояние, каким она обладала до грехопадения. Или, лучше сказать, — придает ей приемлемую форму: восстановление означает то, что души, отбросив воспоминание о зле, смогут достичь познания Божественных благ, но не причастия их. Это позволит грешникам понять, что Бог не является причиной греха, и оценить собственную ответственность. «Так посредством ясного знания, а не причастия [Божественных] благ, душа получает свои силы и восстанавливается в первоначальное состояние, и Творец выказывается как не являющийся причиной греха» (Максим Исповедник, 2010, 85). Цитируемый текст отсылает нас к Qu. dub. 99: CCSG 10, p. 76: «по словам Григория Нисского, естество должно вновь обрести свои силы, и через ясное знание восстановиться в исконном образе, так чтобы Творец не явился причиной греха» (Максим Исповедник, 2010, 138). А этот текст указывает на Qu. dub. 159, CCSG 10, p. 111, где прп. Максим утверждает, что «в грядущем веке греховные дела уходят в небытие, когда, пройдя через огонь Суда, естество получает обратно свои силы здоровыми» (Максим Исповедник, 2010, 173). Это означает, что способности человека более не будут отягчены грехами. Грехи будут стерты и последствия их разрушены. И через восстановленные способности человек будет способен познать Бога. Но это состояние собственной удаленности от Бога и будет для человека источником страдания. Слова преподобного «посредством ясного знания, а не причастия [Божественных] благ» указывают на то, что все люди познают Божественную благодать, но причастовать ей будут только достойные. Познание Божественных благ без возможности их разделить и будет вечным мучением.

Источники и литература

Источники

1. Аристотель (1981) — *Аристотель*. Сочинения. Т. 3 / Вступ. ст. и прим. И. Д. Рожапского. М., 1981.
2. Максим Исповедник (1993) — *Максим Исповедник, прп.* Творения / Пер. С. Л. Епифановича, А. И. Сидорова; вступ. ст. и прим. А. И. Сидорова. М., 1993. Кн. I.
3. Максим Исповедник (2010) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросы и недоумения / Пер. Д. А. Черноглазова; науч. ред. Г. И. Беневич. М., 2010.
4. Максим Исповедник (2019) — *Максим Исповедник, прп.* Вопросыответы к Фаласию / Пер., предисл. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Сибирская благовонница, 2019.
5. Максим Исповедник (2020) — *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (*Ambigua ad Thomam*), Трудности к Иоанну (*Ambigua ad Ioannem*) / Пер. Д. А. Черноглазова, А. М. Шуфрина. Вступ. ст. и прим. Г. И. Беневич. М., 2020.
6. Кн. I. *Maximi Confessores* (1982) — *Maximi Confessores*. Opera. *Quaestiones et dubia*. CCSG 10. Brepols; Thurnhout, 1982.
7. *Maximi Confessores* (1860) — *Maximi Confessores*. *Patrologiae Cursus Completus (Series Graeca)* / Ed. par J. P. Migne. Paris, 1860. Vol. 90, 91.

Литература

8. Ларше (2013) — *Ларше Ж.-К.* Идея времени в трудах преподобного Максима Исповедника // *Материалы кафедры богословия: 2012–2013 годы, Сергиев Посад: МДА, 2013. С. 9–47.*
9. Петровский (2021) — *Петровский А. Н.* К вопросу апокатастасиса: единство Бога и творения в наследии прп. Максима Исповедника // *Христианское чтение. 2021. № 2. С. 119–127.*
10. Фельми (2014) — *Фельми К. Х.* Введение в современное православное богословие. М., 2014.
11. Шервуд (2014) — *Шервуд П.* Ранние *Ambigua* преп. Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // *Преп. Максим Исповедник. Polemika с оригенизмом и моноэнергизмом*. Изд. 2-е. СПб., 2014.
12. Balthasar (1961) — *Balthasar H. von.* *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln, 1961. P. 355–359.
13. Blowers (1992) — *Blowers P.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of 'Perpetual Progress' // *Vigiliae Christianae*. 1992. Vol. 46. P. 151–171.
14. Daley (1982) — *Daley B.* Apokatastasis and 'Honorable Silence' in the Eschatology of Maximus the Confessor / Ed. by F. Heinze, C. von Schönborn. Fribourg, 1982. P. 309–339.
15. Daniélou (1940) — *Daniélou J.* L'apocatastase chez Grégoire de Nysse // *Recherches de science religieuse*. 1940. No. № 30. P. 328–347.
16. Ramelli (2013) — *Ramelli I.* Christian Doctrine of Apokatastasis. A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden, 2013. Vol. 120.
17. Thunberg (1985) — *Thunberg L.* Man and the Cosmos. The Vision of St. Maximus the Confessor. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985.

В. Е. Елиманов

«О всех и за вся» в богословии Евхаристии св. Николая Кавасилы: уточнение смысла

УДК 271.2-528-549:271.2-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_69
EDN CNOFRP



Аннотация: В данной статье рассматривается богословское значение конечных слов Anamnesis'а «о всех и за вся» в контексте учения св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертве. Исследованию предшествует краткий обзор статьи свящ. Михаила Асмуса «„О всех и за вся“ в анафоре; уточнение смысла», в которой впервые в отечественной богословской науке формулируется комплекс проблем, связанных с богословским пониманием дословного перевода слов «о всех и за вся» (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα): «в соответствии со всем и по причине всего». На основании детального анализа избранных фрагментов из «Изъяснения Божественной литургии» св. Николая Кавасилы, в которых так или иначе раскрывается богословский смысл слов «о всех и за вся», были сделаны следующие выводы. Понятие «πάντα» (всё) по отношению к «διὰ» указывает на все те благодеяния, которые были явлены Богом по отношению ко всему человечеству, но в особенности на Домостроительство спасения, совершенное Христом. Понятие «πάντα» (всё) по отношению к «κατὰ», означает все то, что совершил Христос на Тайной Вечере. Было установлено, что в основании интерпретации св. Николаем слов «κατὰ πάντα», понимание которых и вызывает наибольшее затруднение, лежит его учение о Тайной Вечере как первообразе Евхаристической Жертвы, совершаемой Церковью. Таким образом, по мысли св. Николая, Церковь за Евхаристической Жертвой совершает приношение даров (хлеба и вина) в соответствии с тем (κατὰ πάντα), как это сделал Христос на Тайной Вечере, и по причине (διὰ πάντα) благодарности Богу за все Его благодеяния и за совершенное Им Домостроительство спасения. Также было выяснено, что идея соответствия Евхаристической Жертвы и Тайной Вечери в полной мере относится к анафоре и свт. Иоанна Златоуста, и свт. Василия Великого.

Ключевые слова: св. Николай Кавасила, Евхаристия как Жертва, Тайная Вечера, о всех и за вся, κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα, евхаристическая молитва (анафора), Anamnesis.

Об авторе: **Вадим Евгеньевич Елиманов**

Магистр теологии, аспирант Московской духовной академии, ассистент кафедры богословия Московской духовной академии.

E-mail: elimanov202@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

Для цитирования: Елиманов В. Е. «О всех и за вся» в богословии Евхаристии св. Николая Кавасилы: уточнение смысла // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 69–83.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Vadim E. Elimanov

“In Accordance with Everything and for the Reason of Everything” in the st. Nicholas Cabasilas’s Theology of the Eucharist: Clarifying the Meaning



UDK 271.2-528-549:271.2-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_69
EDN CNOFRP

Abstract: This article examines the theological meaning of the final words of Anamnesis “in accordance with everything and for the reason of everything” in the context of the teachings of St. Nicholas Cabasilas on the Eucharist as a Sacrifice. The article is preceded by a brief review of the article by Priest Mikhail Asmus “In accordance with everything and for the reason of everything” in anaphora; clarification of meaning”, in which for the first time in Russian theological science a set of problems related to the theological understanding of the literal translation of the words “in accordance with everything and for the reason of everything” (κατὰ πάντα και διὰ πάντα). Based on a detailed analysis of selected fragments from the “Explanation of the Divine Liturgy” by St. Nicholas Cabasilas, in which the theological meaning of the words “in accordance with everything and for the reason of everything” is revealed in one way or another, the following conclusions have been drawn. The concept of “πάντα” (everything) in relation to “διὰ” point at all those benefits that were revealed by God towards all mankind, but in particular, it point at the Economy of salvation accomplished by Christ. The concept of “πάντα” (everything) in relation to “κατὰ” means everything that Christ did at the Last Supper. It was found that on the basis of the interpretation of St. Nicholas of the words “κατὰ πάντα”, the understanding of which causes the greatest difficulty, is his doctrine of the Last Supper as the prototype of the Eucharistic Sacrifice performed by the Church. Thus, according to St. Nicholas, the Church makes an offering of gifts (bread and wine) during the Eucharistic Sacrifice in accordance with (κατὰ πάντα), as Christ did at the Last Supper, and for the reason of (διὰ πάντα) gratitude to God for all His benefits and for the Economy of salvation accomplished by Him. It was also found out that the idea of the accordance of the Eucharistic Sacrifice and the Last Supper exhaustively applies to anaphora and St. St. John Chrysostom, and St. Basil of Caesarea.

Keywords: St. Nicholas Cabasilas, the Eucharist as a Sacrifice, the Last Supper, in accordance with everything and for the reason of everything, eucharistic prayer (anaphora), Anamnesis.

About the author: **Vadim Evgnievich Elimanov**

Master of Theology, Post-graduate Student of the Moscow Theological Academy, Assistant of the Theology Department at the Moscow Theological Academy.

E-mail: elimanov202@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6779-8104>

For citation: Elimanov V. E. “In Accordance with Everything and for the Reason of Everything” in the st. Nicholas Cabasilas’s Theology of the Eucharist: Clarifying the Meaning. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 69–83.

Введение

Настоящая статья является продолжением исследования, начатого свящ. Михаилом Асмусом в статье «„О всех и за вся“ в анафоре; уточнение смысла» [Асмус, 2000, 123–127]. В данном исследовании о. Михаил поднимает проблему богословского осмысления возгласа «Твоя от твоих Тебе приносяще о всех и за вся», которым сопровождается возношение даров во время анафоры. Собственно говоря, проблемными для понимания являются последние слова этого возгласа «о всех и за вся». Между тем именно этот возглас является ключевым для понимания не только смысла возношения даров, но и самой Евхаристии как Жертвы. Мы не будем подробно пересказывать статью о. Михаила, но кратко изложим те выводы, к которым пришел исследователь, и продолжим его исследование через обращение к богословской мысли св. Николая Кавасилы. Как мы увидим, именно в евхаристологии св. Николая Кавасилы, а точнее в его учении о Евхаристии как Жертве, кроются ответы на те вопросы, которые не получили своего разрешения в рамках исследования о. Михаила. Отметим также, что вплоть до настоящего времени мы не встречаем ни одного специального исследования, посвященного установлению богословского значения слов «о всех и за вся» в рамках евхаристологии св. Николая Кавасилы, ни в зарубежной, ни в отечественной исследовательской литературе (см., в частности: [Елиманов, 2020, 174–204]).

1. Обзор статьи о. Михаила Асмуса: введение в проблематику и основные выводы

Отец Михаил Асмус справедливо отмечает, что зачастую слова анафоры «о всех и за вся» понимаются так же, как слова «и о всех и за вся» из последования совершения Литургии архиерейским чином или как аналогичные им слова из иерейского чина «и всех и вся» (καὶ πάντων καὶ πασῶν), которыми отвечает хор на молитву Ходатайства о церковных властях. Такой точки зрения придерживаются столь видные литургисты, как архим. Киприан (Керн)¹ и протопр. А. Шмеман [Шмеман, 1992, 156]. Однако если молитва Ходатайства заканчивается обо всех лицах мужского (πάντων) и женского (πασῶν) пола, то в словах Возношения «о всех и за вся» (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα) оба раза слово «πάντα» стоит в форме ср. рода, мн. числа, вин. падежа и переводится как «всё». Кроме того, в молитве Ходатайства к словам «и всех и вся» относится предлог «ὕπερ»², что, соответственно, более точно можно перевести как «о всех и о вся» (ὕπερ + Gen.), а не «κατὰ» и «διὰ», как в словах Возношения. Таким образом, делает вывод о. Михаил, ходатайственный смысл слов «о всех и за вся» «отпадает сам собою» [Асмус, 2000, 124]. Другие литургисты либо просто умалчивают о значении слов «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» и обходят стороной проблемное место (см., напр.: [Георгиевский, 1951, 106]; [Дмитревский, 1993, 295–296]), либо предлагают такие объяснения, которые еще более запутывают читателя³. Особо можно выделить перевод проф. Е. И. Ловягина: «В подлиннике: κατὰ πάντα (по всему) καὶ διὰ πάντα (для всего), т.е. по всем вышесказанным причинам и для всех вышесказанных целей» (цит. по: [Собрание древних литургий, 2007, 228]).

¹ «Возглас „Твоя от Твоих Тебе приносяще“ указывает, что эта жертва „о всех и за вся“» [Киприан Керн, 2006, 264].

² См.: «[...] ὑπερ τῆς οἰκουμένης· ὑπερ τῆς ἁγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας· ὑπερ τῶν ἐν ἀγνεΐᾳ καὶ σεμνῇ πολιτείᾳ διαγόντων [...] καὶ πάντων καὶ πασῶν» [Τρεμπέλας, 1935, 120–121].

³ Напр., еп. Виссарион (Нечаев) предлагает следующее объяснение: «Приносим о всех (по всему). „По всем тем причинам, которые при этом были упомянуты“. И за вся (для всего). „Для всех упомянутых целей“». [Виссарион Нечаев, 2005, 319]. Иером. Михаил (Арранц) полагает, что «слова „О всех и за вся“ (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα) означают „всегда и везде“» [Арранц, 2003, 41].

Через обращение к древнегреческому оригиналу слов «о всех и за вся» (κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα) о. Михаил очень точно и корректно дает их буквальный перевод: «соответственно (κατὰ + Acc.) всему и по причине (διὰ + Acc.) всего» (но никак не „обо всем“, что было бы выражено ὑπὲρ + Gen.)» [Асмус, 2000, 124]. Затем он делает заключение, что «единственно, к чему относится πάντα — „всё“, это тот перечень искупительных и домостроительных дел Христовых, деятельным воспоминанием которых и является возносимая благодарственная жертва, а именно: „спасительная сия (установительная о Евхаристии) заповедь, и вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие“» [Асмус, 2000, 124].

Вывод, который делает исследователь благодаря синтаксическому анализу слов «о всех и за вся», заключается в том, что всё (πάντα) вышеперечисленное («крест, гроб, тридневное воскресение...») является *причиной* (διὰ) евхаристического благодарения, чему соответствует употребление «πάντα» с предлогом «διὰ» [Асмус, 2000, 125]. Однако вопрос, в каком *соответствии* (κατὰ) находится Евхаристическая Жертва со всем (πάντα) вышеперечисленным, остается неразрешенным в исследовании о. Михаила.

Этот вывод о. Михаила о том, что «πάντα» (всё) относится «исключительно к перечню искупительных и домостроительных дел», был принят как нечто очевидное. Однако, как будет показано впоследствии, этот тезис, положенный о. Михаилом в основание его исследования по уточнению смысла «κατὰ πάντα», является не вполне верным. Следствием стало то, что и последующий поиск *соответствия* Евхаристической Жертвы с домостроительством спасения не увенчался успехом.

В попытках понять смысл этого *соответствия* о. Михаил обращается к «сравнительно-критическому методу» и рассматривает разные типы евхаристических молитв⁴. В результате проведенного исследования о. Михаил выделяет три группы Anamnesis'а по принципу единства их смысловой и текстуальной структуры. В первую группу вошли анафоры, которые по ключевым словам имеют следующую структуру: «поминающе — приносим»⁵. Ко второй группе были отнесены анафоры со следующей структурой: «поминающе — молим — благодарим»⁶. В третьей группе анафор ключевым и структурообразующим понятием было определено понятие «воспоминание»⁷. В результате рассмотрения всех трех групп о. Михаил делает справедливый вывод: «Лишнее подтверждение получает причинное значение выражения „διὰ πάντα“, в то время как выражение „κατὰ πάντα“ приобретает еще более расплывчатые очертания» [Асмус, 2000, 125].

Обращается исследователь также и к свт. Герману Константинопольскому и св. Николаю Кавасиле, которые, как он отмечает, «каждый по-своему, опять разочаровывают нас». Не останавливаясь на мысли свт. Германа, сразу скажем о предмете именно нашего исследования — богословии Евхаристии св. Николая Кавасилы. По мнению о. Михаила, св. Николай «интуитивно выходит на любопытную мысль, что „память заповеди научает нас и самому образу воздаяния, и тому, как надобно приносить дары“⁸. Эта мысль способна в какой-то мере разрешить недоумение с „κατὰ πάντα“, которое, в таком случае, нужно понимать как обозначение *способа* Приношения, *соответствующего* Божественному о нем Установлению» [Асмус, 2000, 127]. При этом о. Михаил делает не вполне обоснованное заключение: «Но в применении к Anamnesis' у свт. Василия Великого недоумение так и остается в силе». В четвертом

⁴ Отец Михаил опирается на: [Собрание древних литургий, 1874–1877]; [Anaphorae syriacae, 1939–1981].

⁵ Эта группа «представлена большей частью анафор, начиная от Литургии VIII кн. Апостольских Постановлений и заканчивая действующими Литургиями православных, несториан, армян, эфиоплян и дореформенных римо-католиков» [Асмус, 2000, 125].

⁶ Это в основном сирийские анафоры.

⁷ Сюда относятся западные анафоры греческого типа, кроме медиоланской.

⁸ Перевод этой цитаты не вполне корректен. Более точный перевод см. во фрагменте № 2.

параграфе нашего исследования будет показано, что интерпретация «κατὰ πάντα», предложенная св. Николаем Кавасилом применительно к евхаристической молитве литургии свт. Иоанна Златоуста, в полной мере применима и к евхаристической молитве литургии свт. Василия Великого.

Подводя итог своему исследованию, о. Михаил следующим образом формулирует его вывод, а также одновременно пролагает и путь для дальнейших исследований: «Итак, для выяснения интересующего нас вопроса [понимания κατὰ πάντα] нам остается теперь подробно изучать творения греческих святых отцов на предмет соответствия Евхаристического жертвоприношения всему Домостроительству нашего спасения и искать там аналогичное словесное выражение этой идеи» [Асмус, 2000, 127]. Как видно, этот вывод очень сильно зависит от тезиса, обозначенного выше, согласно которому «πάντα» (всё) относится только к «перечню искупительных и домостроительных дел Христовых».

Таким образом, в результате своего исследования о. Михаил Асмус получил следующие результаты: 1) дары приносятся *по причине* (διὰ πάντα) благодарности Богу «за вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное [...]»; 2) смысл выражения «κατὰ πάντα» остается загадкой, поскольку ни текст анафоры, ни святые отцы не уточняют, в каком *соответствии* (κατά) находится Евхаристическая Жертва с Домостроительством спасения. За о. Михаилом в интерпретации «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» следует митр. Иларион (Алфеев), однако и он затрудняется дать объяснение «κατὰ πάντα» (см.: [Иларион Алфеев, 2019, 523]).

Изложив проблематику рассматриваемого вопроса, а также основные выводы, к которым пришел о. Михаил, можно обратиться к евхаристологии св. Николая Кавасилы. Ключевым текстом для понимания «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» является глава XLIX «Изъяснения Божественной литургии», которая целиком посвящена проблеме понимания благодарственного аспекта Евхаристической Жертвы. Последовательно рассмотрим, как св. Николай понимает выражения «κατὰ πάντα» и «διὰ πάντα» в контексте своего учения о Евхаристии как Жертве⁹, и сделаем выводы.

2. Интерпретация «διὰ πάντα» в контексте учения св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертве

Вначале рассмотрим, как св. Николай Кавасила объясняет, «по причине» (διὰ πάντα) чего в Евхаристической Жертве приносятся дары (хлеб и вино). Сразу заметим, что здесь мы не обнаружим никаких принципиально новых смыслов по сравнению с теми, которые уже раскрыл о. Михаил. Однако краткое рассмотрение интерпретации св. Николаем слов «διὰ πάντα» внесет некоторые весьма важные корректировки в то, что было уже сказано о. Михаилом, поскольку св. Николай Кавасила понимает данные слова в контексте своего учения о Евхаристии как Жертве.

Ключевым местом для понимания «διὰ πάντα» является следующий отрывок (назовем его фрагментом № 1), который приведем полностью:

Церковь, подражая (μιμούμενη) Ему [Христу], совершает приношение даров не только умиловительное, но и благодарственное. Это видно и из многого другого, но в особенности из той молитвы (εὐχῆς), где выражена вся цель священнодействия. Изложив все, дарованное нам от Бога, и возблагодарив за все, и, наконец, сказав и о явлении Господа во плоти, и об установлении таинства [Евхаристии], и о том, как Он заповедал и нам творить [его], [Церковь] прибавляет: вспоминая же эту спасительную заповедь и всё бывшее ради нас: крест и прочее; затем, перечислив все, последовавшее за крестом, говорит: Твое от Твоих Тебе

⁹ Об учении Кавасилы о Евхаристии как Жертве см. подр.: [Αγγελόπουλος, 1965, 22, 30–31, 36–38; Kallistos Ware, 2005, 141–153; Metso, 2010, 81–146; Tsirpanlis, 1976, 348–351; Mantovanis, 1984, 239–258; Борнер, 2015, 263–300; Елиманов, 2021, 151–177].

приносим; в соответствии со всем и по причине всего Тебя воспеваем, Тебя благословляем, Тебя благодарим, Господи, и молимся Тебе, Боже наш. Видишь? То есть вспоминая благодеяния, мы совершаем это дароприношение¹⁰.

Как полагает Севериан Салавилль, издатель критического текста «Изъяснения Божественной литургии», под «молитвой» (εὐχή), о которой здесь говорит св. Николай Кавасила, следует понимать именно Anamnesis: «Эта молитва соответствует нашему Unde et memores, и которую литургисты называют по ее начальным [словам] Anamnesis'ом»¹¹. Однако если более внимательно прочитать данный отрывок, то можно заметить, что под «молитвой», о которой говорит св. Николай, понимается вся молитва евхаристического канона. Это видно из следующего. Святой Николай Кавасила отмечает, что в начале этой молитвы «излагается все, дарованное нам от Бога»¹², затем следует благодарение «за всё», повествование о «явлении Господа во плоти», об «установлении таинства [Евхаристии]», и только потом, уже в конце этой молитвы, Церковь «прибавляет: вспоминая же эту спасительную заповедь и все бывшее ради нас». Поэтому, по мысли св. Николая Кавасилы, благодарение совершается *по причине* (διὰ πάντα) всего, перечисленного во всей молитве евхаристического канона, а не только того, что изложено в Anamnesis'e.

Святой Николай Кавасила также подчеркивает, что сама идея принесения Церковью в дар Богу хлеба и вина обусловлена именно желанием возблагодарить Бога за Его милость: «Чтить благодетеля дарами за дарованные уже нам блага — значит благодарить [его]» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 25. P. 288*]. При этом приношение даров сопровождается «благодарением» (τὸ εὐχαριστεῖν) и «молением» (τὸ ἱκετεύειν). Так св. Николай выстраивает следующую структуру евхаристической молитвы: приносим (προσφέροντες) — благодарим (εὐχαριστοῦμεν) — молимся (δεόμεθα)¹³. Поскольку дароприношение пронизано и благодарением, и молитвой, то оно и называется благодарственно-умилостивительным¹⁴.

Согласно учению св. Николая Кавасилы, сам акт приношения даров (хлеба и вина), совершаемый *по причине* (διὰ πάντα) всех благодеяний Бога, явленных по отношению к человечеству на протяжении всей истории его существования, имеет глубокий богословский смысл. Дело в том, что хлеб и вино являются «начатками жизни человека» (ἀπαρχὰς τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς) [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio III, 2. P. 72*] и, как следствие, символом (σῆμα) его жизни [*Nicolaus Cabasilas.*

¹⁰ «Τούτων ἡ Ἐκκλησία μιμούμενη, οὐχ ἰκέσιον μόνον ἀλλὰ καὶ χαριστήριον τὴν προσαγωγὴν ποιεῖται τῶν δώρων. Καὶ τοῦτο δείκνυσι μὲν καὶ ἐτέρωθεν, μάλιστα δὲ ἀπὸ τῆς εὐχῆς ἐν ἧ ἡ πᾶς ὁ σκοπὸς περιέχεται τῆς ἱερουργίας. Διηγησαμένη γὰρ ἅπαντα τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ δοθέντα ἡμῖν καὶ ὑπὲρ πάντων εὐχαριστήσασα καὶ τελευταῖον προσθεῖσα τὴν τοῦ Κυρίου διὰ σαρκὸς παρουσίαν καὶ τὴν τοῦ μυστηρίου τούτου παράδοσιν, καὶ ὡς ἐνετείλατο καὶ ἡμᾶς τοῦτο ποιεῖν ἐπήγαγε· “Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γενομένων, τοῦ σταυροῦ», καὶ ἐξῆς πάντα καταλέξασα μετὰ τὸν μένων, τοῦ σταυροῦ», καὶ ἐξῆς πάντα καταλέξασα μετὰ τὸν σταυρὸν, εἰτά φησι· “Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν· κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν, Κύριε, καὶ δεόμεθά σου, ὁ Θεὸς ἡμῶν”. Ὅρας; Τῶν εὐεργεσιῶν, φησί, μεμνημένοι ταύτην ποιούμεθα τὴν δωροφορίαν» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XXXII, 10. P. 288*].

¹¹ См. примечание: [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XXXII. P. 288*].

¹² Действительно, если мы обратимся к евхаристической молитве литургии свт. Иоанна Златоуста, на чин которой св. Николай Кавасила и написал свое толкование, то увидим, что в первой молитве (Praefatio) перечисляются все те блага, «дарованное нам от Бога»: «Ты от небытия в бытие нас привел еси и отпадшыя возставил еси паки, и не отступил еси, вся творя, дондеже нас на небо возвел еси и Царство Твое даровал еси будущее [...]» [Служебник, 2003, 133–134].

¹³ «Προσφέροντες τὴν προσφορὰν ταύτην, σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν, Κύριε, καὶ δεόμεθά σου, ὁ Θεὸς ἡμῶν» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 25. P. 288*].

¹⁴ «Οὗτος ὁ νοῦς, φησί, τῆς προσαγωγῆς τῶν δώρων τὸ ὑμνεῖν, τὸ εὐχαριστεῖν, τὸ ἱκετεύειν, ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἐλέγομεν, ὥστε εἶναι καὶ εὐχαριστήριον καὶ ἰκέσιον τὴν αὐτήν» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 26. P. 288*].

Sacrae Liturgiae interpretatio III, 2. P. 72]. Соответственно, евхаристические хлеб и вино символизируют жизнь всех тех христиан, которые молитвенно участвуют в совершении Евхаристической Жертвы. Во время Евхаристии христиане под видом хлеба и вина приносят в дар Богу всю свою жизнь, то есть посвящают ее Ему и обещаются более жить не по своей воле, но по воле Божией в исполнении Его заповедей¹⁵. Бог принимает это приношение и подает Церкви ответный дар: Саму Жизнь, Тело и Кровь Христовы¹⁶. Принятие дара (τὸ οἰκειώσασθαι), таким образом, св. Николай Кавасила отождествляет с его освящением [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLVII, 4. P. 266]. Так св. Николай выстраивает парадигму Евхаристического Жертвоприношения: «Жизнь за жизнь» (ζωὴν ἀλλαττόμεθα ζωῆς) [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio IV, 3. P. 76].

3. Интерпретация «κατὰ πάντα» в контексте учения св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертвы

Важнейшим местом, где присутствует интерпретация «κατὰ πάντα», является следующий отрывок (фрагмент № 2), который также приведем полностью:

И это мы делаем [то есть совершаем дароприношение], говорит [Церковь], памятуя две вещи: заповедь, которую нам дал [Господь], говоря: сие творите в Мое воспоминание (Лк 22:19); и всё, что ради нас было сделано. Ибо память о благодеяниях побуждает нас *только* к воздаянию и вообще к принесению чего-либо Тому, Кто оказал нам столь бесчисленные милости, а память заповеди научает нас и *самого образу воздаяния*, и какие подобает приносить дары¹⁷.

Сразу заметим, что контекст фрагмента № 2 как раз посвящен богословскому осмыслению конечных слов Anamnesis'a (см.: [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 27–28. P. 288–290]).

Здесь св. Николай Кавасила очень четко и определенно ясно различает «две вещи» (δύο τινῶν), в соответствии с которыми совершается Евхаристическая Жертва: 1) «память о благодеяниях» (ἡ μνήμη τῶν εὐεργεσιῶν), которая побуждает Церковь приносить дары в благодарность Бога *по причине* (διὰ πάντα) всех Его благодеяний и за «всё бывшее ради нас: крест и прочее»; 2) «память заповеди» (ἡ μνήμη τῆς ἐντολῆς), которая указывает Церкви на предмет приношения (τίνα) — на то, *что* нужно приносить (т.е. хлеб и вино); и на способ, образ (τὸ εἶδος) этого приношения — то, *как* нужно приносить. Под заповедью (ἐντολή) св. Николай Кавасила понимает установленный Христом на Тайной Вечере образ совершения Евхаристической Жертвы. Таким образом, уже здесь, следуя за св. Николаем, можно заключить, что Евхаристическая Жертва, приносимая Церковью, совершается *в соответствии со всем* (κατὰ πάντα), что совершил Христос на Тайной Вечере. Иными словами, Церковь совершает Евхаристическую Жертву именно *таким образом*, как это сделал Христос. Слова «κατὰ πάντα» указывают на *образ* совершения Евхаристической Жертвы, который находится в полном соответствии со своим *первообразом* — Евхаристической Жертвой Тайной Вечери.

¹⁵ Принцип «жизнь за жизнь», по мысли св. Николая Кавасилы, относится и к Евхаристии, и к Крещению: «Καὶ ζωὴν ἀλλαττόμεθα ζωῆς καὶ τὴν μὲν προδίδομεν, τὴν δὲ ἀντ' ἐκείνης λαμβάνομεν. Ἄλλ' ἢ μὲν προδοσία τῆς ζωῆς ὁ θάνατος ἐν εἰκόνι τινὶ καὶ γραφῇ, ἢ δ' ἀναβίωσις ζωῆς ἐστὶν ἀληθής» [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio IV, 3. P. 76].

¹⁶ «Ὁ δὲ Θεὸς ταῦτα τὰ δῶρα οὕτως οἰκειοῦται, ὥστε αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα ποιεῖται τοῦ Μονογενοῦς» [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLVII, 4. P. 266].

¹⁷ «Καὶ ταῦτα ποιοῦμεν, φησί, δύο τινῶν μεμνημένοι, τῆς ἐντολῆς ἣν ἡμῖν ἐνετείλατο λέγων· “Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν”, καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γενομένων· ἡ μὲν γὰρ μνήμη τῶν εὐεργεσιῶν ἀπλῶς εἰς ἀμοιβὴν ἡμᾶς προτρέπεται καὶ τὸ ὅλως τι προσενεγκεῖν τῷ οὕτω μυρίων ὑπάρξαντι αἰτία χαρίτων ἡμῖν· ἡ δὲ μνήμη τῆς ἐντολῆς καὶ αὐτὸ τὸ εἶδος ἡμᾶς διδάσκει τῆς ἀμοιβῆς καὶ τίνα δεῖ δῶρα προσάγειν» [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 27. P. 288].

Следующий текст (фрагмент № 3), который необходимо рассмотреть, следует непосредственно за фрагментом № 2, является его продолжением и, собственно, итогом богословских размышлений св. Николая Кавасилы о значении слов «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα»:

Мы предлагаем именно то самое приношение, которое Сам Единородный вознес и показал¹⁸ Тебе, Богу и Отцу, и [мы], принося, благодарим, потому что и Он, вознося [дары], благодарил. Поэтому мы ничего не привносим от себя в это даропринижение, ибо и дары — не наше дело, но принадлежат Тебе, Создателю всего, и этот образ служения — не наше измышление. Нет, не сами мы и возжелали его, не сами по себе и не по собственному побуждению и пришли к нему, но Ты Сам нас научил, Сам побудил через Единородного Сына. По причине этого то, что мы приносим Тебе, есть от Тебя, [то есть является тем,] что Ты нам нам дал, [поэтому это приношение] есть Твое соответственно всему и по причине всего¹⁹.

Здесь св. Николай Кавасила продолжает свои рассуждения о Тайной Вечере как первообразе Евхаристической Жертвы, совершаемой Церковью, и сосредотачивается непосредственно на «памяти заповеди» (ἡ μνήμη τῆς ἐντολῆς), в соответствии с которой (κατὰ πάντα) совершается Евхаристическая Жертва. Он отмечает, что сами приносимые Церковью дары не есть ее «дело», но «принадлежат» Богу, и именно поэтому «то, что мы приносим Тебе, есть от Тебя». Иначе говоря, если бы Бог не дал человеку урожай, он не смог бы принести Богу плоды этого урожая, то есть хлеб и вино. Поэтому приносимые Церковью дары есть в полном смысле «Твое от твоих» (Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν).

И не только дары (хлеб и вино) в подлинном смысле являются «даром», но и сам «этот образ служения» (τῆς λατρείας οὗτος ὁ τύπος²⁰), то есть «способ» (τρόπος) совершения Евхаристической Жертвы был преподан Христом на Тайной Вечере как некий «дар» Церкви. Поскольку на Тайной Вечере Христос, принося дары Отцу, благодарил Его, так и Церковь, во всем подражая Христу, принося дары, благодарит Бога за «все бывшее ради нас: крест и прочее». Поэтому из фрагмента № 3 следует, что, в действительности, «память заповеди» (ἡ μνήμη τῆς ἐντολῆς), о которой шла речь в фрагменте № 2, научает Церковь и «памяти о благодеяниях» (ἡ μνήμη τῶν εὐεργεσιῶν). В заключение св. Николай Кавасила делает вывод, что «по причине этого» (τούτου χάριν) и «дары», и «способ» совершения Евхаристической Жертвы «есть Твое соответственно всему и по причине всего».

Очевидно, что во фрагментах № 2 и № 3 св. Николай Кавасила акцентирует внимание на ключевом положении его учения о Евхаристии как Жертве: Тайная Вечера выступает первообразом Евхаристической Жертвы, поскольку и сама является Евхаристической Жертвой. Поэтому последовательность и структура Евхаристической

¹⁸ Словарь Morphologia Graeca предлагает переводить гл. ἀναδείκνυμι как «lift up and show». Такой перевод, на наш взгляд, более точно соответствует той мысли, которую выражает здесь св. Николай Кавасила: Христос на Тайной Вечере совершил то же самое приношение даров Богу, какое и теперь Церковь совершает во время литургии.

¹⁹ «Αὐτὴν ἐκείνην τὴν προσφορὰν προσάγομεν, ἣν αὐτὸς ὁ Μονογενὴς ἀνέδειξέ σοι, τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ καὶ εὐχαριστοῦμεν προσάγοντες, ὅτι καὶ αὐτὸς ἀναδεικνύς αὐτὴν ἠγαπήσατο. Διὰ ταῦτα οὐδὲν οἴκοθεν εἰσάγομεν εἰς ταύτην τὴν δωροφορίαν· οὔτε γὰρ ἔργα ἡμῶν τὰ δῶρα ἀλλὰ σοῦ τοῦ πάντων δημιουργοῦ, οὔτε ἡμετέρα ἐπίνοια τῆς λατρείας οὗτος ὁ τύπος, ἀλλ' οὐδὲ προεθυμήθημεν οὐδ' οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτῶν εἰς αὐτὴν ἐκινήθημεν· ἀλλ' αὐτὸς ἐδίδαξας, αὐτὸς προετρέψω διὰ τοῦ Μονογενοῦς. Τοῦτου χάριν ἃ προσφέρομέν σοι ἐκ τῶν σῶν ὧν ἡμῖν ἔδωκας, σὰ ἐστί κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα». [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 27–28. P. 288–290]. С. Салавилль предлагает менее точный перевод последнего предложения: «C'est pourquoi ce que nous vous offrons vient de vos propres biens que vous nous avez donnés; ces offrandes sont vôtres pour tout et en tout» [Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 27–28. P. 291].

²⁰ В рукописи «Parisinus 1213» вместо «τύπος» стоит «τρόπος», то есть, дословно, «способ», «метод».

Жертвы Тайной Вечери и Евхаристической Жертвы, совершаемой Церковью, являются едиными.

Эта идея тождества двух жертв — в плане порядка совершения и структуры — хотя и имплицитно, но все же довольно очевидно присутствует в фрагментах № 2 и № 3, но более ясное и прямое выражение этой идеи тождества присутствует в конце второй главы «Изъяснения Божественной литургии» (фрагмент № 4):

Так поступил Христос, когда, взяв в руки хлеб и вино, совершил [их] возношение Богу и Отцу: [Он] приносил их как дары и, принося в дар [Отцу], совершал [их] возношение. И откуда мы это знаем? Из того, что Церковь совершает это [дароприношение] и называет это дарами. Ибо она не делала бы этого, если бы не знала, что так поступил и Христос; она слышала Его повеление: «Сие творите» (Лк 22:19); и если бы она поступала иначе, [принося дары иным образом,] то уже не подражала бы Ему²¹.

Евхаристическая Жертва, согласно учению св. Николая Кавасилы, состоит из четырех этапов: 1) «избрание дара», совершаемое на проскомидии, когда из агничной просфоры вырезается агнец, а в чашу вливается вино (см. IV и V гл. «Изъяснения Божественной литургии»); 2) «приношение дара», которое совершается на протяжении всей литургии; кульминацией этого приношения являются конечные слова *Anamnesis*'а «Твоя от твоих [...]» (см.: II, III, V, X, XXIV гл.); 3) совершение, или, иначе, принятие, Богом жертвы через преложение даров в Тело и Кровь Христовы (см.: XXXII гл.); 4) причащение (см.: LIII гл.)²². Как видно из фрагмента № 4, такое чинопоследование Евхаристической Жертвы, совершаемое Церковью в четыре этапа, обусловлено структурой Евхаристической Жертвы, совершаемой Христом на Тайной Вечере. Христос сначала «берет в руки хлеб и вино» (*ἄρτον καὶ οἶνον ταῖς χερσὶ λαβὼν*), то есть совершает акт «избрания даров», затем «приносит» их Богу Отцу «как дары» (*ὡς δῶρα ταῦτα προσάγων*), после этого, освятив дары²³ в Свои Тело и Кровь, причащает апостолов. Таким образом, обе Евхаристические Жертвы имеют одну и ту же структуру и состоят из четырех этапов: «избрание дара (хлеба и вина)», «приношение дара», «совершение жертвы», «причащение».

Рассмотрев фрагменты №№ 2, 3 и 4, позволим себе вновь обратиться к фрагменту № 1. Недоумение вызывает расстановка знаков препинания в последнем предложении фрагмента № 1: «Твое от Твоих Тебе приносим; в соответствии со всем и по причине всего Тебя воспеваем, Тебя благословляем [...]»²⁴. Здесь после слов «Твое от Твоих Тебе приносим» стоит колон («·»), аналогом которого в русском

²¹ «Οὕτως ὁ Χριστὸς ἐποίησεν. Ὅτε γὰρ ἄρτον καὶ οἶνον ταῖς χερσὶ λαβὼν ἀνεδείκνυ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, ὡς δῶρα ταῦτα προσάγων, καὶ ἀνατίθει ἀνεδείκνυ. Καὶ λόθεν δῆλον; ταῦτα προσάγων, καὶ ἀνατίθει ἀνεδείκνυ. Καὶ λόθεν δῆλον; Ἐξ ὧν ἡ Ἐκκλησία τοῦτο ποιεῖ, καὶ δῶρα ταῦτα καλεῖ. Οὐ γὰρ ἂν ἐποίηι, εἰ μὴ τὸν Χριστὸν ἔγνω τοῦτο ποιήσαντα. Ἦκουσε γὰρ αὐτοῦ κελεύσαντος· «Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν»· καὶ οὐκ ἂν ἀνομοίως αὐτὸν ἐμψήσατο» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio II*, 6. P. 72].

²² Подробнее о четырех этапах Евхаристической Жертвы см.: [Елиманов, 2021, 154–173].

²³ В XXXI гл. св. Николай Кавасила прямо выражает мысль о том, что сама молитва об освящении, то есть о принятии даров, есть также подражание Христу. На Тайной Вечере Христос, принося дары Богу Отцу, «воззрел на небо» (*εἰς τὸν οὐρανὸν ἔβλεπε*). Это действие св. Николай Кавасила интерпретирует как молитву, поскольку этим примером Христа он доказывает необходимость эпиклезы. Св. Николай Кавасила неоднократно подчеркивает, что Христос перед совершением какого-либо чуда часто молился Отцу, чтобы показать тем самым, что Он совершает данное чудо не силой Своей человеческой природы, но Божественной, которая является у Него единой вместе с Отцом. Так же в Евхаристической Жертве «Спаситель освящает не как человек, а Бог, по Божественному Своему могуществу, которое у Него одно с Отцом [и Святым Духом]» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XXXI*, 2. P. 200].

²⁴ «Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν· κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν [...]» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX*, 24. P. 288].

языке является двоеточие или точка с запятой. Таким образом, если следовать логике пунктуации, то выходит, что слова «в соответствии со всем и по причине» относятся к «воспеванию и благословиению», а не к «приношению». Однако такая расстановка знаков препинания не противоречит многократным высказываниям св. Николая Кавасилы о том, что евхаристическое приношение совершается *в соответствии* с тем, как это сделал Христос на Тайной Вечере. Дело в том, что в контексте проблематики XLIX главы, откуда и взят фрагмент № 1, св. Николаю важно доказать своим оппонентам, отрицавшим благодарственный аспект Евхаристии²⁵, что не только способ приношения евхаристических даров находится *в соответствии* с тем, как приносил дары Христос на Тайной Вечере, но и что само евхаристическое благодарение за совершенное Христом Домостроительство спасения также совершается *в соответствии* с тем, как и Христос благодарил Отца и молился Ему на Тайной Вечере при возношении даров, что видно из фрагмента № 1, но в особенности из фрагмента № 3. Более того, если обратить внимание на последнее предложение во фрагменте № 1, то можно заметить, что благодарение является побуждающей причиной для дароприношения, или, как говорит св. Николай Кавасила, его намерением, смыслом (ὁ νοῦς) [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 26. P. 288*]. Именно поэтому благодарственный характер Евхаристической Жертвы невозможно отрицать.

Итак, из фрагментов №№ 2, 3 и 4 можно заключить, что Евхаристическая Жертва, по мысли св. Николая Кавасилы, находится не в соответствии с «Домостроительством нашего спасения», как предположил о. Михаил Асмус в конце своей статьи [Асмус, 2002, 127], но *в соответствии с тем* (κατὰ πάντα), как ее совершил Христос на Тайной Вечере. Поэтому слово «*πάντα*» (всё) в данном случае указывает не «на перечень искупительных и домостроительных дел Христовых» («вся яже о нас бывшая: крест, гроб, тридневное воскресение [...]») [Асмус, 2002, 124–125], но *на все, что совершил Христос на Тайной Вечере*. Важно заметить, что это соответствие Евхаристической Жертвы, совершаемой Церковью, и Евхаристической Жертвы, совершенной Христом, главным образом касается единства их структуры и порядка совершения.

4. «Κατὰ πάντα» и анафоры литургии свт. Василия Великого и свт. Иоанна Златоуста: обращение к вопросу методологии св. Николая Кавасилы

В первом параграфе нашего исследования было уже сказано о том, что, по мнению о. Михаила Асмуса, в отношении к Anamnesis'у литургии свт. Иоанна Златоуста «*κατὰ πάντα*» можно «понимать как обозначение *способа* Приношения, *соответствующего* Божественному о нем Установлению», однако по отношению к Anamnesis'у литургии свт. Василия Великого «недоумение так и остается в силе» [Асмус, 2002, 127].

Действительно, если сравнить Anamnesis в обеих литургиях, то можно увидеть следующее. Согласно Anamnesis'у литургии свт. Василия Великого, Церковь совершает приношение даров «о всех и за вся», вспоминая только «спасительные Его страдания [...]»²⁶. В то время как в Anamnesis'е литургии свт. Иоанна Златоуста отмечается,

²⁵ Из самого названия XLIX главы видно, кому она адресована: «Против тех, которые говорят, что бывающее на литургии воспоминание святых есть священническая за них молитва к Богу». Начинается глава словами: «Но здесь некоторые впали в заблуждение, почитая воспоминание святых не благодарением, но молитвою за них к Богу» [*Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio XLIX, 1. P. 274*]. Однако, как мы видели в фрагменте № 1, одним из аргументов св. Николая Кавасилы против его оппонентов стало обращение именно к Тайной Вечере, за которой Христос «благодарил [Бога Отца] за всё».

²⁶ Anamnesis' литургии свт. Василия Великого: «*Поминающе убо, Владыко, и мы спасительная Его страдания, животворящий Крест, тридневное погребение, еже из мертвых воскресение, еже на небеса возшествие, еже одесную Тебе, Бога и Отца, седение, и славное, и страшное Его второе пришествие, Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся*» [Служебник, 2003, 207].

что Церковь совершает приношение даров «о всех и за вся», вспоминая не только «все, ради нас совершившееся», то есть спасительные страдания Христа, но и «спасительную заповедь»²⁷.

Таким образом, оказывается, что в отношении к Anamnesis'у литургии свт. Иоанна Златоуста можно утверждать, что приношение даров совершается *согласно* (κατὰ πάντα) «спасительной заповеди», преподанной Христом на Тайной Вечере, и *по причине* (διὰ πάντα) «всего, ради нас совершившегося», то есть по причине благодарности Богу за совершенное Им Домостроительство; но в отношении к Anamnesis'у литургии свт. Василия Великого, напротив, придется признать, что приношение даров совершается и *в соответствии*, и *по причине* только «спасительных Его страданий». Если данное утверждение верно, то выходит, что Евхаристическая Жертва чинопоследования литургии свт. Василия Великого не имеет *соответствия* с Тайной Вечерей, но *соответствует* только «спасительным страданиям» Христа.

Для того чтобы понять, действительно ли интерпретация «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα», предложенная св. Николаем Кавасилой, относится только к чинопоследованию литургии свт. Иоанна Златоуста и неприменима к литургии свт. Василия Великого, необходимо обратиться к данным исторической литургики, а также, опираясь на все сказанное выше во втором и третьем параграфах, определить методологию богословского осмысления возгласа «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся», предложенную св. Николаем Кавасилой.

Как сообщает Н. Д. Успенский, возглас «Твоя от Твоих [...]» отсутствует в изначальных текстах анафор свт. Иоанна Златоуста и свт. Василия Великого, но является последующей вставкой из анафор александрийского типа (см.: [Hanggi, Pahl, 1968, 101–141]), которая была осуществлена не ранее VII в. (см.: [Успенский, 2006, 388])²⁸. Так, например, в александрийской анафоре, приписываемой свт. Григорию Богослову, этот возглас приводится следующим образом: «Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δῶρων σοὶ προσφέροντες, κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα, καὶ ἐν ᾧ σὺν» [Успенский, 2006, 387]²⁹.

Поскольку возглас «Твоя от Твоих [...]» изначально не содержался в анафорах свт. Иоанна и свт. Василия и не является их органической частью, то и подход к установлению его смысла должен быть не исключительно контекстуальным, но в первую очередь богословским. Речь идет о том, что «Твоя от Твоих [...]» нельзя рассматривать как прямое и непосредственное продолжение того текста анафоры, который ему предшествует³⁰. Но с точки зрения богословской, возглас «Твоя от Твоих [...]», вне всяких сомнений, должен соответствовать тем богословским идеям, которые содержатся в изначальных анафорах свт. Иоанна и свт. Василия. Поэтому и невозможно правильно понять выражение «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» вне общего смыслового контекста анафор свт. Иоанна и свт. Василия и в целом вне богословия Евхаристии.

²⁷ Anamnesis литургии свт. Иоанна Златоуста: «Поминающе убо спасительную сию заповедь, и вся яже о нас бывшая: Крест, гроб, тридневное воскресение, на небеса восхождение, одесную седение, второе и славное паки пришествие, Твоя от Твоих Тебе приносяще, о всех и за вся» [Службник, 2003, 136].

²⁸ Полную реконструкцию первоначальных текстов анафор свт. Иоанна и свт. Василия см.: [Успенский, 2006, 398–401].

²⁹ Полный текст анафоры свт. Григория см.: [Карабинов, 1908, 132–137]. Приведенный отрывок из анафоры свт. Григория Н. Д. Успенский предлагает переводить так: «Твои от Твоих Даров Тебе принося по всему и за все и о всем». Интересным представляется место «ἐν ᾧ σὺν». Согласно словарю Дворецкого, «ἐν» имеет 20 значений. Если исходить из контекста возгласа «Твоя от твоих», то среди всех перечисленных значений наиболее подходит 13-е значение, где предлагается переводить «ἐν + Dat.» как «посредством, с помощью чего-либо» (напр.: ἐν δόλῳ Soph. — хитростью). Поэтому «πάντα» в анафоре свт. Григория выступает не только как «причина» (διὰ) и «соответствие» (πάντα), но и как «то, благодаря чему/с помощью чего» (ἐν) совершается Евхаристическая Жертва.

³⁰ Такой исключительно контекстуальный подход используется в исследовании о. Михаила Асмуса, см.: [Асмус, 2002, 125–126]. За ним следует и митр. Иларион (Алфеев), см.: [Иларион Алфеев, 2019, 523].

Именно этот контекстуально-богословский метод и использовал св. Николай Кавасила при толковании «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» в рамках анафоры свт. Иоанна Златоуста. Например, как уже было показано выше, св. Николай выводит учение о благодарственном аспекте Евхаристии (διὰ πάντα) и идею соответствия (κατὰ πάντα) Евхаристической Жертвы и Тайной Вечери, с одной стороны, из текста анафоры свт. Иоанна («воспомяная спасительную эту заповедь и все, ради нас совершившееся [...]»), а с другой стороны, из самого богословия таинства Евхаристии, согласно которому, как утверждает св. Николай, Тайная Вечеря является первообразом Евхаристической Жертвы (см. фрагмент № 4)³¹.

Теперь, если в качестве методологического подхода для осмысления «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» в контексте анафоры свт. Василия избрать контекстуально-богословский метод, то можно будет с легкостью убедиться, что интерпретация св. Николаем Кавасилой «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα», предложенная применительно к анафоре литургии свт. Иоанна, в полной мере применима и к анафоре литургии свт. Василия.

Institutio³² евхаристической молитвы свт. Василия Великого заканчивается следующими словами: «Остави же нам воспоминания спасительнаго Своего страдания сия, яже предложим по Его заповедем³³. Хотя бо изыти на вольную и приснопамятную, и животворящую Свою смерть, в ночь, в нуже предающе Себе за живот мира, прием хлеб на святые Своя и пречистые руки, показав Тебе, Богу и Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломив [...]»³⁴. Здесь свт. Василий говорит о том, что Евхаристическая Жертва есть «воспоминание страданий» Христа (ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους), которое «предлагается» Богу Отцу (προτεθεικάμεν ἐνώπιόν σου³⁵) в соответствии с заповедью (κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς), данной Христом на Тайной Вечере. Примечательно, что это указание на соответствие Евхаристической Жертвы, совершаемой Церковью, с Евхаристической Жертвой, совершенной Христом на Тайной Вечере, выражаемое в конструкции «κατὰ τὰς ἐντολάς» (κατά + Асс.), имеет ту же синтаксическую структуру, что «κατὰ πάντα» (κατά + Асс.). Теперь становится очевидно, насколько точно и ясно свт. Василий Великий выражает указанную идею соответствия способа совершения Евхаристической Жертвы литургии и Евхаристической Жертвы Тайной Вечери: Евхаристическая Жертва совершается Церковью точно таким же образом (способом), каким была она совершена Христом на Тайной Вечере.

В Institutio евхаристической молитвы свт. Иоанна Златоуста нет никаких указаний на то, что Евхаристическая Жертва совершается в соответствии с тем, как ее совершил Христос на Тайной Вечере. Но эта идея соответствия, как отмечалось выше, выражается в Anamnesis'e в словах «воспомяная спасительную сию заповедь» (μνησθέντες τοῦν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς). Таким образом, в обеих евхаристических молитвах идея соответствия получает свое выражение только один раз, но в разных местах: в отличие от евхаристической молитвы свт. Иоанна, в евхаристической молитве свт. Василия идея соответствия выражается не в Anamnesis'e, но в Institutio. Подчеркнем, что упоминания о соответствии Евхаристической Жертвы и Тайной Вечери в обеих

³¹ Священник Михаил Желтов также отмечает важность использования контекстуально-богословского метода в осмыслении анафоры: «Смысл и толкование анафоры тесно связаны с богословием таинств, и в первую очередь Евхаристии» [Желтов, 2002, 289].

³² Institutio — часть анафоры, в которой повествуется об установлении таинства Евхаристии. Institutio располагается между Sanctus и Anamnesis.

³³ Это предложение, что для нас особенно важно, не является позднейшей вставкой, как некоторые другие части анафоры свт. Василия, но входит в текст анафоры, написанной непосредственно свт. Василием, см. подр.: [Успенский, 2006, 362]. Это предложение присутствует и в сирийской литургии свт. Василия Великого, см.: [Собрание древних литургий, 2007, 248].

³⁴ «Κατέλιπε δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα, ἃ προτεθεικάμεν ἐνώπιόν σου, κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς. Μέλλων γὰρ ἐξιέναι ἐπὶ τὸν ἐκούσιον, καὶ αἰδιμον καὶ ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον, τῇ νυκτί, ἣ παρεδίδου ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ ἀχράντων χειρῶν, καὶ ἀναδείξας σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ, εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιασας, κλάσας» [Τρεμπέλας, 1935, 181–182].

³⁵ Молитва Institutio обращена к Богу Отцу.

анафорах не являются позднейшими вставками, но принадлежат их составителям, свт. Василию Великому и свт. Иоанну Златоусту (см.: [Успенский, 2006, 398–401]). Из этого можно сделать вывод, что эта идея соответствия имеет важное богословское значение для понимания таинства Евхаристии, на что также обращает внимание св. Николай Кавасила. Также и логика рассуждений тех, кто впоследствии вставил «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» в текст анафоры свт. Василия и свт. Иоанна, и св. Николая Кавасилы совпадает: слова «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα», которые являются выражением кульминации акта приношения даров, относятся не только к Anamnesis'у, но ко всему ранее сказанному в евхаристической молитве. Конечно, по всей видимости, св. Николаю не был известен факт интерполяции возгласа «Твоя от Твоих [...]», но он интуитивно использует правильный методологический подход, который позволяет определить богословский смысл этого возгласа в рамках обеих анафор.

Из сказанного выше следует, что, во-первых, возглас «Твоя от Твоих [...]» не является продолжением текста Anamnesis'a, но своего рода богословской формулой, которая кратко выражает всю суть сказанного ранее в обеих анафорах; во-вторых, идея соответствия Евхаристической Жертвы литургии и Евхаристической Жертвы Тайной Вечери выражена в анафоре литургии свт. Василия в еще более яркой и отчетливой форме, чем в анафоре свт. Иоанна; в-третьих, это соответствие, выражаемое в «κατὰ πάντα» поясняется у свт. Василия в Institutio, а не в Anamnesis'e, как это мы видим у свт. Иоанна.

Заключение

Проведенный анализ ключевых фрагментов «Изъяснения Божественной литургии», посвященных непосредственно богословию молитв евхаристического канона, а также установление методологического подхода св. Николая Кавасилы в понимании слов «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» позволили сделать следующие выводы.

В анафорах свт. Иоанна и свт. Василия сам возглас «Твоя от Твоих [...]» является интерполяцией и не содержится в теле первоначального текста обеих анафор. Ранее исследователи пытались понять возглас «Твоя от Твоих [...]» как буквальное продолжение текста Anamnesis'a, не учитывая факта интерполяции и опираясь исключительно на контекстуальный метод. Такой подход не дал результатов, и богословский смысл возгласа в рамках контекстуального подхода так и остался непроявленным. Однако рассмотрение возгласа «Твоя от Твоих [...]» в контексте учения св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертве проливает свет на вопросы, связанные с богословским осмыслением данного возгласа.

В своей интерпретации возгласа «Твоя от Твоих [...]» св. Николай Кавасила использует контекстуально-богословский подход, а не исключительно контекстуальный. Исходя из выбранного методологического подхода, св. Николай отказывается понимать «Твоя от Твоих [...]» как буквальное продолжение предложения, которым открывается текст Anamnesis'a («Поминающе убо [...]»), но видит в «Твоя от Твоих [...]» логическое продолжение всей анафоры. По мысли святого, конечные слова Anamnesis'a «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» относятся не только ко всему перечисленному в Anamnesis'e, но и ко всей евхаристической молитве в целом. Вся евхаристическая молитва — до слов «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» включительно — повествует о том, *в соответствии с чем и по причине чего* совершится тот акт возношения даров, который последует непосредственно после их возгласения. По мысли святого, «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα» завершает собой и в некотором смысле кратко и богословски точно подытоживает все то, что было сказано в Praefatio, Sanctus, Institutio и Anamnesis.

При таком подходе к истолкованию «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα», по мысли св. Николая Кавасилы, слово «всё» (πάντα) в выражении «по причине всего» (διὰ πάντα) включает в себя не только перечисленные в Anamnesis'e дела Домостроительства Христа, но вообще все благодеяния Бога, явленные человечеству, на которые указывает весь текст евхаристической молитвы до Anamnesis'a включительно. В соответствии

с этим же подходом, св. Николай не относит слово «всё» (πάντα) в выражении «в соответствии со всем» (κατὰ πάντα) к перечисленным в Anamnesis'e делам Домостроительства Христова, но полагает, что оно указывает на совокупность всех действий, совершенных Христом на Евхаристической Жертве во время Тайной Вечери.

Св. Николай Кавасила учит, что Евхаристическая Жертва, совершенная Христом на Тайной Вечере, является первообразом для Евхаристической Жертвы, совершаемой Церковью. Как полагает святой, именно через призму этого богословского положения необходимо понимать не только «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα», но и вообще все богословие Евхаристии. По той причине, что Евхаристическая Жертва, совершенная Христом на Тайной Вечере, является первообразом для Евхаристической Жертвы, совершаемой Церковью, обе Жертвы имеют одинаковую структуру и образ совершения и включают в себя следующие этапы: «избрание дара (хлеба и вина)», «приношение дара», «совершение жертвы», «причащение». Как следствие, «память заповеди» (ἡ μνήμη τῆς ἐντολῆς), то есть память о том, как на Тайной Вечере заповедовал Христос совершать Евхаристическую Жертву, определяет, во-первых, *образ* и *порядок* совершения Евхаристической Жертвы; во-вторых, ее благодарственный аспект, поскольку Евхаристическая Жертва, совершенная Христом на Тайной Вечере, сопровождалась благодарением Бога Отца.

Таким образом, опираясь на богословие Евхаристии св. Николая Кавасилы, можно дать следующее краткое истолкование «κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα»: Церковь совершает принесение даров Богу 1) *в соответствии с тем* (κατὰ πάντα), как это сделал Христос на Тайной Вечере, 2) *в благодарность Ему, по причине всех* (διὰ πάντα) Его благодеяний, явленных человечеству, включая все совершенное Им Домостроительство спасения. При этом, как было установлено, идея соответствия Евхаристической Жертвы Тайной Вечери с Евхаристической Жертвой литургии эксплицитно присутствует в евхаристической молитве и литургии свт. Иоанна Златоуста, и литургии свт. Василия Великого.

Источники и литература

1. Арранц (2003) — *Арранц М.* Избранные сочинения по литургике. Т. 1: Таинства Византийского Евхология. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2003.
2. Асмус (2000) — *Асмус М., диак.* «О всех и за вся» в анафоре, уточнение смысла // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 2000. С. 123–127.
3. Борнер (2015) — *Борнер Р.* Византийские толкования VII–XV веков на Божественную литургию. М.: ПСТГУ, 2015.
4. Виссарион Нечаев (2005) — *Виссарион (Нечаев), еп.* Объяснение Божественной литургии. М.: Издат. Совет Русской Православной Церкви; Даръ, 2005.
5. Георгиевский (1951) — *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной литургии. М.: Издание Московской Патриархии, 1951.
6. Дмитриевский (1993) — *Дмитриевский И. И.* Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993. [Репринт. воспроизведение изд. 1897 г.].
7. Елиманов (2020) — *Елиманов В. Е.* Евхаристология св. Николая Кавасилы: общий обзор и оценка современных исследований // *Метафраст.* 2020. № 1 (3). С. 174–204.
8. Елиманов (2021) — *Елиманов В. Е.* Учение св. Николая Кавасилы о Евхаристии как Жертве // *Богословский вестник.* 2021. № 1 (40). С. 151–177.
9. Желтов (2001) — *Желтов М. С.* Анафора // *Православная энциклопедия.* М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. Т. 2. С. 179–289.
10. Иларион Алфеев (2019) — *Иларион (Алфеев), митр.* Литургия. Исторический и богословский комментарий к Литургиям Иоанна Златоуста и Василия Великого. М.: Издат. дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2019.

11. Карабинов (1908) — *Καραβινοβ Ι. Α.* Евхаристическая молитва: (Анафора): Опыт историко-литургического анализа. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1908.
12. Киприан Керн (2006) — *Κιπριαν (Κερν), αρχιμ.* Евхаристия. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006.
13. Служебник (2003) — Служебник. М.: Издат. Совет Русской Православной Церкви, 2003.
14. Собрание древних литургий (1874–1877) — Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: в 5 ч. СПб., 1874–1877.
15. Собрание древних литургий (2007) — Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва / Сост. А. В. Белоусов. М.: Даръ, 2007.
16. Успенский (2006) — *Успенский Η. Δ.* Византийская литургия: историко-литургическое исследование. Анафора: опыт историко-литургического анализа. М.: Издат. Совет Русской Православной Церкви, 2006.
17. Шмеман (1992) — *Шмеман Α., πρωτοπρ.* Евхаристия. Таинство Царства, М.: Паломник, 1992.
18. Anaphorae syriacae (1939–1981) — Anaphorae syriacae: Quotquot in codicibus adhuc repertae sunt. Vol. 1–3. Roma: Pontificium Inst. Orientalium Studiorum, 1939–1981.
19. Hanggi, Pahl (1968) — *Hanggi Α., Pahl Ι.* Prex Eucharistica: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Freiburg, Éditions universitaires, 1968. P. 101–141. (Spicilegium Friburgense. 12).
20. Kallistos Ware (2005) — *Kallistos (Ware), bishop.* Not an Image or a Figure: St. Nicolas Cabasilas on the Eucharistic Sacrifice // *Le Feu sur la terre. Mélanges offerts au Père Boris Bobrinsky pour son 80e anniversaire.* Paris: Presses Saint-Serge-Institut de théologie orthodoxe, 2005. P. 141–153 (Analecta Sergiana. Vol. 3).
21. Mantovanis (1984) — *Mantovanis P. C.* The Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. PhD Thesis. Oxford: University of Oxford, 1984.
22. Metso (2010) — *Metso P. J.* Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas. Joensuu: University of Eastern Finland, 2010. (Diss.).
23. Nicolaus Cabasilas. Sacrae Liturgiae interpretatio / éd. S. Salaville // SC. № 4 bis. 21967. P. 56–307.
24. Tsirpanlis (1976) — *Tsirpanlis C. N.* The Liturgical and Mystical Theology of Nicholas Cabasilas. Athens, 1976. P. 348–351.
25. Ἀγγελόπολος (1965) — Ἀγγελόπολος Ἀ. Ἡ περὶ τῆς Θεΐας Εὐχαριστίας ὡς θυσίας καὶ ἁγιασμοῦ διδασκαλία τοῦ Νικολάου Καβάσιλα // Ὁρθόδοξος Ἐπιστασία. 1965. № 123–125. Σ. 22, 30–31, 36–38.
26. Τρεμπέλας (1935) — Τρεμπέλας Π. Ν. Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι: Μ. Πατριαρχικὴ Ἐπιστημονικὴ Ἐπιτροπή, 1935. 243 σ.

И. А. Виноградов

Н. В. Гоголь и журнал «Христианское чтение»: Роль патристики в становлении писателя (1820-е гг.)

УДК 929+271-29
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_84
EDN DNVZHX



Аннотация: Исследуется малоизученная проблема влияния на Н. В. Гоголя духовной литературы в период обучения его в Гимназии высших наук в Нежине. Вопреки традиционным представлениям, будто писатель обратился к святоотеческому наследию только в зрелые годы, якобы переменяв в 1840-х гг. свои убеждения, доказывается, что системное религиозное образование он получил еще в школе. Уже тогда, в 1825–1828 гг., на уроках Закона Божия, будущий писатель познакомился со статьями самого авторитетного российского патрологического журнала «Христианское чтение». Указывается, что главным содержанием «Христианского чтения» в те годы были периодически публикуемые в новых переводах статьи известного святоотеческого собрания произведений по молитвенно-созерцательному опыту монашеской жизни «Добротолюбие». Отмечается, что святоотеческие наставления о блюдении ума, о борьбе с помыслами, главенствующие для этого сборника, отразились уже в ранних произведениях писателя. Наиболее яркое воплощение они нашли в первой редакции повести «Портрет» (1834) — признанном эстетическом манифесте Гоголя. Подчеркивается, что заслуга противодействия влиянию внеконфессиональной западной мистики, идеям так называемого «универсального христианства», господствовавшим в то время в обществе и в образовательных учреждениях, принадлежит нежинскому законоучителю прот. Павлу Волинскому, избравшему журнал в качестве главного проводника святоотеческих традиций. В 1840-х гг. последовало новое обращение Гоголя к статьям «Христианского чтения», определившего его духовное образование в школе. Новый взгляд на историю составления писателем позднейшего сборника выписок «Выбранные места из творений святых Отцов и учителей Церкви» позволяет еще раз обозначить единство его творческого пути и сделать вывод о том, что, несмотря на сомнительные в духовном отношении веяния эпохи, религиозное образование, полученное Гоголем в школе, было вполне традиционным и церковным. Живое приобщение на уроках о. Павла Волинского к творениям свв. отцов, к основам «Добротолюбия», предохранило писателя от распространенных заблуждений его времени.

Ключевые слова: Н. В. Гоголь, биография, творчество, интерпретация, святоотеческие традиции, духовное наследие.

Об авторе: **Игорь Алексеевич Виноградов**

Доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН.

E-mail: info@imli.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>

Для цитирования: Виноградов И. А. Н. В. Гоголь и журнал «Христианское чтение»: Роль патристики в становлении писателя (1820-е гг.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 84–97.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Igor' A. Vinogradov

Nikolai Gogol and the Journal *Christian Reading*: The Role of Patristics in the Making of a Writer (1820s)

UDK 929+271-29

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_84

EDN DNVZHX



Abstract: The little-studied problem of the influence of spiritual literature on N. V. Gogol during his studies at the Gymnasium of Higher Sciences in Nizhyn is investigated. Contrary to traditional ideas, that the writer turned to the patristic heritage only in his mature years, allegedly changing his beliefs in the 1840s, it is shown that he received a systematic religious education in school. Already then, in 1825–1828, during the lessons of the Law of God, the future writer became acquainted with the articles of the most authoritative Russian religious journal, *Christian Reading*. It is indicated that the main content of the *Christian Reading* in those years was the articles of the well-known patristic collection of works on the prayerful and contemplative experience of monastic life, *The Philokalia*, periodically published in new translations. It is noted that the patristic instructions on observing the mind, on the struggle with thoughts, which dominate for this collection, were already reflected in the early works of the writer. They found their most striking embodiment in the first edition of the story *Portrait* (1834) – Gogol's recognized aesthetic manifesto. It is emphasized that the merit of counteracting the influence of non-confessional Western mysticism, the ideas of the so-called “universal Christianity”, which dominated at that time in society and in educational institutions, belongs to the Nizhyn cleric Fr. Pavel Volynsky, who chose the journal as the main conductor of patristic traditions. In the 1840s Gogol turned again to the articles of *Christian Reading*, which had determined his spiritual education at school. A new look at the history of the writer's compilation of the later collection of extracts “Selected Passages from the Works of the Holy Fathers and Teachers of the Church” allows us to once again indicate the unity of his creative path and conclude that, despite the spiritually dubious trends of the era, the religious education received by Gogol at school was quite traditional and ecclesiastical. An introduction at the lessons of Fr. Pavel Volynsky to the works of the Holy Fathers and the foundations of the *Philokalia* protected the writer from the common misconceptions of his time.

Keywords: Nikolay Gogol, biography, creativity, interpretation, patristic traditions, spiritual heritage.

About the author: **Igor' Alexeevich Vinogradov**

Ph. D. in Philology, Chief Investigator at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: info@imli.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9151-4554>

For citation: Vinogradov I. A. Nikolai Gogol and the Journal *Christian Reading*: The Role of Patristics in the Making of a Writer (1820s). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 84–97.

В литературе о Н. В. Гоголе неоднократно отмечалось, что насыщенная, сосредоточенная мысль, пронизывающая его произведения, объясняется следованием писателя «испытанному тысячелетиями искусству нравственной проповеди — гомилетики» и само его творчество является собой некий завершающий этап «третьего южнославянского влияния» на Руси, «высшим достижением» которого для XVIII в. выступает наследие св. Димитрия Ростовского, а для XIX в. — гоголевские сочинения [Паламарчук, 1990, 388]. Сам Гоголь в статье о русской поэзии «Выбранных мест из переписки с друзьями» (1847) указывал на «слово церковных пастырей» как на важнейший источник своего творчества (Гоголь, 2009–2010, т. 6, 155–156). Исследователь В. А. Десницкий, говоря о церковно-проповедническом начале как одной из важнейших составляющих гоголевского стиля, подчеркивал: «Наличие этой струи в художественной литературе особенно характерно для Украины, где и городское и сельское духовенство не было так обособлено от поместного дворянства, как в Великобритании, и где развитие церковной проповеди шло иными путями. Ученье же эту „струю“ было особенно важно, потому что в ней органически связываются публицистическая и художественная ткани гоголевского творчества» [Десницкий, 1930, 31–32]. На принципиальное значение церковно-проповеднического жанра для понимания гоголевской поэтики указывали также Б. М. Соколов [Соколов, 1910], В. А. Воропаев [Воропаев, 1981а; 1981b] и др. Новый материал, в достаточной мере еще не освоенный исследователями, представляют собой выписки Гоголя, которые он делал непосредственно при чтении духовной литературы. Настоящая статья является продолжением исследования, начатого в 1902 г. [Петров, 1902b], но затем на долгое время, по причинам идеологического характера, в науке оставленного.

Важность религиозной основы для творчества Гоголя сомнений не вызывает. Между тем восприятие, а порой и изучение его наследия до сих пор во многом определяется особенностями истекшей эпохи. История XIX–XX вв. свидетельствует, что идеология советского периода, несмотря на декларируемые ценности, на известный «литературоцентризм» гуманитарной сферы, оказалась в отношении к наследию русских классиков во многом нетерпимей цензуры дореволюционного периода. Едва ли не самым показательным в ужесточении цензурной политики XX в. стало творчество Гоголя. Переиздавая гоголевские сочинения, представители новой идеологии и цензуры выискивали в надзорных действиях своих предшественников всевозможные недочеты, пополняя гоголевские тексты отдельными фразами и отрывками (оставшимися, по вине цензуры или автоцензуры, в черновиках). Но одновременно, по политическим причинам, цензура новой эпохи сделала в наследии Гоголя столь существенные купюры, что эти изъятия не идут ни в какое сравнение с теми незначительными сокращениями, которые были произведены в текстах Гоголя всеми дореволюционными цензорами, вместе взятыми (см. подр.: [Виноградов 2021а, 27–32]).

Пострадавшие от советской цензуры гоголевские тексты немалочисленны. Из читательского оборота исключались в те годы отнюдь не отдельные фразы или слова писателя, но целые пласты его творчества — прежде всего те, что тесным образом были связаны с традициями пастырского слова, которым наследовал Гоголь. После 1917 г. из собраний сочинений Гоголя был изъят, по сути, целый том, включающий в себя такие важные в духовном отношении произведения, как «Выбранные места из переписки с друзьями», «Авторская исповедь», статья «О Современнике», статья «Искусство есть примирение с жизнью» и, конечно, книга «Размышления о Божественной Литургии» (см.: (Гоголь, 1901; 1919)). Начальный этап марксистского цензурирования Гоголя послужил руководством для целого ряда последующих советских собраний его сочинений (Гоголь, 1927; 1928; 1929; 1930), в том числе для академического «полного», изданного в 1937–1952 гг. (Гоголь, 1937–1952). Сюда книга Гоголя о Литургии тоже не вошла (вместе с еще целым рядом других текстов духовного содержания, *изданных* до 1917 г.: сочинением «О любви к Богу и самовоспитании» (или «Правилom жития в мире»); выписками из «Домостроя»; гоголевскими молитвами и др.).

Ангажированному сокрытию подлинного облика писателя служило, кроме этого, намеренное игнорирование обширного корпуса гоголевских текстов, долгие годы хранившихся в неустраиваемых в советских (российских и украинских) архивах. Это утраченный ныне девяностостраничный сборник выписок Гоголя «Из книги: Лествица, возводящая на небо»; авторские духовные заметки «О гневе и безгневию»; «О благодарности»; выписки «Премудрости Соломоновы чтение»; «Изложение... книги святителя Иннокентия (Борисова) «О грехе и его последствиях»»; «Выписки из Кормчей книги»; итальянский перевод Гоголя ««Увещательных глав» диакона Агапита святому правоверному царю Юстиниану»; двухсотстраничный рукописный сборник «Каноны и песни церковные», гоголевские выписки и пометы при чтении Библии, отдельные строки записной книжки писателя [Виноградов, 2021b] и др. В целом эти тексты, появившиеся в печати лишь в самое последнее время, в конце XX — начале XXI вв., составляют почти полтысячи страниц, около 20 а. л.

К числу таких трудов Гоголя, отвергнутых советской идеологией, относится и объемный рукописный сборник «Выбранные места из творений святых Отцов и учителей Церкви». Обращение к этому источнику, хранящемуся в Отделе фондов рукописного наследия Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского НАНУ (Ф. Дис. 2165; Ф. Гог. 78), стало возможным лишь в конце 1980-х гг. В те годы автором настоящей статьи гоголевский сборник был подготовлен к публикации (вместе с еще несколькими текстами духовного содержания) и сопровождается комментариями. Впервые эта рукописная книга Гоголя была напечатана в 1994 г., с выходом в свет нового собрания сочинений писателя в девяти томах (Гоголь, 1994, т. 8, с. 480–559). В 2009 г. отдельные фрагменты этого сборника были уточнены украинским исследователем П. В. Михедом по автографам, обнаруженным в Отделе рукописей Института литературы имени Т. Г. Шевченко НАНУ (Ф. 17. № 5) (Гоголь, 2009–2010, т. 9, 95–105, 809). Поскольку большая часть хранящегося в Киеве сборника представляет собой выписки из журнала «Христианское чтение», то в вопросе о роли важнейшего отечественного периодического издания в судьбе Гоголя первостепенное значение имеет именно эта рукопись.

Выписки были сделаны Гоголем из отдельных номеров «Христианского чтения» за 1841–1843 гг. Это точно установленный факт, являющийся важной составляющей его биографии. Но обращение к сборнику «Выбранные места из творений святых Отцов и учителей Церкви» невольно служит необоснованным поводом для «обновления» давних недоразумений об эволюции писателя. Точное хронологическое приурочение, будучи произвольно истолкованным, к сожалению, косвенно подпитывает и расхожее мнение о том, будто Гоголь обратился к духовной литературе, в том числе к журналу «Христианское чтение», лишь в зрелом возрасте. Возможность такой интерпретации зиждется на том самом игнорировании духовной проблематики творчества Гоголя в целом, которое долгое время господствовало в литературоведении. Конкретно основная причина заблуждения берет свое начало из невнимания к другому, гораздо более раннему — и не менее значимому — периоду влияния на Гоголя журнала «Христианское чтение»: не 1840-х, а еще 1820-х гг., — времени обучения будущего писателя в Гимназии высших наук в Нежине.

Обратимся к выпискам 1840-х гг. К настоящему времени найден и обозначен целый ряд переключек сборника «Выбранные места из творений святых Отцов и учителей Церкви» с двумя книгами писателя — «Выбранными местами из переписки с друзьями» и «Размышлениями о Божественной Литургии». Тем не менее глубинная связь гоголевских выписок из «Христианского чтения» с наследием писателя — все еще недостаточно изученная проблема. Несмотря на найденные параллели и переключки, многое в этом сборнике по-прежнему нуждается в осмыслении, остается за пределами адекватного понимания.

Проблема возникла еще в 1901 г., когда сборник был впервые передан родными Гоголя для обнародования одному из тогдашних профессоров Киевской духовной академии. Выбор авторитетного духовного заведения был не случаен. В непростые — как оказалось впоследствии, предреволюционные — годы сестрам писателя

хотелось, чтобы религиозные выписки брата были оценены не светским, а церковным автором. Случилось, однако, так, что сборник попал сначала все-таки «не в те руки». Получил его тогда — для оценки и обработки — профессор Киевской академии Владимир Зенонович Завитневич (1853–1927) [Чаговец, 1901, 29]. В то время либеральные взгляды этого ученого [Киселев, 2007, 58–66, 70, 115–117, 148–151, 154, 176–191, 224–227, 380] проявились еще не настолько, чтобы отпугнуть гоголевских родственников. Спустя несколько лет эти взгляды послужили тому, что в Киевской академии дважды ставился вопрос об исключении профессора из штата [Киселев, 2007, 52–53, 221]. Судя по написанной В. З. Завитневичем в 1902 г. статье о Гоголе (т.е. вскоре после получения выписок от сестер писателя), исследователь был сторонником радикальных политических взглядов. Так, гоголевские религиозно-политические «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847) он определял вполне в духе Белинского, известного оппонента Гоголя. Появление «Выбранных мест...» Завитневич объяснял «внутренним переломом» писателя, называя «религиозной манией», «сухими логическими схемами», «жалким нытьем», «самобичеванием», «возней с своим личным „я“» [Завитневич, 1902b, 357, 405]. В целом гоголевские выписки из «отцов и учителей церкви» [Завитневич, 1902b, 415] и само мировоззрение писателя Завитневич оценил в 1902 г. крайне низко, заявив, что «специалистам богословия тут нечего делать» и что взгляды Гоголя «не выходят за пределы элементарного катехизиса»¹ [Завитневич, 1902b, 338–339]. Надо сказать, для самого Завитневича богословие отнюдь не было главной специализацией; в Академии он читал лишь гражданскую историю². Судя по содержанию его работы, в гоголевском мировоззрении исследователю не хватило «передового» религиозного *модернизма* в духе тогдашней радикальной эпохи. Вследствие этого глубоко церковный, без каких-либо отклонений, характер гоголевских выписок был поставлен Завитневичем Гоголю в вину³.

Родные Гоголя, обнаружив вскоре, что сборник попал «не к тому» профессору, спохватились, и сестра писателя Ольга Васильевна позаботилась о том, чтобы передать рукопись другому ученому той же Академии. На этот раз выбор оказался верным. Сборник был передан более авторитетному профессору Киевской духовной академии, настоящему богослову и исследователю Николаю Ивановичу Петрову (1840–1921). Именно Н. И. Петров, уроженец Костромского края, доктор богословия,

¹ В числе обвинений в «элементарности» В. З. Завитневич, к примеру, упрекал Гоголя в том, что «глазами христианского катехизиса» он смотрел на «духа-обольстителя» [Завитневич, 1902b, 392]. (С какой другой точки зрения следует смотреть на демонический мир, исследователь не пояснял.) По поводу духовного отца Гоголя, прот. Матфея Александровича Константиновского (1791–1857), выдающегося церковного проповедника, почитаемого священника [Расев, 2017], Завитневич заявлял: «В своих взглядах на начала христианской аскетике о. Матвей был не шире Гоголя» [Завитневич, 1902b, 401]. О письмах о. Матфея Завитневич отзывался в том смысле, что для Гоголя они были «отравляющим ядом» [Завитневич, 1902b, 401].

² Это определенно сказалось на его понимании Гоголя. Когда в письме к о. Матфею Константиновскому 1848 г. Гоголь говорит о молитве, о борьбе с помыслами («хочу молиться, но... мысли... расхищаются, приходят в голову незваные, непрошенные гости» [Гоголь, 2009–2010, т. 15, 137]), то Завитневич, цитируя эти строки, нашелся лишь заметить, что «мы имеем дело с настоящим неврастеником»: «Видно, что сознательно и свободно направляемый ход мысли у Гоголя стал заменяться случайной, ничем не регулируемой ассоциацией...» [Завитневич, 1902b, 390, 400].

³ Ближе по взглядам для Завитневича был известный «светский богослов» А. С. Хомяков — один из московских друзей Гоголя. Наследию Хомякова Завитневич посвятил обстоятельное исследование [Завитневич, 1902a]. Интерес Завитневича к Хомякову питался, по-видимому, тем, что тот, будучи религиозным мыслителем, принадлежал одновременно к оппозиционному течению русской мысли. Согласно исповедуемым взглядам, Хомяков и от Церкви ждал такой же оппозиционности, какую испытывал сам. Хомяков заявлял, что «народ русский окован цепями рабства», а «Церковь безмолвно покоряется светской власти» [Хомяков, 1991, 127]. Со своей стороны Гоголь, полемизировавший с Белинским, неоднократно вступал в принципиальную полемику и с Хомяковым, а также с другими московскими приятелями из радикального крыла славянофильства (в число которых входили кроме Хомякова Аксаковы, братья И. В. и П. В. Киреевские, юный Ю. В. Самарин) [Виноградов, 2021d].

с 1916 г. — член-корреспондент Петроградской Академии наук (добавим, крестный отец Михаила Булгакова), написал и напечатал в 1902 г. обстоятельный обзор и разбор гоголевских выписок [Петров, 1902b]. Сборник и само мировоззрение Гоголя получили тогда наконец достойную высокую оценку. (Петров был также глубоким специалистом в украинской литературе. В 1884 г. в Киеве вышла его монография «Очерки истории украинской литературы XIX столетия» [Петров, 1884]; его перу принадлежат также статьи «Следы литературных влияний в произведениях Н. В. Гоголя» [Петров, 1902a], «Южно-русский элемент в ранних произведениях Н. В. Гоголя» [Петров, 1902c].)

Приходится, однако, констатировать, что, к сожалению, и профессору Петрову, при всем глубоком уважении к основательному вкладу этого исследователя в изучение Гоголя (Петрову удалось установить источники большинства гоголевских выписок — а это, как уже отмечалось, именно статьи из «Христианского чтения»), — к сожалению, и этому серьезному ученому охарактеризовать отношение сборника к гоголевскому наследию в полной мере не удалось.

Можно указать две причины, по которым постижение сути гоголевского сборника оказалось затруднительным. Во-первых, сборник рассматривался главным образом как *вспомогательный* материал. В нем искали какой-то системы, композиции, и, не найдя их, отказывались от попытки понять сборник как единое целое, — использовали содержание выписок лишь для того, чтобы пролить какой-то свет на другие гоголевские произведения. Такой подход, безусловно, вполне обоснован и насущно необходим. Но при столь ограниченном взгляде сборник как самостоятельное явление учеными не рассматривался.

Во-вторых, не были учтены сами житейские обстоятельства, обусловившие составление сборника. Они заключаются в том, что, будучи за границей, Гоголь пользовался крайне ограниченным кругом источников: что было в походных библиотеках его друзей из духовной литературы, то он и читал, отсюда и делал свои выписки. При столь, увы, «случайных» изданиях — журнальных и книжных, бывших у Гоголя под рукой, вопрос о последовательной системе выписок вообще становится излишен.

Важность сборника как явления, его уникальное, самостоятельное значение состоят, судя по содержанию выписок, в другом. Не заключая в себе какой-то строгой системы, каких-то особенных, неожиданных мыслей — каких искал в нем, к примеру, В. З. Завитневич, — эта рукопись верно передает облик самого Гоголя как давно и прочно сложившегося христианина: гоголевское собрание включает в себе то, что является самым насущным, самым «говорящим» душе писателя — наиболее актуальным для него ко времени составления выписок и наиболее свойственным ему как чаду Церкви.

В этом смысле сборник следует рассматривать в ряду других гоголевских произведений как составную часть писательской «исповеди» [Виноградов, 2020]. Вместо поисков «системы» выписок гораздо оправданней иной подход: попытаться увидеть в них личность самого Гоголя. При этом обнаруживается главное: сборник не является результатом какого-то случившегося в то время с писателем перелома во взглядах, как это обычно ошибочно предполагают. Напротив, это, по сути, *итоговое* собрание самых дорогих, заветных, *давних* гоголевских идей. Достаточно, например, прочитать выписку «Вера среди жизни нашей (Преосвященного Гедеона <Вишневского>, Епископа Полтавского)» (Гоголь, 2009–2010, т. 9, 67–68). Здесь можно обнаружить идейные переклички с давно написанными произведениями: с давними размышлениями Гоголя в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» о «духовных недорослях» [Виноградов, 2000, 153–154], с содержанием «Тараса Бульбы» и историко-научными статьями «Арабесок», в которых вопросы веры занимают первостепенное место [Виноградов, 2021c].

С другой стороны, при изучении сборника возникает еще одна проблема. Повидимому, даже случайным кругом духовного чтения Гоголя за границей не объясняется то обстоятельство, что в выписках 1840-х гг. совершенно *отсутствуют* некоторые святоотеческие представления, которые были глубоко усвоены писателем уже в самый ранний период его становления — будучи воплощены в произведениях уже первой половины 1830-х гг. Это составляет одну из загадок сборника.

Постижение этой загадки с закономерностью приводит к изучению одной из самых существенных составляющих в развитии Гоголя как художника — к выявлению роли патристической литературы в начальный период его писательского становления. Как обнаруживается, причина неполноты представлений исследователей о сути авторского замысла гоголевского составительского труда 1840-х гг. связана именно с неизученностью раннего этапа духовного пути Гоголя. Проблема особого состава сборника с выдержками из «Христианского чтения» заключается в том, что, как *это ни странно*, появление выписок 1840-х гг. из этого журнала являет собой отнюдь не первый, а уже *второй* этап приобщения писателя к публикациям «Христианского чтения», — и это весьма существенным образом повлияло на характер и содержание позднейших выписок. Без учета и понимания этого важного обстоятельства выписки, их состав и отношение к художественному наследию Гоголя по-прежнему будут представлять для нас загадку.

Наличие двух (а не одного) периодов обращения Гоголя к «Христианскому чтению» странно прежде всего потому, что сам писатель в 1843 г. в послании Н. М. Языкову из Дюссельдорфа сообщал: «Я никогда не думал, чтобы наше Христианское чтение было так интересно: там не только прекрасные переводы всех почти Отцов Церкви, не только много драгоценных отрывков из <...> летописей первоначальных христиан, но есть много оригинальных статей, неизвестно кому принадлежащих, очень замечательных» (Гоголь, 2009–2010, т. 12, 274).

Слова в письме обращены к близкому другу и с очевидностью продиктованы целью привлечь друга к чтению духовной литературы («советую тебе пересмотреть эти книги», — писал Гоголь (Гоголь, 2009–2010, т. 12, 274)). Сам Гоголь к чтению и конспектированию «Христианского чтения» приступил, по-видимому, еще зимой 1841/42 г. в Москве [Виноградов, 2017–2018, т. 3, 592], однако спустя полтора года в письме к Языкову изобразил дело так, будто только что открыл для себя этот журнал. Принимать особый проповеднический подход Гоголя (стремявшегося приохотить приятеля к духовным занятиям) за подлинное свидетельство о том, когда «Христианское чтение» вошло в круг его интересов, вряд ли основательно.

Тем не менее из недвусмысленного признания Гоголя в 1843 г. в письме к Языкову определенно явствует, что сам он «Христианским чтением» до 1840-х гг. *не* интересовался. Можно ли в таком случае говорить, что этот период был уже вторым в обращении Гоголя к этому журналу? Основания для такого заключения имеются вполне достаточные.

Действительно, сам Гоголь «Христианское чтение» до 1840-х гг., по-видимому, не читал. Однако, как выясняется, был один чрезвычайно важный и несомненный источник, из которого будущий писатель черпал многочисленные сведения, содержащиеся в статьях «Христианского чтения». Причем делал это Гоголь не один, не два раза, а почти бесчисленное количество раз, так как происходило это на протяжении нескольких лет. Время, в которое журнал «Христианское чтение» столь долго и обильно оказывал влияние на Гоголя, — это период 1820-х гг., время обучения юного Николая Васильевича в школе, в Гимназии высших наук в Нежине.

Сохранились документальные свидетельства о том, что в продолжение целых четырех лет, с 1825 по 1828 г. (а это последние, наиболее зрелые годы пребывания Гоголя в гимназии), статьи из «Христианского чтения» постоянно читал своим подопечным на уроках Закона Божия штатный законоучитель Нежинской гимназии прот. Павел Иванович Вольнский (1770–1839) [Виноградов, 2017–2018, т. 1, 508, 530, 539, 590, 630–631, 657]. Четыре года хотя бы раз в неделю Гоголь — так или иначе, чаще или реже, регулярно или нерегулярно, внимательно или невнимательно, но *слушал* статьи из «Христианского чтения» в переложении о. Павла Вольнского.

Каково же было влияние на Гоголя «Христианского чтения» этих лет? Здесь необходимо обратиться к еще одному важному и непроясненному вопросу.

В свое время весьма поверхностную и несправедливую оценку дал журналу «Христианское чтение» первых лет его существования известный церковный историк

прот. Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979). Эта оценка появилась в книге о. Георгия «Пути русского богословия», впервые изданной в Париже в 1937 г. [Флоровский, 1937], — ныне этот труд хорошо известен православному читателю.

В том же 1937 г. Н. А. Бердяев в своей рецензии на книгу о. Георгия, учитывая то, в каком резко критическом, подчас даже нигилистическом освещении представлена в ней отечественная богословская мысль, назвал это сочинение не «Пути...», а «Беспутством русского богословия» [Бердяев, 1937, 53]⁴. Основания для такого иронически-ёрнического переименования книги о. Георгия у Бердяева, к сожалению, были. В настоящее время эта книга многими признается едва ли не справочником по истории духовной культуры России. Однако, несмотря на установившийся авторитет, следует признать, что отдельные положения этой книги, порой слишком прямолинейные формулировки автора в духовных вопросах нуждаются ныне в существенном корректировании. К некоторым подкупающе эффектным суждениям о. Георгия Флоровского следует относиться с осторожностью. Что в его книге действительно ценно, так это опора на труды дореволюционного авторитетного исследователя — профессора Казанской духовной академии, члена-корреспондента Петербургской Академии наук, церковного историка и богослова Петра Васильевича Знаменского (1836–1917), нижегородского уроженца. Глубокими, основательными трудами П. В. Знаменского, редко ссылаясь на первоисточник, широко пользовался о. Георгий Флоровский в своих лекциях, составивших книгу. обстоятельный источниковедческий анализ труда прот. Георгия еще предстоит, но уже сейчас можно сказать, что, вопреки распространенным представлениям, отнюдь не о. Георгий Флоровский, а именно профессор П. В. Знаменский впервые в историографии обобщил историю Русской Церкви в единую концепцию и предложил ее научно аргументированную периодизацию. Именно труды Знаменского по истории Церкви в царствование Екатерины II и Александра I почти дословно цитирует о. Георгий Флоровский в наиболее ярких и интересных главах своей книги.

Что же касается собственных суждений о. Георгия в «Пути русского богословия», то тут не обходится без промахов. Так, определенно непроверенной информацией из третьих рук пользовался о. Георгий тогда, когда, в частности, характеризовал творчество Гоголя [Виноградов, 2021а, 583]. Для изучения проблемы влияния на Гоголя журнала «Христианское чтение» важно отметить, что на такой же недостоверной информации зиждется и негативный отзыв отца Георгия об этом журнале.

В «Пути русского богословия» о. Георгий писал: «Под характерным названием „Христианского чтения“ [журнал]... начал выходить в 1821-м году. Первой задачей журнала... было давать материал для назидательного чтения. <...> В первые годы „Христианское чтение“ очень напоминало „Сионский Вестник“ по выбору и характеру статей. <...> С самого начала издания „Христианское чтение“ имело неожиданный успех, число подписчиков в первые же годы достигло до 2400...» [Флоровский, 1991, 186]. В успехе «Христианского чтения» о. Георгий Флоровский видел еще одно проявление тогдашнего победного шествия по России западного, псевдоцерковного мистицизма, пример *блуждания* русского богословия.

Прочитав в книге о. Георгия этот негативный отзыв о «Христианском чтении» — и некритически его восприняв, — можно получить предубеждение к самому основательному духовному русскому журналу первых лет его существования. Однако, как выясняется, доверяться автору «Путей русского богословия» в этом вопросе было бы опрометчиво. Хлесткое, почти хлестаковское сравнение «Христианского чтения» с «Сионским Вестником» — известным в начале XIX в. масонским изданием

⁴ «Книга о. Георгия Флоровского названа неверно, нужно было назвать „Беспутство русского богословия“ и даже в виду широкого захвата книги „Беспутство русской мысли“ или „Беспутство русской духовной культуры“» [Бердяев, 1937, 53]. По заявлению Н. А. Бердяева, книга о. Георгия Флоровского «разрушает... ложную веру в авторитеты, наивную веру в непогрешимость митрополитов и епископов и в неизменную истинность и абсолютность православия старой, дореволюционной России» [Бердяев, 1937, 65].

А. Ф. Лабзина — неверно и несправедливо. К сожалению, о. Георгий — последовательный поборник православной, церковной патрологии (за что и пользуется заслуженным авторитетом) — проглядел *самый патрологический* отечественный богословский журнал XIX в. Возникает вопрос, видел ли сам о. Георгий, будучи за границей, первые номера «Христианского чтения»; эти номера давно стали библиографической редкостью в самой России.

Достаточно открыть первые тома журнала, чтобы убедиться, что главное содержание «Христианского чтения» — это отнюдь не пропаганда западной мистики, а многочисленные, публикуемые из номера в номер переводы свв. отцов. Это неоспоримый факт, полностью опровергающий оценку журнала в «Путиях русского богословия». Изначально издатели «Христианского чтения» ставили своей целью «обратить внимание на писания отцов Церкви» — «тем более, что в наше время, по каким-то ложным понятиям, они остаются в некоторых не только в забвении, но даже и в пренебрежении» (О цели и предметах, 1821, 12).

В полном соответствии с этим заявлением абсолютно каждый, без исключения, номер журнала, от самого его основания, открывается обширным разделом «Писания Св. Отцев». Более того. Хотя сами издатели этого нигде особо не афишировали, но за восемь лет от основания журнала, с 1821 по 1828 г., в «Христианском чтении» была напечатана, в новых переводах, *почти половина* (20 из 49) глав-статей «Добролюбия» — известного святоотеческого собрания произведений, заключающих в себе молитвенно-созерцательный опыт монашеской жизни [Виноградов, 2021с]. В этом отношении «Христианское чтение», основанное будущим митрополитом Санкт-Петербургским Григорием (Постниковым), было одним из важнейших начинаний, предпринятых отнюдь не в духе тогдашнего западного мистицизма и масонства, а напротив, противостоящих распространению идей «универсального христианства», которые стали господствовать в российском образовании и созданием в 1815 г. внеконфессионального религиозно-политического Священного Союза трех европейских монархов: православного русского императора, австрийского императора-католика и прусского короля-протестанта.

В программе журнала, появившейся в 1821 г. в первом номере «Христианского чтения», сообщалось: «Ныне, несмотря на очевидные действия Провидения и все-сильные попечения Христианских Владык... о распространении и утверждении истинного духа Христианской веры... противный дух вводит в умы человеческие свою ложь и тьму. <...> Дух вольномыслия и нововерия бесчисленной толпы в Западном Христианстве, посредством чтения иностранных книг, давно уже проник в Отечество наше; и, бродя по разным классам народа, проникает в умы и сердца некоторых даже низших классов» (О цели и предметах, 1821, 18–19).

Западные мистические веяния коснулись тогда всей сферы российского образования. В том числе они сказались и в программе обучения гоголевской *alma mater*, нежинской Гимназии высших наук. В борьбу с западным мистицизмом, преподносимым в переводных западных изданиях и учебных пособиях, вступил тогда не только журнал «Христианское чтение». Как известно, защитниками православия стал в ту эпоху целый ряд иерархов и церковных деятелей, в том числе митрополит Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский), известный духовный писатель и подвижник архим. Фотий (Спаский) и др. В конечном счете предпринятые меры привели к упразднению голицинского Министерства духовных дел и народного просвещения — и запрету западных мистических изданий (Сборник постановлений, 1864, стб. 1624–1630).

В борьбу с внеконфессиональным, а подчас и антицерковным мистицизмом вступили в ту пору и священники на местах. В эту борьбу, как выясняется, включился и упомянутый законоучитель Гоголя в Нежинской гимназии о. Павел Волынский. Отец Павел по достоинству оценил традиционное, святоотеческое направление журнала «Христианское чтение» (по-видимому, именно этим объяснялась на деле популярность издания) и стал активно знакомить с его содержанием своих подопечных. А поскольку журнал от самого основания имел официальный статус церковного

издания, то упрекнуть о. Павла в том, что он будто бы пренебрегает официально утвержденными западными учебными пособиями, вышестоящему начальству было невозможно. Этим о. Павел с успехом и воспользовался. Тем самым нежинский законоучитель благодаря журналу «Христианское чтение» нашел замечательный выход из положения и в итоге уберег своих воспитанников-нежинцев, в том числе Гоголя, от внеконфессиональных, сомнительных в духовном отношении уроков.

Что особенно важно в первых публикациях журнала «Христианского чтения» — публикациях 1820-х гг. — это то, что многие из святоотеческих переводов были непосредственно посвящены таким важным вопросам, как искусство молитвы, практика блюдения ума, т. е. важнейшим аскетическим, практическим понятиям православного богословия, собранным, как уже сказано, в «Добротолубии».

После этого небольшого экскурса уместно обратиться опять к выпискам Гоголя из «Христианского чтения» 1840-х гг. Весьма показательно, что когда писатель стал самостоятельно изучать «Христианское чтение», то в его выписках из этого журнала в то время уже не появилось *ни одной* выписки на эту тему — о святоотеческом блюдении ума и борьбе с помыслами. В религиозных воспитании и образовании, полученных Гоголем в Нежине в 1820-х гг., обнаруживается, таким образом, необходимое утраченное звено в изучении гоголевского сборника «Выбранные места из творений святых Отцов и учителей Церкви» 1843–1844 гг., т. е. заключается ответ на вопрос, почему в этом позднейшем собрании выписок Гоголя из духовной литературы практически нет святоотеческих наставлений о блюдении ума — хотя все эти понятия и представления в полной мере определяют уже самые первые его художественные произведения.

Упоминания о нечистых помыслах, всеаемых человеку со стороны, встречаются во многих гоголевских произведениях — начиная с самых ранних до позднейших [Виноградов, 2000, 48–50, 305–308]. Достаточно вспомнить об искушениях кузнеца Вакулы в Рождественский сочельник в «Ночи перед Рождеством» [Виноградов, 2016]. Даже в «Ганце Кюхельгартене», юношеской поэме Гоголя 1827 г., есть упоминание о том, как «потревожил дух нечистый / Во сне покой девицы чистой, / Наваял черную печаль» (Гоголь, 2009–2010, т. 7, 33). Позднее, при чтении жития святого, когда в тексте встречалось выражение «диавол прииде», Гоголь пояснял: «т. е. помышление» [Виноградов, 2017–2018, т. 7, 40].

С наибольшей полнотой и очевидностью проблема борьбы с помыслами представлена Гоголем в первой редакции повести «Портрет» 1834 г., т. е. в произведении весьма «раннего», петербургского периода творчества писателя. Эти святоотеческие вопросы являются важнейшими для каждой из двух частей этой повести.

В первой выведен современный художник — из числа тех, «которые не в силах были противиться адскому обольстителю и погубили все возвышенное души своей» (Гоголь, 2009–2010, т. 7, 318).

Герой второй части «Портрета» — «скромный, набожный живописец, какие только жили во времена религиозных Средних веков» (Гоголь, 2009–2010, т. 7, 308). Он в свою очередь испытывает *те же* проблемы, что и художник, изображенный в первой части; рассказчик сообщает, как герой «чувствовал прилив таких отчаянных мыслей, которых невольно содрогался сам» (Гоголь, 2009–2010, т. 7, 312): «Дивись, сын мой, ужасному могуществу беса. Он во всё силится проникнуть: в наши дела, в наши мысли и даже в самое вдохновение художника. <...> Это тот черный дух, который врывается к нам даже в минуту самых чистых и святых помышлений» (Гоголь, 2009–2010, т. 7, 317).

Очевидно, что святоотеческие наставления о борьбе с помыслами Гоголю были знакомы не понаслышке, — они были восприняты и освоены писателем — и органически воплощены в ранних произведениях настолько, что почти *закономерно* оказались обойденными в его позднейших выписках. Гоголю не понадобилось освежать в памяти этот материал, впитанный еще в юношеском, свежем, восприимчивом возрасте. Рассматривать позднейшие выписки из «Христианского чтения» следует, таким образом, в свете того, что уже почерпнул и глубоко освоил Гоголь ранее, через посредство о. Павла Волынского, из статей этого же журнала в школьном возрасте.

С другой стороны, известно, что, закончив в 1844 г. составлять свои выписки из «Христианского чтения», Гоголь обратился к Н. М. Языкову с непосредственной просьбой прислать ему само «Добротолубие» [Виноградов, 2017–2018, т. 4, 496, 565, 593]. Вряд ли кто-то подсказал тогда Гоголю обратиться к этой книге. Скорее всего, сказались здесь, опять-таки, давние следы влияния на Гоголя его нежинского духовного наставника о. Павла Волынского.

Трудно переоценить значение, какое имеет для понимания гоголевского наследия тот факт, что с «Добротолубием», с его основным содержанием и главными положениями будущий писатель был знаком уже с юношеских, школьных лет. Главная же заслуга в этом принадлежит — как источнику — журналу «Христианское чтение». Сам Гоголь, объясняя Языкову свой интерес к «Христианскому чтению», подчеркивал: «Я... потому наиболее желал Хр<истианское> чт<ение>, что там бывают переводы из Св<ятых> Отц<ов>» (Гоголь, 2009–2010, т. 12, 327). Если бы, добавлял писатель, вместо «Христианского чтения» Языкову «случилось каким-нибудь образом достать перевод Св<ятых> Отцов, изд<анный> при Троиц<кой> лавре, то это был бы драгоценный подарок» (Гоголь, 2009–2010, т. 12, 326).

То, что Гоголь в 1820-х гг. не сам читал «Христианское чтение», но знакомился с его содержанием из уст о. Павла, возможно, было для юноши даже полезнее. Поскольку от о. Павла он получал не только самое важное и нужное в статьях журнала, но и *адаптированное* для детского, подросткового восприятия.

Становится, таким образом, понятным, откуда у Гоголя уже в 1830-х гг. имелись столь основательные познания о блюдении ума, которые буквально пронизывают его повесть «Портрет». Важно при этом подчеркнуть, что эта повесть в ряду других произведений Гоголя является признанным художественным манифестом писателя; как известно, он дважды работал над этим программным произведением, опубликовав, последовательно, в 1835 и 1842 гг., две редакции «Портрета».

Хотя сам юный Гоголь не заглядывал в «Христианское чтение», знакомясь с его содержанием исключительно на уроках о. Павла, однако известно, что в те же юношеские годы он самостоятельно читал «Лествицу» прп. Иоанна Синайского, составив тогда обширный конспект этой книги. Об утрате этого конспекта в советские годы уже говорилось; гоголевская рукопись долгое время находилась в Харьковском историческом музее и в период Великой Отечественной войны бесследно исчезла. Досконально знавший, изучавший гоголевские выписки из «Лествицы» на протяжении нескольких лет, с 1926 по 1938 г., литературовед и историк Иван Федорович Ерофеев (1882–1953) видел на рукописном сборнике Гоголя «Из книги: Лествица, возводящая на небо» автограф П. А. Кулиша, первого биографа писателя [Ерофеев, 1926]. К сожалению, Кулиш, владея бесценной гоголевской рукописью, которая была передана ему родными писателя, нигде ни словом о ней даже не обмолвился. Подобно В. З. Завитневичу, этот гоголевский биограф тоже относился к религиозности писателя скептически [Виноградов, 2003]. (Надо сказать, с исследователями, биографами и издателями Гоголю по смерти часто «не везло». Сестра писателя Анна Васильевна в 1889 г., говоря, в частности, о В. И. Шенроке, продолжателе Кулиша в изучении наследия брата, замечала: «Я позавидовала, прочитавши, что Погодин счастлив, что у него такой биограф попался, какой-то Барсуков⁵. А это Бог знает что» [Виноградов, 2017–2018, т. 4, 181].)

Тот же И. Ф. Ерофеев свидетельствовал, что содержание выписок Гоголя из «Лествицы» перекликается именно с начальной редакцией повести Гоголя «Портрет», т. е. с гоголевским «манифестом» 1834 г. Ерофеев отмечал: «Тут реминисценция образа аскета из первой редакции повести „Портрет“» [Ерофеев, 1926, 175–176]. (К этому наблюдению следует также добавить, что две весьма значимые реминисценции из «Лествицы» встречаются и в гоголевской «Повести о том, как поссорился Иван

⁵ Николай Платонович Барсуков (1838–1906) — историк и археограф, создатель 22-томного издания «Жизнь и труды М. П. Погодина» (СПб., 1888–1910).

Иванович с Иваном Никифоровичем» [Виноградов, 2000, 157–158; 2017–2018, т. 2, 248], написанной в осень 1833 г., т. е. незадолго до создания «Портрета».)

Таким образом, в отличие от внеконфессиональных мистических веяний эпохи, которых, как и все современники, не мог, по понятным причинам, избежать Гоголь, в целом полученное им образование было вполне традиционным и глубоко церковным. Основательное приобщение Гоголя на уроках о. Павла Волынского к творениям святых отцов, к основам «Добролюбия» предохранило будущего писателя, благодаря журналу «Христианское чтение», от распространенных заблуждений эпохи.

Источники и литература

Источники

1. Гоголь (1901) — [Гоголь Н. В.] Сочинения Н. В. Гоголя. 17-е изд. / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. И. Шенрока. СПб.: Издание А. Ф. Маркса, 1901. 1686 стб.

2. Гоголь (1919) — [Гоголь Н. В.] Сочинения Н. В. Гоголя. [Стереотипное воспроизведение, «по старым матрицам», 17-го изд. 1901 г., с исключением стб. 1369–1656, выполненным К. И. Халабаевым] / Под ред. Н. С. Тихонравова и В. И. Шенрока. Пг.: Лит.-изд. отдел Народного Комиссариата по просвещению, 1919. 1400 стб.

3. Гоголь (1927) — Гоголь Н. В. Сочинения: в 3 т. / Ред. К. И. Халабаева, Б. М. Эйхенбаума; вступ. статья Л. Н. Войтоловского. М.; Л.: Государственное изд-во, 1927. 422 + 489 + 398 с.

4. Гоголь (1928) — Гоголь Н. В. Сочинения: в 3 т. / Ред. К. И. Халабаева, Б. М. Эйхенбаума; вступ. статья Л. Н. Войтоловского. 2-е изд. М.; Л.: Государственное изд-во, 1928. 422 + 489 + 398 с.

5. Гоголь (1929) — Гоголь Н. В. Сочинения / Ред. К. И. Халабаева, Б. М. Эйхенбаума; вступ. статья Л. Н. Войтоловского. 3-е изд. М.; Л.: Государственное изд-во, 1929. 623 с.

6. Гоголь (1930) — Гоголь Н. В. Сочинения / Ред. К. И. Халабаева, Б. М. Эйхенбаума; вступ. статья Л. Н. Войтоловского. 4-е изд. М.; Л.: Государственное изд-во, 1930. 623 с.

7. Гоголь (1937–1952) — Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: [в 14 т.]. [Л.]: АН СССР, 1937–1952. 556 + 764 + 728 + 552 + 511 + 923 + 434 + 816 + 684 + 540 + 484 + 720 + 564 + 487 с.

8. Гоголь (1994) — Гоголь Н. В. Собрание сочинений. В 9 т. (В 7 кн.) / Сост. и коммент. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М.: Русская книга, 1994. 496 + 560 + 608 + 560 + 624 + 864 + 784 с.

9. Гоголь (2009–2010) — Гоголь Н. В. Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. (15 кн.) / Сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова, В. А. Воропаева. М.; Киев: Изд-во Московской Патриархии, 2009–2010. Т. 1–17. 664 + 688 + 680 + 744 + 816 + 720 + 968 + 392 + 488 + 704 + 592 + 608 + 624 + 816 + 936 с.

10. О цели и предметах (1821) — О цели и предметах предлагаемого Христианского Чтения // Христианское чтение. 1821. Ч. 1. С. 3–28.

11. Сборник постановлений (1864) — 1825. Мая 14. Об отобраении от всех духовных училищ, мест и лиц книг, заключающих в себе учения, противные вере и благочестию // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Санкт-Петербург: В типографии Императорской Академии наук, 1864. Т. 1. Стб. 1624–1630.

12. Хомяков (1991) — Хомяков А. С. Политические письма 1848 года / Публ. и примеч. В. А. Кошелева // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 109–132.

Литература

13. Бердяев (1937) — Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность. (Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. 1937. УМСА-PRESS) // Путь. Орган русской религиозной мысли / Под ред. Н. А. Бердяева, при уч. Б. П. Вышеславцева. 1937. Апрель-июль. № 53. С. 53–65.

14. Виноградов (2000) — *Виноградов И. А.* Гоголь — художник и мыслитель: Христианские основы мирозерцания. М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. 448 с.
15. Виноградов (2003) — *Виноградов И. А.* Первый биограф Гоголя // *Кулиш П. А.* Записки о жизни Николая Васильевича Гоголя, составленные из воспоминаний его друзей и знакомых и из его собственных писем / Изд. подг. И. А. Виноградов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 3–81.
16. Виноградов (2016) — *Виноградов И. А.* Святые «Вечера...»: «Услаждение и назидательность» «Ночи перед Рождеством» // *Русская словесность.* 2016. № 2. С. 41–48.
17. Виноградов (2017–2018) — *Виноградов И. А.* Летопись жизни и творчества Н. В. Гоголя (1809–1852). С родословной летописью (1405–1808). Научн. изд.: в 7 т. М.: ИМЛИ РАН, 2017–2018. 736 + 672 + 672 + 704 + 928 + 656 + 640 с.
18. Виноградов (2020) — *Виноградов И. А.* Психологизм Н. В. Гоголя // *Два века русской классики.* 2020. Т. 2. № 4. С. 6–73.
19. Виноградов (2021a) — *Виноградов И. А.* Н. В. Гоголь и цензура. Взаимоотношения художника и власти как ключевая проблема гоголевского наследия. М.: ИМЛИ РАН, 2021. 864 с.
20. Виноградов (2021b) — *Виноградов И. А.* Неизвестные строки записной книжки Н. В. Гоголя // *Вестник Костромского государственного университета.* 2021. Т. 27. № 3. С. 86–91.
21. Виноградов (2021c) — *Виноградов И. А.* «Арабески» Н. В. Гоголя: единство проблематики и композиции цикла // *Проблемы исторической поэтики.* 2021. Т. 19. № 4. С. 234–304.
22. Виноградов (2021d) — *Виноградов И. А.* А. С. Хомяков и Н. В. Гоголь: проблема взаимоотношений // *Русско-Византийский вестник.* 2021. № 1 (4). С. 32–69.
23. Воропаев (1981a) — *Воропаев В. А.* «Замкни речь пословицей». Народнопоэтическая стихия в «Мертвых душах» Н. В. Гоголя // *Литературная учеба.* 1981. № 4. С. 172–179.
24. Воропаев (1981b) — *Воропаев В. А.* «Мертвые души» и традиции народной культуры (Н. В. Гоголь и И. М. Снегирев) // *Русская литература.* 1981. № 2. С. 92–107.
25. Десницкий (1930) — *Десницкий В. А.* О пределах спецификации в литературной науке // *В борьбе за марксизм в литературной науке: Сб. статей.* Л.: Прибой, 1930. С. 7–46.
26. Ерофеев (1926) — *Ерофіїв Ів.* Новый рукопис Гоголя. (3 рукописного відділу Музею Слободської України) // *Червоний Шлях.* Харків, 1926. № 2. С. 175–176.
27. Завитневич (1902a) — *Завитневич В. З.* Алексей Степанович Хомяков. Киев: Типография И. И. Горбунова, 1902. Т. 1. Кн. 1. 866 с.; Т. 1. Кн. 2. 1422 с.; Киев: Типография Акционерного Общества «Петр Барский в Киеве», 1913. Т. 2. 809 с.
28. Завитневич (1902b) — *Завитневич В.* Религиозно-нравственное состояние Н. В. Гоголя в последние годы его жизни // *Памяти Гоголя.* Научно-литературный сборник, изданный Историческим Обществом Нестора-летописца / Под ред. Н. П. Дашкевича. Киев: Типография Р. К. Лубковского, 1902. Отд. II. С. 338–424.
29. Киселев (2007) — *Киселев В. Н.* Исследователь внимательный и трудолюбивый. О жизни и деятельности историка и богослова, профессора В. З. Завитневича / По благословию Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси. Минск: Издатель В. П. Ильин, 2007. 384 с.
30. Паламарчук (1990) — *Паламарчук П. Г.* Узор «Арабесок» // *Гоголь Н. В.* Арабески / Подг. текстов, послесл., примеч. П. Паламарчука; <художник> Ю. Селивёрстов. М.: Молодая гвардия, 1990. С. 378–390.
31. Петров (1884) — [Петров Н. И.] Очерки истории украинской литературы XIX столетия Н. И. Петрова. Киев: В типографии И. и А. Давиденко, 1884. 457 с.
32. Петров (1902a) — *Петров Н. И.* Следы литературных влияний в произведениях Н. В. Гоголя // *Труды Киевской Духовной академии.* 1902. № 4. С. 561–575.
33. Петров (1902b) — *Петров Н. И.* Новые материалы для изучения религиозно-нравственных воззрений Н. В. Гоголя // *Труды Киевской Духовной академии.* 1902. № 6. С. 270–317.
34. Петров (1902c) — *Петров Н. И.* Южно-русский элемент в ранних произведениях Н. В. Гоголя // *Памяти Гоголя.* Научно-литературный сборник, изданный Историческим

Обществом Нестора-летописца / Под ред. Н. П. Дашкевича. (Чтения в Историческом Обществе Нестора-Летописца. Кн. XVI.) Киев: Тип. Р. К. Лубковского, 1902 <1903>. Отд. 3. С. 53–72.

35. Расев (2017) — *Расев А. И., прот.* Очерк жизни в Бозе почившего Ржевского протоиерея о. Матфея Александровича Константиновского. Сводная редакция (1860–1890–1915). Некоторые его проповеди, несколько писем, писанных — или им, или к нему, и еще некоторые замечательные факты из частной его жизни. Тверь: Б. и., 2017. 496 с.

36. Соколов (1910) — *Соколов Б. М.* Гоголь-этнограф. (Интересы и занятия Н. В. Гоголя этнографией). М.: Тип. Императорского Московского Университета, 1910. 61 с.

37. Флоровский (1937) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж; Типография «Светлост», Београд, 1937. 574 с.

38. Флоровский (1991) — *Флоровский Г. В., прот.* Пути русского богословия. 3-е изд. / С предисл. прот. И. Мейендорфа и указателем имен. Париж: YMCA-PRESS, 1983 (репринтное переиздание — Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине»; Полиграфкнига, 1991). 600 с.

39. Чаговец (1901) — *Чаговец В.* На родине Гоголя. (Реликвии) // Киевская Газета. 1901. 21 окт. № 291. С. 4.

Священник Димитрий Лушников

Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия

УДК 271.2-1-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_98
EDN EVXDMI



Аннотация: Статья посвящена изучению фундаментально-теологического наследия свт. Иннокентия (Борисова; 1800–1857), который впервые ввел основное богословие в kurikulum высших духовных школ России, тем самым институционализировав его в отечественном гуманитарном пространстве в качестве новой специальной богословской дисциплины. Подробно разбирается первый раздел курса лекций основного богословия свт. Иннокентия – «О религии вообще». Отмечается, что главными достоинствами курса являются наличие в нем всех четырех разделов дисциплины основного богословия, а также предложенная автором собственная гносеологическая теория богопознания. Среди недостатков курса отмечается либо полное отсутствие, либо поверхностное изложение ряда традиционных для основного богословия тем. Подчеркивается важность определения идентичности и установления авторства ранее опубликованных в «Христианском чтении» предполагаемых работ святителя. Делается вывод, что свт. Иннокентий может быть по праву признан родоначальником отечественного основного богословия, положившим твердые основания для дальнейшего развития данной теологической дисциплины в духовно-академическом богословии России.

Ключевые слова: святитель Иннокентий (Борисов), история Санкт-Петербургской духовной академии, история Киевской духовной академии, основное богословие, доказательства существования Бога, богословское учение о познании, введение в богословие, апологетика.

Об авторе: **Священник Дмитрий Юрьевич Лушников**

Кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

Для цитирования: Лушников Д. Ю., *свящ.* Святитель Иннокентий (Борисов) как родоначальник отечественного академического основного богословия // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 98–115.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Priest Dimitry Lushnikov

The Holy Archbishop Innocent (Borisov) as the Founder of Russian Academic Fundamental Theology



UDK 271.2-1-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_98

EDN EVXDMI

Abstract: The article is devoted to studying the fundamental theology heritage of the Holy Archbishop Innocent (Borisov; 1800–1857), who for the first time introduced fundamental theology into the curriculum of Russian higher theological schools, thereby institutionalizing it in the domestic humanitarian space as a new special theological discipline. The first section of St. Innocent's fundamental theology lecture course, "On Religion in General", is considered in detail. It is noted that the main advantages of the course are the presence in it of all four sections of the fundamental theology discipline, and the author's own epistemological theory of the knowledge of God. Among the course's disadvantages, there are a complete absence or a superficial presentation of a number of topics traditional for fundamental theology. The importance of determining the identity and establishing the authorship of the saint's presumed works previously published in *Christian Reading* is emphasized. It is concluded that St. Innocent may rightfully be recognized as the founder of Russian fundamental theology, who laid firm foundations for the further development of this theological discipline in the academic theology of Russia.

Keywords: St. Innocent (Borisov), history of the St. Petersburg Theological Academy, history of the Kyiv Theological Academy, fundamental theology, proofs for the existence of God, theological doctrine of knowledge, introduction to theology, apologetics.

About the author: **Priest Dmitry Yurievich Lushnikov**

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: hram-sretenya@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7985-1371>

For citation: Lushnikov D., priest. The Holy Archbishop Innocent (Borisov) as the Founder of Russian Academic Fundamental Theology. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 98–115.

Научно-преподавательская деятельность свт. Иннокентия

Святитель Иннокентий (Борисов; 1800–1857), архиепископ Херсонский и Таврический, известен как один из самых просвещенных деятелей Русской Православной Церкви первой половины XIX в.¹ Будучи глубоким и оригинальным мыслителем, хорошо осведомленным в проблематике новейшего западного богословия и обладавшим при этом серьезными познаниями в области философии, святитель стал, по сути, родоначальником отечественного академического основного богословия.

Родился свт. Иннокентий — в миру Иван Алексеевич Борисов — в 1800 г. в городе Ельце Орловской губернии в семье священника. В 1810 г. поступил в Воронежское духовное училище, по окончании которого — в Орловскую духовную семинарию. Закончив последнюю в 1819 г. в числе лучших воспитанников, был отправлен на учебу в только что открывшуюся Киевскую духовную академию. В 1823 г., закончив Академию первым по успеваемости, 23-летний магистр Иван Борисов был определен в Санкт-Петербургскую семинарию инспектором и профессором церковной истории и греческого языка². Менее чем через три месяца одновременно с этим занял должность ректора Александро-Невского духовного училища. С 1824 г. уже иеромонах Иннокентий был назначен бакалавром богословских наук Санкт-Петербургской духовной академии. В 1825 г., став инспектором Академии, был утвержден действительным членом академической конференции. В 1826 г. получил звание экстраординарного профессора и был возведен в сан архимандрита. В 1829 г. за ряд сочинений, преимущественно историко-богословского содержания, был утвержден доктором православного богословия.

В 1830 г. архим. Иннокентий был определен ректором и профессором богословских наук в Киевскую духовную академию. В 1836 г. хиротонисан во епископа Чигиринского, викария Киевской епархии. Ректорство святителя продолжилось до 1840 г., вплоть до назначения на Вологодскую кафедру. В 1841 г. он был переведен в Харьковскую епархию, а также по представлению министра народного просвещения утвержден ординарным академиком Императорской Академии наук. С 1848 г. и до своей кончины, случившейся после непродолжительной болезни в 1857 г., — архиепископ Херсонский и Таврический [Послужной список, 1867, 1–8].

В 20-х гг. XIX столетия — т.е. ко времени начала научно-преподавательской деятельности свт. Иннокентия — преподавание богословских наук в духовных академиях России регламентировалось не только Уставом 1814 г., в котором, по словам Н. Ю. Суховой, достаточно неопределенно говорилось о том, «что должно включать в себя академическое богословие и как следует его преподавать» [Сухова, 2012, 71], но и, во многом, — разработанной свт. Филаретом (Дроздовым) концепцией, изложенной им в программном сочинении «Обозрение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах» [Филарет Дроздов, 1885, 122–151]. Изданное в 1814 г. — однако уже после утверждения нового Устава — «Обозрение» явилось, по сути, первым опытом создания системы православного богословия, где излагались структура богословия и последовательность изучения его частей, предлагались методы, практические указания и вспомогательная литература для изучения каждого вида богословия [Сухова, 2012, 71–73].

В целом, созданная свт. Филаретом «формальная энциклопедия» богословия позволяет в определенной степени считать его одним из основателей отечественного основного богословия, поскольку согласно современной предметной структуре данной

¹ Имя свт. Иннокентия увековечено на памятнике Тысячелетия России, открытом в Новгороде в 1862 г.

² Остается невыясненным факт, почему лучший выпускник первого набора преобразованной в 1819 г. Киевской академии Иван Борисов не был оставлен в ней преподавателем, в отличие от шести других лучших воспитанников, утвержденных в должности ее бакалавров. По свидетельству проф. прот. Ф. И. Титова, «документы синодального и академического архивов не дали нам никаких оснований для объяснения этого загадочного обстоятельства» [Титов, 1897, 193–194].

дисциплины вопрос о каноне богословских предметов в рамках осуществления обще-теологической задачи, т.е. о том, как научно-теоретически и научно-практически следует правильно организовать богословскую деятельность, относится к первому подразделу четвертого раздела основного богословия — «De locis theologicis», или «Вера и разум»³.

Основное богословие у свт. Филарета не было выделено в качестве самостоятельной богословской науки. Это объясняется тем, что сам процесс ее формирования как специальной научной дисциплины, занимающейся основами веры и основополаганием теологии, в то время еще не был завершен⁴.

В результате в тогдашнем академическом образовании России основное богословие было представлено под видом двух отдельных дисциплин: естественное богословие и общее введение в богословие. Первое, содержанием своим соответствующее первому разделу современного основного богословия «Demonstratio religiosa»⁵, было отнесено к наукам философским [Филарет Дроздов, 1885, 124] и преподавалось в первые два года обучения в рамках курса метафизики, т.е. до начала изучения собственно богословских наук⁶. Второе, как правило, предшествовало преподаванию догматического богословия, составляя предварительную его часть [Чистович, 1857, 277]. Это разделение основного богословия на две дисциплины сохранялось в столичной Академии вплоть до 1843 г., когда оно стало преподаваться иером. Макарием (Булгаковым) как отдельная дисциплина⁷.

Поначалу все богословские науки в Академии преподавались одним профессором, как правило, ее ректором. Впоследствии преподавание богословия было разделено между ректором и двумя бакалаврами: за ректором закреплялось догматическое богословие, за одним из бакалавров — нравственное богословие, за другим — все прочие богословские науки [Чистович, 1857, 309].

Преподавание основного богословия — «под названием общей богословии» [Барсов, 1883, 651] — вместе с богословием обличительным (сравнительным) свт. Иннокентий начал после своего назначения в 1824 г. бакалавром богословских наук в Санкт-Петербургскую духовную академию⁸.

Как отмечает проф. прот. Т. Буткевич, «молодой профессор преподавал лекции наизусть, обнаруживая при этом блестящие стороны своего таланта и своего образования: светлость и нередко оригинальность взгляда на важнейшие вопросы науки, быстроту и пронизательность в соображениях, необоримую диалектику рассудка и близкое знакомство с современным состоянием на Западе не только богословия, но и философии» [Буткевич, 1887, 35].

³ См. о предметной структуре современного основного богословия: [Лушников, 2021а, 36–39].

⁴ На Западе систематическое обоснование необходимости такой основополагающей обще-теологической дисциплины было осуществлено лишь концу 30-х гг. XIX в. в программных проектах Ф. Шлейермахера (1768–1834) и И. С. Дрея (1777–1853), и при этом, без унификации наименования предмета, первый называл ее философской теологией, второй — апологетикой. Сам же термин «основное богословие» закрепляется в западном теологическом пространстве лишь к 1856 г., ко времени открытия первой кафедры фундаментальной теологии в Пражском университете И. Н. Эрлихом.

⁵ См. о взаимоотношении естественной теологии и основного богословия: [Лушников, 2021а, 78–79].

⁶ По свидетельству И. А. Чистовича, в СПбДА с 1815 г. был введен новый порядок академического обучения, с разделением четырехгодичного учебного курса на два двухлетних срока: низший — философский, и высший — богословский (см.: [Чистович, 1857, 267–271]).

⁷ О преподавании основного богословия митр. Макарием (Булгаковым) см. специальную статью: [Лушников, 2021б, 41–64].

⁸ Прямые указания на это см.: [Макарий Булгаков, 1867, 23; Левитский, 1904, 13; Буткевич, 1887, 35].

Однако историк СПбДА Д. И. Ростиславов уточняет, что сначала свт. Иннокентий преподавал обличительное богословие, а далее «особенно проявил свой профессорский талант в учебный 1829/30 год, когда читал так называемое фундаментальное или основное богословие» [Ростиславов, 1872, № 9, 175].

Лекции свт. Иннокентия отличались глубокой продуманностью и излагались в строгой систематической связи, что позволяло студентам достаточно точно воспроизводить их в записи (см.: [Ростиславов, 1872, № 9, 174–175]). Составленные студентами краткие записки по преподаваемым свт. Иннокентием дисциплинам получили широкое распространение почти во всех семинариях, где впоследствии профессорствовали его ученики⁹.

Свт. Иннокентий, окончив свое служение в Санкт-Петербургской духовной академии и обретя славу образцового профессора, продолжил преподавание основного богословия в стенах Киевской духовной академии, став ректором последней.

В этот период богословская академическая наука достигла в Киеве небывалого расцвета. Это было время особенного оживления научной и учебной деятельности Академии, со стремлением к освобождению богословской науки от уз схоластики (см.: [Титов, 1895б, 28]). Свт. Иннокентий постоянно вникал в общий ход преподавания, следил за направлением и развитием академической науки, стараясь придать ей вид стройной и законченной системы. Проведенные им преобразования — переход в преподавании с латыни на русский язык, возвышение философских наук¹⁰, введение новых богословских дисциплин — позволили значительно укрепить Академию и возвысить ее значение в системе духовного образования России. Именно свт. Иннокентию «академическая богословская наука обязана расширением ее круга, с выделением из него новых специальных богословских отраслей в виде религиозистики (основного богословия), экклезиастики (об учении, богослужении и управлении Церкви), сравнительного богословия и др.» [Титов, 1915, 365].

Свт. Иннокентий за период своего ректорства, будучи ординарным профессором, преподавал три дисциплины: основное и догматическое богословие (1831–1833), нравственное богословие (1833–1835) [Богданова, Литвинова, 2009, 687]. Однако главная его заслуга состоит в том, что основному богословию, названному им «религиозистикой», свт. Иннокентий сообщил совершенно новое, неизвестное до него направление (см.: [Буткевич, 1887, 84]). Ранее, до свт. Иннокентия, и в Киевской духовной академии, и во всей отечественной духовно-академической науке основное богословие не имело статуса самостоятельной богословской дисциплины. Как уже отмечалось, в системе богословского образования России оно было представлено только в виде незначительного пропедевтического трактата, содержащего предварительные сведения о богословской науке как таковой, а также частично в рамках курса метафизики, при изучении философских дисциплин. Свт. Иннокентий, пользуясь своей властью ректора Академии, впервые вводит основное богословие в курс лекций высших духовных школ, институционализируя его как специальную богословскую дисциплину.

Первые публикации свт. Иннокентия по основному богословию относятся к петербургскому периоду его научно-преподавательской деятельности. В журнале «Христианское чтение» за 1824–1830 гг. было напечатано несколько статей, соответствующих по своему содержанию тематике основного богословия, авторство которых с большой долей вероятности может быть приписано святителю¹¹. Таковой, без сомнения, может считаться опубликованная в 1824 г. статья «О бытии Божиим» (Иннокентий Борисов, 1824, 147–255). По свидетельству Л. С. Мацевича, в письме к Белоугову от 26 сентября 1824 г. свт. Иннокентий пишет: «В *Христ. Чтении* действительно я участвую по силам.

⁹ Профессор основного богословия Харьковского университета прот. Т. Буткевич свидетельствует о том, что ко времени написания его биографического труда о свт. Иннокентии, т. е. вплоть до 1887 г., эти конспекты еще можно было встретить в разных семинариях (см.: [Буткевич, 1887, 35–36]).

¹⁰ Как отмечает Н. Левитский, «особенно хорошо были поставлены при Иннокентии философские науки. Отличные преподаватели (Новицкий, Карпов, Михневич и потом Авсенов) держали философию в таком виде, что Иннокентий без хвастовства мог сказать, что нигде в России не читается лучше философия» [Левитский, 1904, 15].

¹¹ Дело в том, что, по обычаю того времени, все статьи в журнале публиковались без имени.

Статьи *о бытии Божиим и некоторые другие* (курсив Мацеевича. — *свящ. Д. Л.*) принадлежат мне» [Мацеевич, 1883, 657].

Статья «О бытии Божиим» посвящена исследованию традиционной для основного богословия теме — доказательству существования Бога. В ней свт. Иннокентий последовательно рассматривает вопросы исторического объяснения всеобщности и неизменности веры в Божественное бытие (историческое доказательство), критически изучает силу и достоинство традиционных (телеологического, онтологического, нравственного) аргументов в пользу существования Бога и, наконец, предлагает собственные, «действительнейшие практические способы удостоверения в сей истине, и надежнейшее средство к предохранению себя от неверия» (Иннокентий Борисов, 1824, 147–148).

Критерии для установления авторства свт. Иннокентия в отношении «некоторых других» статей следующие: 1) соответствие статей тематическим разделам основного богословия; 2) демонстративный (доказательный) стиль изложения, характерный для его текстов по основному богословию; 3) отсутствие в исторических источниках упоминаний о других преподавателях основного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии в рассматриваемый период, которые могли бы претендовать на авторство публикаций.

Таким образом, к «некоторым другим» публикациям, которые с большой долей вероятности могут принадлежать перу свт. Иннокентия, можно также отнести следующие:

1. Соответствующие второму разделу основного богословия «Откровение»: «Основание веры в Откровение», «О необходимости чудес», «О Божественных откровениях», (Иннокентий Борисов, 1826, 216–245; Иннокентий Борисов, 1830б, 212–308; Иннокентий Борисов, 1830в, 309–342);

2. Соответствующие третьему разделу «Церковь»: «Излияния сердца при размышлении о Божественности христианской веры», «Иисус Христос послан от Бога» (Иннокентий Борисов, 1825, 51–97; Иннокентий Борисов, 1830а, 152–162);

3. Соответствующая четвертому разделу «Богословское учение о познании», или «Вера и разум»: «О преданиях, как источнике религии» (Иннокентий Борисов, 1829, 314–367).

Безусловно, окончательное установление авторства данных публикаций возможно только в результате специального и тщательного исследования, которое, в свою очередь, может быть произведено лишь после детальной аналитической проработки курса лекций по основному богословию свт. Иннокентия.

Курс лекций по основному богословию свт. Иннокентия

Впервые конспект лекций по основному богословию был представлен свт. Иннокентием ко времени проведения в Киевской духовной академии декабрьских экзаменов 1833 г. Курс состоял из трех частей: 1) *prolegomena in theologiam universam* (введение в богословие вообще); 2) *doctrina de religione in genere* (учение о религии вообще); 3) *doctrina de religiona christiana in genere* (учение о христианской религии вообще) (см.: [Ястребов, 1900, 529–532]). Как отмечает М. Ф. Ястребов, конспект свт. Иннокентия значительно отличался от программы архим. Моисея (Богданова) — первого ректора преобразованной в 1819 г. Академии, читавшего «Общее введение в богословие» как вводную часть к преподаваемой им «Догматике» — более ясным и логичным изложением материала, а также лучшим знакомством автора с тогдашней систематикой богословских наук (см.: [Ястребов, 1900, 532–537]).

Печатный вариант лекций свт. Иннокентия впервые увидел свет в 70-х гг. XIX в. в изданном В. О. Вольфом полном собрании сочинений святителя¹².

¹² Сочинения свт. Иннокентия неоднократно издавались десятками тысяч экземпляров: начиная с изданий М. П. Погодина и В. О. Вольфа, заканчивая таковыми П. П. Сойкина и И. Л. Тузова. В данной статье будет использовано издание П. П. Сойкина: (Сочинения Иннокентия, 1908).

По своей структуре лекции свт. Иннокентия состоят из трех традиционных разделов (или трактатов) основного богословия: «О религии вообще» (Иннокентий Борисов, 1908а), «О религии откровенной» (Иннокентий Борисов, 1908б) и «О религии христианской» (Иннокентий Борисов, 1908в). Как видно, от первоначального варианта они отличаются отсутствием вводной части, а также тем, что учение об Откровении, ранее входившие в раздел «О религии вообще», обрело самостоятельный статус.

Первый раздел посвящен преимущественно религиологической проблематике. Рассматривая вопросы о сущности и происхождении религии, свт. Иннокентий ставит для себя цель показать недостаточность естественной религии и тем самым обосновать необходимость религии откровенной. Сообразно поставленной цели данный раздел представлен двумя частями: 1) *религия сама по себе* и 2) *религия по своему внутреннему достоинству*. Отметим, однако, что достаточно существенный объем первой части посвящен проблемам богословского познания, которые, согласно предметной структуре современного основного богословия, относятся к четвертому разделу «Богословское учение о познании», или «Вера и разум».

Во втором разделе автором предпринимается попытка рационального обоснования возможности и необходимости Откровения, выявляются существенные признаки, определяющие его подлинность, а также способы его сохранения и передачи. В соответствии с этим данный трактат делится на три части: 1) *об Откровении вообще*; 2) *о признаках истинного Откровения*; 3) *о способе сохранения откровенной религии*.

Третий раздел, подобно первому, состоит из двух частей: 1) *Божественное происхождение христианской религии*, где автор производит «беспристрастное обозрение христианства» (Иннокентий Борисов, 1908в, 115) на предмет соответствия его внешним и внутренним признакам истинного Откровения, выявленным в предыдущем разделе; 2) *состав христианской религии*, посвященный рассмотрению следующих вопросов: истины христианского Откровения и начала логического мышления, христианство и другие религии, христианство и политика, различные виды христианства, отличие православия от католичества и протестантизма.

Рассмотрим подробнее первый раздел «О религии вообще», который сам свт. Иннокентий называет собственно философским, прокладывающим путь к богословию христианскому.

Начинается первая часть раздела с определения понятия религии, где автор приводит в оригинале три традиционные версии (Цицерона, Лактанция и блж. Августина) происхождения слова *religio*. Далее, определив религию как «отношение человека к Богу и Бога к человеку» (Иннокентий Борисов, 1908а, 16), свт. Иннокентий переходит к рассмотрению вопроса о ее происхождении как с исторической, так и с философской точек зрения.

По свт. Иннокентию, исторический опыт бытия человечества позволяет говорить: 1) о всеобщности религии, что, в свою очередь, указывает на ее необходимый, а не случайный характер; 2) о разнообразии понятий о Высочайшем Существо у разных народов; 3) о наличии некоторых общих и неизменных черт религиозных представлений, к которым можно отнести признание существования невидимого мира, зависимость от высшего Существа и веру в загробное существование (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 17–19)). При этом исторически объяснить возникновение религии и ее всеобщность не представляется возможным, поскольку история не знает нерелигиозного состояния человечества и в конечном итоге вынуждена указывать на сверхъестественную причину происхождения религии, а это, в свою очередь, неудовлетворительно для ума, который «ищет ясных и твердых познаний» (Иннокентий Борисов, 1908а, 19). С другой стороны, редуccionистские теории происхождения религии, весьма кратко рассматриваемые свт. Иннокентием, также оказываются несостоятельными, поскольку предлагают случайные причины ее возникновения.

Поэтому свт. Иннокентий, пытаясь философски разрешить данную проблему, обнаруживает источник религиозной веры в самой природе человека, в работе его

познавательных способностей и требованиях самосознания. По его мнению, уже при первом пробуждении своего сознания человек, вместе со столкновением с ограничивающей наше «я» необъятной противоположностью, встречается с Богом — Началом всего (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 24)). С раскрытием нашего сознания «беспредельное не-я распадается на бесконечное множество отдельных существ, которое мысль силится привести к единству, какому только может, и доходит через это до существа вообще, за которым встречает Бога — Существо Высочайшее» (Иннокентий Борисов, 1908а, 24). Эта деятельность нашего самосознания осуществляется: 1) посредством чувственных форм представления пространства и времени, которые бесконечны и уже напоминают о Боге; 2) благодаря деятельности рассудка, точнее, его законов тождества и причинности, приводящих нас к познанию, соответственно, единства всего сущего и причины всего, позволяющих познавать Бога как единого и Творца всего (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 24)). Таким образом, «начало религии есть начало самосознания» (Иннокентий Борисов, 1908а, 25), т.е. начало естественное, присущее самой природе человека как существа разумного. Предложенная свт. Иннокентием концепция естественной религии вполне убедительно, по его мнению, объясняет как всеобщность религии, так и разнообразие религиозных представлений, зависящее от степени развития человеческого духа (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 25)).

Далее свт. Иннокентий справедливо задается вопросом: «если религия основана на природе человеческого духа; если она развивается и не может не развиваться с развитием сил человека, то откуда безбожие, откуда люди незнающие Бога и будущей жизни?» (Иннокентий Борисов, 1908а, 31). Выделяя три гносеологические способности — чувства, рассудок и ум, — причину возникновения атеизма свт. Иннокентий видит в неправильной, или, лучше сказать, ущербной работе логического рассудка. По его мнению, для самосознания или «ума метафизического» отрицание Бога недопустимо, поскольку в случае такого отрицания оно, самосознание, уничтожило бы область идей, в которой живет, а значит, и само себя. Рассудок же, изначально не приспособленный к вечности, имеет сферой своей деятельности опыт и, если он надолго удерживается в понятиях пространства и времени, т.е. в относительном и случайном, может приводить к безбожию. Таковым бывает рассудок школьный — полуученый, всецело остающийся в своей сфере изучения частных вопросов и не видящий ничего беспредельного и вечного (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 32)). Вместо того чтобы выйти из своей сферы и обратиться к уму в решении вопросов метафизических, рассудок все желает построить из самого себя, «силится основать свои законы на опыте, ищет причины мира в самом мире, и от этого взгляд его ограничивается одним только видимым, сотворенным» (Иннокентий Борисов, 1908а, 32). Таким образом, «рассудок по самой натуре своей есть изменник религии, или и друг ее, но самый непрочный и опасный» (Иннокентий Борисов, 1908а, 32).

На основании данной гносеологической концепции свт. Иннокентий формирует свое отношение к т. н. доказательствам бытия Божия. Сам вопрос рассудка о существовании Бога он считает безбожным, поскольку его постановка предполагает сомнение в Его бытии, а попытка первого доказать данное бытие, т.е. устранить всякое сомнение, признается свт. Иннокентием несостоятельной. Доказывать что-либо означает «выводить низшее из высшего, подручное из подручного, а бытия Бога не можно доказывать ни тем, ни другим способом, ибо нет ничего выше Бога и равного Ему» (Иннокентий Борисов, 1908а, 32). В заключениях рассудка содержится более того, что есть в послылках, поэтому доказательства существования Бога не могут быть названы доказательствами, а лишь только указаниями или путями, какими можно доходить до признания бытия Бога¹³. И здесь для свт. Иннокентия важен порядок работы «метафизического ума» или разума, который сначала предполагает существование Бога, а затем доказывает бытие вещей (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 32)).

¹³ Как уже отмечалось, в ранее опубликованной статье «О бытии Божиим» свт. Иннокентий подробно рассматривает историческое, телеологическое, онтологическое и нравственное доказательства существования Бога.

Следующий вопрос, который находит подробное освещение в первом отделении первой части, — вопрос о сущности религии. Свт. Иннокентий, рассматривая религию как союз между Богом и человеком — выделяя при этом в последнем три душевные способности: разумную, деятельную и чувственную, которые называет тремя нитями, или узлами, связывающими человека с Богом, — определяет сущность религии с психологической точки зрения как гармонию между истиной, добродетелью и наслаждением (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 34)). Свт. Иннокентий подчеркивает необходимую включенность в процесс религиозной веры всех душевных сил человека: «ум связует человека с Богом стремлением к истине; воля — святостью; а чувство — стремлением к совершенному наслаждению» (Иннокентий Борисов, 1908а, 34). Таким образом, религия как предмет ума состоит в познании Бога, как предмет воли есть стремление к познанному и желание уподобления Богу, как предмет чувств — наслаждение тем, что познано. При этом основой религии является истина, а ее выражением — добродетель и услаждение (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 55)).

Существенными элементами религии свт. Иннокентий признает: 1) Бога, как существо совершеннейшее; 2) будущую жизнь и 3) самого человека, как существо, способное мыслить, действовать и чувствовать (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 36)).

Переходя к рассмотрению первого элемента, свт. Иннокентий особое внимание уделяет гносеологической проблематике, подробно рассматривая вопросы об источниках и сущности знания о Боге, а именно: о способах и характере нашего познания Бога, насколько оно твердо, нужны ли доказательства его достоверности; о том, что есть Бог, каким Он открывает Себя нашему познанию, имеем ли мы понятия о Нем, соответствующие Его природе, и т. п.

С точки зрения философии свт. Иннокентий признает три источника познания: чувства, рассудок и разум. К последнему он относит идеи ума, на основании которых возникает разумная вера в предметы, превышающие интеллектуальное понимание. Эта вера тверже и несомненнее всякого другого познания (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 36)).

По свт. Иннокентию, если рассматривать чувственное восприятие не только как работу органов внешних чувств, но и как внутреннее сердечное переживание, то оно вполне может быть признано одним из источников познания Бога. Если религия есть действительный союз между Богом и человеком, который должен предполагать реальное соприкосновение одного с другим, то в этом случае «бытие Божие чувствуется сердцем: оно наполняется иногда такими чувствованиями, которые не имеют никакого отношения ни к какому внешнему предмету» (Иннокентий Борисов, 1908а, 36–37). В рамках работы данной гносеологической способности не требуется дальнейших доказательств — бытие Божие здесь аксиома (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 37)).

Ум или разум, как высшая степень душевной деятельности, также является надежным источником познания Бога. Для него бытие Божие несомненно и не требует никаких доказательств, поскольку «при первом взгляде на мир он находит все случайным, условным и обращается прямо к Богу, Коего бытие безусловно и необходимо... видя, что Бог есть основа всего, он во всем видит Бога и скорее усомнится в бытии вещей, нежели в бытии Его» (Иннокентий Борисов, 1908а, 38).

Рассматривая оставшуюся — рассудочную гносеологическую — способность, построенную на умозаклчениях и доказательствах, свт. Иннокентий вновь возвращается к идее ее ограниченного значения в деле познания Бога. Он задается вопросом: способен ли вообще рассудок сам по себе ответить на вопрос о существовании Бога? Ответ свт. Иннокентия отрицательный, ибо «рассудок сотворен рассматривать только опытное, ограниченное, тварь... Бог не может выполнять условий опытного существования, ибо Он выше всякого опыта, и никакие предикаты рассудка не приличествуют Ему» (Иннокентий Борисов, 1908а, 39). Другими словами, рассудок, будучи неспособным вместить идею Бога, оказывается несостоятельным в доказательстве Его существования; он может только предложить доводы для большей уверенности в Его бытии, да и то лишь при условии освобождения его от привычных категорий

мышления и возведения к высшим началам сферы разума. «Выведите рассудок из его четырех стен категорий, — пишет свт. Иннокентий, — пусть он смотрит на все не сквозь тусклое стекло пространства и времени, а прямо оком ума: тогда не призраки вечности и Божества предстанут ему, но беспредельная вечность и Сам Бог» (Иннокентий Борисов, 1908а, 39).

Данный путь восхождения рассудка от частных предметов, через виды и роды к общим понятиям и самой идее Бога, который есть путь его освобождения «от сетей, поставляемых ему опытом и его собственными правилами», и возведения к «сфере умственной, где Бог и вечность» (Иннокентий Борисов, 1908а, 39), подобен пути аскетического делания подвижников Церкви, направленного через очищение ума к познанию Бога, как соединению с Ним посредством благодати. «Нельзя не удивляться тому, — пишет свт. Иннокентий, — как деятельный путь или деятельное стремление к соединению с Богом сходится с путем теоретическим, или стремлением ума к познанию Бога; отцы Церкви до того сближались с философами, что сходствовались с ними в мыслях, чувствах и выражениях! И для всех их, как и для истинных философов, бытие Божие казалось истиной первой» (Иннокентий Борисов, 1908а, 40).

Следующая гносеологическая проблема, которую подробно рассматривает свт. Иннокентий, — о сущности и достоверности нашего знания о Боге. Здесь он выделяет три возможных варианта ее решения: 1) Бог полностью познаваем; 2) Он совершенно непостижим; 3) Он отчасти постижим, а отчасти — превышает всякое разумение.

В противовес идее абсолютного познания Божества — сторонниками которой он называет Евномия и некоторых представителей немецкой философии — свт. Иннокентий, опираясь на святоотеческую традицию — а именно на мнения свт. Григория Богослова и автора Ареопагитик, — делает вывод о том, что природа Божественная превышает всякие о ней человеческие представления, что существо Его для нас необъятно и непостижимо (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 42–43)). «Никакие абстракты, — пишет свт. Иннокентий, — нимало не выражают существа Божеского, поскольку все наши понятия, какие мы только составляем о Боге, суть отрицательные и непременно имеют какую-нибудь примесь из опыта» (Иннокентий Борисов, 1908а, 42).

Тем не менее, свт. Иннокентий настаивает на том, что внутренний путь самопознания нашего духа, но «не с внешней и низшей стороны его, как рассматривает его рассудок, дабы по свойствам его составить образ Божества, а с внутренней и высшей, откуда можно заимствовать черты чистейшие и возвышеннейшие... есть удобнее средство приблизиться к познанию Бога и составить о Нем вернейшее понятие» (Иннокентий Борисов, 1908а, 43).

Свт. Иннокентий убежден: хотя Божественные свойства и остаются для нас непостижимыми, рассмотрение их отражения в нашем духе способно привести нас к пусть ограниченному, но познанию Бога. К таким Божественным атрибутам, понятие о которых формируется путем исследования начал человеческого духа, он относит независимость (или бытие от себя (лат. *aseitas*)), всемогущество, вездесущее, вечность и творчество (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 43–44))¹⁴.

Предложив, как наиболее достоверный, антропологический способ познания Бога, свт. Иннокентий переходит к рассмотрению второго существенного элемента религии — бессмертия души, задаваясь вопросом о том, может ли данная истина быть предметом разумной веры и даже знания? Отвечая на поставленный вопрос, он подробно разбирает аргументы *pro et contra* рационального обоснования истины бессмертия души. К отрицательным, или скептическим, доводам свт. Иннокентий относит: 1) происхождение души во времени вместе с телом; 2) ежедневный сон как отсутствие разумной жизни; 3) ослабление душевных сил, происходящее от ослабления сил телесных; 4) случаи расстройств души (сумасшествия) при некоторых болезнях (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 47–50)).

¹⁴ Само учение о Божественных атрибутах излагается свт. Иннокентием в рамках первой части курса догматического богословия (см.: (Иннокентий Борисов, 1908)).

В числе положительных доводов, представляющих собой логические обоснования бессмертия, свт. Иннокентий выделяет умозаключения теоретического, практического и аналогического характера, которые позволяют сделать истину бессмертия не только предметом разумной веры, но и достоянием сознания и предметом опытного ощущения (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 50–54)).

В рамках рассмотрения третьего элемента религии — человека, свт. Иннокентий вновь указывает на участие всех душевных человеческих способностей, обращая при этом особое внимание на крайности одностороннего понимания ее сущности только как предмета ума, воли или чувства (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 55–57)).

Вторая часть первого раздела — *религия по внутреннему достоинству своему* — посвящена рассмотрению вопроса о достаточности или недостаточности естественной религии. Другими словами, свт. Иннокентий говорит о том, «может ли естественная религия довести людей до той цели совершенства, к которой они предназначены, т.е. может ли привести их к истине, исправить их в нравственность, доставить им блаженство?»

Следуя своей методике, свт. Иннокентий решает обозначенную им проблему с двух сторон — исторической и философской. В историческом аспекте несостоятельность естественной религии для него вполне очевидна как с теоретической, так и с практической точки зрения: «со стороны умозрительной в ней недоставало многих существенных религиозных истин, напротив, она обезображивалась многими заблуждениями и суеверными мнениями. Со стороны нравственной она также не знала многих добродетелей, таких как самоотвержение и терпение, составляющих основание истинной добродетели» (Иннокентий Борисов, 1908а, 63). Даже лучшие представители античного мира — Сократ, Платон, Аристотель и Цицерон — «не смогли представить человечеству не только образца, но и признаков религии истинной и всеобщей» (Иннокентий Борисов, 1908а, 68). Подобным образом свт. Иннокентий рассматривает и философию Нового времени. Высоко оценивая учения Канта, Фихте и Шеллинга, называя их «тремя отличнейшими философами» (Иннокентий Борисов, 1908а, 71), свт. Иннокентий — несмотря на наличие у них некоторых общих мест, содержащих полезные и нравственные истины, — считает, что «они не могут быть наставниками человечества, ибо ни одна из их систем не может обратиться в религию... системы их имеют цену школьную, как они сами это признавали» (Иннокентий Борисов, 1908а, 69).

Рассмотрение проблемы с философской стороны свт. Иннокентий начинает с опровержения гипотезы о возможности достижения совершенства естественной религии благодаря развитию умственных способностей человечества. Прежде всего он выдвигает тезис «о насаждении религии Богом» (Иннокентий Борисов, 1908а, 70), который обосновывает от противного, на основании отсутствия исторического объяснения возникновения религии как таковой (зафиксированного момента ее начала в истории человечества). На основании этого свт. Иннокентий делает вывод о том, что если религия источником своим имеет Бога, то и дальнейшее ее сохранение и развитие должны также зависеть от Него (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 71–72)).

Другим аргументом в поддержку необходимости восполнения естественной религии Откровением свт. Иннокентий считает слабость и несовершенство человеческого разума, который «никогда не может быть совершенно уверенным в соответствии своих представлений с свойствами предметов» (Иннокентий Борисов, 1908а, 72). Это заставляет философов всегда колебаться в своих умозрениях, основанных на достоверности собственных понятий и идей, и потому разум неминуемо требует подтверждения в религиозных истинах, им определенных, посредством какого-то внешнего свидетельства (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 72)).

Наконец, последний недостаток естественной религии, состоящий в невозможности дать удовлетворительное объяснение происхождению в мире зла, является, вместе с ранее изложенными доводами (о происхождении, развитии и достоверности), достаточным основанием необходимости Божественного Откровения (см.: (Иннокентий Борисов, 1908а, 73–75)).

Значение фундаментально-теологического наследия свт. Иннокентия

Вклад свт. Иннокентия в развитие отечественной богословской науки оценивается в церковно-исторической и богословской литературе по-разному. Профессор основного богословия Харьковского императорского университета прот. Т. Буткевич (1854–1925) связывает с именем свт. Иннокентия само зарождение основного богословия в России, считая владыку основоположником преподавания в духовных академиях данного предмета как отдельной богословской дисциплины: «Иннокентий, можно сказать, сам создал эту науку, которая, по его указанию, должна была углубиться в самые основания, определить самые основные начала богословствующей мысли, утвердись на которых можно было бы уже восходить к разумному и целостному изучению всей совокупности богословских предметов, гармонически распределяющихся в целой системе» [Буткевич, 1887, 85].

Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. И. Барсов (1839–1903) связывает с именем свт. Иннокентия начало нового этапа развития русского богословия — этапа его обновления и оживления, со стремлением освобождения от господствовавшего в тогдашней церковной науке формализма и схоластики: «В ту эпоху новаторства в богословии, когда такие сильные умы, как Иннокентий и Павский, делали новые опыты в его постановке, стараясь дать православному богословию более самостоятельный вид и освободить его от полукатолических латинских компендиумов, основать его непосредственно на первоисточниках, Св. Писании и творениях святоотеческих, не без пособия сочинений протестантских, — нужно было делать эти опыты в высшей степени осторожно, чтобы не возбудить превратных толков и не скомпрометировать православной духовной школы этими опытами введения научности в богословии» [Барсов, 1883, 648]. Также Н. И. Барсов отмечает, что новаторство свт. Иннокентия в области богословия было направлено преимущественно на выработку нового метода богословствования — менее схоластичного по изложению и более жизненного по задачам и направлению. Для этого свт. Иннокентий обращается к литературе т. н. ортодоксального протестантизма, в которой обнаруживает новый, более научный апологетический элемент, отсутствовавший в традиционном католическом богословии, занимавшемся лишь простой интерпретацией символа в схоластической форме системы [Барсов, 1884, 188–189]. При этом, считает Н. И. Барсов, «никакой измены православию не было... все воззрения германских экзегетов и богословов Иннокентий пропускал через горнило критики и вполне самостоятельного отношения к протестантской литературе, при непосредственном изучении первоисточников православия» [Барсов, 1884, 189]. В конечном итоге, по мнению Н. И. Барсова, именно благодаря усилиям свт. Иннокентия свое начало в России получают «три богословские науки, им созданные, от него получившие определение и первое осуществление, — богословие основное, обличительное и практическое» [Барсов, 1884, 189]. Что касается основного богословия, то здесь Н. И. Барсов обнаруживает прямое влияние свт. Иннокентия на формирование курсов прот. Федора Голубинского (1797–1854) и прот. Федора Сидонского [Барсов, 1884, 189], с именами которых, в свою очередь, можно связать становление данной дисциплины, соответственно, в Московской духовной академии и Санкт-Петербургском университете.

Д. И. Ростиславов (1809–1877), подчеркивая общую заслугу свт. Иннокентия в деле становления основного богословия в России, отмечает, что, хотя его лекции по основному богословию спустя сорок лет со времени их написания и прочтения уже не покажутся образцовыми и никого не удивят, но в бытность свт. Иннокентия профессором они были отважным подвигом, требующим большой смелости, чтобы решиться читать их в Академии, поскольку они резко отличались от всего того, что читалось прежде, особенно если учитывать, что свт. Иннокентий

смело касался рационалистических идей, конечно же, оценивая и критикуя их, но не ратуя против них, как фанатик (см.: [Ростиславов, 1872, № 9, 175])¹⁵.

В то же время сохранились и весьма критические оценки богословия свт. Иннокентия. Так, прот. Георгий Флоровский (1893–1979) достаточно скептически отзываясь о богословском наследии свт. Иннокентия, считая последнего представителем «немецкого» направления в русской богословской науке, которое наиболее сильно было представлено в Санкт-Петербургской духовной академии. В известном смысле такое западничество, по о. Георгию, было неизбежным явлением духовного образования того времени, поскольку первой задачей преподавателей было введение в русский школьный оборот современного научного и учебного материала западных богословских школ. Как ни труден и опасен был этот этап становления русского богословия, поскольку западничество выражалось не только в самом богословии, но и во внутреннем самоощущении, в некоем самовключении его представителей в немецкую традицию, он был неизбежен и должен был быть пройден [Флоровский, 1991, 196, 199, 201].

Помимо несамостоятельности богословия свт. Иннокентия прот. Георгий Флоровский отмечает также и поверхностный его характер. Несмотря на то, что «Иннокентия самого всегда больше интересовала философия, мыслителем он не был. Это был ум острый и восприимчивый, но не творческий. Исследователем Иннокентий никогда не был. Он умел завлекательно поставить вопрос, вскрыть вопросительность в неожиданной точке, захватить внимание своего читателя или слушателя, с большим увлечением и блеском пересказать ему чужие ответы. Только блестящая манера изложения маскирует этот всегдашний недостаток творческой самостоятельности. Но всегда это именно изложение только, никогда исследование» [Флоровский, 1991, 197]. Именно в красноречии видит о. Георгий разгадку влияния и успеха свт. Иннокентия как профессора богословия, которого «читать и теперь еще интересно, — слушать было еще интереснее, конечно» [Флоровский, 1991, 198]. Объяснение же смелости богословия свт. Иннокентия о. Георгий видит в его «спекулятивной безответственности, от того, что идет он по поверхности» [Флоровский, 1991, 198].

Митрополит Макарий (Булгаков; 1816–1882), при всем искреннем уважении к свт. Иннокентию, с которым его связывала многолетняя дружба, все же отмечает: несмотря на то, что святитель был образцовым профессором, пробуждавшим и увлекавшим своими вдохновенными импровизациями умы своих слушателей, «по самому складу и настроению своих способностей, он не произвел и не мог произвести эпохи в науке, которую преподавал; он не продвинул ее вперед, он даже вовсе ее не обработал... Лекции его не показывают ни широкого, ни самостоятельного взгляда на целую область науки, не везде запечатлены зрелостью и основательностью, и вовсе не отличаются богатством положительных сведений. В лекциях виден богослов со светлым умом, богослов-мыслитель, но не видно того, что называется христианским глубокомыслием и богословской ученостью... Не наука, как бы она ни близка была знаменитому иерарху, а искусство, высокое искусство слова: вот в чем состояло его истинное призвание» [Макарий Булгаков, 1867, 37].

Доводы, представленные критиками, в определенной степени можно считать справедливыми. Действительно, при рассмотрении лекций свт. Иннокентия можно обнаружить ряд недостатков, касающихся главным образом неполноты и поверхностности изложения материала. Так, например, полностью отсутствуют весьма важные для основного богословия темы — об отношении религии к основным сферам практической деятельности человека (науке, нравственности и эстетике); о сущности и происхождении зла; философское обоснование теизма в рамках критики деизма и пантеизма. Мимоходом рассматриваются и критикуются атеистические теории происхождения религии. Хотя свт. Иннокентием и определено отношение к т.н.

¹⁵ Действительно, в кон. 20-х — нач. 30-х гг. свт. Иннокентию угрожала нешуточная опасность, он был обвинен в неправославии и вольнодумстве поборниками старины и приверженцами богословской неподвижности. Лишь только благодаря внимательному разбирательству свт. Филарета (Дроздова) с него были сняты все обвинения (См. подр. об этом: [Барсов, 1883, 648–653]).

доказательствам бытия Божия — которые он называет путями, или доводами, — сами эти доводы в тексте не представлены.

При изложении гносеологической концепции свт. Иннокентий не всегда дает необходимые подробности, порой допуская ряд неточностей и противоречий, что в целом делает предложенные им выводы не вполне очевидными. Например, до конца не понятно, что же все-таки подразумевается под «умом», или «разумом», как выделенной третьей гносеологической способностью. Это некий мистический способ познания, совокупность априорных идей Канта или же деятельность нашего самосознания? Говоря о несомненной уверенности «ума» в существовании Бога, свт. Иннокентий обосновывает ее из наблюдаемого «умом» факта случайности и условности бытия мира, на основании которого «ум» делает вывод о бытии Безусловного и Необходимого. Однако данное умозаключение — ссылка на космологическое доказательство существования Бога, которое, во-первых, связано с работой рассудка, но никак не «разума», а во-вторых, если следовать логике самого свт. Иннокентия, не может иметь необходимой доказательной силы.

Также не все прозрачно и в отношении работы рассудка. Сначала он объявляется свт. Иннокентием одним из проявлений деятельности нашего самосознания, позволяющим познавать Бога, затем отделяется от последнего и расценивается уже «как изменник религии», «все желающий построить из самого себя»...

Напомним, что достоверным свт. Иннокентий считает и чувственное познание Бога как наличие особенных внутренних сердечных переживаний Его присутствия, несомненно убеждающих человека в Его бытии. Однако никаких критериев, которые позволили бы определить достоверность этих чувствований, свт. Иннокентий не предлагает.

В то же время очевидны и несомненные достоинства курса свт. Иннокентия. К такому следует отнести: неплохо сбалансированную общую структуру, содержащую материал всех четырех традиционных разделов основного богословия (хотя и с некоторым нарушением систематизации: так, материал четвертого раздела помещен в первый); подробное освещение проблемы богопознания, в рамках решения которой свт. Иннокентий предлагает собственную гносеологическую теорию, пусть и не до конца разработанную.

В самом деле, в рассуждениях своих свт. Иннокентий порой отходит от требуемого основным богословием порядка строгой логической аргументации и выступает уже как проповедник, позволяя себе суждения нравственно-назидательного характера. Однако это может быть объяснено своеобразным методом его богословствования, состоявшим, по словам прот. Ф. Титова, «в стремлении к разумному и целостному восприятию откровенной истины посредством сердечного постижения ее во всей ее небесной чистоте и благодатной силе» [Титов, 1915, 365]. Богооткровенные истины свт. Иннокентий излагал «в такой оригинальной конструкции, с такими сравнениями и объяснениями, в таком искусном освещении, что его лекции казались чем-то совершенно новым, оригинальным, неожиданным и потому поразительным» [Титов, 1915, 365].

Не вполне обоснованным выглядит упрек о. Георгия Флоровского в увлечении свт. Иннокентия философией. Во-первых, знание философской проблематики является необходимым методологическим условием плодотворной фундаментально-теологической работы. (Напомним, что основное богословие, направленное на аргументированное (философское) обоснование разумности христианской веры, в своем методе стремится к соблюдению строгой логической последовательности при изложении содержания Богооткровенных истин.) Во-вторых, свт. Иннокентий, хорошо зная современную ему немецкую философию, действительно использует некоторые идеи ее представителей, преимущественно Фихте¹⁶, для разработки собственных

¹⁶ По мнению А. И. Абрамова, проблеме соотношения веры и религиозного учения свт. Иннокентий пояснил в терминах философской системы И. Г. Фихте, которую последний называл «Учением о науке», или «Наукоучением» (Wissenschaftslehre) (см.: [Фихте, 1993]). По своему духу теоретические положения «Наукоучения», продолжает А. И. Абрамов, были очень близки

богословских воззрений, однако творческая рецепция актуальной философии своего времени — дело вполне обычное для христианского богословия. Трудно представить, как могло бы развиться — и состоялось ли бы вообще! — богословие свт. Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского и других представителей святоотеческой традиции без использования ими понятийного аппарата античной философии как вспомогательного инструментария для выражения своих богословских взглядов.

Не вполне справедливым можно считать и замечание митр. Макария (Булгакова) об отсутствии влияния основного богословия свт. Иннокентия на последующее развитие данной дисциплины. Так, можно с определенной долей уверенности говорить о поддержке позиции свт. Иннокентия по вопросу значения доказательств существования Бога профессором Московской духовной академии прот. Федором Голубинским, находившимся с ним в дружеских отношениях [Буткевич, 1887, 114]. Прот. Федор, считая истину бытия Божия аксиомой нашего сознания (*axioma conscientiae*), отрицал, подобно свт. Иннокентию, возможность теистических доказательств, полагая, что они не могут быть первыми основаниями идеи Бога, а только лишь доводами, которые, однако, имеют важное апологетическое значение, поскольку способствуют раскрытию этой истины, препятствуют ее искажению и превратному пониманию (см.: [Голубинский, 1868, 20–24]).

Следует особо отметить, что дальнейшее развитие в отечественной богословской науке получает намеченный свт. Иннокентием путь исследования проблемы богопознания через изучение природы самосознания. Заложенный им т. н. антропологический принцип богопознания спустя полвека разрабатывается еп. Михаилом (Грибановским) и В. А. Снегиревым.

Профессор Казанской духовной академии В. А. Снегирев (1841–1889) подобно свт. Иннокентию считал, что идея Бога является составной частью процесса нашего самосознания, логически необходимой, а потому и неустрашимой. Он полагал, что человек, как нечто единое, определенное, мыслящее, свободное, но при этом ограниченное и конечное, следуя основному закону своей мысли, неминуемо приходит к идее существования Личности безграничной и бесконечной, а потому всемогущей, которую он по самому содержанию этой идеи противопоставляет себе как реально и вне себя сущее (см.: [Снегирев, 1893, 600]).

Еп. Михаил (Грибановский; 1856–1898), преподававший основное богословие в столичной Академии в 1884–1890 гг., исследуя природу самосознания, формирует новый «субъективный» метод фундаментально-теологической работы, который применяет для доказательства существования Бога (см.: [Михаил Грибановский, 1899, 48–50]).

В заключение заметим, что трудно представить, чтобы митр. Макарий (Булгаков) — будучи учеником ученика свт. Иннокентия, архиеп. Димитрия (Муретова), преподававшего в Киевской духовной академии с 1837 г. основное богословие под именем «Апологетика христианства»¹⁷ — сам, при создании первой отечественной системы основного богословия, был абсолютно изолирован от какого бы то ни было влияния на нее богословия своих предшественников...¹⁸

Таким образом, подводя итог нашему пока еще предварительному анализу фундаментально-теологического наследия свт. Иннокентия (Борисова), отметим, что указанные выше недостатки, вероятно, неизбежные при начале всякого делания, нисколько не умаляют общих заслуг святителя перед отечественной богословской наукой.

свт. Иннокентию, поскольку являли проекцию познанного Абсолюта в человеческом разуме. По свт. Иннокентию, человек как разумная сущность имеет в себе идею высшей религии, которая пребывает в духе, а этот дух является сферой бытия абсолютного фихтеанского *я*, которое обеспечивает связь всего видимого и невидимого (см.: [Абрамов, 2000, 83–84]).

¹⁷ Отметим, что в своей программе по данной дисциплине архиеп. Димитрий впервые в отечественном богословии использует термин «основное богословие» (см.: [Титов, 1895а, 183]).

¹⁸ См. об основном богословии митр. Макария специальную статью: [Лушников, 2021б, 41–64].

Как представляется, в дальнейшем для формирования полноценной характеристики богословского творчества свт. Иннокентия в области основного богословия потребуется 1) проведение тщательного анализа двух оставшихся разделов курса его лекций, 2) следующее за этим определение идентичности и установление авторства ранее опубликованных в журнале «Христианское чтение» предполагаемых работ святителя, соответствующих тематике данных разделов, 3) рассмотрение и изучение учения свт. Иннокентия о доказательствах существования Бога, изложенного им в статье «О бытии Божиим». Весьма важным для дальнейшего исследования можно считать и учение о Божественных атрибутах, содержащееся в догматическом богословии свт. Иннокентия¹⁹.

Несмотря на предварительный и, следовательно, незавершенный характер настоящего исследования, полученные в ходе его результаты позволяют уже сейчас рассматривать курс лекций по основному богословию свт. Иннокентия как первый для отечественного духовно-академического богословия опыт специальной фундаментально-теологической работы, а его автора — считать родоначальником отечественного основного богословия, положившим основание для дальнейшего развития данной теологической дисциплины в духовных школах России синодального периода.

Источники и литература

Источники

1. Иннокентий Борисов (1824) — *Б/и*. О бытии Божиим // Христианское чтение. 1824. Часть тринадцатая. С. 147–225.
2. Иннокентий Борисов (1825) — *Б/и*. Излияния сердца при размышлении о Божественности христианской веры // Христианское чтение. 1825. Часть восемнадцатая. С. 51–97.
3. Иннокентий Борисов (1826) — *Б/и*. Основание веры в Откровение // Христианское чтение. 1826. Ч. XXIV. С. 216–245.
4. Иннокентий Борисов (1829) — *Б/и*. О преданиях, как источнике религии // Христианское чтение. 1829. Ч. XXXIV. С. 314–367.
5. Иннокентий Борисов (1830а) — *Б/и*. Иисус Христос послан от Бога // Христианское чтение. 1830. Ч. XL. С. 152–162.
6. Иннокентий Борисов (1830б) — *Б/и*. О необходимости чудес // Христианское чтение. 1830. Ч. XL. С. 212–308.
7. Иннокентий Борисов (1830в) — *Б/и*. О Божественных откровениях // Христианское чтение. 1830. Ч. XL. С. 309–342.
8. Иннокентий Борисов (1908а) — *Иннокентий (Борисов), свт.* О религии вообще // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908. С. 15–78.
9. Иннокентий Борисов (1908б) — *Иннокентий (Борисов), свт.* О религии откровенной // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908. С. 79–114.
10. Иннокентий Борисов (1908в) — *Иннокентий (Борисов), свт.* О религии христианской // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908. С. 115–192.

¹⁹ Традиционно тематика Божественных атрибутов относилась и относится к естественному богословию, которое вполне, с «большим запасом», помещается в предметную структуру богословия основного. Но исторически в отечественной богословской науке данный раздел стал частью богословия догматического, как его предваряющий, т.е. собственно богословие откровенное. Отметим, что сам свт. Иннокентий называет эту часть своей догматики «философской-естественной, ибо и разум учит о Боге вообще и Его свойствах» (Иннокентий Борисов, 1908г, 192).

11. Иннокентий Борисов (1908г) — *Иннокентий (Борисов), свт.* О Боге вообще, как учредителе Царства нравственного или небесного // Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908. С. 191–286.

12. Сочинения Иннокентия (1908) — Сочинения Иннокентия, архиеп. Херсонского и Таврического. СПб.: Книгоиздательство П. П. Сойкина, 1908. 408, 484, 240 с.

Литература

13. Абрамов (2000) — *Абрамов А. И.* Отношение к философии Фихте в русской духовно-академической философии // Философия Фихте в России. СПб.: РХГИ, 2000. С. 79–90.

14. Барсов (1883) — *Барсов Н. И.* К биографии Иннокентия, арх. Херсонского // Христианское чтение. 1883. № 11–12. С. 629–656.

15. Барсов (1884) — *Барсов Н. И.* К биографии Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического // Христианское чтение. 1884. № 1–2. С. 188–224.

16. Богданова, Литвинова (2009) — *Богданова Т. А., Литвинова Л. В.* Иннокентий (Борисов), свт. // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XXII. С. 686–706.

17. Буткевич (1887) — *Буткевич Т. свящ.* Иннокентий Борисов бывший архиепископ Херсонский. СПб.: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1887. 422 с.

18. Голубинский (1868) — *Голубинский Ф. А., прот.* Лекции по умозрительному богословию со слов проф. философии в Московской духовной академии, протоиерея Федора Александровича Голубинского, записанные в 1841–2 учебном году, студентом Академии XIV курса Владимиром Назаревским. М.: Синод. тип., 1868. 233 с.

19. Левитский (1904) — *Левитский Н.* Высокопреосвященный Иннокентий, архиепископ Херсонский и Таврический. М.: Университетская типография, 1904. 153 с.

20. Лушников (2021а) — *Лушников Д., свящ.* Основное богословие: учебник бакалавра теологии. М.: Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; Издательский дом «Познание», 2021. 408 с.

21. Лушников (2021б) — *Лушников Д., свящ.* Рациональная теология в системе Основного богословия митрополита Макария (Булгакова) // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 2. С. 41–64.

22. Макарий Булгаков (1867) — *Макарий (Булгаков), еп.* Биографическая записка о Преосвященном Иннокентии, архиепископе Херсонском и Таврическом // Венок на могилу Высокопреосвященнейшего Иннокентия, архиепископа Таврического. М.: Типография М. П. Захарова, 1867. С. 21–38.

23. Мацеевич (1883) — *Мацеевич Л. С.* Из неизданных рукописей архиепископа Иннокентия Борисова // Труды Киевской Духовной Академии. 1883. № 4. С. 652–685.

24. Михаил Грибановский (1899) — *Михаил (Грибановский), архим.* Лекции по введению в круг богословских наук. Казань: Ред. журн. «Православ. собеседник», на средства высокопреосвященнейшего Арсения, архиеп. Казанского и Свяяжского, 1899. 224 с.

25. Послужной список (1867) — Послужной список Иннокентия, Архиепископа Херсонско-Таврического // Венок на могилу Высокопреосвященнейшего Иннокентия, архиепископа Таврического. М.: Типография А. И. Мамонтова, 1867. С. 1–8.

26. Ростиславов (1872) — *Ростиславов Д. И.* Петербургская Духовная Академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. № 7. С. 219–243; № 8. С. 664–706; № 9. С. 152–207.

27. Снегирев (1893) — *Снегирев В. А.* Психология. Систематический курс чтений по психологии. Харьков: Типография А. Дарре, 1893. XXVI, 700 с.

28. Сухова (2012) — *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX в.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. 656 с.

29. Титов (1895а) — *Титов Ф. И.* Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. Т. I. V, 459 с.

30. Титов (1895б) — *Титов Ф., свящ.* Преосвященный Иннокентий Борисов, ректор Киевской духовной Академии (1830–1839 г.) // Воспоминания о преосвященном Иннокентии, как ректоре Киевской духовной Академии. Киев: Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1895. С. 1–28.

31. Титов (1897) — *Титов Ф., свящ.* Очерки из истории Киевской Духовной Академии // Труды Киевской духовной академии. 1897. № 10. С. 167–207.
32. Титов (1915) — *Титов Ф., прот.* Императорская Киевская Духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915 гг.). Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1915. 435 с.
33. Филарет Дроздов (1885) — *Филарет (Дроздов), свт.* Обзорение богословских наук в отношении преподавания их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского: в 5 т. СПб.: Синодальная типография, 1885. Т. I. X, 510 с.
34. Фихте (1993) — *Фихте И. Г.* Сочинения: в 2 т. / Сост. и примеч. В. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1. 686 с.
35. Флоровский (1991) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильнюсское православное епархиальное управление, 1991. 600 с.
36. Чистович (1857) — *Чистович И. А.* История С. Петербургской духовной Академии. СПб.: Типография Якова Трея, 1857. 458, IV с.
37. Ястребов (1900) — *Ястребов М. Ф.* Высокопреосвященный Иннокентий (Борисов) как профессор богословия КДА // Труды Киевской духовной академии. 1900. № 12. С. 522–566.

Иеромонах Сергей (Барабанов)

Канонизация святых в понтификат Льва XIII как способ выражения социально-политической доктрины Римско-Католической Церкви



УДК 272-36-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_116

EDN EXADAZ

Аннотация: В статье представлен краткий обзор особенностей католической агиологии и процесса канонизации западных святых в последней четверти XIX — начале XX вв., в понтификат папы Римского Льва XIII (1878–1903), который был отмечен активным оформлением социально-политической доктрины Римско-Католической Церкви. Также говорится об особой роли ордена иезуитов в этом процессе и о личном вкладе данного понтифика в изменение характера канонизаций в анализируемый временной отрезок. Эта сторона вопроса практически не изучена отечественным православным богословием и в таком аспекте ранее не поднималась в русской богословской литературе, несмотря на интерес, проявляемый к социальному учению Римско-Католической Церкви в последнее время. Папа Лев XIII, отдавая предпочтение канонизациям святых социально-деятельного характера, адаптировал Римско-Католическую Церковь к новым реалиям либерального общества и буржуазно-капиталистической системы мироустройства, приближая аристократизированный католицизм к социально незащищенным слоям населения. Во многом благодаря такой тактике Западной Церкви к настоящему времени именно социально-миссионерская деятельность является едва ли не главным способом пропаганды католицизма, особенно на территориях, воспринимаемых в качестве миссионерских.

Ключевые слова: Римско-Католическая Церковь, канонизация и беатификация католических святых, католическая агиология, Лев XIII, социальные реформы, Западная Европа.

Об авторе: **Иеромонах Сергей (Барабанов Сергей Борисович)**

Кандидат богословия, первый проректор Ярославской духовной семинарии.

E-mail: o.sergy.barabanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5902-5702>

Для цитирования: Сергей (Барабанов), иером. Канонизация святых в понтификат Льва XIII как способ выражения социально-политической доктрины Римско-Католической Церкви // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 116–127.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Hieromonk Sergy (Barabanov)

**The Canonization of Saints during the Pontificate of Leo XIII
as the Way of Manifesting the Social-Political Doctrine
of the Roman Catholic Church**



UDK 272-36-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_116

EDN EXADAZ

Abstract: The article provides a brief overview of the features of Catholic hagiology and the process of canonization of Western saints in the last quarter of the 19th – early 20th centuries, during the pontificate of Pope Leo XIII (1878–1903), which was marked by the active formation of the socio-political doctrine of the Roman Catholic Church. It also talks about the special role of the Jesuit order in this process and about the personal contribution of this pontiff to changing the nature of canonizations in the analyzed time period. This side of the issue is practically not studied by Russian Orthodox theology and has not been raised in Russian theological literature in this aspect before, despite the interest shown in the social teaching of the Roman Catholic Church in recent times. Pope Leo XIII, giving preference to the canonizations of saints of a socially active nature, adapted the Roman Catholic Church to the new realities of a liberal society and the bourgeois-capitalist system of the world order, bringing aristocratic Catholicism closer to the socially unprotected sections of the population. Largely due to such tactics of the Western Church, by now it is social missionary activity that is perhaps the main way of propagating Catholicism, especially in territories perceived as missionary.

Keywords: Roman Catholic Church, canonization and beatification of the catholic saints, catholic hagiology, Leo XIII, social reforms, West Europe.

About the author: **Hieromonk Sergy (Barabanov Sergey Borisovich)**

Candidate of Theology, First Deput-Rector of Yaroslavl Theological Seminary.

E-mail: o.sergy.barabanov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5902-5702>

For citation: Sergy (Barabanov), hieromonk. The Canonization of Saints during the Pontificate of Leo XIII as the Way of Manifesting the Social-Political Doctrine of the Roman Catholic Church. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 116–127.

Изучение современной западной агиологии — малоосвоенного пласта богословских знаний и духовного литературного наследия Католической Церкви — для православного богослова представляет несомненный интерес сразу по нескольким причинам. Во-первых, это обогащает наш кругозор и разрушает ряд стереотипов, связанных с присутствием православной стороне недоверием к западной духовно-религиозной практике в целом, в то время как многие аспекты христианской истории и теологии православия и католицизма имеют общие истоки. Например, известнейший афонский подвижник прп. Никодим Святогорец, отличая зерно истины от чуждого православному Востоку католического мистицизма, перевел с итальянского на греческий аскетическое произведение католического монаха-театинца XVI в. Лоренцо Скупполи «Il combattimento spiritual», назвав его «Невидимая брань». Причем в сознании большинства соотечественников эта книга, позже переведенная на русский язык уже свт. Феофаном Затворником, ассоциируется исключительно с православием, а не с католицизмом.

Тот же свт. Феофан Затворник, как и свт. Тихон Задонский, с интересом относились к нравственно-аскетическому творчеству еще одного западного автора — католического святого Франциска Сальского (1567–1622), рекомендуя его труд «Руководство к благочестивой жизни» для чтения православной аудитории¹.

Во-вторых, интерес к обширному западному житийному наследию, лишь в незначительной степени переведенному на русский язык, позволяет не только объективно проанализировать ту или иную эпоху онтогенеза Католической Церкви, но и в большей степени оценить нашу собственную православную житийную и аскетическую литературу, к сожалению, очень мало востребованную в последнее время самим православным читателем.

Кроме того, мультинациональный характер католицизма, к которому в настоящее время относятся более полутора миллиардов верующих всех трех рас на всех континентах планеты, обогатил западную агиологию и общехристианскую культуру в целом массой интересных и назидательных примеров, изучение и анализ которых позволит более объективно посмотреть на многие аспекты исторического бытия христианской Церкви.

Конечно, в этом кратком исследовании невозможно охватить столь обширный материал, поэтому более подробно хотелось бы остановиться на периоде правления 256-го «наместника св. Петра», избравшего себе имя Лев XIII (1878–1903). Понтификат этого Папы, начавшийся в 1878 г. и продолжавшийся четверть века, пришелся на один из наиболее переломных моментов истории человечества, связанный с глубокими и очень быстрыми изменениями во многих сферах жизни на фоне острого социального кризиса западного капиталистического общества, распространившегося и на бывшие европейские колонии в Новом Свете. Мир, сотрясавшийся от протестов рабочих и пока еще не знавший, что он находится на пороге фашизма, тоталитарных режимов, двух мировых войн и хаоса, постепенно отходил от традиционных христианских ценностей под влиянием целого ряда факторов различного свойства. В это время на фоне общего роста числа политических партий создавались все условия «для зарождения грядущих конфликтов на экономической, национальной и религиозной основе» [Иерусалимский, Сильвестр Лукашенко, 2021, 53].

При этом католический Рим, утративший тысячелетнюю опору в ослабевших европейских монархиях и потерявший обширные владения в бывшей Папской области, мечтал о восстановлении своего политического суверенитета. Святой Престол не мог смириться со своим устраниением с шахматной доски мировой политики, предпринимая

¹ Этот труд, автором которого является Женевский еп. Франсуа де Буази — католический святой Франциск Сальский, на русский язык впервые был переведен свт. Феофаном Затворником и издан в Москве в 1819 г. Свт. Тихон Задонский, также бывший высокого мнения о данном произведении, неоднократно советовал его прочтение своим духовным почитателям. Основным вектором духовно-литературного творчества Франциска Сальского является вера в то, что осуществление высокого идеала христианской нравственности возможно для любого человека, даже живущего обычной жизнью и обремененного повседневными житейскими обязанностями.

колоссальные усилия обратить на себя внимание и насколько возможно исправить или хотя бы смягчить пагубные для папства последствия Risorgimento. С этой целью Ватикан использовал как присущие только западному христианству методы, так и традиционные подходы. Например, канонизацию новых католических святых и блаженных².

Одним из пунктов такой тактики популяризации католицизма в глазах широких масс в конце XIX — начале XX вв. также стал процесс внутренней трансформации западных религиозных практик и внимание к прежде непопулярному на Западе вопросу, «обсуждать который нелегко и в известной мере опасно»³, — вопросу социальной несправедливости и рабочих проблем, актуализированному в духе теории догматического развития в известнейшей энциклике Льва XIII «*Rerum novarum*».

Именно в это время получили начало и многие современные католические духовно-религиозные практики, «обратившие сердечные молитвы... верующих к милосердному Христу и к Его Святому Сердцу, к Марии и к фигурам самых близких к простому народу святых» [Picciaredda, 2006, 5]. Этот процесс также сопровождался массовым появлением новых миссионерских и социально направленных религиозных монашеских организаций, институтов «посвященной Богу жизни» и благотворительных обществ, возникавших сотнями⁴, особенно в странах, наиболее пострадавших от революционных потрясений, что является темой для отдельного исследования.

Анализируя особенности беатификационных и канонизационных процессов в начальный период существования линии нового папства, невольно заложенного Пием IX в связи с потерей Церковного государства, приходишь к убеждению, что прославление целого ряда католических блаженных и святых носило явно политизированный характер, чем подчеркивались все аспекты внутренней и внешней политики папского Рима той эпохи.

Преемник Пия IX — интересующий нас Папа Лев XIII, заслуживает внимания уже по той причине, что, став понтификом в 68 лет, он проявил такую небывалую активность, что заставил говорить о себе даже непримиримых антиклерикалов. Кроме того, будучи несменяемым духовным главой Западной Церкви целых 25 лет, он проще мог бороться с проблемами, так как весь управленческий аппарат Римской курии работал в сфере его интересов, а сам Папа был заинтересован в поддержании стабильности и сохранении существующего церковного устройства. Будучи, без сомнения, глубоко религиозным, чему во многом способствовало влияние его матери — графини Печчи, принадлежавшей к Третьей ветви францисканцев, Лев XIII, сам являясь терциарием⁵ этого нищенствующего католического ордена и одновременно знатным римским

² Отношение Церкви к тому или иному политическому строю или диктатуре через канонизацию святых, живших в определенный политический период, объективно применяется и Православной Церковью. Например, широкомасштабная канонизация свв. новомучеников и исповедников Церкви Русской, осуществленная в 2000 г. и невозможная ранее из-за коммунистического богоборческого режима, стала средством выражения негативного отношения Русской Православной Церкви к советской власти. Во многом по политическим причинам Московским Патриархатом не были открыто признаны осуществленные Русской Православной Церковью Заграницей канонизации св. прав. Иоанна Кронштадтского в 1964 г. и новомучеников Российских, в том числе и Святых Царственных страстотерпцев, в 1981 г.

³ См. «*Rerum novarum*» — энциклику папы Римского Льва XIII по социальной проблематике и рабочему вопросу. Опубликовано 15 мая 1891 г.

⁴ Из наиболее знаковых фигур в этой области стоит упомянуть известного итальянского священника, римско-католического святого Луиджи Орионе (1872–1940), масштабы социально-благотворительной деятельности которого сравнимы разве что с масштабами деятельности св. прав. Иоанна Кронштадтского. Именно при Льве XIII Луиджи Орионе был рукоположен в священный сан и начал свою миссионерско-социальную деятельность. Еще одна знаковая фигура — это туринский священник Джованни Боско (1815–1888), также канонизированный основатель огромной салезианской конгрегации, пик социальной деятельности которого пришелся на вторую половину понтификата Пия IX и на первые 10 лет понтификата Льва XIII.

⁵ Терциарий — мирянин или немонашествующий католический священник, принадлежащий к так называемой мирской (третьей) ветви францисканского, доминиканского или некоторых

аристократом, ясно видел истоки многих проблем своей эпохи в социальной несправедливости и незащищенности простых людей. Интересно, что таких же взглядов придерживался и его известный русский современник св. прав. Иоанн Кронштадтский, объективно отмечавший, что большинство пороков общества — от бедности.

Как типичный итальянец, Папа Лев XIII также был сторонником сентиментально гипертрофированного почитания Девы Марии и специфических францисканских принципов религиозности, связанных с актуализацией «священной бедности» Христа и культом ряда святых — покровителей бедняков. Такое сочетание в одном человеке, казалось бы, трудно сочетаемых элементов делало фигуру Папы Льва поистине уникальной и отразилось на прежде не практиковавшейся в Римско-Католической Церкви в таких масштабах социализации прославления новых святых и блаженных⁶. Доказательством этого факта являются их житийно-биографические источники и агиологические свидетельства, на чем мы остановимся подробнее.

Чтобы картина изменений в сторону социализации стала еще более очевидной, уместно привести примеры сугубо политизированных канонизаций из предыдущего Льву XIII понтификата. Так, ярким проявлением политиканства Пия IX и выражением его крайне негативного отношения к православию стало «прославление» этим Папой яркого русофоба и антиортодокса Иосафата Кунцевича, униатского архиепископа Полоцкого, убитого толпой за свою особую жестокость к православным Белоруссии. Или канонизация убитого евреями-маранами испанского инквизитора Педро де Арбуэса, жертвами которого стали тысячи невинных. Пий IX канонизировал и пострадавшего от протестантов чешского священника Яна Саркандера, а также убитого украинскими казаками иезуита Андрея Боболу. Однозначно, что через прославление этих святых терявший светскую власть Папа-реформатор пытался «противопоставить себя и страдающую в лице своих мучеников Католическую Церковь с конфессиями, антикатолицизм которых является обязательным элементом их религиозной самоидентификации» [Сергий Барабанов, 2015, 66].

В последующий за Пием IX понтификат Льва XIII в связи с активизацией социально-политического разворота отчасти изменилась и направленность прославления новых святых и блаженных. Причину этого можно увидеть не только в попытке приспособиться к новой действительности буржуазного общества, но и в частных взглядах этих двух понтификов на решение социальных проблем. Однако традиционная преемственность была сохранена.

Так, в понтификат Льва XIII была беатифицирована целая плеяда католических мучеников Англии, Вьетнама, Китая и Индии. Например, китайские священники Филипп Ван Ван Минь⁷ и Фаддей Лю Руитинг⁸, вьетнамский священник Феро Ранг

других католических монашеских орденов, живущий по уставу этого ордена, но не приносящий при этом вечных монашеских обетов.

⁶ Папа Римский Лев XIII провозгласил около 35 католических святых и 218 блаженных. Отличие католической практики почитания блаженных, т.е. «пребывающих в блаженстве небес», от католической практики почитания святых — в том, что память того или иного блаженного отмечается только в пределах той епархии, где он совершал свое служение или засвидетельствовал свою святость, подтвержденную особым следствием, состоящим из двух этапов — сначала на местном уровне епархии, потом на уровне соответствующей Конгрегации Римской курии. Таким образом, католический *beatus* есть «аналог» местночтимого православного святого. Согласно существующим нормам канонического права Римско-Католической Церкви, в день беатификации в Ватиканской базилике св. Петра совершается особая месса в присутствии членов Конгрегации по делам святых. После чтения Евангелия кардинал — глава этой Конгрегации читает соответствующий папский указ, после чего для всеобщего обозрения выставляется образ с изображением нового блаженного. Почитание этого образа Римский папа совершает после особой вечерни в тот же день. В качестве исключения, так называемого индульта, выдаваемого Папой, память конкретного блаженного может литургически праздноваться и в других местах.

⁷ Обезглавлен. Причислен к лику блаженных 27 мая 1900 г. Память (католич.) 2 июля.

⁸ Задублен во время богослужения в 1823 г. Беатифицирован 27 мая 1900 г. Память (католич.) 30 ноября.

Кхоа (†1838) и его сподвижник катехизатор Феро Ву Ван Труат⁹, а также убитые во Вьетнаме французский миссионер еп. Пьер Дюмулен¹⁰, мирянин Симон Фан Дак Хоа, обезглавленный 12 декабря 1840 г.¹¹, фермер Стефано Нгуен Ван Винь¹² и священник Ральф Шервин (†1581)¹³ с группой «Сорока мучеников Англии и Уэльса», пострадавших при короле-реформаторе Генрихе VIII и при его потомках [Martirologio Romano, 2004, 376–377, 826–828]. В этих случаях, и особенно в последнем, явно прослеживается политическая составляющая, позже подтвержденная отказом Льва XIII признать наличие апостольского преемства у англиканской иерархии¹⁴.

Еще одной политизированной беатификацией стало прославление Львом XIII в лике блаженных автора знаменитой «Утопии» Томаса Мора, казненного тем же Генрихом VIII за отказ подчинить свои религиозные убеждения политическим нуждам этого короля [Luzi, 2014, 616–617; Сикари, 1991, 15–19; Martirologio Romano, 2004, 485–486].

Однако количество политизированных канонизаций в понтификат Льва XIII значительно уступает числу канонизаций по социальному аспекту. Это хорошо просматривается в прославлении этим Папой родоначальника ордена варнавитов свящ. Антонио Марии Заккарии (†1539)¹⁵ [Martirologio Romano, 2004, 517] и священника-варнавита Франческо Саверио Мария Бьянки (†1815)¹⁶, обширная социальная деятельность которых была направлена на благотворительность, исправление нравов верующих, борьбу с проституцией, апостольство мирян и частое причащение [Martirologio Romano, 2004, 170].

Лев XIII также канонизировал семь основателей нищенствующего ордена сервитов¹⁷ [Martirologio Romano, 2004, 207], выпустившего из своих рядов, несмотря на свою весьма специфическую «мариальную» набожность, много западных ученых, живописцев, архитекторов, скульпторов, музыкантов и математиков.

Другой канонизацией с сильным социальным оттенком стало прославление Львом XIII в 1881 г. священника Джованни Баттиста Росси (†1764)¹⁸, на собственные средства открывшего приют для бездомных женщин и материально помогавшего римским нищим, распутным женщинам и заключенным. Не менее интересно с позиции социальной политики и прославление в лике католических блаженных француза Жана Батиста де ла Саль (†1719), без сожаления употребившего все свое колоссальное

⁹ Беатифицированы 27 мая 1900 г. (католич. память 24 ноября и 18 декабря).

¹⁰ Пьер Дюмулен (1808–1838) — титулярный епископ Тонкина и миссионер во Вьетнаме. Два года находился в тюрьме, где подвергался регулярным пыткам. Казнен 24 ноября 1838 г.

¹¹ Память (католич.) Симона Фан Дак Хоа 12 декабря.

¹² Память (католич.) 19 декабря и 24 ноября.

¹³ Память (католич.) св. Ральфа Шервина отмечается 25 и 29 октября, а также 1 декабря. Вместе с ним были канонизированы казненные английскими протестантами монахи-картезианцы Ричард Рейнольдс, Роберт Лоуренс, Джеймс Уолворт, Джон Рочестер и др.

¹⁴ По данной теме в современном отечественном православном богословии имеется диссертационное исследование свящ. Антония Борисова «Диалог между Римско-Католической и Англиканской Церквями в конце XIX — начале XXI вв.: его богословские, исторические и канонические аспекты». Кроме перечисленных в лике блаженных были прославлены (канонизированы позже Папой Иоанном Павлом II в 1988 г.) мученики — доминиканские священники Тома Дин Viet Du и Вин Сон Ро Йен, священник Винь Сон Нгуен Тхьем, доминиканские терциарии портной Тома Нгуен Ван Э и Тома Тоан, а также забытый насмерть 18-летний семинарист Тома Гран Ван Тиен и др.

¹⁵ Память (католич.) 5 июля.

¹⁶ Беатифицирован Львом XIII 22 января 1893 г. Память (католич.) 31 января.

¹⁷ Орден сервитов появился в Италии в 1233 г. и, в отличие от других нищенствующих и созерцательных католических монашеских орденов, уникален тем, что был основан не одним родоначальником, а семью жителями Флоренции — Алессио Фальконьери, Бартоломеа дельи Амидей, Бенедетто дель Антелла, Буонфильо Мональди, Джерардино Состеньи и самым молодым из них, ставшим затем вторым генералом-приором ордена, Джованни Буонаджунта Монетти.

¹⁸ Память (католич.) Джованни Баттиста Росси совершается 23 мая.

состояние¹⁹ на покупку хлеба беднякам в страшный по своим масштабам голод 1683–1684 гг., а также на обустройство и содержание первых в истории им же устроенных средних школ и на помощь обездоленным детям. Этот католический блаженный известен также тем, что первым в истории разделил учащихся на классы, в связи с чем на Западе он считается одним из покровителей учащихся и учащихся [Luzi, 2014, 335–336; Martirologio Romano, 2004, 309–310].

Здесь также стоит отметить, что Лев XIII, уделявший повышенное внимание образованию и воспринимавший его недостаток как острую социальную проблему, прославил не только Жана Батиста де ла Саль, но и английского богослова и историка Беду Достопочтенного (†735)²⁰ [Martirologio Romano, 2004, 421], в сочинениях которого Католическая Церковь нашла пример раннесредневекового теологического обоснования борьбы с социальной несправедливостью и варварством с духовного, доктринального и культурного аспектов. Немного ранее, в 1883 г., Лев XIII беатифицировал казненного Теодорихом поэта-латиниста Северина Боэция (†525) [Martirologio Romano, 2004, 826], писавшего в своих трудах о нестабильности той государственной системы, правительство которой зависит от одного человека²¹. Этот момент литературного наследия прославляемого Боэция был своеобразным вызовом Папы в адрес итальянской династии Сабаудов и короля Умберто I, не способного, по мнению Льва XIII, навести порядок в стране, раздираемой мафиозными кланами и коррупцией²².

Интересующий нас исторический период, отмеченный Второй промышленной революцией — веком стали, электричества, нефти и химии, также был связан с усиливающейся урбанизацией и эмиграцией католиков в Северную Америку. Индустриализация, выступавшая стимулом международной торговли, способствовала активизации международных отношений в сфере бизнеса и усилению коммерческих и культурных контактов с некатолическими государствами. Однако особо непримиримое отношение Ватикан эпохи Льва XIII испытывал к исламу.

Так, открытое осуждение Католической Церковью ислама просматривается в житии Еврозии (или Орозии), «*vergine e martire*» (†714), особо почитаемой на северо-востоке Испании — в зоне исторического противостояния арабскому миру, и общецерковно прославленной Львом XIII в 1902 г. Согласно агиологическим источникам, она была зверски убита мусульманами за отказ выйти замуж за мавра²³ [Martirologio Romano, 2004, 492; Bunson, 2014, 556]. Открытая неприязнь к исламу нашла отражение и в канонизации убитого магометанами священника Илариона Эспалионского. Так, житие этого католического святого гласит, что его обезглавленное мусульманами тело встало, смыло кровь с отрубленной головы и отнесло эту голову матери, так как при жизни св. Илариан пообещал ей это сделать, когда она напоминала ему об опасности прохождения через мусульманскую территорию (Илариан из Левинака, †793)²⁴. Кроме этих лиц в разное время Львом XIII были беатифицированы зверски убитые мусульманами монах-кармелит Томас Родригес да Кунья (†1638)²⁵ [Martirologio Romano, 2004, 915], забитый камнями монах-тринитарий Марко Криадо

¹⁹ Примерно 400 тысяч золотых эку.

²⁰ Беда Достопочтенный канонизирован Львом XIII в 1899 г. Память (католич.) 25 мая.

²¹ В произведении «*De consolation Philosophiae*». Память Северина Боэция в Римско-Католической Церкви совершается 23 октября.

²² Сам Лев XIII, будучи папским светским губернатором Беневенто в 1838–1841 гг., проявил недюжинные способности в борьбе с местными мафиозными кланами известной неаполитанской «каморры», имевшей свои «филиалы» в этом городе, входившем в то время в Папскую область (см.: [OMalley, 1903, 58]).

²³ Память (католич.) мц. Еврозии совершается 25 июня. Будучи дворянкой по происхождению, она была отдана родителями в жены богатому мавру-мусульманину, но сбежала и спряталась в пещере. Дым от костра, который она развела, чтобы согреться, выдал ее укрытие. Ее таскали за волосы и забили до полусмерти, а после отсекали кисти рук за отказ принять ислам.

²⁴ Мч. Иларион Эспалионский канонизирован Львом XIII 10 мая 1883 г. Память (католич.) совершается в первое воскресенье после 15 июня.

²⁵ Память (католич.) 29 ноября.

(†1569)²⁶ [Martirologio Romano, 2004, 754] и францисканец Никола Тавелич (†1391)²⁷, публично сожженный последователями Мухаммеда у Яффских ворот Иерусалима [Martirologio Romano, 2004, 877–878].

Стоит также отметить, что данный Папа наряду с открытым осуждением ислама категорически не одобрял кремацию, закономерно называя ее «варварским и отвратительным обычаем», абсолютно неприемлемым для католиков [Сергий Барабанов, 2017, 101].

Проводя мысль, что путь к святости лежит скорей в обычном, чем в необычном, 15 января 1888 г. Лев XIII канонизировал умершего в 22-летнем возрасте иезуита из Бельгии Джона Берхманса (†1621)²⁸, объявив его одним из покровителей молодежи [Luzi, 2014, 788–789; Martirologio Romano, 2004, 633]. Еще одним иезуитом, канонизированным в тот же день, стал Петр Клавер (†1654), африканский миссионер и противник рабства, согласно житию, обративший в католицизм около 300 тысяч негров и всю свою жизнь старавшийся облегчать их страдания²⁹ [Luzi, 2014, 881–883; Martirologio Romano, 2004, 710].

Не менее интересно и житие канонизированного на год раньше еще одного иезуита – разорившегося торговца, потерявшего всю свою семью Алонсо Родригеса (†1617)³⁰, носильщика и привратника в иезуитском колледже Пальма де Майорка, ставшего духовным примером для Петра Клавера. Согласно агиографическим источникам, он был настолько кроток и послушен начальству, что когда ему в шутку приказали съесть стеклянную тарелку, он попытался разрезать ее ножом [Martirologio Romano, 2004, 844].

Доказательством особой симпатии Льва XIII к Societas Jesu, помимо вышеупомянутых канонизаций, также стала беатификация в разное время этим понтификом еще восемь последователей Игнатия Лойолы: миссионеров Альфонсо Пачеко (†1583), Рудольфо Аквавива (†1583) и Франсиско Аранья (†1583), убитых язычниками в Гоа и в Индии; приходского миссионера-итальянца Антонио Балдинуччи (†1717); английских иезуитов Джона Нельсона (†1578) и Томаса Коттама (†1582), четвертованных за отказ признать превосходство английского монарха в делах веры, а также сподвижника Игнатия Лойолы Петра Фабера (†1546) и Бернардино Реалино (†1616), считающегося небесным покровителем итальянского города Лечче, где им была развернута активная социальная и просветительская деятельность среди местной бедноты.

Несомненно, что, уделяя повышенное внимание канонизациям и беатификациям особенно членов Societas Jesu, Папа Лев подчеркивал исключительную роль этого неоднозначно воспринимаемого католического монашеского ордена в социально-политической деятельности и в будущем Западной Церкви. Здесь необходимо пояснить, что, несмотря на симпатии к францисканцам, с иезуитами Льва XIII связывали многолетние связи – 14 лет успешного обучения в орденских коллегиумах и папском иезуитском университете «Grigorianum», а также принадлежность к этому ордену его старшего брата – кардинала Джузеппе Печчи (1807–1890) [McGovern, 1903, 5–78].

Кроме того, канонизируя в основном представителей простого сословия, Лев XIII тем самым приближал аристократизированную Католическую Церковь к рядовым верующим. Интересно отметить, что среди канонизированных в его понтификат очень мало выходцев из высшего общества и при этом практически все они служили социальным потребностям простого народа. Так, 27 мая 1897 г. Лев XIII прославил в лике католических святых Петра Фурье (†1640), регулярного каноника-августинца

²⁶ Память (католич.) 25 сентября.

²⁷ Память (католич.) 14 ноября.

²⁸ Память (католич.) Джона Берхманса совершается 13 августа, а также 26 и 27 ноября. Останки покоятся в римском храме Иль Джезу Нуово. В западной традиции он считается покровителем алтарников-министрантов и молодежи.

²⁹ Память (католич.) Петра Клавера совершается 9 сентября. В традиции Римско-Католической Церкви он считается покровителем афроамериканцев и межрасовой справедливости.

³⁰ Память (католич.) 31 октября.

знатного происхождения, учредившего несколько благотворительных заведений и банков для бедных на территории Франции [Luzi, 2014, 1176; Martirologio Romano, 2004, 936].

Однако особое внимание в этом длинном перечне имен хотелось бы уделить канонизированной Львом XIII 14 мая 1900 г. Рите из Кашии, чья непростая жизнь прошла в окрестностях Перуджи — города, епископом которого «великий Папа рабочих» являлся без малого 32 года. Пример ее жизни и христианского подвига настолько универсален, что, несмотря на принадлежность этой святой к западной традиции, со всеми вытекающими из этого мистическими особенностями ее жития, она может являться примером служения христианской супруги и матери для многих.

Сам факт тщательного подхода к прославлению этой монахини-августинки, беатифицированной еще Урбаном VIII в 1626 г., стал одним из ответов Рима на активные попытки искажения секуляризированным европейским обществом понятий об идеальном государстве. В русле этой борьбы, закономерно осуждая пагубное влияние либеральной демократии на гражданскую, семейную и социальную сферы, в программной энциклике «Immortale Dei», посвященной сложным взаимоотношениям Католической Церкви и светского государства, Папа Лев XIII провел связь между социально-политическим равновесием общества в целом, положением Церкви в государстве и стабильностью в жизни семейной. Отмечая, что равновесие в государстве во многом зависит от благополучия Церкви, которая «куда бы ни ступала, смягчала нравственный облик народа», прочности семьи и религиозности граждан, «христианская организация гражданского общества» подобна «браку, единому и нерасторжимо, в котором мудрой справедливостью... управляют права мужа и жены». Как «власть мужа подчиняется образцу, явленному властью Бога», так «и высокое служение правителей должно держаться в почтении», однако лишь в том случае, если «Церковь и государство единились в согласии и дружественном обмене». Так как власть имеет своим источником Творца, важно «не уклоняться от справедливости и не доходить до злоупотреблений в руководстве»³¹.

Если провести параллель между данным документом и житийными источниками о св. Рите из Кашии, видно, что принципы, провозглашенные энцикликой, нашли отражение в биографии этой католической святой, считающейся на Западе покровительницей безнадежных дел, отчаявшихся людей и жертв физического насилия.

Согласно ее житию, с детства тяготевая к монашеству, но выйдя замуж в 18-летнем возрасте из послушания родителям, она стала матерью двух сыновей-близнецов и в течение еще 18 лет со смирением и любовью терпела тяжелый характер своего супруга Паоло Манчини, втянутого в политические споры гвельфов и гибеллинов и позже убитого в результате одной из стычек. После смерти мужа родственники ее супруга насильно отняли у нее двух ее сыновей-подростков для подготовки их к вендетте с целью отомстить за убийство своего отца. Не желая мириться с мыслью, что пролитием крови ее сыновья погубят свои души, оставшаяся в совершенном одиночестве Рита, преодолев природные материнские чувства, стала молиться о ниспослании своим детям смертельной болезни.

Многочисленные агиологические источники согласно свидетельствуют о том, что ее молитва была услышана и после смерти своих детей она решила оставить мир и удалиться в монастырь августинок рядом с Кашией. Однако и тут ей было отказано, так как многие монахини были родственницами убийц ее мужа. После ряда испытаний и окончательного поступления в обитель она прожила в монашестве 44 года до самой своей смерти в 1447 г. [Nahum, Bergamino, 2013, 200–201; Luzi, 2014, 506–508]. Последние четыре года жизни Рита Манчини была прикована к постели тяжелой болезнью и страдала от незаживающей раны на лице, воспринимаемой многими мистически настроенными ее почитателями в качестве стигмата [Сикари, 1998, 229–243; Martirologio Romano, 2004, 414].

³¹ См.: «Immortale Dei», энциклика папы Римского Льва XIII от 1 ноября 1885 г.

Несмотря на то, что житие св. Риты может восприниматься православной аудиторией в качестве идеализированной драмы и является наследием уже раз-деленной Церкви, необходимо принять во внимание, что Рита из Кашии в насто-ящее время считается одной из наиболее почитаемых современными католиками святых и является в глазах многих универсальным воплощением общехристиан-ского идеала послушной дочери, верной и терпеливой супруги, любящей матери, молодой, но при этом целомудренной вдовы и смиренной монахини. Ее житие ясно говорит о том, что во избежание социальных проблем в государстве и в семье необходимо «с постоянством и верностью... уклоняться от мятежных действий и сохранить в неприкосновенности святую дисциплину»³². Ведь именно госу-дарство, ячейкой которого является семья, согласно официальному социальному учению Римско-Католической Церкви, есть «высший страж общего блага», и «его власть должна быть единой, всеохватывающей, суверенной и принудительной» [Хеффнер, 2004, 247].

Еще одной важной особенностью жития Риты из Кашии, что делает его (помимо захватывающего сюжета) интересным и для православной аудитории, является верная расстановка жизненных приоритетов: спасение душ своих детей выше их земного благополучия. Такой подход к воспитанию даже у воцерковленных право-славных родителей сейчас бывает редким. Озвучивая эту острую общехристианскую социальную проблему, Папский Совет по делам семьи отмечает, что современные «родители не умеют наказывать, когда это необходимо. Дети и подростки получают полную свободу для эгоистических выходов. <...> Семья не предполагает демокра-тию, равно как и школа» [Лексикон, 2009, 478–480].

Стоит отметить, что общецерковное прославление Риты Манчини стало частью успешной тактики миссионерства и теологической рефлексии Льва XIII и способство-вало активному формированию имиджа «папского благочестия», сильно подорванно-го политикой предшествующих Льву XIII Пап-монархов Григория XVI и Пия IX, неод-нократно подавлявших народные волнения в Папской области грубой военной силой.

В данном русле интересна и канонизация Львом XIII основателя ордена силвестринцев Сильвестра Гуццоллини (Гоццоли), бенедиктинца-обсерванта, обос-новавшегося в 1231 г. на горе Монтефано близ Анконы [Luzi, 2014, 1128–1129; Martirologio Romano, 2004, 907]. В отличие от традиционных бенедиктинцев, ве-дущих в основном оседлую конвентуальную жизнь, с середины XIX в., несмотря на свою малочисленность, этот орден вышел за пределы Италии и стал проводить активную социально-миссионерскую деятельность на Цейлоне и в США — в Канзасе и Детройте, что побудило Льва XIII поднять вопрос о канонизации его основателя через пять с половиной столетий после его беатификации.

Как видим, не только религиозно-аскетический импульс и мистицизм, но и по-явившаяся у старых католических орденов активная социально-миссионерская на-правленность стали побудительной причиной для канонизации их родоначальни-ков и основателей спустя сотни лет после их кончины. Так, сервиты, практически пережившие упадок своего ордена в эпоху наполеоновской смуты и последовавшей за ней общей секуляризации общества, с 70-х гг. XIX в. вышли за пределы Италии и прочно обосновались в Англии и США. В настоящее время свою активную соци-альную работу в сфере миссии и образования они ведут уже в 27 странах мира.

В заключение стоит отметить, что определенным положительным аспектом описываемой в статье канонизационной политики, по мнению автора, является намеренное избегание Львом XIII тяжелой темы униатства и открытого враждебно-го отношения к православию, столь часто поднимавшейся его предшественником Пием IX как через канонизацию Иосафата Кунцевича, так и в ряде программных документов, например в энцикликах «*Singulare quidam*» и «*In suprema Petri Apostoli sede*», в которых Папа-реформатор утверждал, что «никто не может быть спасен вне

³² См.: «*Immortale Dei*».

Римской Апостольской Церкви, которая является единственным источником спасения»³³, поэтому желает собрать всех «разбредшихся... по бездорожью и кустам, кто еще не находится в общении... с престолом св. Петра»³⁴.

Можно также констатировать, что Лев XIII, отдавая предпочтение канонизациям таких католических святых и блаженных, которые при жизни являлись примером не только западного благочестия, но и социально-деятельного характера, определенно расширил рамки тех границ, в которых папский Рим существовал в предшествующие понтификаты. Это стало одним из этапов процесса адаптации Римско-Католической Церкви к новым историческим реалиям либерального общества и буржуазно-капиталистической системы мироустройства и отчасти приблизило аристократизированный католицизм к социально незащищенным слоям населения. Однако этим же шагом «великий Папа рабочих» в очередной раз подчеркнул свободу Католической Церкви от светского государства и независимость папства в Риме. Осознавая неизбежность перемен, Лев XIII с помощью традиционных для Церкви способов дал импульс к дальнейшему формированию социально-политической доктрины Ватикана, активной миссионерской работе и к поддержке социально незащищенных слоев населения, что было официально ратифицировано папским престолом в программной энциклике этого понтифика «*Regum novarum*». В итоге такой политики Льва XIII, продолженной его преемниками в XX и в XXI вв., к настоящему времени социально-миссионерская деятельность является едва ли не главным способом пропаганды католицизма, особенно на территориях, воспринимаемых Ватиканом в качестве миссионерских³⁵.

Источники и литература

Источники

1. In suprema Petri Apostoli sede, энциклика — Послание к восточным христианам папы Римского Пия IX от 6 января 1848 г. URL: <https://www.agnuz.info/app/webroot/library/224/366/page1.htm> (дата обращения: 07.09.2022).
2. Immortale Dei, энциклика папы Римского Льва XIII от 1 ноября 1885 г. URL: <https://fsspx-fsipd.lv/ru/doctrina-ecclesiae/de-haeresii/24-immortale-dei> (дата обращения: 07.09.2022).
3. Martirologio Romano. Conferenza episcopale Italiana. Libreria editrice Vaticana, Roma, 2004. URL: <https://www.liturgia.it/content/Martirologio-Romano.pdf> (дата обращения: 07.09.2022).
4. *Regum novarum*, энциклика папы Римского Льва XIII от 15 мая 1891 г. URL: <https://fsspx-fsipd.lv/ru/doctrina-ecclesiae/de-haeresii/22-rerum-novarum> (дата обращения: 07.09.2022).
5. *Singulare quidam*, энциклика папы Римского Пия IX от 9 декабря 1854 г. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб., Изд-во св. Петра. 2002.

Литература

6. Иерусалимский, Сильвестр Лукашенко (2021) — *Иерусалимский Ю. Ю., проф., Сильвестр (Лукашенко), архим.* Хаос в современном мире: политическое измерение. Ярославль: Российские справочники, 2021.

³³ См.: «*Singulare quidam*», энциклика папы Римского Пия IX от 9 декабря 1854 г.

³⁴ См.: «*In suprema Petri Apostoli sede*», энциклика-послание к восточным христианам папы Римского Пия IX от 6 января 1848 г.

³⁵ В качестве такой миссионерской территории Ватикан рассматривает и территорию канонической ответственности Русской Православной Церкви, доказательством чего стало учреждение в границах Российской Федерации сразу четырех исторически не существовавших там ранее католических диоцезов в Москве, Новосибирске, Иркутске и Саратове.

7. Лексикон (2009) — Лексикон. Папский Совет по делам семьи. Дискуссионные темы и неоднозначные термины в сфере семьи, жизни и этики. Новое осмысление воспитательных отношений / Пер. с итал. М.: Изд-во францисканцев, 2009.
8. Сергей Барабанов (2015) — *Сергий (Барабанов), иером.* Догматические реформы папы Римского Пия IX. Дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, МДА, 2015.
9. Сергей Барабанов (2017) — *Сергий (Барабанов), иером.* Кремация и христианская традиция // Сборник трудов Ярославской духовной семинарии, 2017.
10. Сикари (1991) — *Сикари А., свящ.* Портреты святых. Милан, 1991. Т. 1–2.
11. Сикари (1998) — *Сикари А., свящ.* Портреты святых. Милан, 1998. Т. 3–4.
12. Хеффнер (2004) — *Хеффнер Й., кард.* Христианское социальное учение. М.: Культурно-просветительский центр «Духовная библиотека», 2004.
13. Bunson (2014) — *Bunson M.* Encyclopedia of Saints. New York, 2014.
14. Luzzi (2014) — *Luzzi L.* I santi del giorno ci insegnano a vivere e a morire. Camerata Picena, 2014.
15. McGovern (1903) — *McGovern J. J.* Life and Life-Work of Pope Leo XIII. Chicago, 1903.
16. Nahum, Bergamino (2013) — *Nahum D., Bergamino D.* Grande libro dei Santi: vita, morte e miracoli dei principali santi del calendario liturgico. Rusconi libri, 2013.
17. O'Malley — *O'Malley Ch. J.* The Great white shepherd of Christendom, Pope Leo XIII: his life, poems, encyclicals and public documents. Chicago, 1903.
18. Picciaredda (2006) — *Picciaredda S., Vittorio V. A.* Il mondo di Leone XIII: L'incontro della Chiesa con il XX secolo. Roma, 2006.

Иеромонах Феофан (Пожидаев)

Богоустановленность апостольского преемства и церковной иерархии в контексте трудов прп. Иустина (Поповича) и еп. Афанасия (Евтича)

УДК 271.22(497.11)-1
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_128
EDN KNPPVW



Аннотация: Статья посвящена области православной экклезиологии, имеющей актуальную проблематику в современной церковной жизни, так как вероучение относительно иерархического устройства Церкви является одним из оснований православия, которое не подлежит трансформации и модернизации в связи с новейшими экклезиологическими вызовами. С основой на православном учении о Церкви и на трудах прп. Иустина (Поповича) и еп. Афанасия (Евтича) в исследовании показано единство христологического и пневматологического аспекта апостольского преемства, приведено обоснование объективного и непрерывного принципа апостольности и иерархичности. Используя оригинальную терминологию богословских формулировок этих апостольских преемников, осуществлена попытка выразить незыблемость установления православной церковной иерархии в качестве богоустановленной данности, которая распространяется на всех членов Православной Церкви. На примере современных святых отцов и подвижников благочестия в данной статье показана сотериологическая необходимость и важность традиционного принципа священноначалия для духовной жизни каждого православного христианина.

Ключевые слова: апостольское преемство, церковная иерархия, объективность и субъективность, христологический и пневматологический аспект, православная экклезиология и сотериология.

Об авторе: **Иеромонах Феофан (Пожидаев Андрей Владимирович)**

Преподаватель Саранской духовной семинарии и аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: P0gidaev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2584-8174>

Для цитирования: Феофан (Пожидаев), иером. Богоустановленность апостольского преемства и церковной иерархии в контексте трудов прп. Иустина (Поповича) и еп. Афанасия (Евтича) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 128–135.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Hieromonk Feofan (Pozhidaev)

God-established Apostolic Succession and Church Hierarchy in the Context of the Works of the Venerable Justin (Popović) and Bishop Athanasius (Jevtić)

UDK 271.22(497.11)-1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_128

EDN KNPPVW



Abstract: The article is devoted to the field of Orthodox ecclesiology, which has topical issues in modern church life, since the doctrine regarding the hierarchical structure of the Church is one of the foundations of Orthodoxy, which is not subject to transformation and modernization in connection with the latest ecclesiological challenges. Based on the Orthodox teaching about the Church and on the writings of the Venerable Justin (Popović) and Bishop Athanasius (Jevtić), the study shows the unity of the Christological and pneumatological aspects of the apostolic succession, substantiates the objective and continuous principle of apostolicity and hierarchy. Using the original terminology of the theological formulations of these apostolic successors, an attempt was made to express the inviolability of the establishment of the Orthodox Church hierarchy as a God-established given, which applies to all members of the Orthodox Church. Using the example of modern holy fathers and ascetics of piety, this article shows the soteriological necessity and importance of the traditional principle of hierarchy for the spiritual life of every Orthodox Christian.

Keywords: apostolic succession, church hierarchy, objectivity and subjectivity, Christological and pneumatological aspects, Orthodox ecclesiology and soteriology.

About the author: **Hieromonk Feofan (Pozhidaev Andrey Vladimirovich)**

Lecturer of the Saransk Theological Seminary and postgraduate student of the Sts. Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: POGidaev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2584-8174>

For citation: Feofan (Pozhidaev), hierom. God-established Apostolic Succession and Church Hierarchy in the Context of the Works of the Venerable Justin (Popović) and Bishop Athanasius (Jevtić). *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 128–135.

Свое основание учение об апостольском преемстве и иерархии имеет в Священном Писании и утверждается апостольскими правилами, святыми Вселенскими и Поместными Соборами, святыми отцами и вполне изложено в пособиях по догматическому богословию и каноническому праву. Но в современных реалиях церковной жизни, особенно среди мирян, оторванных от православной традиции и недавно пришедших в церковную ограду, зачастую существует недопонимание роли и функций иерархии в Церкви. Данное обстоятельство порой обуславливается существованием в православном или околоправославном сообществе определенных модернистских тенденций в области экклезиологии, которые имеют как явный, так и завуалированный антиклерикальный характер. Так пишет Святейший Патриарх Кирилл: «Сознание современного человека, приходящего в Церковь, являет порой весьма причудливое сочетание диссидентского нигилизма и религиозно-эвристического восторга. Отсюда... младостарчество, недоверие к священноначалию и подозрительность по отношению к церковной иерархии. Подлинные старцы всегда знали тайну богоустановленной иерархии и служили со смирением и послушанием Церкви» [Антология, 2012, 4–5]. В связи с этим сегодня важно подтверждать православное учение об апостольском преемстве и церковной иерархии, основываясь на трудах современных свв. отцов и подвижников благочестия, к числу которых, несомненно, нужно отнести прп. Иустина (Поповича) и его духовного ученика еп. Афанасия (Евтича).

Объективность Божественного домостроительства имеет свое высшее заключение в основании Церкви Христовой как в небесном богоучреждении на земле, Теле Христовом, богочеловеческом организме, Богом дарованном богочеловеческом институте спасения для искупленного человечества. Одним из четырех основных свойств Церкви Христовой, согласно девятому члену Символа веры, является апостольство, чем и утверждается, следуя православному вероучению, церковная иерархия через непрерывное апостольское преемство рукоположением в таинстве Священства. Для современной жизни Церкви важнейшее значение имеет незыблемость этого догмата, суть которого во многом определяется единством христологического и пневмотологического аспектов.

Святитель Филарет (Дроздов) учит: «Церковь есть от Бога установленное общество человек, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и таинствами» (Катехизис, 2015, 64). В этом катехизическом определении главное то, что Церковь имеет Божественное происхождение, так как Она основана не каким-либо человеческим усилием или волеизъявлением, но волей и силой Сына Божия от Отца в Духе Святом. Следовательно, и апостольское преемство как иерархический принцип установлено единым троическим действием на основании Богочеловечности Господа Иисуса Христа. Пишет прп. Иустин (Попович) — этот наш святой современник, давший догматическому учению оригинальную «молитвенно-гимнографическую тональность», — что «Богочеловечность — это и сущность, и мерило иерархии, иерархичности. <...> Церковь как Богочеловек Христос и есть единственный истинный обладатель и хранитель вечного, Богочеловеческого священства и иерархии» (Иустин Попович, 2006, т. 4, 290). То есть, по слову преподобного отца, несомненно то, что иерархия онтологически связана с Богочеловеческим основанием Церкви Христовой и является ее жизненно-важной, неотъемлемой частью. При этом прп. Иустин помещает данное учение об иерархии в разделе «Пневмотология» 4-й части своей «Догматики», что указывает на понимание им апостольского иерархического преемства как единого, объективного Христа и Свято-Духовного установления.

Из православного вероучения общеизвестно, что наличие иерархического служения является условием, без которого невозможно существование самой Церкви, и на такое служение христианин призывается Пастыреначальником свыше. Ставленник получает в таинстве Священства через епископское рукоположение харизму (особый благодатный дар Духа Святого) учить, священнодействовать и управлять в зависимости от иерархической степени. Этот самый дар был сообщен апостолам

еще до Пятидесятницы, в виде дуновения Воскресшего Спасителя: «Мир вам! Как послал Меня Отец, так и я посылаю вас. Сказав это, дунул, и говорит им: примите Духа Святого» (Ин 20:21–22). В этом Христовом даровании дана объективная полнота энергийной силы Духа Святого совокупно апостольскому лику в качестве духовной власти, которая передается от апостолов к епископам как сообщение свыше священноначалию определять структуру Церкви, управлять Ею и благословлять различные в Ней служения.

В соответствии с вышеизложенным учит и авва Иустин в «Догматике Православной Церкви». В его интерпретации Господь Иисус Христос, являясь Единым Главой, Основанием и Архитектором Церкви как Тела, одновременно является и Единым Главой, Основанием и Архитектором уникальной богочеловеческой церковной организации: «собрание клира и мирян и прочих при них земных качеств» (Иустин Попович, 2006, т. 4, 290), где Он Сам учит, служит и управляет через верную и преемственную иерархию. О том же пишет и ученик преподобного духовного своего отца в епископском сане — Афанасий (Евтич). В своем труде «Экклесиология апостола Павла» он указывает, что иерархия служит не от себя, но в ней и через нее «действует Глава тела Церкви, Христос... Первый Литург, Священник, Архиерей, Посредник, Апостол, Епископ, Диакон, Учитель, Начальник и Совершитель» (Афанасий Евтич, 2009, 205). Во Христе же, как толкует авва Иустин 18-й стих 28-й главы Евангелия от Матфея «дана Мне всякая власть на небе и на земле», эта «всеобъемлющая власть, а прежде нее и всемогущество, по дару Богочеловека, становится собственностью Церкви и ее предстоятелей: святых Апостолов и их преемников» (Иустин Попович, 2014, т. 5, 466). В даровании через Богочеловеческое дуновение Воскресшего Спасителя определяется объективный христологический аспект апостольского преемства, так как оно, по учению преподобного отца, «от основания до вершины имеет Богочеловеческую природу... Господа Иисуса Христа со всеми негленными богатствами Его удивительной Богочеловеческой Личности» (Иустин Попович, 2006, т. 3, 503). «Апостоличность», по слову преподобного аввы, есть сердце и совесть Христовой Церкви (Иустин Попович, 2006, т. 3, 514). Таким образом, Сам Христос Своим Богочеловечеством является Установителем и Законодателем апостольского преемства и придает ему вечный и неизменный статус, так как Он «содержит в Себе всю благодать в Церкви и всю существующую власть, и все службы и служения в ней» (Афанасий Евтич, 2009, 205).

При всем этом еп. Афанасий (Евтич), анализируя экклесиологию первоверховного апостола, помечает, что как такового термина «иерархия» ап. Павел не употребляет и пишет об иерархическом порядке как о чине «священного служения», а не как о «порядке власти» (Афанасий Евтич, 2009, 200). Но далее там же владыка Афанасий, используя толкования свт. Иоанна Златоуста, поясняет: «Церковную иерархию Бог поставил в Церкви... и дал ей особое и большее служение, благодать и власть. <...> Апостолы-епископы... совершают более трудную и важную службу в теле Церкви... они последние, потому что они — „слуги“ всем „ради Иисуса“» (Афанасий Евтич, 2009, 201–203). Делает он это с целью акцентировать внимание именно на служенническом характере священноначалия, которое призвано быть воплощением Христова кенозиса, одновременно обладая всеми богодарованными властными полномочиями. То есть, по мысли сербского богослова-иерарха, обладание апостольской харизмой — эта огромный дар, но и соответствующая этому дару ответственность, заключающаяся в применении и реализации духовной власти только в евангельской парадигме.

Наряду с христологическим обоснованием апостоличности и иерархического служения в богословии на основании Священного Писания имеется справедливое утверждение, что Дух Святой совершает апостольское преемство и устанавливает церковную иерархию: «Итак, внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян 20:28). В частности, об этом пишет прп. Иустин (Попович), ссылаясь на данный стих из книги Деяний, что апостолы ставили своих преемников

(епископов) на служение через рукоположение, «возвещая, что епископами в Церкви поставляет их Сам Дух Святой» (Иустин Попович, 2006, т. 4, 292). А еп. Афанасий (Евтич), изъясняя Павловы Послания относительно экклезиологии, утверждает: «Христос как Архипастырь и Архиерей действует и совершает все и вся в Своем теле Духом Святым, посланным от Бога Отца... распределение и разделение служений и харизм... дарует и раздает Дух Святой» (Афанасий Евтич, 2009, 206). Далее же он добавляет, что иерархическое служение (таинство Священства) имеет наряду с христологическим и экклезиологическим содержанием также одновременно содержание пневматологическое (Афанасий Евтич, 2009, 271). Такая функция Духа Святого выражается в первую очередь в литургийном служении (таинствах) и соборных решениях Церкви. Возникает определенный вопрос: как же участвует Святой Дух в апостольском преемстве — ипостасийно или только энергийно?

Богочеловеческая апостоличность Церкви, как и все домостроительство Божие, осуществляется по общеизвестному святоотеческому принципу: «от Отца через Сына в Духе Святом, Отец через Сына в Духе Святом все устроит, творит, созидает и подает», — пишет преподобный Челлийский богослов о церковном устроении, излагая догмат о Святой Троице (Иустин Попович, 2006, т. 2, 111). Так догматически выражается отроиченность церковного бытия, где присутствует и действует Дух Святой, чем определяется пневматологический аспект, который проявляется в Церкви двояко: объективно и субъективно.

Объективный пневматологический аспект в отношении к апостольскому иерархическому преемству, согласно догматическому богословию, обуславливается энергийным присутствием Святого Духа через Богочеловека Иисуса Христа, когда Дух Святой выступает как бы Помощником Христа в том самом дуновении после Воскресения до Пятидесятницы. Данный факт, по слову одного из современных православных догматистов, определяет «объективность богослужебным действиям духовенства, сообщает объективный и обязательный характер постановлениям церковной власти, дает церковным Соборам способность определять, выражать и заключать в точные догматические формы непостижимые для человеческого ума тайны» [Давыденков, 2013, 500]. Как сказано ранее, это же энергийное действие Духа Святого во Христе и через Христа относится ко всей Церкви как к мистическому Телу, определяя объективность апостольского преемства как такового, в чем и заключается в своем непоколебимом основании единство его христологического и пневматологического аспектов.

В православном богословии очень важно различать независимость ипостаси Святого Духа от ипостаси Сына Божия. Святой Дух ипостасно действует после Пятидесятницы, совершая Свое домостроительство по отношению отдельно к каждой человеческой личности, в чем заключается субъективный пневматологический аспект. То есть на Богочеловеческом незыблемом фундаменте Церкви, на котором утверждены иерархия, вероучение и таинства, Дух Святой созидает само Тело Христово как общество верующих и шествующих по пути спасения, таинственно возглавляемое Господом через церковную иерархию. Здесь важнейшую роль играет синергийный принцип взаимодействия человеческих личностей и благодати Духа Святого, что принадлежит к области православной аскетики и к сфере личной духовной жизни, а для священноначалия изложено преимущественно в пасторском и нравственном богословии.

Личная Пятидесятница имела особое значение для апостолов, так как, в интерпретации прп. Иустина (Поповича), они стали первыми человеками по благодати, совершенными христоносцами, потому что «Христом они живут, Христом мыслят, Христом чувствуют, Христом говорят, Христом действуют, Христом поднимают подвиги, Христом благовествуют, Христом пребывают в бессмертии» (Иустин Попович, 2006, т. 3, 507). Несомненно, апостольский век был временем чрезвычайных дарований Духа Святого, и это относится в первую очередь к святым апостолам. В них было совершенно Духом Святым в Пятидесятницу максимально необходимое просвещение, и была дана им полнота Божественных даров для их апостольского служения по особому домостроительству Божью. То есть объективный и субъективный аспекты действия

Духа Святого на апостолов во время Его видимого сошествия в Пятидесятницу были очень сближены и переплетены. Другими словами, в Христовом дуновении иерархии Церкви дана объективная духовная власть, которая в Пятидесятницу получила активацию и дальнейшую реализацию в лице святых апостолов, можно сказать, во всем своем возможном потенциале.

Так было только с апостолами, еще раз подчеркнем, по особому Божию домостроительству. Хотя и не проявляются повсеместно через современных апостольских преемников те выдающиеся внешние чудеса и знамения, которые совершали сами апостолы, этот факт нисколько не умаляет существующую объективность церковной иерархии. И сейчас, как и при апостолах, есть у священноначалия объективное благодатное служение, духовная власть и управление. И если имеется непрерывное апостольское преемство объективной харизмы и исповедание православного вероучения, то необходимо быть в духовном послушании у такого священноначалия, исполняя иерархический принцип православной экклезиологии. Пишет авва Иустин: «В Церкви иерархия необходима и... без нее не может быть Церкви: ведь без нее Церковь не могла бы совершать свое спасительное служение. Поэтому евангельская обязанность паствы — повиноваться иерархии» (Иустин Попович, 2006, т. 4, 500). Эти слова особо авторитетны для нас, так как произнесены современным нам выдающимся богословом, который не только был носителем объективного дара священства, но и реализовал в своей личной жизни субъективный Свято-Духовный аспект, достигнув главной цели существования Церкви — личной святости и обожения, став преподобным Богочеловеку Иисусу Христу. Так же важны слова еп. Афанасия (Евтича) в контексте учения его святого наставника о необходимости богоучрежденной иерархии: «У нас есть церковная иерархия, которая, не являясь самоцелью домостроительства, совершает свое служение ради единства и построения Церкви» (Афанасий Евтич, 2009, 220). Этот подвижник благочестия — наш современник, яркий проповедник и свидетель любви Христовой, которого нельзя заподозрить в клерикализме, — сам был носителем апостольского преемства и как никто понимал важность послушания священноначалию.

Святой Иустин Челийский в разделе «Пневмотология» 4-го тома «Догматики» указывает на духовное исчезновение иерархии и упразднение апостольского преемства, если прерывается благодатная связь со Христом (Иустин Попович, 2006, т. 4, 291). Позже, в 1974 г., за пять лет до своей блаженной кончины, святой автор повторяет практически тот же текст в одном из последних своих произведений, посвященном непосредственно современным экклезиологическим вызовам, в частности проблеме экуменизма (Церковь и экуменизм, 2012, 122). Интерпретируя и развивая мысль святого отца, можно сказать, что квинтэссенция экуменической проблематики состоит в постепенном, но все нарастающем вытеснении из всех сфер земной жизни Богочеловека и замены Его гуманистическим (трансгуманистическим) человекобогом. Последствия такой подмены особенно опасны при забвении духовного святоотеческого опыта, искажении православных догматов и модернизации в области экклезиологии, что приводит посредством анархии к узаконению лжецерковной, антихристовой иерархии, которая, помимо духовной, жаждет еще и безграничной мирской власти. Из Священного Писания нам известна эсхатологическая вершина этой антииерархии — человек греха, который «в храме Божиим сядет... как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес 2:4).

Челийский авва в своем труде «Об отношении Церкви к властям» постулирует и обосновывает свой главный принцип «внутри- и внешнецерковных взаимоотношений, который основан на словах апостолов, сказанных в синедрионе: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян 5:29; Иустин Попович, 2004, т. 1, 67). В отношении повиновения священноначалию данный постулат имеет принципиальное значение, так как богоугодно управлять Церковью и соответственно выстраивать отношения с внешним миром может только истинно богоустановленная иерархия, обладающая непрерывным историческим апостольским преемством и исповедующая

неискаженное православие. Поэтому современному православному христианину необходимо знать не только внешнее институциональное церковное устройство, но и основы вероучения, чтобы иметь четкие критерии в различении истинной богоустановленной иерархии от иерархии незаконной и ложной. Так же важно понимать и исполнять для достижения цели христианской жизни сотериологические законы, неразрывно связанные с православным учением о церковной иерархии, которые основаны на принципах послушания и благословения. Исходя из святоотеческой традиции, именно следование данной парадигме послушания законному и верному священноначалию задает правильный вектор благодатной жизни. Искреннее послушание священноначалию является уподоблением Богочеловеку Иисусу Христу, которое сохраняет христианина в кафолическом теле Христовом и позволяет ему пребывать в церковном единстве и общении, тем более евхаристическом. В противном случае, даже при ревностном исполнении всех прочих правил христианской жизни, одно сознательное и упорное непослушание лишает благодати Святого Духа и отлучает от Христа, Который был послушен Небесному Отцу даже до смерти (Флп 2:8). Об этом свидетельствовали святые Соборы и писали свв. отцы, составляя свои правила [Антология, 2012]. Преподобный авва Иустин, несомненно, всецело следовал данным фундаментальным духовным принципам, иначе не смог бы достичь вершин святости. Не вызывает сомнения и то, что он в таком же духе воспитал и своих учеников, в том числе монаха Афанасия, будущего епископа Захолмского и Герцеговинского многострадальной Сербской Православной Церкви. Такое заключение основывается на самой исповеднической жизни этих верных «служителей Христовых и домостроителей таин Божиих» (1 Кор 4:2).

Таким образом, можно заключить, что апостольское преемство и церковная иерархия, основанные на единстве христологического и пневматологического аспектов в едином троическом действии, имеют объективный, неизменный, неподверженный трансформации и модернизации, вечный принцип существования, как вечен Христос и Дух Святой, пребывающий в церковном организме. Труды прп. Иустина (Поповича) и еп. Афанасия (Евтича) во всем своем оригинальном терминологическом изложении православного вероучения подтверждают данное утверждение, имеющее основание в Божественном Откровении и в святоотеческом наследии. Нисколько не принижая роль мирян в Церкви, стоит особо выделить исключительную роль законной и верной иерархии в церковной жизни, надмирный статус и духовное действие ее постановлений, соборных решений и благословений, которым необходимо оказывать послушание для правильной жизни и устройства на земле Тела Христова, что имеет важное сотериологическое значение для каждого члена Православной Церкви.

Источники и литература

Источники

1. Афанасий Евтич (2009) — *Афанасий Евтич, иером.* Эклесиология Апостола Павла. М.: Новоспасский монастырь, 2009. 384 с.
2. Иустин Попович (2004, т. 1) — *Иустин Попович, прп.* Собрание творений. Т. 1: Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Путь Богопознания. М.: Паломник, 2004. 431 с.
3. Иустин Попович (2006, т. 2) — *Иустин Попович, прп.* Собрание творений. Т. 2: Догматика Православной Церкви. Часть первая. Часть вторая. М.: Паломник, 2006. 607 с.
4. Иустин Попович (2006, т. 3) — *Иустин Попович, прп.* Собрание творений. Т. 3: Догматика Православной Церкви. Сотериология. Эклесиология. М.: Паломник, 2006. 608 с.
5. Иустин Попович (2006, т. 4) — *Иустин Попович, прп.* Собрание творений. Т. 4: Пневматология. Эсхатология. М.: Паломник, 2007. 512 с.

6. Иустин Попович (2014, т. 5) — *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений. Т. 5: Толкование Евангелия от Матфея. Святосаввье как философия жизни. М.: Паломник, 2014. 576 с.
7. Катехизис (2015) — *Филарет Московский, свят.* Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. М.: Сибирская Благовонница, 2015. 160 с.
8. Церковь и экуменизм (2012) — *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. 288 с.

Литература

9. Антология (2012) — Православное учение о церковной иерархии: Антология святоотеческих текстов / Сост. прот. Александр Задорнов. М.: Изд-во МП РПЦ, 2012. 272 с.
10. Давыденков (2013) — *Давыденков, О., прот.* Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСГУ, 2013. 622 с.

Священник Михаил Легеев

Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX в.

УДК 271.2-1:930.1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_136
EDN KUTGUE



Аннотация: Статья посвящена наиболее важным и проблемным векторам развития историософского дискурса, интегрированного в экклезиологическую проблематику XX в., известную также под именованьем «экклезиологии кафоличности». Помимо экклезиологии кафоличности особое значение для развития богословия истории в это время имели также традиции русской историософской мысли, берущие свое начало с XI и особенно с XV вв. Кризис церковной мысли, возвращенной на идею «Третьего Рима», вызванный катаклизмами начала XX в., породил различные форматы концептуального отношения к истории в богословской мысли: «тоски об утраченном», «разочарования в истории» и «диалектического переосмысления истории». На протяжении трех поколений богословов эти ключевые интенции развивались интегрированно с экклезиологической мыслью, послужив формированию таких конкурирующих направлений в богословии, как неопатристический синтез и евхаристическая экклезиология. В их рамках на протяжении столетия затрагивалось множество историко-богословских вопросов: отношения истории и метаистории, свободы и необходимости в истории, роли и отношений Церкви и мира в исторических процессах, конца истории и судеб человечества и др.

Ключевые слова: богословие истории, теология истории, современное богословие, историософия, Церковь, эсхатон, конец истории, свобода и необходимость, неопатристический синтез, евхаристическая экклезиология.

Об авторе: Священник Михаил Викторович Легеев

Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

Для цитирования: Легеев М., священник. Ключевые тенденции развития богословия истории в православной мысли XX в. // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 136–147.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Priest Mikhail Legeev

Key Trends in the Development of Theology of History in the Orthodox Thought of the XX Century

UDK 271.2-1:930.1(091)

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_136

EDN KUTGUE



Abstract: The article is devoted to the most important vectors of the development of historiographical discourse integrated into the ecclesiological problems of the XX century, also known as the “ecclesiology of catholicity”. In addition to the ecclesiology of catholicity, the traditions of Russian historiographical thought, originating from the XI and especially from the XV centuries, were also of particular importance for the development of the theology of history at this time. The crisis of church thought, nurtured on the idea of the “Third Rome”, caused by the cataclysms of the early XX century, gave rise to various formats of conceptual attitude to history in theological thought: “longing for the lost”, “disappointment in history” and “dialectical rethinking of history”. For three generations of theologians, these key intentions have been developing, integrated with ecclesiological thought, serving to form such competing trends in theology as neopatristic synthesis and Eucharistic ecclesiology. Within their framework, many historical and theological issues have been touched upon for a century: the relationship of history and metahistory, freedom and necessity in history, the role and relations of the Church and the world in historical processes, the end of history and the fate of mankind, etc.

Keywords: theology of history, modern theology, historiography, Church, eschaton, the end of history, freedom and necessity, neopatristic synthesis, eucharistic ecclesiology.

About the author: **Priest Michael Viktorovich Legeev**

Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Theology of St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: m-legeev@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4756-8202>

For citation: Legeev M., priest. Key Trends in the Development of Theology of History in the Orthodox Thought of the XX Century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 136–147.

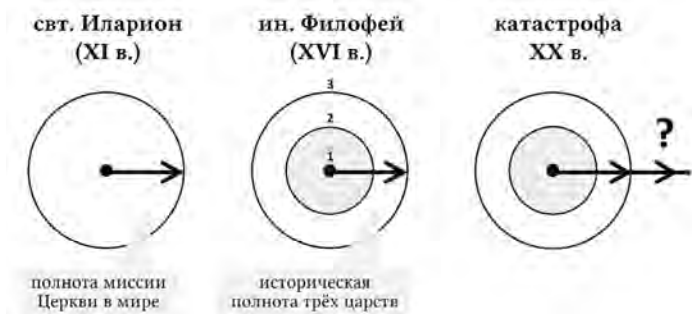
Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

1. Введение

В XX в. богословие истории становится важным направлением, представленным как в православной, так и в инославной богословской мысли. Причин к тому несколько, и они интегрально представляют те коренные сдвиги, которые произошли в начале столетия в жизни Церкви и ее отношениях с миром.

Каковы эти причины?

Обращаясь к истокам русской мысли, внесшей самый значительный вклад в богословие XX в., следует отметить, что таковая (как церковная, так и околоцерковная) еще со времен свт. Илариона Киевского, и особенно с конца XV — нач. XVI вв., была заметно насыщена вниманием к историософской проблематике. Идея полноты миссии Церкви в мире, его воцерковления, достигнутой в *последних своих пределах* в русском социуме, формирует корни особой историософской интенции русской богословской мысли в XI в. (см.: [Легеев, 2019, 238–242]); на этой почве, уже с падением Константинополя в 1453 г., зарождается идея трех царств, характеризующих в своей последовательности отношение мира к Церкви¹. Эта концепция на столетия вперед дала почву для самых различных историософских интерпретаций мессианского, эсхатологического и хилиастического толков². Последующие катаклизмы XX в., особенно революция 1917 г. и крах христианской империи, породили в общественном сознании чувство исторической катастрофы. Очевидно эсхатологический ее характер и наступление новой эпохальной реальности требовали ответа на вопрос о глобальных судьбах истории перед церковным сознанием, воспитанным на плодах идеи «третьего Рима».



Насущность такого ответа совпала с рождением «экклезиологии кафоличности», характеризующейся радикальным переходом церковной мысли от локальных экклезиологических вопросов к предельно поставленным вопросам о полноте Церкви как таковой: «что есть Церковь?», «каково ее внутреннее устройство?» и, наконец, «каковы ее отношения с внешним, в том числе христианским, миром?» (см.: [Легеев, 2019, 202–219; Легеев, 2021a, 95–102] и др.). Экклезиология кафоличности представляла собой явление общемирового масштаба, оно было вызвано общими процессами мировой глобализации и связанной с ними нуждой самоидентификации Церкви на финальных путях истории.

¹ Первого Рима, ветхого — воцерковляемого, испытывающего начало христианской миссии и проникновение Церкви в мир. Второго Рима (Византии) — представляющего расцвет симфонии Церкви и государства. Третьего Рима (Москвы) — являющего завершение, совершение, предел распространения христианства в мире, конец оцерковления мира; одновременно же свидетельствующего о начале апостасии и угасании влияния Церкви в мире.

² В том числе естественным продолжением ее были богословские концепты «Святой Руси», а затем и «государства как Церкви», несмотря на столь привычное для нас противопоставление петровского времени и его идей всему предшествовавшему ему мирозерцанию русского церковно-социального уклада жизни.

В совокупности эти причины (сами по себе интегрально взаимосвязанные) и породили особый историко-богословский дискурс, вплетенный в экклезиологическую и эсхатологическую проблематику современного богословия.

Наиболее значительные богословы XX в., обращаясь к экклезиологическим вопросам, оставляли свой след и в осмыслении проблем богословия истории. Некоторые из них, как прот. Сергей Булгаков (1871–1944) или свт. Серафим (Соболев; 1881–1950), стояли у истоков этого пути, в значительной мере, каждый по-своему, неся на себе груз предшествующей эпохи и не без усилий преодолевая его³. При этом уже в трудах о. С. Булгакова можно обнаружить, пусть и не всегда в четко дифференцированном и ясном виде, те тенденции развития историко-богословской мысли, которые впоследствии наберут силу у его последователей и оппонентов. Другие — и это было молодое поколение богословов, таких как прот. Георгий Флоровский (1893–1979), В. Н. Лосский (1893–1958), протопр. Николай Афанасьев (1893–1966), прп. Иустин (Попович) (1894–1979), схиархим. Софроний (Сахаров) (1896–1993), прот. Думитру Станилое (1903–1993), — дали основной импульс развитию церковной мысли в XX в. Именно в их среде сформировались основные и конкурирующие друг с другом векторы развития современного богословия, такие как «неопатристический синтез» и «евхаристическая экклезиология» (см.: [Легеев, 2021а, 103–178]). Следующее поколение богословов, среди которых можно выделить протопр. Александра Шмемана (1921–1983), протопр. Иоанна Мейендорфа (1926–1992), митр. Антония (Блума; 1914–2003), митр. Каллиста (Уэра; 1934–2022), будет следовать векторам курсов своих предшественников, продолжая их, а иногда и доводя до «логического конца», как митр. Иоанн (Зизиулас; род. 1931) в отношении «отцов» своей богословской системы — Афанасьева и Шмемана.

Из всей этой плеяды церковных мыслителей, пожалуй, один лишь прот. Г. Флоровский уделял богословию истории почти систематическое внимание, что, возможно, объясняется исключительно напряженным и балансирующим противоречием его внутренних интенций между ясно осознаваемой им и привлекающей его исторической диалектикой и особым пиететом перед свободой человека, сопряженным с почти патологическим страхом ее ограничения и умаления.

Русская богословская мысль, пребывавшая в границах советского государства, касаясь вопросов экклезиологии⁴, по известным политическим причинам не способна была рассуждать об истории.

2. Перелом истории и реакция на него

Итак, ожидания реставрации христианской экумены в рамках «третьего Рима»⁵ бесповоротно рухнули на пределе своего напряжения. Торжество Церкви в истории внезапно рассеялось. В среде православной мысли, и прежде всего именно русской мысли, испытавшей «исторический шок» и получившей грандиозный толчок своего развития вследствие крушения воцерковленного социума русского православного мира, наметилось три пути решения этой проблемы⁶:

1. Путь *«тоски об утраченном»* — поиска путей к утраченному и горячего желания возврата к нему. Тенденции такого подхода, не просто осмысляющего историю как череду трагических ошибок мира, но ошибок в принципе исторически преодолимых, можно обнаружить, например, у свт. Серафима

³ Для о. С. Булгакова это был груз увлечения философией, тогда как для свт. Серафима — груз утраченного наследия воцерковленного русского мира.

⁴ Можно упомянуть, напр., патр. Сергия (Страгородского) или С. В. Троицкого, имена весьма значительные для экклезиологической мысли.

⁵ А именно на это были направлены, так сказать, внешнеполитические ожидания русского общества в целом и нацелена вся внешняя политика царской России начиная с Петра I.

⁶ Вставшей перед церковным самосознанием как проблемы богословского осмысления места и значения самой истории, ее смысла, характера и отношения к надисторическому.

(Соболева), представляющего его наиболее яркий, талантливый и последовательный вариант⁷.

2. Путь **«разочарования в истории»**, вдохновляемый мироощущением земного трагизма, выражаемого в известной максиме «нет правды на земле». Представителями таких взглядов все земное, а значит, по их мысли, и историческое, объявлялось чужим христианскому духу человека, взыскующего Небесного Града, а «византийский опыт» торжества Церкви на земле, перенятый некогда и Русской Церковью, — трагической и опасной ошибкой и духовной слепотой. Вставшие на этот путь представители русской богословской мысли, такие как оо. Николай Афанасьев и Александр Шмеман, нашли себе благодатную почву в эсхатологических устремлениях константинопольской традиции, возвращенных на давно пережитом опыте существования Церкви в условиях апостасии и враждебного ей мира. На их основе возросли уже собственные представители греческой мысли, такие как митр. Иоанн (Зизиулас) и его ученики. Их подход характеризуется порою крайним пренебрежением к истории, отождествлением ее путей с путями исключительно мира, противопоставлением ее жизни Церкви, идентифицируемой исключительно в качестве проекции эсхатологических реалий. Мысль о том, что «историческая реальность... в самой своей природе содержит зло» [Иоанн Зизиулас, 2009, 192], является крайним выражением подобной позиции. Все это направление мысли получило именование «евхаристической экклезиологии»⁸.
3. Приход к осмыслению диалектического значения истории для вечности. Осмысление и **переосмысление истории как вызревающей вечности** — для человека и человечества. И поворот назад («тоска об утраченном»), и слишком радикальное устремление вперед («разочарование в истории») представляли собой крайние позиции на пути решения проблемы смысла истории. Срединный путь — взгляд на историю как на путь диалектического развития, имеющего свой глубокий и закономерный смысл, — задавал подлинное позитивное развитие историко-богословской и, вместе с тем, экклезиологической мысли. Большинство богословов XX в., начиная с о. Сергия Булгакова и заканчивая его учениками и его оппонентами, вместе составившими направление «неопатристического синтеза», пошло именно по этому пути. Не случайно лозунгом этого направления становится парадоксально выражающий идею исторической диалектики призыв прот. Г. Флоровского «Вперед к отцам!» [Флоровский, 2009, 641].



его свой глубокий и закономерный смысл, — задавал подлинное позитивное развитие историко-богословской и, вместе с тем, экклезиологической мысли. Большинство богословов XX в., начиная с о. Сергия Булгакова и заканчивая его учениками и его оппонентами, вместе составившими направление «неопатристического синтеза», пошло именно по этому пути. Не случайно лозунгом этого направления становится парадоксально выражающий идею исторической диалектики призыв прот. Г. Флоровского «Вперед к отцам!» [Флоровский, 2009, 641].

Исходя из этой наиболее общей тенденции в «распределении сил» на поле богословия истории в XX в. и определяются те или иные задачи для каждого из направлений.

⁷ Наиболее значительные труды его, характеризующие данный подход, — «Русская идеология» (1939) и «Об истинном монархическом мирозерцании» (1941).

⁸ О раскрытии связи исторически-эсхатологического и евхаристически-экклезиологического компонентов этого направления см. здесь: [Легинов, 2021а, 97–101 и далее]. По мнению современных представителей данного направления, оно восходит своими корнями к учению прот. Евгения Аквилонова и богословию А. С. Хомякова.

3. Свобода и необходимость как проблема

Прежде всего именно в рамках подхода к истории как к вызревающей вечности поднимается другая важнейшая историко-богословская тема — уходящая корнями к пелагианским спорам и даже антиоригенистической полемике III в., но обретающая отныне новые проблемные области, — тема отношения свободы и необходимости в истории.

Уже у старейшего из русских богословов зарубежья прот. С. Булгакова, этого «Оригена XX века»⁹, ей уделено достаточно внимания¹⁰. Для о. Сергия, собственно, не существует проблемы «примирения» свободы и необходимости, так остро ощущаемой некоторыми другими богословами; отношения между свободой человека и законосообразностью истории он мыслит синергийными отношениями Божественной и человеческой природных волей, сплетающимися в единый свободный процесс. Его законосообразность и непреложность (а в выражении самого о. Сергия даже «детерминированность», определенность, понимаемая исключительно в положительном смысле [Булгаков, 1945, 248]¹¹), задаваемая волей Бога, не нарушает свободу человека, поскольку последняя, являясь «модальной свободой» [Булгаков, 1945, 254–259 и др.], даже в своем противлении Богу просто не способна выйти за пределы премудрых законов истории, определяемых Им, так что человек способен выступать лишь сотворцом, но никак не творцом истории [Булгаков, 1945, 258].

С критикой о. С. Булгакова в этом вопросе выступает В. Н. Лосский, указывая на то, что его «софианская система заменяет личную связь Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной» [Лосский, 2007с, 163]¹². Еще большим антиподом о. Сергия Булгакова в данном вопросе выступает прот. Г. Флоровский. В его творчестве тема свободы и необходимости обретает максимальную напряженность, а за подходом о. С. Булгакова ему мерещится призрак пантеизма и умаления свободы человека чрезмерно акцентуированным природным аспектом синергийных отношений Бога и человека, как бы превращенных в диалог Бога «с Самим Собой»¹³. Для прот. Г. Флоровского история не законосообразна, а лишь поступательно дискретна в своем продвижении к определенному Богом телосу. Эта дискретность образуется «событиями» — опорными точками истории (см., напр.: [Флоровский, 2005а, 671]), которые выступают местом встречи свободы и необходимости — свободы человека и свободы Бога. Как события предлагаются в саму историю (при неприятии идеи ее законосообразности), для самого прот. Г. Флоровского остается мучительной загадкой, ответ на которую им так и не был предложен [Легеев, 2021b, 58–62].

Несмотря на серьезную критику идей о. С. Булгакова, его продолжателями выступают другие представители поколения о. Г. Флоровского и В. Н. Лосского — схииархим. Софроний (Сахаров) и прот. Думитру Станилое. Они идут дальше своего предшественника, не только освобождая его богословие от сомнительной терминологии и рудиментов влияния Владимира Соловьева и русской религиозной философии в целом, но и решительно смещая акценты его синергийного богословия в область персонального.

Если для о. С. Булгакова таинственная жизнь Божественной природы есть образ жизни человека и его истории, то для о. Д. Станилое прежде всего свободным

⁹ Впрочем, возможно, сравнение с Климентом Александрийским здесь было бы более уместно, учитывая незапятнанную церковность о. Сергия, несмотря на его возможные ошибки.

¹⁰ Все софиологическое богословие о. С. Булгакова построено на решении проблем отношений Божественного и тварного.

¹¹ В противовес дурной детерминированности позитивистского взгляда на историю. См.: [Булгаков, 1993, 51–55 и др.].

¹² Понятие Софии у Булгакова связано преимущественно именно с природой — природой Бога, Его природной энергией, усвояемой человеком, а также с отображением Божественной природы — природой человека.

¹³ Ср.: «В своем отношении к твари Бог соотносится Самому Себе, в Своей собственной Божественности, однако получившей внебожественное бытие в качестве мира» [Булгаков, 1945, 252].

взаимодействием ипостасей — Бога и человека — создается исторический процесс, а его законосообразность обеспечивается тем, что внутренние отношения между Божественными Лицами становятся как ориентиром (на пути с Богом), так и своеобразными ограничительными рамками (на пути богопротивления) для событий, происходящих в Церкви и мире [Иванов и др., 2022, 144–145]. О. Софроний преимущественно развивает и акцентирует другой аспект — аспект прообразовательного значения кенотических синергийных внутритроических отношений Божественных Лиц. Они, по его мысли, создают историю, отображаясь внутри каждой персоны, каждого человека, задавая векторы его внутренних движений, амплитудно сочетающих в себе восхождение к Богу и удаление от Него [Легеев, 2022а, 34–35, 38–40].

Несмотря на обозначенные различия, как оппоненты, так и последователи о. Сергия в вопросе о свободе и необходимости могут быть в целом отнесены к одному «богословскому лагерю»: сам факт внимания к этой тематике свидетельствует о попытках осмысления истории в качестве вызревающей вечности. Напротив, эсхатологический подход «разочарования в истории» не склонен уделять внимания этой проблеме, своеобразно разрубая ее «гордиев узел»: например, митр. Иоанном (Зизиуласом) сама история объявляется связанной узами необходимости (понимаемыми, впрочем, не как область действия Божественной воли, но как область детерминированного тварной природой человека); лишь эсхатон, прорывающийся в историю, наделяется чертами свободы — Бога и человека, — в гармоническом сочетании которых автоматически снимаются всякие противоречия, необходимо присущие историческому процессу (см., напр.: [Легеев, 2022b, 98–100]). Особенно контрастно выглядит на фоне такого богословия позиция прп. Иустина (Поповича), для которого сама необходимость мыслится не антитезой, но аспектом свободы человека и Церкви¹⁴, которая есть Христос, «продолженный (в истории) во все века» [Иустин Попович, 2005а, 10].

4. Историческое и надысторическое

Уже из сказанного очевидно, что тематика свободы и необходимости тесно связана с другой историсофской проблемой — прообразовательного отношения исторического и надысторического, истории и эсхатона.

В основе этой проблемы стоит типология жизни Бога, Святой Троицы, и жизни человека. Едва ли не все значимые богословы XX в. так или иначе затрагивали в своих трудах этот аспект, хотя и не все пролонгировали его в область историко-богословскую.

Если о. С. Булгаков прямо объявляет непознаваемую жизнь Бога прообразом истории человека, то представители неопатристического синтеза пытаются, сгладив категоричность его мысли, наметить те конкретные «отправные точки», на основе которых можно было бы говорить о типологической связи Святой Троицы и Церкви, Бога и мира. Так, например, о. Д. Станилое, обращаясь преимущественно к святоотеческому богословию XIII–XIV вв., рассматривает ипостасные внутритроические отношения в качестве двунаправленного вневременного движения «от Отца через Сына к Духу» и «от Духа через Сына к Отцу» (см.: [Staniloae, 1980, 37]). Это вневременное движение становится основанием и первообразом триипостасного выхода Бога к миру, а затем и ответных образов бытия и действия самого мира¹⁵.

Другой представитель неопатристического синтеза, прп. Иустин (Попович), мыслит отношения исторического и надысторического, истории и вечности, заключенными внутри Церкви¹⁶ — через ее преемство подвигу Христа; так Церковь и даже каждый ее член «отроичиваются» и даже становятся «частью Святой Троицы» [Иустин Попович, 2021, 15, 17] — мысль, выраженная намеренно провокативным

¹⁴ «„Воскресение — необходимость“, „бессмертие — необходимость“» [Иустин Попович, 2021, 46].

¹⁵ Эти идеи, в т. ч., лягут в основу разработок богословия истории в XXI в. См.: [Легеев, 2021а, 41–65].

¹⁶ «Церковь... (есть) богочеловеческое единство времени и вечности» [Иустин Попович, 2004, 134].

образом, которую очевидно нельзя понимать буквально. Это единство истории и вечности *внутри Церкви* прп. Иустином мыслится в качестве богословской антиномии: единства со Христом и одновременно возрастания в Него; обе составляющие церковного бытия имеют лично-соборный характер (см., напр.: [Иустин Попович, 2021, 60–61]). Подобные мысли высказывают и многие другие представители неопатристического синтеза (см., напр.: [Лосский, 2007b, 238–239; Мейендорф, 2004, 144]).

Совершенно иное представление мы находим у представителей евхаристической экклезиологии и эсхатологического подхода. В этом направлении мысли отношение Бога, Церкви и остального человечества постепенно выстраиваются в четко заданную схему: «Бог, Церковь, эсхатон», с одной стороны, и «Бог, мир, история», с другой (см., напр.: [Легеев, 2022b, 96–98]). Отношения внутри Церкви мыслятся здесь совершенно подобными внутритроическим отношениям именно за счет выведения Церкви из активного исторического процесса, полагания ее не в этом процессе, а именно над ним. Церковь как бы лишается своего собственного исторического развития; допускаются лишь исторические случайности, вносящие временное искажение в ее жизнь, но никак не закономерный ход развития ее собственной исторической жизни. Пожалуй, лишь один о. А. Шмеман оказывается наименее последователен в такой позиции; его боязнь «зависания в истории», оборачивания вспять исторического процесса (см., напр.: [Шмеман, 2009, 17–19]) свидетельствует о важности для него исторической динамики как таковой; впрочем, эти идеи отнюдь не разворачиваются у него в какое-либо историческое богословие, нивелируясь другими — экклезиологическими — сторонами его учения, определяющими общий эсхатологический его характер.

Важно отметить, что типология надысторического и исторического порождает, в свою очередь, типологию внутриисторического. Развиваемая более всего у архим. Софрония (Сахарова) [Софроний Сахаров, 2009, 174, 181, 187–188 и др.], она имеет своим предметом сопоставление историй различных масштабов человеческого бытия — от отдельной персоны до всего человеческого¹⁷.

5. Христос, Церковь и мир на путях истории

Идею исторического развития Церкви так или иначе выражают все представители направления неопатристического синтеза. Стоящие у его истоков прот. Г. Флоровский, В. Н. Лосский и прп. Иустин (Попович) и др., каждый по-своему, изображают Церковь стержнем истории.

Согласно мысли о. Г. Флоровского, Церковь связывает историю, преодолевает существующую в ней разрозненность, присущую миру. Для него именно «в полноте истории, *то есть* в Церкви» [Флоровский, 2005b, 542], осуществляется спасение, принесенное Христом. Сам путь Христа, завершаемый Его смертью и Воскресением, выступает парадигмой как линейного, так и перманентного пути истории. Прп. Иустин, во многом близкий позициям Флоровского, утверждает идею подлинного прогресса истории, который оказывается возможен лишь начиная с отправной точки — Воскресения Христа [Иустин Попович, 2021, 46].

Регресс мира многими богословами XX в. (и в этом сходятся представители самых разных направлений мысли) изображается под видом и обликом ложного или эфемерного «прогресса», наделяется чертами механизации, дурного детерминизма и обезличивания человека (см., напр.: [Булгаков, 1993, 51–55; Иустин Попович, 2012, 145–153]). При этом развитие и прогресс Церкви, выраженные в ее жизни и Предании, оказываются некоторым онтологическим образом взаимосвязаны с угасанием и регрессом мира. Как подчеркивает В. Н. Лосский, «мир стареет и ветшает, тогда как Церковь постоянно молодеет... Когда Церковь достигнет полноты своего роста,

¹⁷ Эти идеи также окажут влияние на развитие богословия истории в последующем столетии. См.: [Легеев, 2021a, 66–94].

предустановленного волею Божией, внешний мир, истощив свои жизненные силы, умрет» [Лосский, 2013, 269].

Ветшание мира и истощание его сил, однако, парадоксальным образом сопряжено с планомерным умножением зла на земле, отмечает свт. Серафим (Соболев) (см.: [Гаврилов, 2021, 25–26]). Совсем иной взгляд выражает не только его «антипод» митр. Иоанн (Зизиулас)¹⁸, но даже и прот. С. Булгаков. Согласно в целом сходному для них взгляду, по крайней мере в плане общих выводов, отпавший от Церкви христианский мир будет возвращен в лоно Церкви в пределах истории, что окажется в определенном смысле ослаблением зла на земле еще до наступления эсхатона. «Бог сильнее „законов истории“», — защищает такую позицию протопр. И. Мейендорф [Мейендорф, 2004, 101]. Однако она будет справедливо отвергнута учеником о. С. Булгакова — архим. Софронием (см.: [Софроний Сахаров, 2009, 180]).

Идеи прот. Г. Флоровского и прп. Иустина о дополнении боговоплощения Церковью находят свое более глубокое и настойчивое выражение у о. Софрония (Сахарова), утверждавшего значение каждой человеческой личности для взаимного соискупления мира со Христом всей полной Церкви. Эта глубина уподобления Христу на каждом масштабе церковного бытия, согласно его мысли, вызревает постепенно и призвана в конечном итоге достичь тождества с мерой Самого Христа; вместе с тем образ бытия человечества, явленный в Церкви и ее членах, *призван* актуально и всецело достичь совершенного подобия образу бытия Святой Троицы [Легеев, 2022a, 30–32, 35–36].

Подобное достижение представителями евхаристической экклезиологии — протопр. Николаем Афанасьевым, протопр. Александром Шмеманом и митр. Иоанном (Зизиуласом) — мыслится *уже совершенным* — через евхаристическое единение Церкви со Христом (см., напр.: [Афанасьев, 2015, 157–158]), — и именно в этом проявляется их глубокий неисторизм, нечувствие значения истории для жизни самой Церкви. Закономерным итогом такого подхода оказывается радикальное противопоставление истории и эсхатона в богословской системе митр. Иоанна (Зизиуласа), отождествляемое им с противопоставлением мира и Церкви; последняя фактически объявляется здесь явлением исключительно эсхатологическим — чуждым истории, хотя и присутствующим в ней (см.: [Легеев, 2022b, 96–98]).

Ценность *каждой* исторической эпохи жизни Церкви и ее отношений с миром, независимо от их характера (торжествующего или, напротив, кенотического для Церкви), подчеркивают В. Н. Лосский, прп. Иустин (Попович) и даже отчасти прот. Г. Флоровский. В целом такой подход характерен для неопатристического синтеза, утверждающего значение непрерывной преемственности церковного опыта (см., напр.: [Легеев, 2021b, 54–55]). Прот. С. Булгаков расширяет границы этого опыта еще дальше, в метаисторию, фокусируясь на стержнеобразующем значении Церкви для исторического процесса [Булгаков, 1945, 274–275]. Напротив, такие богословы, как свт. Серафим (Соболев) или протопр. Н. Афанасьев — представители полярных направлений в отношении к истории, — преимущественно фокусируют внимание на историческом торжестве Церкви (свт. Серафим и все направление «тоски об утраченном») или, напротив, ее кенозисе (о. Н. Афанасьев и его наследники по концепции евхаристической экклезиологии), подчеркивая объективное значение лишь одного из компонентов истории.

6. Конечные судьбы человечества

Целый ряд богословов XX в., таких как оо. С. Булгаков, Д. Станилое, Софроний (Сахаров), балансируют на грани идеи апокатастасиса¹⁹. Отрицая оригеновский подход, утверждавший безоговорочное всеобщее спасение, они мыслят проблему

¹⁸ А вместе с ним и общая позиция официальной константинопольской мысли XX в.

¹⁹ Менее осторожный в этом отношении подход о. С. Булгакова встречает закономерную критику в лице В. Н. Лосского, будущего патриарха Сергия (Страгородского), свт. Серафима (Соболева).

конечных судеб человечества в формате богословской антиномии²⁰ (у последнего из них она достигает максимального напряжения):

- призванного к онтологическому единству всего человечества, «всего Адама»;
- неустранимой свободы каждой человеческой персоны, избирающей себе в этом всеединстве «всего Адама» свое место через напряжение или ослабление собственных духовных усилий.

Два вектора движений — к Богу или от Бога — характеризуют как историю отдельных персон, так и историю всего человечества, взятую во взаимном взаимодействии всех в целом. Эта двунаправленность проявляет себя как в Церкви, так и в мире, — но различным образом, по подобию отношений Христа с миром. Если в Церкви она проявляет себя в качестве *нарастающей полярности*²¹ ее благодатного торжества и кенотического схождения во «ад богооставленности» навстречу миру, то в самом мире — в качестве *затухающей полярности* остатка богодарованных сил и все более и более бессильного богоборческого напряжения (см.: [Легеев, 2022а, 41–42 и др.]). Смысл хриstopодобного подвига Церкви в этом историческом процессе состоит в соискуплении человечества — в напряжении ею всех собственных сил ради спасения всех, даже при том условии, что «ни откровение, ни опыт не дают нам полагать, что все спасутся» [Софроний Сахаров, 2000, 188].

У целого ряда других богословов (см., напр.: [Лосский, 2007а, 492–493; Иустин Попович, 2005b, 74–100 и др.]) эсхатология не находит столь глубокого переживания, а рост полярности в историческом процессе мыслится исключительно в отношении все более и более разбегающихся полюсов Церкви и мира. Тем не менее и у них мы находим мысль о тайне вечности, которую не способен познать человек вплоть до ее наступления.

7. Заключение

Итак, уже в 20–30-х гг. XX в. в православной богословской мысли формируется ряд направлений, характеризуемых отношением к истории, к ее богословскому осмыслению. Зачастую это отношение оказывается сопряжено с определенным набором интенций развития экклезиологической мысли, что в конечном итоге порождает два наиболее значимых направления в богословской мысли столетия — неопатристический синтез и евхаристическую экклезиологию²². Каждое из них имело свой особый взгляд на историю, перед которым меркли все внутренние противоречия, присущие богословам внутри каждого из направлений²³. «Иметь или не иметь истории онтологический статус „пространства“ церковного бытия?» — на этот вопрос нанизывались все остальные историософские вопросы, связанные с отношениями Св. Троицы, Христа, Церкви и мира.

Уже в следующем столетии напряжение между подходами «за» и «против» истории подойдет к порогу непримиримого противостояния.

В настоящей статье мы отметили лишь некоторые, наиболее важные тенденции историко-богословского дискурса у богословов XX в., оставляя за кадром множество дополнительных ценных задач, поднимаемых и решаемых ими в своем творчестве.

²⁰ Т. е. видимого человеческим разумом противоречия по причине запредельности глубины догматической истины для ограниченной человеческой логики.

²¹ Стремящейся к предельным амплитудам Самого Христа.

²² Конечно, не все персоналии могут быть отнесены к этим направлениям, так сказать, в чистом и идеальном виде.

²³ Как, например, полемические отношения о. Г. Флоровского к В. Н. Лосскому или митр. Иоанна (Зизиулеса) к о. Н. Афанасьеву.

Источники и литература

1. Афанасьев (2015) — *Афанасьев Н., протопр.* Две идеи Вселенской Церкви // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сб. статей. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. С. 146–160.
2. Булгаков (1993) — *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Булгаков С. Н.* Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 2. 46–94.
3. Булгаков (1945) — *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. Париж, 1945. 621 с.
4. Гаврилов (2021) — *Гаврилов И. Б.* Богословие истории свт. Серафима (Соболева) в полемике с прогрессистским утопизмом XX в. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 12–42.
5. Иванов и др. (2022) — *Иванов И., свящ., Легеев М., свящ.* Мир как теофания, дар и тайна. К вопросу о богословии истории прот. Думитру Станилоэ // *Христианское чтение.* 2022. № 1. С. 136–149.
6. Иоанн Зизиулас (2009) — *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и эсхатология // *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 170–202.
7. Иустин Попович (2004) — *Иустин (Попович), прп.* Подвижнические и богословские главы // *Иустин (Попович), прп.* Собрание творений: в 4 т. М.: Паломник, 2004. Т. 1. С. 107–147.
8. Иустин Попович (2005а) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Экклесиология. М.: Изд. Совет РПЦ, 2005. 288 с.
9. Иустин Попович (2005b) — *Иустин (Попович), прп.* Догматика Православной Церкви. Эсхатология. М.: Изд. Совет РПЦ, 2005. 144 с.
10. Иустин Попович (2012) — *Иустин (Попович), прп.* Православная Церковь и экуменизм. М.: Изд-во Моск. подворья Тр.-Серг. Лавры, 2012. 288 с.
11. Иустин Попович (2021) — *Иустин (Попович), прп.* Философские обрывы. М.: Никея, 2021. 464 с.
12. Легеев (2019) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Опыт исследования. СПб.: Изд-во СПбДА, 2019. 656 с.
13. Легеев (2021а) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории как наука. Метод. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. 280 с.
14. Легеев (2021b) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории протоиерея Георгия Флоровского: путь свободы, драмы и подвига // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 4 (12). С. 43–65.
15. Легеев (2022а) — *Легеев М., свящ.* Богословие истории в свете христианского персонализма у архимандрита Софрония (Сахарова) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 23–45.
16. Легеев (2022b) — *Легеев М., свящ.* Попытка «эйнштейновского переворота» в православной мысли. История и эсхатология в богословской системе митрополита Иоанна (Зизиуласа) // *Христианское чтение.* 2022. № 1. С. 86–105.
17. Лосский (2007а) — *Лосский В. Н.* Господство и царство (эсхатологический этюд) // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 480–493.
18. Лосский (2007b) — *Лосский В. Н.* Соблазны церковного сознания // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 237–243.
19. Лосский (2007c) — *Лосский В. Н.* Спор о софии // *Лосский В. Н.* Боговидение. Минск: Харвест, 2007. С. 128–215.
20. Лосский (2013) — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад.: Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2013. С. 5–292.
21. Мейендорф (2004) — *Мейендорф И., протопр.* Живое предание. М.: Паломник, 2004. 352 с.
22. Софроний Сахаров (2000) — *Софроний (Сахаров), архим.* Рождение в Царство непоколебимое. М.: Паломник; Эссекс: Св.-Иоанно-Предтеченский м-рь, 2000. 224 с.
23. Софроний Сахаров (2009) — *Софроний (Сахаров), архим.* Тайнство христианской жизни. М.: Паломник; Эссекс: Св.-Иоанно-Предтеченский м-рь; Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. 272 с.

24. Флоровский (2009) — *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
25. Флоровский (2005a) — *Флоровский Г., прот.* Затруднения историка-христианина // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 671–707.
26. Флоровский (2005b) — *Флоровский Г., прот.* Соборность Церкви // *Флоровский Г., прот.* Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Изд-во РХГА, 2005. С. 524–542.
27. Шмеман (2009) — *Шмеман А., протопр.* Церковь и история // *Шмеман А., протопр.* Собрание статей. М.: Русский путь, 2009. С. 17–19.
28. Staniloae (1980) — *Staniloae, D.* Theology and the Church. Cresstwood. NY.: St. Vladimir's Seminary Press. 1980. 240 pp.

Протоиерей Владимир Хулап

Богословие истории в немецком протестантизме XX в.

УДК 274-1(430)"19"+930.1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_148
EDN LAUPL0



Аннотация: Немецкое протестантское богословие истории XX в. во многом стало реакцией на процессы секуляризации эпохи Нового времени и либеральной теологии XIX в. В статье представлены основные богословские модели, предложенные в прошлом столетии. «Богословие кризиса» К. Барта подчеркивает абсолютную инаковость Бога, которая ставит под вопрос все кажущиеся достижения человеческой истории. Р. Бультман предлагает экзистенциальный подход, в основе которого находится личный опыт человека, что обесценивает историю и приводит к «демифологизации» ряда элементов библейской керигмы. Г. Эбелинг стремится преодолеть разрыв между объективным и субъективным пониманием истории с помощью герменевтики, которая должна адекватно выразить исторически оформленную евангельскую весть в современных условиях. Ю. Мольтман предлагает взгляд на историю в перспективе эсхатологической надежды, которая требует от христианства активной общественной позиции. В. Панненберг подчеркивает необходимость целостного восприятия истории в свете веры, что позволяет избежать исторического субъективизма и пессимизма. О. Кульман возвращается к традиционной схеме неразрывной «истории спасения», которая является одновременно универсальной и индивидуальной.

Ключевые слова: история, богословие, протестантизм, время, библеистика, Священное Писание, христология, эсхатология, герменевтика, экзистенциализм, демифологизация.

Об авторе: **Протоиерей Владимир Фёдорович Хулап**

Кандидат богословия, доктор теологии, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: v.khoulap@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1621-288X>

Для цитирования: Хулап В. Ф., *прот.* Богословие истории в немецком протестантизме XX в. // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 148–155.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Archpriest Vladimir Khulap

German Protestant Theology of History in the 20th Century

UDK 274-1(430)*19"+930.1(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_148
EDN LAUPLO



Abstract: German Protestant theology of history in the 20th century was largely a reaction to the process of secularization of modernity and to the liberal theology of the 19th century. The article overviews the main theological models proposed in the last century. The “theology of crisis” of K. Barth emphasizes the absolute otherness of God, which calls into question all the apparent achievements of human history. R. Bultmann offers an existential approach based on an individual personal experience, which devalues history and leads to the “demythologization” of some elements of the biblical kerygma. G. Ebeling seeks to overcome the gap between the objective and subjective understanding of history with the help of hermeneutics, which should adequately express the historically framed message of the Gospel in contemporary circumstances. J. Moltmann considers history from the perspective of eschatological hope, which requires an active social position from Christianity. W. Pannenberg emphasizes the need for a holistic perception of history in the light of faith, which allows us to avoid historical subjectivism and pessimism. O. Cullmann returns to the traditional scheme of the indissoluble “salvation history”, which is both universal and individual.

Keywords: history, theology, Protestantism, time, biblical studies, Bible, christology, eschatology, hermeneutics, existentialism, demythologization.

About the author: **Archpriest Vladimir Fedorovich Khulap**

Dr. Theol., Associate Professor, Vice-Rector for Education, Head of the Department for Practical Theology at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: v.khoulap@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1621-288X>

For citation: Khulap V., archpriest. German Protestant Theology of History in the 20th Century. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 148–155.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

Богословское осмысление истории всегда играло важную роль в протестантском богословии. Реформация, основываясь на Священном Писании и учении блж. Августина, предлагала верующим целостную картину библейской и церковной истории, хотя и критиковала Средневековье как эпоху упадка. Одновременно в XVI в. началось разделение истории на *historia divina* и *historia humana*, что постепенно привело к обособлению последней и совершенно новому взгляду на нее. Просвещение в XVIII в. громко заявило о том, что субъектом истории является не Бог, но человек, поэтому ее цель — гуманистическое развитие человечества и условий его жизни. Вольтер (1694–1778) предложил нерелигиозное материалистическое понимание истории, в рамках которого на место центральной богословской категории Божественного промысла о мире встал прогресс, и этот безграничный исторический оптимизм (хотя его критиковал уже Ж.-Ж. Руссо) стал в значительной мере определяющим для XIX в., который по праву называют «веком историзма». Именно в эту эпоху история активно начала развиваться в качестве самостоятельной академической дисциплины, стремившейся достичь как можно более объективного исторического знания путем критического анализа источников; при этом она уже не осмыслялась с точки зрения вечных и абсолютных христианских истин. Исторический метод начал широко использоваться в гуманитарных дисциплинах, включая богословие, и именно он все более определял социально-политическое сознание общества. Различные концепции философии истории демонстрировали совершенно разные, подчас диаметрально противоположные подходы. И. Кант (1724–1804) рассматривал общемировую историю как историю разума, скрытый план которой постепенно выявляется в процессе развития не только индивидуума, но и всего человечества. Для Г. Гегеля (1770–1831) она — единый и диалектический процесс, в котором имманентный мировой дух обретает конкретную форму в искусстве, религии и философии, постоянно стремясь к «прогрессу в сознании свободы» и достигая абсолютного знания. Исторический материализм К. Маркса (1818–1883), напротив, считал основой исторического процесса социально-экономический базис и классовую борьбу, путем пролетарской революции ведущую к идеалу бесклассового общества. Ф. Ницше (1844–1900) критиковал своих современников за то, что они создали «исторического человека», который пытался обрести смысл жизни в рассмотрении прошлого; поэтому он считал, что именно историческое воспитание молодежи удерживает ее в состоянии незрелости и требовал исключить из «здорового» мировоззрения все исторические аргументы¹.

Это новое рационалистическое понимание истории в значительной мере повлияло на немецкое либеральное богословие XIX в., в котором начал господствовать историко-критический метод, рассматривавшийся как важный критерий научности академического богословия. Библейские и вероучительные тексты, в отличие от прежней церковной традиции, анализировались в его рамках прежде всего как документы, которые необходимо осмыслять и истолковывать в рамках их исторического контекста. И если первоначальным стремлением протестантских богословов было лучшее постижение и разъяснение сущности христианства, такой рационалистический подход все более приводил к приоритету историзма над Откровением, отказу от понятия богодухновенности, сомнению в историчности ряда библейских мест, отрицанию чудес и пророчеств как не поддающихся исторической верификации. А. Гарнак (1851–1930) предпринял попытку исторической реконструкции личности Иисуса, Д. Ф. Штраус (1808–1874) считал основополагающей «идею Христа» и исключал из христианского учения все «неисторические», т. е. не поддающиеся рациональному обоснованию элементы, Ф. К. Баур (1792–1860) рассматривал историю христианства как стремящуюся к синтезу постоянную борьбу противоположностей, Э. Трельч (1825–1923) и школа истории религии (*religionsgeschichtliche Schule*) стремились увидеть историческое действие Бога не только в христианстве, но и в других религиозных течениях, А. Ричль (1822–1889) рассматривал Царство Божие как будущее нравственное единство

¹ См. подробнее о различных концепциях истории в XVI–XIX вв.: [Bernath, 1984].

всего человечества, которое путем эволюционных общественных изменений оно само может и должно создать в ходе истории и т. д.²

Именно в этом контексте возникло и развивалось немецкое богословие истории XX в.³ Самым радикальным критическим ответом на либеральную теологию стала нео-ортодоксия, или диалектическое богословие, К. Барта (1886–1968), резко выступившего против любых попыток поставить в центр богословия человека и самодостаточный общественный прогресс. В своем комментарии на Послание к Римлянам он подчеркивал абсолютную инаковость и непостижимость Бога, вечность Которого вторгается в человеческое время «вертикально сверху». Поэтому вся история спасения является «непрерывным кризисом всей истории, а не какой-то историей внутри или рядом с историей» [Барт, 2005, 30]. Божественная вечность безраздельно господствует над временем, Откровение — над историей, которая не может рассматриваться как критерий богословия; таковым является исключительно живое Слово Божие — Христос. Поэтому псевдонаучное богословие религиозного индивидуализма, не принимающее во внимание это бесконечное различие между Богом и человеком, забывает о том, «что овеществление и очеловечивание Божественного в какой-то особой истории религии или истории спасения — это не связь с Богом (так как при этом отказываются от Бога как от Бога)» [Барт, 2005, 51]. Впоследствии в «Церковной догматике» Барт в значительной мере модифицировал свою позицию, более позитивно рассматривая историю прежде всего как необходимое пространство Божественного избрания и завета, одновременно подчеркивая ее христоцентричность. Он различает между двумя видами истории: «Historie» представляет собой факты, доступные исследованию «объективного» исследователя, смысл же «Geschichte» можно постичь только в свете христианского Откровения. Бог является субъектом всей истории, Христос — ее «центральный фактом» [Barth, 1980, 191], поэтому Его история может стать историей спасения всех людей как место примирения человека с Богом. Важно, что речь идет не просто об абстрактном богословии, но критический анализ современных общественных реалий лег в основу борьбы Барта с национал-социализмом, предлагавшим собственное псевдоисторическое «арийское христианство».

Совершенно иную позицию занимал Р. Бульманн (1884–1976), также критиковавший либеральное богословие за антропоцентричность, но одновременно стремившийся сохранить его методологию. Разделяя пессимистический взгляд на историю диалектического богословия, он подчеркивал невозможность объективного исторического знания: речь может идти лишь о попытках выявить связи между определенными событиями. Поэтому истину необходимо вновь и вновь искать в изменяющихся исторических условиях именно как ответ на конкретную экзистенциальную ситуацию человека. Поскольку понятие «истории спасения» (Heilsgeschichte) требует от веры признания объективных, исторических и, тем самым, «мирских» фактов спасения (Heilstatsachen), этот термин для него является крайне проблематичным. Он предпочитал вести речь о «событии спасения» (Heilsgeschehen): Христос как Слово Божие — это «конец истории», в Нем исполнились ветхозаветные обетования и наступил эсхатон; хотя всемирная история продолжается, она ничего не может добавить к этому событию. Вместе с тем, с точки зрения Бульмана, представленная в Новом Завете картина мира I в. (вера в чудеса, демонов и т. д.) преодолена современным научным знанием, поэтому он провозглашает программу «демифологизации» таких библейских мест: необходимо не просто устранить их, но правильно истолковать заключающееся в них послание (керигму) как экзистенциально адресованное каждому человеку. Тем самым возникает противопоставление истории и керигмы: Евангелия

² О богословских основах и различных направлениях либерального богословия см.: [Jacobs, 1991].

³ Далее будут кратко представлены лишь некоторые наиболее важные его аспекты у самых значимых представителей немецкой протестантской теологии XX в. См. обзорные труды по теме: [Essen, 2016; Wood 2004, 171–308].

не говорят об «историческом Иисусе», они благовествуют об Иисусе как Христе, воплощенном, распятом и воскресшем Сыне Божиим, который «воскрес в керигму». Принимая ее в веру, верующий выходит из старого «исторического» эона и становится новым творением. В таком понимании эсхатология рассматривается Бультманом не как историческое ожидание конца истории, но как указание на возможное совместное будущее бытие человека с Богом. Поскольку экзистенциальный опыт человека осуществляется только в настоящем, невозможно осмысление конца истории, поскольку она еще не завершена: «Смысл истории как целого мог бы быть познан лишь в том случае, если бы мы находились в конце истории или достигли ее цели и затем, взирая назад, могли бы открыть ее смысл; или если бы мы находились вне истории. Однако человек не может ни достичь цели истории, ни находиться вне истории; он находится внутри истории» [Bultmann, 1979, 164]. Поэтому будущее является открытым, и именно этого не осознает историзм, который стремится описать его исключительно в жестких рамках причинно-следственных категорий.

Г. Эбелинг (1912–2011) стремился преодолеть разрыв между историческим объективизмом и экзистенциальным субъективизмом, предложив модель герменевтической интерпретации истории. Он полагал, что именно язык является основополагающим связующим звеном между человеческим сознанием и историческими событиями. Поэтому проблема правильного осмысления «истории спасения» для него — это прежде всего проблема герменевтики; задачей Церкви является интерпретация и перевод керигмы во все новых внешних условиях. Для этого нужно правильное понимание библейского языка, с помощью которого выражается и истолковывается «событие Слова» (Wortgeschehen): «То, что произошло в Иисусе, дошло до нас через язык, и оно разъясняется на общезыковой основе так, как в павловой терминологии Евангелие разъясняется на основании и закона; то, что было сказано об Иисусе, раскрывает свой характер и одновременно свои границы только в событии Слова» [Ebeling, 1965, 145]. Будучи учеником Бультмана, он, тем не менее, делает акцент не на экзистенциальном «содержании» христианской керигмы, но на ее «словесном характере», поскольку она продолжает актуализироваться именно через провозглашение библейской вести. Слово для него триедино: Бог творит Словом мир и его историю, в ней воплощается Слово Божие — Иисус Христос, и Оно запечатлевается в тексте Писания, который исторически передается от одного поколения верующих к другому, актуализируясь в проповеди. Поэтому задача христианства — возвещать евангельское благовестие таким образом, чтобы изначальное «событие Слова» вновь осуществлялось в каждой новой исторической ситуации [Ebeling, 1960, 162–164]. При этом он полагает, что именно слово позволяет преодолеть разрыв между догматическим и историко-критическим подходом в богословии, между доступной вере исторической реальностью (Geschichte) и научно-объективной секулярной историей (Historie). Дуализм надъисторической вечности и человеческой истории преодолевается фактом реального вхождения Бога в историю, тем самым каждый христианин встречается с «историческим Иисусом», идентичным «Иисусу веры», через свою веру в Слово Божие. Оно обращается к человеку, постоянно предлагая ему выбор между добром и злом в рамках истории, которая тем самым становится необходимым пространством испытания и возрастания человека. Историко-критический метод обращает человека назад, к контексту возникновения библейских текстов, однако именно герменевтический подход позволяет использовать его результаты для осмысления настоящего и открывает новые перспективы будущего.

Ю. Мольтман (род. 1926), резко критикуя как историзм, так и экзистенциализм, положил в основу своей богословской концепции понятие надежды. Историю нельзя понимать исключительно как череду событий прошлого и современности, только будущее как открытое пространство возможностей придает им смысл. Однако речь не идет о секулярном историческом оптимизме XIX в., поскольку для христиан исторической основой надежды является воскресение Иисуса Христа, открывающее новую реальность любви Бога к миру и человеку, и «без познания Христа

в вере надежда становится утопией, уходящей в пустоту» [Moltmann, 1997, 16]. Задача Церкви — провозглашать и деятельно распространять эту надежду в мире, не отчаиваясь перед лицом исторических неудач, поскольку не только в позитивных, но и в негативных событиях прошлого заключен потенциал возможных будущих побед. Церковь для Мольтмана — это община Исхода, странствующий народ Божий, который шествует к горизонту надежды Царства Божия в уповании на исполнение непреложных обетований Бога. Он отказывается от традиционного понимания эсхатологии как «учения о последних вещах», т.к. такая перспектива для него слишком слабо связана с проблемами современности: «Поскольку эти [эсхатологические] события были перенесены на „последние дни“, они потеряли свое указующее, созидающее и критическое значение для всех тех дней, которые проходили здесь, по эту сторону конца [истории]» [Moltmann, 1997, 11]. Будущее для Мольтмана — не просто исторический *futurum*, оно должно обязательно стать Божественным *adventus*, что предполагает постоянное внутреннее изменение верующих: «Надежда на эсхатологическую трансформацию мира Богом ведет к трансформативной этике, которая в недостаточном материале настоящего и с его слабыми силами стремится соответствовать этому будущему и предвосхищает его» [Moltmann, 2010, 15]. Его богословие было во многом вдохновлено «принципом надежды» Э. Блоха и стало попыткой христианского ответа на вопрос о справедливом и спасающем Боге перед лицом катастрофы II Мировой войны. Оно также оказало значительное влияние на политическую теологию, поскольку христианская эсхатология для него — не просто пассивное утешение, но она должна вести к активной критике и решению социальных проблем современности; Христос — «не только утешение в страдании, но также протест обетования Бога против страдания» [Moltmann, 2010, 17]. Поэтому в контексте серьезных общественно-политических изменений 1960-х гг. в Европе и США его концепция «эсхатологического кризиса» радикально поставила под вопрос новейшую историю и дала новый импульс к осмыслению общественного потенциала христианства.

В. Панненберг (1928–2014) также подчеркивал принципиальную важность истории, которая может быть правильно осмыслена только перед лицом ее завершения. С точки зрения светской науки история не имеет ни абсолютного начала, ни определяющего центра, ни завершающего конца, являясь неопределенной и недетерминированной. Однако с богословской точки зрения она организована и целостна, поскольку Бог является источником не только отдельных исторических событий, но и всей универсальной истории. В таком понимании конец истории рассматривается не просто как ее завершение, но прежде всего как исполнение и достижение цели; именно в его свете станет ясным истинное значение всех событий прошлого и их внутренняя связь. «Однако эта тотальность, в библейском смысле понимаемая как целостность истории, становится понятной только через предвосхищение конца всех событий» [Pannenberg, 1976, 187], т.е. через воскресение Иисуса Христа. Его благовестие о Царстве Божиим «современно» (*gegenwärtig*) нам, однако оно еще только исполнится в будущем, тем самым является ключом к его постижению и задает его структуру (через понятия нового творения, воскресения мертвых, всемирного суда, победы добра над злом). Поэтому христианское богословие может уже сейчас говорить о смысле человеческой истории, хотя ее финал еще не наступил. Речь идет не просто о суммировании прошедших событий, не о сходящим «сверху» на человеческую историю внешней и поэтому изолированной от нее вечности, но о таинственном неразрывном переплетении исторического и надисторического, имманентного и трансцендентного. Для Панненберга история в ее объективном научном постижении (*Historie*) и как субъективное переживание (*Geschichte*) не являются противоположностями, но связаны друг с другом на глубинном онтологическом уровне, т.к. каждое историческое событие имеет значение для последующих событий и для всей истории, все они связаны в одно всеобъемлющее целое. Он считает недопустимым как полный отказ от «историзма» в рамках диалектического богословия, так и подмену субъекта истории: «В христианском богословии истории гарантирующий единство истории

божественный Субъект... не может быть заменен никаким человеческим субъектом, ипостазированным коллективным субъектом или „коллективным единственным числом“ самой истории» [Pannenberg, 1983, 491]. Все события истории объединяет спасительная вера, превосходящая эсхатон и открывающая смысл в кажущейся бессмысленности как индивидуальной, так и всеобщей истории, поэтому для него неприемлем исторический субъективизм и пессимизм.

Целостное видение богословия истории предложил О. Кульман (1902–1999), который подчеркивал, что «нигде действие Бога... не открывается более конкретно, чем в истории, которая, говоря богословским языком, в своей глубочайшей сущности представляет связь Бога с человеком» [Cullmann, 1946, 39]. В основе его концепции находится «линия Христа», которая движется от творения через ветхозаветный Израиль к «событию Христа» (Christusgeschehen) и затем — к концу мира. Бог открывает Себя именно в истории, поэтому спасение исторично, а история — спасительна; «вся история спасения ориентирована не на „потусторонность“ истории, но на событие спасения (Heilsgeschehen)» [Cullmann, 1967, 147]. Христос — центр истории, а не ее конец (как полагал Бульманн), поскольку в Нем она достигает своего исполнения, но не завершается, а продолжается в жизни Церкви. Нынешняя эпоха находится под знаком «уже» осуществленного спасения и «еще не» наступившего исполнения. В отличие от Бульмана, для которого определяющим является именно настоящее, Кульман делает акцент на объективности исторических «событий спасения». Именно история Иисуса Христа определяет настоящее и будущее верующих; она является неотъемлемой частью благовестия Его апостолов, на этой исторической основе они проповедуют Распятого и Воскресшего, создают повествующие об этой истории Евангелия. История спасения одновременно универсальна и индивидуальна: она приглашает каждого человека путем личного решения присоединиться к вселенскому спасительному плану Бога, что исключает лишь индивидуалистическое восприятие Евангелия. Кульман тем самым выступал как против радикального «богословия Слова Божия» К. Барта, так и против экзистенциализма Р. Бульмана, по сути дела, стремясь восстановить традиционное линейное понимание истории спасения, представленное в западном богословии начиная с эпохи блж. Августина. Одновременно он скептически относился к историко-критическому методу, который в своей самодостаточности релятивирует библейское благовестие в погоне за якобы объективной «историчностью» и «современностью». Несмотря на критику такой модели как слишком упрощенной и схематической «геометричности», она привела к новым дискуссиям о богословии истории не только в протестантском, но и в католическом богословии второй половины XX в.

Все рассмотренные концепции, несмотря на их очевидные различия, тем не менее, объединяет общее христологическое основание: Иисус Христос — единственный истинный ответ на вопрос о смысле и цели истории. Именно благодаря христианству историю можно осмысливать эсхатологически, как направленную к своей цели, и поэтому философия истории эпохи Нового времени является вторичной, по сути дела, секуляризированной формой традиционного христианского мышления. Безусловно, каждая из представленных позиций имеет свои сильные и слабые стороны. Радикализм Барта призывает вернуться от либерального субъективизма к приоритету Слова Божия, хотя одновременно в значительной мере обесценивает события всемирной истории. Бульманн стремится подчеркнуть важность личного ответа веры в каждый новый исторический период, но в итоге приходит к внешнеисторической антропологизации Евангельского благовестия. Эбелинг пытается примирить историческое сознание библейской и последующих эпох, однако редуцирует реальность библейских событий до лингвистически-герменевтического уровня. Мольтман открывает широкую эсхатологическую перспективу надежды, однако вместе с тем перемещает акцент с богословия на общественно-политическую деятельность христианства. Панненберг с его попыткой целостного восприятия истории тем не менее вынужден перенести оценку

совокупности исторических событий лишь в эпоху эсхатологии. Концепция Кульмана стройна и традиционна, однако именно ввиду этого она казалась многим слишком схематичной и недифференцированной. Тем не менее, все эти подходы демонстрируют — более или менее успешно — готовность к разностороннему богословскому осмыслению истории, в которой должно реализоваться прошлое, настоящее и будущее каждого человека и всего человечества.

Источники и литература

1. Барт (2005) — *Барт К.* Послание к Римлянам. М.: ББИ, 2005.
2. Barth (1980) — *Barth K.* Die Kirchliche Dogmatik. Bd. III/2. Die Lehre von der Schöpfung, 2 (43–47). Zürich: Theologischer Verlag, 1980.
3. Bernath (1984) — *Bernath G. A.* Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VII/1: Reformations- und Neuzeit 16. bis 18. Jh. // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 12. Berlin: Walter de Gruyter, 1984. S. 630–643.
4. Bultmann (1979) — *Bultmann R.* Geschichte und Eschatologie. 3. Aufl. Tübingen: Mohr, 1979.
5. Cullmann (1946) — *Cullmann O.* Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich: Evangelischer Verlag, 1946.
6. Cullmann (1967) — *Cullmann O.* Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. 2. Aufl. Tübingen: Mohr, 1967.
7. Ebeling (1965) — *Ebeling G.* Wort Gottes und Hermeneutik // Die neue Hermeneutik / Hg. J. Robinson & J. Cobb. Zürich: Zwingli Verlag, 1965. S. 109–146.
8. Ebeling (1960) — *Ebeling G.* Wort und Glaube. Bd. 1. Tübingen: Mohr, 1960.
9. Essen (2016) — *Essen G.* Geschichtstheologie und Eschatologie in der Moderne. Eine Grundlegung. Münster: Lit Verlag, 2016.
10. Jacobs (1991) — *Jacobs M.* Liberale Theologie // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 21. Berlin: Walter de Gruyter, 1991. S. 47–68.
11. Moltmann (1997) — *Moltmann J.* Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. 13. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
12. Moltmann (2010) — *Moltmann J.* Ethik der Hoffnung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010.
13. Pannenberg (1976) — *Pannenberg W.* Grundzüge der Christologie. 6. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976.
14. Pannenberg (1983) — *Pannenberg W.* Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.
15. Wood (2004) — *Wood L. W.* God and History: The Dialectical Tension of Faith and History in Modern Thought. Lexington: Emeth Publisher, 2004.

Протоиерей Димитрий Сизоненко

«Возвращение к Центру»: богословие истории Ганса Урса фон Бальтазара

УДК 272-1:930.1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_156

EDN NOEYWM



Аннотация: В статье рассматриваются работы по богословию истории одного из крупнейших католических богословов XX в. Г. У. фон Бальтазара (1905–1988), в частности «Очерк теологии истории» и «Целое во фрагменте», в которых исследуемый автор дистанцируется от характерного для его времени противостояния «эсхатологизма» и «инкарнационизма», предлагая идею «возвращения к Центру», под которым он подразумевал тайну и событие Боговоплощения – Личность Самого Иисуса Христа. Эта концепция рассматривается в качестве особого христоцентричного метода, интерпретационного ключа как для теологической рефлексии, так и для осмысления событий всемирной истории, что позволяет богослову преодолеть существующий между ними антагонизм и осуществить богословский синтез между историческими фактами и метафизическими универсалиями. В статье представлен анализ последствий подобного синтеза для христианского богословия, а также для осмысления Церковью своей миссии в современном мире, ведущей к формированию ее более активной позиции без утраты метафизического измерения.

Ключевые слова: Ганс Урс фон Бальтазар, богословие истории, католичество, новая теология, Священное Писание, христология, миссия Церкви, эсхатология.

Об авторе: **Протоиерей Дмитрий Викторович Сизоненко**

Старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: 7134867@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-2270>

Для цитирования: Сизоненко Д., прот. «Возвращение к Центру»: богословие истории Ганса Урса фон Бальтазара // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 156–166.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44069.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Archpriest Dimitry Sizonenko

“Return to the Center”: Hans Urs von Balthasar’s Theology of History

UDK 272-1:930.1

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_156

EDN HOEYWM



Abstract: The article deals with the works on theology of history by one of the most prominent Catholic theologians of the 20th century, H. U. von Balthasar, in particular “A Theology of History” and “Man in History: a Theological Study”. In these texts the studied author distanced himself from the opposition of “eschatology” and “incarnationism” typical for his colleagues, by proposing the idea of “return to the center”, by which he meant the mystery and event of the Incarnation – the Person of Jesus Christ Himself. This concept is considered as a specific Christocentric methodology, an interpretative key both for theological reflection and for understanding the events of world history, which allowed the theologian to overcome the existing antagonism between them and make a theological synthesis between historical facts and metaphysical universals. The article presents an analysis of the implications of such a synthesis for Christian theology as well as for the church’s reflection on its mission in the contemporary world, leading to its more proactive stance without losing its metaphysical dimension.

Keywords: Hans Urs von Balthasar, Theology of History, Catholicism, New Theology, Sacred Scripture, Christology, Mission of the Church, Eschatology.

About the author: **Archpriest Dmitry Viktorovich Sizonenko**

Senior Lecturer at the Department of Theology at St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: 7134867@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8107-2270>

For citation: Sizonenko D., archpriest. “Return to the Center”: Hans Urs von Balthasar’s Theology of History. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 156–166.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44069.

Для западной богословской мысли XX в. стал в значительной степени веком богословия истории (см.: [Pasquale, 2011, 29]). В 1935–1950 гг. многие выдающиеся христианские мыслители приняли участие в полемике по вопросу о конечном предназначении человека и смысле истории. В общем потоке публикаций на эту тему стоят особняком две книги Г. У. фон Бальтазара: «Теология истории: очерк» [Balthasar, 1959; Бальтазар, 2006] и «Целое во фрагменте: некоторые аспекты теологии истории» [Balthasar, 1963; Бальтазар, 2001]. На уникальность его богословского метода в этом контексте обращал внимание другой католический мыслитель того времени И. Конгар, который писал: «Доктор Урс фон Бальтазар только что внес в нее [теологию истории] примечательный вклад. При этом он максимально абстрагировался от любой возможной философской постановки проблемы: настолько, что под названием „теология истории“ не упоминаются ни философия времени, ни теология земных реалий и человеческих усилий... ничего о космическом аспекте мироздания, почти ничего об эсхатологической перспективе...» [Congar, 1950, 655].

В самом деле, Бальтазар постарался дистанцироваться от противостояния между «эсхатологизмом» и «инкарнационизмом», определявшего тогда основную линию напряжения в католической теологии истории [Сизоненко, 2022]. Считая оба этих направления посягательством на сферу христианской философии или собственно философии, он всецело обращался к *духовному* измерению истории: в его произведениях основной вопрос богословия истории рассматривался сквозь призму «возвращения к центру». Этим центром, конституирующим «сердце» всякого подлинного богословия истории, для Бальтазара была тайна Слова Воплощенного. Исходя прежде всего и именно из этого «центра», мысль нашего автора обращалась к тайне окончательного предназначения и свершения человека, к роли Церкви в домостроительстве спасения, к судьбам человечества в целом.

Очерк теологии истории

Как указывает немецкое заглавие работы Бальтазара «Теология истории» (ср. нем. «Theologie der Geschichte: ein Grundriss»), вниманию читателя предлагался лишь предварительный набросок или общая схема, а не богословский синтез христианского понимания истории, который включал бы в себя трактаты о сотворении мира, искуплении человечества и т.д. Свою задачу автор видел в том, чтобы привести читателя к «сердцу» богословия истории — к Личности Иисуса Христа как ее «нормативному центру». Он писал: «Историческая жизнь Логоса (к коей принадлежит также Его смерть, воскресение и вознесение) представляет собой собственно мир идей, который, непосредственно или посредством редукции, нормирует всю историю, воздействуя на нее не с некоей внеисторической высоты, но изнутри живого средоточия самой истории. Будучи рассмотренной с высшей и завершающей точки зрения, эта жизнь есть источник историчности как таковой, из которого исходит вся история — и до, и после Христа — и в котором она имеет свое средоточие» [Бальтазар, 2006, 22–23]. По сути, автор попытался применить к области исторического знания христологический подход к проблеме универсалий, задавая вопрос: каким образом Иисус Христос, Чье существование было ограниченным во времени и пространстве, обретает масштаб сверхиндивидуального события, становясь тем самым уникальным центром, который и определяет конечный смысл всякого человеческого существования и всемирной истории.

Размышления о тайне Воплощения в «Теологии истории» разворачиваются в четырех направлениях:

- 1) Рассмотрение абсолютной уникальности Личности и земной жизни Иисуса Христа, в Котором даровано откровение внутренней тайны Бога-Троицы и явлен миру совершенный образ человеческого существования как такового.
- 2) Размышление о Воплощении как уникальном событии и «полноте времени», которое вошло во всеобщую историю мира, включая историю спасения как исполнение

Божьего обетования. При этом история в целом и история спасения в частности представлены как «условие» исторического существования Иисуса.

3) Рассуждения о том, каким образом всеобщая история, включая историю спасения, интегрирована в уникальное и центральное событие Воплощения. На этом этапе историческое существование Иисуса рассматривается как «условие» истории в целом и истории спасения в частности.

4) Идея Христа как «нормы истории» – в силу Его исторического существования. Исходя из этого Бальтазар попытался ответить на два вопроса. Во-первых: каким образом жизнь Иисуса Христа в самом деле становится «нормой» всякого человеческого существования и всей истории? Во-вторых: какой смысл обретают человеческая жизнь и история мира, а также христианское жителство и Церковь, если их рассматривать в «нормативном» свете уникального «события Христа»?

В начале книги автор ставит вопрос, как соотносится темпоральность Иисуса Христа с темпоральностью всеобщей истории. Его интересует, что является тем «нормативным центром», исходя из которого богослов «глазами веры» мог бы интерпретировать всеобщую историю мира, включая историю спасения.

Прежде всего Бальтазар обращается к вопросу «исторической интерпретации». Он показывает, как философская мысль Запада по самой своей природе и основополагающей ориентации ставила непреодолимые пределы проблеме исторической интерпретации, разделяя постигаемую реальность на фактическую данность (индивидуальное, разумное, конкретное, случайное) и сущностные законы (всеобщие и необходимые). В результате возникли два направления: рационализм, отдающий предпочтение сущностям в ущерб фактическому и историческому, а также эмпиризм, отдающий предпочтение конкретному. При этом, как считает Бальтазар, сочетать в едином *синтезе* исторические факты и универсальные законы не получается, поскольку недостает подлинного интерпретационного ключа. Впрочем, наш автор признает важность того, что древнегреческая философия направляла мысль человека к идее сверхъестественного спасения, которое выходило за горизонты земного бытия. Таким образом, эта философия была подлинным *praepartio evangelica*. Однако до тех пор, пока мыслитель остается в философской перспективе (человек и мир), он неизбежно будет приходить к оппозиции между «вопросом о Боге» и «вопросом о человеке»: «Тому, кто берется интерпретировать историческое в его всеобщности, приходится – если он хочет избежать впадения в гностическую мифологию – предположить наличие действующего в истории и раскрывающего самого себя всеобщего субъекта, который одновременно является общезначимой нормополагающей сущностью. Таковым может быть либо сам Бог (который, однако, не нуждается в истории для самоопосредования), либо человек (т. е. свободно-деятельный субъект, тот или иной индивид; но последний не может, разумеется, управлять историей в целом)» [Бальтазар 2006, 11].

Ценность философии в вопросе исторической интерпретации Бальтазар видит в том, что философская мысль позволяет рационально обосновать единство всех людей, истинную «общность судьбы» человечества, однако при этом она не в состоянии предложить подлинно всеобщий «путь искупления». В книге «Целое во фрагменте» наш автор подробно рассмотрел различные пути искупления, по которым человечество пыталось прийти к Богу или к спасению. Вместе с тем он показал, что Кант коснулся окончательного предела, до которого способна дойти философская мысль: его различие между «чувственным» и «сверхчувственным» указывает на существование «зияющего разлома» внутри человека и, возможно, «радикального зла», «вины» как предосудительного отказа от спасения [Бальтазар, 2001, 86].

Философия, по мысли Бальтазара, достигает непреодолимого предела там, где, исходя из диалектической взаимосвязи между уникальностью личности и универсальностью человеческой природы, приходит к таинственной концепции общности судьбы всех людей. Эта судьба оказывается трагической, при этом ее негативный аспект (общность во грехе) может быть постигнут философской рефлексией,

но позитивный аспект (путь всеобщего искупления), как кажется, остается величайшей загадкой для человеческого духа и непосредственно связан с поисками конечного смысла истории.

На следующем этапе наш автор показывает, что этот непреодолимой предел, поставленный философией, может быть преодолен в реальном соединении Божественного и человеческого в уникальной Личности Иисуса Христа. Таким образом, *событие Воплощения* предстает перед читателем как подлинное решение проблемы «универсалий» в области исторического знания. Бальтазар прибегает к понятию *universale concretum*, заимствованному у Николая Кузанского [Бальтазар, 2006, 82], которое позволяет ему показать, что событие Воплощения представляет собой тот *уникальный центр*, из которого проистекает конечный смысл исторического пути человечества. В силу того, что Иисус Христос одновременно истинный человек (т.е. принадлежит к исторической сфере человеческого существования) и истинный Бог (т.е. принадлежит к вечности Бога), Он предстает как «единый закон», поставленный в центр истории, исходя из которого можно толковать существование человека и историю. В подтверждение *уникальности* Христа наш автор приводит три свидетельства Писаний:

1) Событие Воплощения представляет конкретного человека в достоинстве Единородного (μονογενής) Сына Божьего.

2) Воплощение (ἐνσάρκωσις) представляет реальное *умаление Бога*, который в человеке Иисусе стал человеком и принял на Себя удел человечества, в кенозисе (κένωσις) Воплощения и жертвенной смерти вочеловечение (ἐνανθρώπησις) Бога дошло до предельной степени уничтожения.

3) Признание *реальной общности* (идентичности природы и судьбы) между Иисусом из Назарета и остальными людьми.

Итак, Бальтазар помещает тайну Воплощения как тайну «ипостасного соединения» в центр христианской теологии истории. В отличие от «сотериологической» концепции Карла Барта, утверждавшего, что Христос вочеловечился *ради* людей, наш автор подчеркивает онтологическое измерение этой тайны: Христос, вочеловечился *вместе* с людьми. Но в то же время он напоминает, что основа этой идентичности природы и судьбы кроется в том, что в человеческую природу снизошел Сам Бог.

Поскольку Иисус Христос является истинным Богом, Его *человечество* может рассматриваться как *instrumentum conjunctum* спасения человеческой природы в целом [Бальтазар, 2006, 16]. В этой же реалистической концепции Воплощения как снисхождения Бога и возвышения человеческой природы в Боге швейцарский богослов видит решение проблемы, которую он поставил в начале своего очерка: каково соотношение исторического конкретного и всеобщего абстрактного закона. Христос может рассматриваться как решение этой проблемы, как «подлинный синтез», осуществленный Богом, поскольку Он действительно является одним из нас (человеческая природа), поскольку Он действительно един с Богом (Божественная природа), поскольку Он действительно является исторической личностью (индивидуальность).

Тайна Откровения в интерпретации Бальтазара состоит в том, что абсолютное единство Бога принимает на себя относительное единство человеческой личности. Таков единственный путь, который Бог предлагает в лице Иисуса Христа – Богочеловеческий путь к окончательному свершению. Этот путь поистине является *тео-логическим*, его невозможно ассимилировать к философским «нормам» мира.

Представив тайну ипостасного соединения как решение вопроса об интерпретации истории, наш автор затем показывает импликацию этого исключительно *теологического пути*. В силу ипостасного соединения в Иисусе Христе, в его человеческом существовании в целом нет ничего, что не служило бы откровению Бога и откровению сотворенного мира. Отныне «вопрос о Боге» и «вопрос о человеке» оказываются неразрывно взаимосвязанными.

Бальтазар приглашает созерцать историческое существование Иисуса Христа для того, чтобы читатель увидел Его отношения с Отцом и Его отношения с миром. Поскольку Бог открывает Себя в истории, богословие призвано обращаться прежде

всего к историческому измерению человеческого существования. По мысли нашего автора, подлинное богословие всегда является экзистенциальным в силу того, что оно всегда начинается с созерцания исторического существования Иисуса Христа. Ибо Христос — это «конкретная личная и историческая идея, *universale concretum et personale*» [Бальтазар, 2006, 42].

Обращаясь к проблеме соотношения христианства («христианского факта») и всеобщей истории, Бальтазар настаивал на христоцентрическом измерении последней и стремился показать, что всеобщая история, включая историю спасения, была условием исторического существования Иисуса Христа как исполнения обетования. При этом оно, историческое существование Иисуса Христа, по мысли нашего автора, является условием всеобщей истории, поскольку Он является «нормой», уникальным законом или «живым синтезом», который Бог предложил человечеству для достижения конечной цели. Бог поместил Сына в самое «сердце» истории, а это указывает на ограниченный характер любой философской абстракции и призывает избрать *тео-логический* путь созерцания конкретного, которое является *Единым на потребу* (Лк 10,42).

Целое во фрагменте

Заглавие второй книги указывает на то, в чем состоит оригинальность подхода Бальтазара к богословию истории. Отдельного внимания заслуживают варианты его перевода на другие языки. В русском издании «Целое во фрагменте» является дословным переводом немецкого «Das Ganze im Fragment» и максимально точно передает содержание книги. «Фрагментом» автор называет человеческое существование во времени, «Целым» — вечную тайну Бога, всеобъемлющую и единую. Однако каким образом эти две реальности соотносятся между собой? Швейцарский богослов исходит из того, что человеческое существование является фрагментарным по самой своей сути, подобным «фрагменту музыкальной фразы» или «осколку керамики». Суть существования от человека всегда ускользает, вопрос о смысле неотступно преследует человеческий разум подобно тому, как осколок вызывает в воображении образ неразбитого сосуда. Вот почему и философы, и богословы всегда задавались вопросом: в каком направлении следует смотреть, чтобы во фрагментарном аспекте человеческого существования обнаружить указание на целое [Бальтазар, 2001, 10].

Название французского издания — «De l'Intégration» [Balthasar, 1970] — в большей степени указывает на метод Бальтазара. Под влиянием библейской концепции времени, и особенно с возникновением «секуляризованной» философии истории Вольтера и Д. Вико, вопрос о смысле истории стал ставиться прежде всего в терминах эволюции и прогресса. Наш автор отмечает: «Лишь в качестве библейской истории спасения история человечества обретает «направление течения» и прочтываемый во времени «смысл» («Sinn» — др.-верхн.-нем. *Sinnan* — «путешествовать, идти»; др.-герм. **sinqa* — «путешествие»; лат. *sentire* — «взять след»; ср. *im Sinn des Uhrzeigers* — «в направлении часовой стрелки»; фр. *sens* как «смысл» и «направление», *sens unique, sentir*)» [Бальтазар, 2001, 132].

Для современного богослова «восстановление» смысла истории, таким образом, состоит в установлении логической последовательности, непрерывности и, прежде всего, в том, чтобы различить линию прогресса в событиях человеческого существования, в смене эпох и цивилизаций. В перспективе христианской теологии истории речь идет о «прогрессе», ведущем к Царствию Божьему. *Метод интеграции* в книге представлен как противоположность философскому «эволюционизму», речь идет об *интеграции* всемирной истории в центральную тайну Иисуса Христа, уникальную точку пересечения времени и вечности. Бальтазар заимствует этот метод у блж. Августина, который излагал его в последних главах своей «Исповеди»: в Иисусе Христе *distentio* нашего временного и фрагментарного существования преодолевается и собирается

воедино в *intentio* абсолютной Любви. Таким образом, смысл человеческого существования находится не в конце истории (эволюционная перспектива), а в самом ее центре (интеграционная перспектива — возвращение к центру).

На английском языке разбираемая нами книга вышла в двух переводах: «A Theological Anthropology» [Balthasar, 2010] и «Man in History: a Theological Study» [Balthasar, 1968]. В этих заглавиях выделены два важных аспекта. Во-первых, богословие истории Бальтазара всецело сосредоточено на вопросе о конечном смысле и завершении человеческого существования (в определенной степени оно и в самом деле представляет собой теологическую антропологию); во-вторых, обращаясь к этому вопросу, наш автор предлагает исключительно *тео-логический подход*: «Тема нашей книги — теология истории. Какие ответственные высказывания, с опорой на библейское Откровение, можно сделать в этой области, чтобы скрытым образом не переступить ее границы с философией истории?» [Бальтазар, 2001, 8]. Избрав *тео-логический* подход, швейцарский богослов не пренебрегает философией истории. Для него человек как «природа» и как историческое существо представляет собой то таинственное явление, для которого всегда актуальным остается вопрос о самопонимании. Настойчиво наш автор выражает обеспокоенность упадком метафизики в современности, прежде всего забвением фундаментальной аристотелевской установки на изумление: «Позднеантичная установка, в рамках которой основной вопрос философии („что есть бытие бытийствующего и почему вообще тому, что нам дано, в определенной степени присуще качество бытийности?“) в своем неизменном виде задается совместно с основным вопросом теологии („что говорит нам Божие слово о Боге?“), по-прежнему необходима и нам. И поскольку в наше время философский вопрос более не звучит, уступив место вопросу о так называемом «точном» знании, которое сегодня пытается заменить собою философию, то данное в своей данности уже рассматривается как „обусловленное“ и о качестве бытийности, присущем данному, никто не спрашивает. Исчезновение философского вопроса ведет к тому, что теология, вместо того чтобы лицом к лицу встретить непостижимое (θαιμάσιον) в Божественном откровении, оставляет его без внимания, извлекая лишь некое предполагаемое „содержание“, и сейчас же начинает перерабатывать его по меркам собственной (правой или левой) „программы“» [Бальтазар, 2001, 8].

В качестве эпиграфа к книге взят стих из «Трудов и дней» Гесиода. Содержащаяся в нем поговорка «половина больше целого» служит автору в качестве нити Ариадны. Несчастливыми глупцами, которые «не знают, что больше бывает, чем всё, половина» [Гесиод, 2001, 52], как считает Бальтазар, следует называть философов и богословов, которые, отталкиваясь от фрагментарного характера человеческого существования во времени, безуспешно пытались достичь Единого и Целого. Как решение проблемы, восходящей к самым истокам религии и философии, в книге представлен ответ, предложенный Богом в личности Иисуса Христа.

В первых главах Бальтазар обращается к концепции времени блж. Августина, изложенной им в последних четырех книгах «Исповеди» (о памяти, о времени, о вне-временных основаниях мира, о странствующей Церкви). В них подчеркивается фрагментарный характер человеческого существования, выраженный понятием *distentio* («растяженность» или рассеянность во времени), в котором человек призван собрать фрагменты своего земного бытия в божественное Целое. В противовес гностическому пути простого отождествления человека с божеством блж. Августина разворачивает подлинную метафизику любви: фундаментальное *distentio* человеческого существования преодолевается посредством *intentio* («собранности» или устремленности взора), благодаря чему происходит встреча между абсолютной любовью Бога и свободой человека. Таково подлинно христианское понимание спасения, которое одновременно включает в себя окончательное свершение человека (личное измерение) и окончательное свершение истории (вселенское измерение).

Затем Бальтазар дополняет размышление о соотношении времени и вечности в учении блж. Августина рассуждениями о том, в чем может состоять путь спасения

для человека как «кентаврического существа», «растянутого» между природой (общий элемент) и личностью (несравненная уникальность), ограниченного в себе (тело), но таинственным образом открытого (дух) к всеобщности бытия.

Как отмечает Бальтазар, проблема окончательного свершения человека стоит у самых истоков религиозных и философских традиций, которые пытались указать путь спасения, т.е. путь, ведущий человека к Богу. Однако религиозно-философская мысль языческого мира оказалась неспособной преодолеть внутренние противоречия человеческого существования, она представляла собой «черновые наброски спасения», предлагая лишь «лазейки для бегства», она стремилась достичь всеобщности бытия, оставив в стороне или отрицая фрагментарный характер земного существования.

Наш автор настаивает, что только *путь Любви*, ведущий от Бога к человеку, открывает для нас реальную возможность достичь завершенности. Этот путь проходит через кенозис Воплощения и Крестной жертвы Сына Божия. И хотя, по мнению Бальтазара, христианское Откровение не отрицает значимости усилий философской мысли для «получения доступа» к Богу, однако само оно переворачивает перспективу этих поисков, являя миру Личность Иисуса Христа, помещенную в самый центр всеобщей истории. Именно в Нем открывается, что спасение человека является воистину «сверхприродным», т.е. выходит за линию земного и смертного горизонта, оно может быть обретено только в Боге. В Нем мы также видим, как Божественная полнота воплотилась во фрагментарном человеческом существовании — чтобы позволить человеку переступить к Вечности Бога через непреодолимую грань смерти, никак при этом не отрицая реальности самой смерти. Если языческие религии спасения проповедовали жизнь, нетронутую смертью, то Евангелие возвещает спасение тому, кто находится в плену смерти, при этом совершенное бессилие оборачивается наивысшим проявлением силы, самое страшное бедствие превращается во спасение.

Наконец, Бальтазар дополняет концепцию блж. Августина о соотношении времени и вечности размышлениями об окончательном свершении истории (вселенское измерение). Как подчеркивает наш автор, объективная реальность, которую мы называем «историей», представляет собой нечто большее, чем простую сумму отдельных субъектов: «люди-субъекты — это не атомы, а человечество — не агрегат из атомов, но, скорее (при всей непосредственной близости к Богу каждой отдельной личности), все же представляет собой физическое и оптическое целое, „тесто“, как говорили Отцы, род, который сам членится на оптические целостности, например, народы, культуры, материки и т.д.» [Бальтазар, 2001, 127].

В контексте размышлений о судьбе человека возникает новый вопрос: что можно сказать в свете Откровения об истории или времени Церкви, христианской общины, собранной вокруг Слова Божьего, которая желает сегодня оставаться видимым знаком невидимого Царствия и эсхатологического спасения, обещанного всему человечеству? Церковь может существовать лишь в любви и слушании Слова Божьего, открытого Христом. Но в Церкви этот любящий ответ на любовь Бога, который избирает, всегда представлен в двух дополняющих друг друга аспектах: внешнем и внутреннем, т.е. структурно-иерархическом и духовно-харизматическом. Церковь, как и Евхаристия, является живым воспоминанием события Христа и, таким образом, несет в себе нерушимую надежду на пришествие Царствия (т.е. Вечности) в мир (т.е. время). Возможно ли написать историю восхождения нового народа Божьего к невидимому Царству? Что можно сказать о смысле *всеобщей истории человечества*? В Библии можно видеть, что существует определенное напряжение между «историей спасения» (избранием Израиля и его историей) и историей остальных народов. Воплощение Превечного Слова происходит в рамках определенной исторической «конstellляции» (религиозной и философской эволюции человечества), смысл которой богослов ищет в контексте уникальности и благодатного характера «христианского факта».

Возможно ли ясно проследить некий путь, который связывает историю древних народов с событием Христа, а также путь, который ведет от центрального события к окончательному явлению Царства? Именно судьбе вселенской истории

и историческому пути странствующей Церкви посвящено третье размышление Бальтазара: «Наш вопрос — о судьбе этого целого, которое не несет на себе экзистенциального груза (но и достоинства) рождения и умирания вместе с индивидом и поэтому не разделяет с отдельной личностью ее ограниченного горизонта, очерчивающего ее отношения с Богом и с Христом, но как некая сплошная длительность простирается сквозь времена. Мы же вкладываем в эту временную протяженность и (употребляя это слово со всяческой предосторожностью и безоценочно) развитие *как таковое* некий смысл, — как и во всякое бытие или событие» [Бальтазар, 2001, 127–128].

В последних главах своей книги автор обращается к проблеме исторического существования Христа, речь при этом идет о земной жизни Иисуса из Назарета, Его смерти, воскресении, вознесении. Таким образом, в самом центре истории человечества возвышается *конкретная фигура окончательного свершения человека и истории*.

Человек Иисус является одновременно откровением внутренней тайны Бога и «образцом» человеческого существования в целом. Он живет одновременно временным и трагическим «рассеянием» человека, но вместе с тем и победой над ним, благодаря совершенному послушанию воле Отца. Сквозь земное существование Иисуса, таким образом, вся полнота Бога проникает в человеческую жизнь и историю. Воплощенное Слово — это место перехода Целого в часть и части в Целое.

Человеческое существование Иисуса в целом Бальтазар воспринимает как Слово Божье. Слово Христово оказывается способным принять или интегрировать в себе все человеческое существование и всеобщую историю в силу того, что оно одновременно и непреложно представляет собой «отверстие вверх», в направлении вечной тайны Бога, и «отверстие вниз», в направлении бездны грешного человека и падшего человечества. Ограничиваясь философией, человек не может прийти к утверждению, что Бог есть Любовь. Перед лицом этой тайны пути, ведущие от человека к Богу (пути спасения, которыми идет человечество), и Единый (необходимый) Путь, ведущий от Бога, через Иисуса Христа, к человеку, сходятся и расходятся. Мир, каким он предстает внешне, скорее утверждает об обратном. В крайнем случае, человек сможет сказать: Бог — это примирение противоречий земного существования, место покоя, где человек больше не страдает, где он может забыть о жизни, где болезненные границы между *я* и *ты* наконец стираются, где мы можем раствориться во всеобщем бесстрастии. Существует лишь один способ прийти к этому утверждению: если Бог явит миру, что Он самодостаточен, что Он совершенно свободен в принятии решений, что Он есть абсолютная личность. Наконец, что Он есть Тот, Кто с силой схватил руку человека, нащупывающего путь к Нему. Вот в чем состоит, по мысли Бальтазара, смысл откровения Бога в Иисусе Христе.

Слово Божье входит в человеческое существование и историю мира для того, чтобы явить полноту Любви. Там, где все человеческие усилия разгадать тайну истории и человеческой жизни потерпели неудачу, Бог входит в историю, чтобы в Иисусе Христе явить человеку «живой синтез» времени и вечности. В Нем Бог даровал реальную возможность, по ту сторону человеческой надежды, интегрировать раздробленное и несовершенное человеческое существование в полноту Бога. С Него начинается, по ту сторону всех расчетов эволюционистов и футурологов, таинственный путь рекапитуляции (Еф. 1:10) истории и мира в тайне Предвечного Сына.

Таким образом, исходная проблема, поставленная блж. Августином и рассмотренная Бальтазаром, получает решение: *distentio* нашего времени и нашей истории преодолевается в *intentio* вечной Любви Иисуса Христа. Именно это отражено в заглавии книги: если фрагмент может быть приведен к Целому, то лишь потому, что Целое вышло навстречу, чтобы в Иисусе Христе принять на себя нашу жизнь и смерть.

Размышляя над соотношением истории спасения и всемирной истории, швейцарский богослов стремится показать состоятельность последней. В качестве примера он приводит историю Древнего Израиля, который был народом, получившим обетования и продолжающим ждать. Богоизбранный народ словно *закрылся во времени* закона и постоянно проецирует предмет своего упования в апокалиптическое

будущее. Апокалипсис Бальтазар представляет как вертикальное измерение времени, которое свободно от забот горизонтального измерения времени. Так, дела благодати или дела милосердия не должны быть обусловлены интересами политического действия. Апокалипсис как борьба между духами добра и зла в действительности и является законом истории, где человеческая сила сталкивается с Божьей благодатью. *Во времена Церкви* эти две силы противостоят друг другу и никакой компромисс невозможен. Именно поэтому наш автор говорит, что вертикальное измерение (т.е. благодать) не должно служить горизонтальному (т.е. власти, которая принадлежит князю мира сего). Кто победит в конце концов, сила князя мира сего или благодать? Наш автор утверждает, что победит любовь, потому что Бог уже одержал решающую победу в самоуничтожении Своего Сына: «Для нас это абсолютно серьезная битва, в которой решается судьба нашего спасения, и все же она уже заранее выиграна Христом, и верующий может держаться за Его „доспехи“, чтобы потом одержать неминуемую победу» [Бальтазар, 2001, 162]. Очевидно, в этом суждении Г. У. Бальтазар опирался на идею О. Кульмана, изложенную им в работе «Христос и время» [Cullmann, 1946, 73]. Таким образом, в конечном же итоге победа будет принадлежать тому, кто стремится к поражению. Бог принял смерть Сына на кресте, и именно благодаря этому окончательную победу одержит благодать, а не насилие и грех.

Об этом швейцарский богослов пишет: «Еще раз — главное состоит в том, чтобы увидеть: человек как духовно-телесное творение уже есть язык Бога, обращение, которое может воспринимать само себя в этом качестве и тем самым наделено способностью к ответу. Эта тварная составляющая имеет решающий голос в слове и бытии Христа. Но сверх ее речи Бог сохранил в своем сердце последнее Слово, как бы последний козырь, который теперь, когда человек, по всем признакам, проиграл всю игру, все же позволяет выиграть Ему — выиграть за человека и изнутри человека» [Бальтазар, 2001, 270].

Заключение

В богословии истории Бальтазара жизнь, смерть и воскресение Иисуса Христа, Сына Божьего, рассмотренные как *единое событие*, конституируют центр всемирной истории. В личности Иисуса из Назарета уникальным образом соединилась вечность Бога и человеческое время. В годы, когда католичество в рамках «естественной теологии» было занято скорее вопросом об онтологической сущности Бога, чем домостроительством спасения, Бальтазар указал богословию истории путь к центру, к исторической личности Иисуса Христа, Предвечного Сына Божия. *Время Иисуса Христа* он представил как общую «норму» истории. Христос жил во времени, пребывая неотлучно в вечности, именно в этом смысле Он предстает в работах нашего автора как *universale concretum et personale*, т.е. «конкретная личная и историческая идея» [Бальтазар, 2006, 82]. Боговоплощение Сына имеет далеко идущие последствия: Он не только принес спасение, явил Отца, но и как один из нас, как истинный человек прожил свою земную жизнь, погрузившись в историческое время человеческого существования. Поэтому для христиан не представляет интереса вопрос, как долго продлится земная история, когда вновь придет Господь и наступит конец истории. Задача христиан состоит в том, чтобы привести свою частную историю своей жизни и всеобщую историю в соответствие с Божьим планом спасения, разворачивающимся в этом мире. Поступая так, человек становится соратником Бога в расширении Царства Божьего уже здесь, на земле, в ожидании Его пришествия во славе.

Источники и литература

1. Бальтазар (2001) — *Бальтазар Х. У., фон.* Целое во фрагменте: некоторые аспекты теологии истории / Пер. с нем. А. Ярин. М.: Истина и Жизнь, 2001.
2. Бальтазар (2006) — *Бальтазар Х. У., фон.* Теология истории / Пер. с нем. А. Ярин. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
3. Гесиод (2001) — *Гесиод.* Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. 256 с.
4. Сизоненко (2022) — *Сизоненко Д., прот.* Католическое богословие истории XX века: между эсхатологием и инкарнационизмом // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 4 (16). С. 81–93.
5. Balthasar (1950) — *Balthasar H. U., von.* Theologie der Geschichte: ein Grundriss // Münchener Theologische Zeitschrift. 1950. Т. 1 (2). С. 16–34; Т. 1 (3). С. 31–50.
6. Balthasar (1963) — *Balthasar H. U., von.* Das Ganze im Fragment: Aspekte der Geschichtstheologie. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963.
7. Balthasar (1967) — *Balthasar H. U., von.* A Theological Anthropology. New York: Sheed & Ward, 1967.
8. Balthasar (1968) — *Balthasar H. U., von.* Man in History: a Theological Study. London: Sheed & Ward, 1968.
9. Balthasar (1970) — *Balthasar H. U., von.* De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire. Paris: Desclée de Brouwer, 1970.
10. Congar (1950) — *Congar Y.* Bulletin de Théologie dogmatique // Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. 1950. Т. 34. P. 654–655.
11. Cullmann (1946) — *Cullmann O.* Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. Zürich: Evangelischer Verlag, 1946.
12. Pasquale (2001) — *Pasquale G.* La teologia della storia della slavezza nel secolo XX. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2001.

А. В. Лаврентьев

Философско-медицинский и теологический ракурсы осмысления феномена болезни

УДК 61:1:27-18

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_167

EDN IVWRXE



Аннотация: В статье исследуются герменевтические подходы в определении феномена болезни в интердисциплинарном контексте. Автор обращается к современным философско-медицинским дискурсам, а также к систематическому изложению христианской теологической рефлексии по вопросу болезни и исцеления. В философско-медицинском контексте представлены магистральные направления 2-й пол. XX в. (натуралистическая и нормативистская теории, а также их производные), сформировавшие идейный бэкграунд для общего определения сущности болезни. В этих рамках проблематизируется вопрос природной и личностной составляющей болезни, а также подчеркиваются аксиологический и социальный аспекты в разных типах интерпретации данного феномена. В теологическом ракурсе освещаются новые стороны проблемы, преподанные в свете христианского осмысления человека и его жизненной телеологии. Автор кратко затрагивает основные типы интерпретации болезни в догматическом и, отчасти, экзегетическом аспектах. Представлены как традиционные толкования феномена, так и современные богословские высказывания по данному вопросу. В заключении сопоставляются представленные позиции в разных областях знания и делается вывод о необходимости интерпретировать болезнь в рамках целостной, холистической антропологии.

Ключевые слова: болезнь, богословская антропология, философская антропология, философия медицины, натурализм, нормативизм, зло, страдание, амартология, смерть.

Об авторе: **Андрей Валентинович Лаврентьев**

Кандидат философских наук, доцент Института лингвистики и межкультурной коммуникации Первого Московского государственного медицинского университета им. И. М. Сеченова (Сеченовский университет).

E-mail: lavrentyev.av@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4533-8972>

Для цитирования: Лаврентьев А. В. Философско-медицинский и теологический ракурсы осмысления феномена болезни // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 167–179.

Финансирование: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44082 «Болезнь и исцеление в богословско-антропологической перспективе».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Andrey V. Lavrentiev

Philosophical-Medical and Theological Perspectives of Understanding the Phenomenon of Disease

UDK 61:1:27-18
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_167
EDN IVWRXE



Abstract: The article explores hermeneutic approaches to defining the disease phenomenon in an interdisciplinary context. The author refers to modern philosophical and medical discourses, as well as to a systematic presentation of Christian theological reflection on the issue of disease and healing. In the philosophical and medical context, the main directions of the second half of the 20th century are presented (naturalistic and normativist theories, as well as their derivatives), which formed the ideological background for a general definition of the essence of the disease. Within this framework, the issue of the natural and personal component of the disease is problematized, and the axiological and social aspects are emphasized in different types of interpretation of this phenomenon. From a theological perspective, new aspects of the problem are highlighted, given in the light of the Christian understanding of man and his life teleology. The author briefly outlines the main types of interpretation of disease in dogmatic and partly exegetical aspects. Both traditional interpretations of the phenomenon and individual modern theological statements on this issue are presented. The presented positions in different fields of knowledge are compared and a conclusion is made about the need to interpret disease within the framework of a holistic anthropology.

Keywords: disease, philosophical anthropology, philosophy of medicine, naturalism, normativism, theological anthropology, evil, suffering, hamartiology, death.

About the author: **Andrey Valentinovich Lavrentiev**

Associate Professor of the Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University).

E-mail: lavrentyev.av@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4533-8972>

For citation: Lavrentiev A.V. Philosophical-Medical and Theological Perspectives of Understanding the Phenomenon of Disease. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 167–179.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44082 “Disease and healing in the theological and anthropological perspective”.

Введение

Феномен болезни является традиционной темой богословской рефлексии начиная с самых истоков христианской истории. В эпоху античности, Средневековья и даже Нового времени ключевые выводы данной рефлексии естественным образом выступали существенным основанием для философской интерпретации болезни в пределах европейской культуры.

С развитием естественнонаучного знания и усилением критики религии в XIX в. феномен болезни все менее наделялся метафизическим смыслом и стал рассматриваться, как правило, сквозь призму натуралистической парадигмы. В условиях полипарадигмальности XX в. данная тенденция хотя и сохранилась, однако перестала быть единственной. Многие явления получили новое осмысление в свете как научных, так и культурных изменений, определивших картину мира современного человека. Не оказался исключением и феномен болезни, который стал освещаться с разных дисциплинарных и эпистемологических ракурсов. Вследствие этого ре-актуализировалось религиозное (а вместе с ним и теологическое) понимание болезни. Релевантность данного оживления богословской рефлексии заключается не просто в воспроизведении традиционных антично-средневековых толкований (что, разумеется, тоже имело и имеет место), а в новом осмыслении актуальной нозологии и его этико-гуманистической ценности.

В предлагаемой статье осуществляется сравнительное изучение интерпретаций сущности болезни в рамках медицинского знания и теологической христианской рефлексии. Прежде всего мы обратимся к теоретическому осмыслению болезни в современной философии медицины. Здесь будут представлены концепции отдельных выдающихся мыслителей, определивших современные парадигмальные дискурсы медицинской мысли по обсуждаемому предмету. Затем будут изложены базовые представления о сущности и смысле болезни в систематической христианской теологии. При этом в наше рассмотрение будут включены как традиционные, так и современные герменевтические топосы, посвященные соответствующей тематике. В заключении будет сделана попытка определить место и значение теологического дискурса о болезни в рамках современного междисциплинарного знания.

Категория болезни в рамках современной философии медицины

Вопрошание о том, что такое болезнь и что означает «больной человек», вовсе не банально для медицинского знания. Современная медицина опирается на естественнонаучную парадигму, тогда как естественнонаучное знание, как правило, не занимается рефлексией о сути предмета своего исследования. Так, физика, выявляя законы природы и их разнообразные связи, не отвечает на вопрос, что же такое природа, а биология, исследуя живые организмы, не говорит о том, что же такое жизнь. Потому и в специальных медицинских руководствах трудно найти определение общего понятия болезни.

В то же время этот вопрос имеет достаточно длительную историю в философии медицины [Rotschuhe, 1975, XIII]. В XX столетии усилия дать ответ на него ощутило активизировались. Предметом медицинского исследования в XX в. стали не просто отдельные возбудители болезни, а сложное сплетение факторов окружающей среды и диспозиции индивидов. Кроме того, в силу возросшего влияния психологии бессознательного человек перестал рассматриваться только как физиологический механизм или как организм в биологическом смысле. Психические процессы стали значимыми факторами возникновения, протекания и лечения заболеваний. Таким образом, к середине столетия сформировались два направления в определении болезни — естественнонаучное и психосоматическое.

В 70-е гг. XX в. начались дебаты о природе психических патологий, которые вскоре вышли за рамки частной проблемы и значительно масштабировались, в связи с чем оформившиеся позиции стали значимыми даже для современного понимания болезни в рамках медицинского знания. Речь идет о формировании натуралистского и нормативистского взглядов на феномен болезненности. В натуралистской (также *объективистской*) теории болезнь рассматривалась как отклонение функций организма от нормы, поддающееся объективной (научно-доказательной) констатации. Нормативистская, или *конструктивистская*, позиция исходит из историко-культурной обусловленности понятия нормы и, как следствие, ее изменчивости, в связи с чем наше текущее понимание болезни становится относительным¹. Кроме того, такой подход предполагает, что в основе определения состояния болезненности ведущая роль отводится общественным либо индивидуальным *ценностным* представлениям².

Натуралистский подход изначально считался применимым в области физиологических исследований, тогда как нормативистская логика считалась основной в сфере исследований психологических. Однако впоследствии данные демаркационные линии стали размываться. Из натурализма и нормативизма начали развиваться более дифференцированные и развернутые формы. Историческим горизонтом этого развития стало возникновение следующих общественных явлений: настойчивое обсуждение идеи здоровья в современном обществе (профилактика, антивозрастная медицина (*anti-aging*), улучшение качества жизни/состояния (*enhancement*)). Далее в этом ряду можно назвать усилившуюся позицию натуралистского объяснения физиологических нарушений в рамках нейронауки, а также появление в медицине тенденции ориентирования на пациента, выражающейся в таких ключевых понятиях, как воля или желание пациента, качество жизни и ряд других.

Обратимся к краткому изложению ключевых позиций натурализма и нормативизма в определении понятия болезни, сформулированных их представителями в 70-х гг. XX в. Наиболее релевантное обоснование натуралистского понимания болезни прозвучало в *биостатистической теории* американского философа медицины Кристофера Борса (род. 1942), изложенной последним в ряде публикаций в 1970-е гг. [Boorse, 1975; Boorse, 1976]. Борса интересовало понятие болезни (*disease*) только в объективном, безоценочном смысле — как состояние организма, отклоняющегося в своей функциональности от свойственной его виду, полу и возрасту *норме*. Ученого не интересовала болезнь как субъективно воспринимаемое нежелательное состояние (*illness*), требующее лечения. Норма определялась Борсом в исключительно количественном, статистическом ключе. Второе, релевантное для данной теории понятие *функции* рассматривалось лишь как акт, необходимый для достижения биологической обусловленной цели.

Биостатистическая модель Борса, таким образом, не содержит в себе оценочной (в смысле ценностной, или аксиологической) нагрузки в определении болезни. Объективное определение болезни и здоровья предполагается осуществить только с помощью биологических и математических категорий. Сюда относятся разделение живых существ на виды (используемое в качестве референсных классов для средних статистических значений), а также биологическое понятие функции (нормального функционирования организма). Функциональные нормы при этом определяются с учетом возрастной специфики. В рамках теории Борса различаются *терапия* как практика восстановления здоровья (состояния нормы) и практика *enhancement* — достижения качественно совершенного функционального состояния. Последнее не рассматривалось Борсом в качестве искомого идеала, поскольку реально достижимым, на его взгляд (и то относительно), является среднестатистическое нормальное функционирование систем организма.

¹ Предтечей нормативистской позиции считается психиатр Томас Сас, выразивший зачатки данной теории в работе *The Myth of Mental Illness* [Szasz, 1961].

² О нормативистской и натуралистической теории см. также в монографии «Болезнь и религия» (2018) [Moos, 2018, 169–199].

Нормативистская теория болезни также оформилась в 70-е гг. прошлого столетия, прежде всего в трудах американского историка и философа медицины Хьюго Тристрама Энгельхардта (1941–2018)³. В истории определения болезни Энгельхардт выделял два концептуальных пути. Во-первых, это онтологический подход, в рамках которого болезни рассматривались как реальные сущности и предполагалось, что за болезнью стоит определенная реальность (возможно, трансцендентная), некий паразит или возбудитель. В этом случае каждой болезненной сущности соответствует особая форма лечения. Во-вторых, это физиологический, или функционалистский, подход, в котором под болезнью понимается функциональное нарушение процессов жизнедеятельности тела. Здесь отсутствует понятийный реализм онтологического подхода и подчеркивается индивидуальный характер конкретного заболевания. Историческим примером такого понимания болезни можно назвать *гуморальную теорию* (античное учение о четырех жидкостях и их балансе в организме, которое доминировало в западноевропейской медицине до XVIII в.). Достижением физиологического подхода считается сосредоточение не на единичных причинах, а устремление к поиску этиологического комплекса отдельных заболеваний.

Энгельхардт признавал, что в современную эпоху чаша весов склонилась в пользу физиологического подхода, в рамки которого он помещал и собственное определение болезни. Однако при этом мыслитель сделал существенное дополнение: болезнь следует понимать не только как многофакторное явление (сложное переплетение причин заболевания), но и как многомерный феномен — при исследовании болезни необходимо учитывать различные уровни и контексты (например, вовлекать в единое поле генетику, физиологию, психологию или социологию) [Engelhardt, 1975, 129–135].

Современное и актуальное представление о болезни, согласно Энгельхардту, формируется посредством сопоставления признаков и симптомов заболевания с потенциальными причинами (так называемый *pattern-pattern analysis*), то есть путем соотнесения феномена с «номологической субструктурой» — лежащими в основе явления законами [Engelhardt, 1975, 132]. При выборе признаков и симптомов заболевания, как и его возможных причин, решающее значение имеют нормативные установки. Однако последние получают, в свою очередь, достаточно подвижными, поскольку обусловлены определенным контекстом — социальной средой, политической конъюнктурой, нравственными ориентирами в определенном месте и времени и т. д. Таким образом, распознавание набора признаков и симптомов именно как признаков заболевания является актом оценочного суждения. То же самое можно сказать и об определении возможных причин заболевания. Так, например, генетик и психолог соотнесут одни и те же симптомы с различными потенциальными их причинами, а потому сформируют разные модели болезни.

В последующие годы были развиты отдельные модификации (порой с элементами критики) натуралистского и нормативистского подходов в объяснении сущности болезни. Так, например, теория Борса критически рассматривалась с позиций эволюционной биологии, поскольку различие между «нормой» и «патологией» определялось здесь как укрепление либо ослабление общей генетической приспособленности [Nesse, 2001; McLaughlin, 2013, 164].

Основные модификации нормативизма сосредоточены на вопросе о нормативных установках в понятиях болезни и здоровья. Так, в частности, личностно-этическую линию Энгельхардта развивал Л. Норденфельд: здоровье и болезнь, полагал он, суть *личные состояния* человека. Норденфельд уточнял, что личность нельзя удерживать от действий, направленных на ее жизненные (витальные) цели. Эти цели, согласно исследователю, представляют собой либо основные потребности

³ Это прежде всего работа Энгельхардта “The concepts of ‘Health’ and ‘disease’ ” [Engelhardt, 1975]. Немалую ценность представляют собой зрелые разработки Энгельхардта, поскольку он известен как один из основателей современной христианской биоэтики. Особый интерес в этой связи вызывает его обращение к православной традиции. Подр. об этом см.: [Engelhardt, 1995; Шок, 2020].

человека, либо его собственные целевые установки на жизнь. Именно это, на его взгляд, составляет минимальное *счастье* личности [Nordenfeld, 1995, XV]. Таким образом было дано начало определенной типологии, в основе которой заложена та или иная теория блага, причем ориентированная прежде всего на отдельного субъекта («конструктивистский нормативизм»).

В то же время развивалось и другое направление нормативизма, связывавшее понятие болезни с *объективной* теорией блага. Такой подход провозглашали Д. Клоузер, Ч. Калвер и Б. Герт, которые находили общее основание болезненности (*malady*) и ее производных в составе основных зол (смерть, боль, ограниченность в возможностях и проч.), распространяющихся на всякую личность и культуру [Danner Clouser et al., 1981, 131]. К этой же линии примыкает М. Бобберт, определяющая понятие болезни с помощью этического учения о благе (развитого прежде всего в работах американского философа А. Гевирта) [Bobbert, 2000, 418].

Наконец, в данном контексте следует обозначить позицию У. Визинга, который говорил о необходимости отказаться от попыток найти точную и единую дефиницию болезни. По его мнению, медицина как практическая наука не нуждается в таком обобщенном определении. Врачебная помощь, по мысли Визинга, должна быть направлена на собственное целеполагание пациента как личности [Wiesing, 1998, 88].

В настоящее время в философии медицины можно констатировать наличие различных представлений о сущности болезни, или болезненности (так называемые дивергентные медицинские онтологии [Moos, 2015]). В фокусе натуралистической парадигмы пациент рассматривается как организм с нарушением или отсутствием естественных функций, как *тело* в биологическо-статистическом понимании. Задача врачебной практики при этом определяется как восстановление, «починка» функциональных систем организма. Такой взгляд поддерживается диагностическими практиками, которые предоставляют готовые схемы для интерпретации степени патологичности того или иного состояния.

Нормативистское понятие болезни Энгельхардта также находит место во врачебной практике объяснения заболеваний: существуют разные языки для описания болезненности, поскольку пациент получает консультацию врачей различных специальностей, а кроме того, может получать рекомендации от представителей разного рода оздоровительных практик. Здесь также происходит своего рода расхождение субъективного (личного) и объективного (физиологического) начала в определении болезни. Теории болезни опираются на философские (рациональные) и естественнонаучные законы, тогда как опыт патологического сообщается через ощущение и переживание субъекта. Однако и теория, и опыт относятся к единой сфере положения объективного (природного) и субъективного (личностного) в человеческом теле.

Значимой составляющей понятия болезни является его аксиологический смысловой компонент. Существуют различные модели включения ценностных смыслов в данное понятие. Так, определение болезни сквозь призму *личного представления* о благом или дурном протекании жизненных процессов в основном применимо к заболеванию как *illness*. Относительно болезни как *disease* субъективное начало решительно отвергается со стороны представителей натурализма, а также тех нормативистов, которые придерживаются теории объективного блага.

На втором ценностном уровне рассматривается вопрос о возможности или необходимости включения социальных и культурных норм в определение болезни. Данного рода включение рассматривается как возможное или даже необходимое со стороны конструктивистски настроенных нормативистов, тогда как натуралистская позиция считает его неприемлемым (с чем солидарны и «объективные» нормативисты, указывающие на возможность культурно инвариантного понятия болезни).

Наконец, третий уровень — этическая составляющая. Многие нормативисты (Норденфельд, Бобберт, Клоузер) говорили в пользу этического обоснования понятия болезни. В то же время сам Энгельхардт избегал этического формулирования болезни,

поскольку последнее обусловлено всякий раз новым контекстом, а говорил лишь о такой возможности применительно к концепту здоровья.

В ценностной плоскости находится также вопрос о согласии и согласованности (конвенциональности) в определении болезни. Так, например, натуралисты Борс и Шрамме говорили о релевантности данного согласия для моральных и политических решений [Schramme, 2016]. Объективное понятие болезни позволило бы, на их взгляд, пресечь экспансию коммерческой индустрии здоровья в общественную жизнь.

Таким образом, имеющиеся взгляды и подходы к определению патологического представляют болезнь как смешанную нормативно-описательную категорию. При этом включение нормативных установок имеет этическое значение, что отчетливо проявляется, например, при обсуждении видов беременности, половых отношений (гомосексуальности) и широкого спектра психических заболеваний.

Категория болезни в рамках систематической христианской теологии

В то время как естественнонаучное медицинское знание предлагает объяснение способа возникновения заболеваний, теология обращена к интерпретации духовного и нравственного смысла болезни, а также к объяснению ее причин на метафизическом уровне. Систематическая теология (в рамках любой христианской конфессии) не содержит отдельного развернутого раздела о болезни, но размещает аспекты этой проблемы в разных нишах догматики (прежде всего в амартиологии) и нравственного богословия (этики). Более обстоятельно феномен болезни обсуждается в библейской экзегетике, исторической (патрология и патристика) и практической теологии.

Обратившись к систематическому рассмотрению понятия «болезнь», мы обнаружим, что в христианской теологии в целом болезнь воспринимается как *зло* — состояние дезинтеграции человеческой природы и личности, приносящее страдания человеку на всех уровнях его существа (духа, души и тела)⁴. Христианская догматика чаще связывает зло с личностным началом — именно личный проступок является следствием искажения жизненного порядка. Таким образом, зло тесно связывается с понятием *вины* и входит в область *амартиологии* (учения о грехе).

Действительно, в рамках амартиологии болезнь рассматривается как следствие греха или же оставления человеком Бога. При этом речь идет не только о личном грехе человека, но и о так называемом первородном, или наследственном, грехе (*peccatum originale, peccatum hereditarium*) — искаженном состоянии человеческой природы, которое транслируется от прародителя (Адама) на весь человеческий род⁵. Фундаментальный разрыв с Богом, заложенный первородным грехом, приводит в итоге к тлению (*φθορά*), то есть к постепенному разрушению человеческой жизни, видимым проявлением чего являются болезни и физическая смерть. В рамках этой логики разворачивается и библейский дискурс о болезни и смерти. Так, например, в новозаветном Послании к Римлянам говорится, что все люди, как первый человек Адам, стали подвержены смерти по причине грехопадения: «Как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим 5:12); смерть — расплата за грех: «Возмездие за грех — смерть» (Рим 6:23).

Позднейшие патристические истолкования уточняли эти положения. В частности, согласно Кириллу Александрийскому, смерть вошла в людей «не потому, что они разделили грех Адама... но оттого, что восприняли его природу, подпавшую под закон

⁴ С христианским представлением об устройстве человеческой природы можно ознакомиться, напр., в работе прот. В. Леонова [Леонов, 2013, 39–87].

⁵ Данное учение было впервые развито в трудах известного христианского мыслителя и отца Церкви блж. Аврелия Августина, который и болезнь называл следствием греховного отпадения от воли Бога. Постепенно это учение стало общим достоянием западного христианского богословия (в том числе богословия Реформации). См. подр. в книге Т. Клеффмана [Kleffmann, 1994].

греха» (Cyrillus Alexandrinus. In Rom., 5.18 // PG. 74. Col. 788–789). Таким образом, подчеркивается не личное участие в грехе первого человека, но природная сопричастность к нему всех последующих людей, обуславливающая печальные последствия грехопадения.

Отметим также, что разновидностью зла в богословских интерпретациях (выводимых также непосредственно из библейского контекста) является представление о демонических существах, которые также рассматриваются в качестве причины заболеваний. Об этом, например, пишет современный французский православный теолог Ж.-К. Ларше, опираясь на библейский и святоотеческий дискурсы [Ларше, 2016, 35]. Разумеется, трудно говорить о согласовании современных научных представлений о причинах заболеваний (даже психического характера) с подобной этиологией. Однако о существовании (и сосуществовании) заболеваний духовных и заболеваний психических все же имеются исследования практикующих врачей-психиатров [Каледа, 2012; Каледа, 2017], что говорит о наличии серьезного отношения к вопросу демонической этиологии и в мире медицинской науки.

Представление о том, что разрыв человека с Богом вследствие греха (понимаемого как стремление к автономному бытию) приводит к болезни и смерти, не согласуется очевидным образом с естественнонаучным биологическим представлением о жизни и смерти. Современные теологические суждения, впрочем, не всегда однозначно интерпретируют смерть как следствие греха. Существует, например, мнение о необходимости различать смерть как *завершенность/конечность* жизни («естественная» смерть), не связанную с грехом, и смерть как проклятие/осуждение (Fluchttod, Gerichtstod), ведущую к разрыву с Богом⁶.

Попытка согласовать библейское представление о Духе как трансцендентном источнике жизни с современным естественнонаучным представлением о жизни предпринималась, например, теологом В. Панненбергом, использующим для этой цели концепты Т. де Шардена и П. Тиллиха [Pannenberg, 1975, 31–56; Pannenberg, 1983, 137–139]. В частности, Тиллих заявлял, что не считает грех «физиологической причиной смерти» [Tillich, 1958, 77], однако при этом сформулировал обоснование связи между смертью и грехом.

Согласно Тиллиху, грех приводит к саморазрушению [Tillich, 1958, 69], поскольку заключается в «отчуждении от Бога внутреннего центра человека»⁷. Вследствие этого человек в состоянии греха находится «вне Божественного центра, к которому сущностным образом принадлежит его собственный центр» [Tillich, 1958, 56]. Такое состояние автономности, независимости от Бога Тиллих называет „Hybris“⁸ [Tillich, 1958, 58], что соответствует августиновскому понятию *amor sui*. Попытка автономности существования приводит, однако, к противоположному результату — к потере самоидентификации и целостности (потере сущностной интеграции). Согласно Тиллиху, происходит саморазрушение, которое поясняется немецким теологом на примере психопатологических проявлений. В этой связи он описывает феномен болезни в целом как распад целостности организма, приводящий к обособлению и неуправляемости отдельных процессов (как, например, в случае с инфекционными и онкозаболеваниями) [Tillich, 1958, 46 et seq.].

Интерпретация Тиллихом болезни как разрушения цельности (Selbstintegration), которая постоянно поддерживается в жизни здорового человека, находит обоснование в психосоматической медицине. Так, например, согласно В. фон Вайцеккеру

⁶ Такого мнения, в частности, придерживались П. Альтхаус [Althaus, 1933, 87 et seq.], К. Барт [Barth, 1948, 714 et seq., 766 et seq.], П. Тиллих [Tillich, 1958, 76 et seq.], К. Ранер [Rahner, 1958, 34], Л. Борос [Boros, 1993], Г. Шунак [Schunack, 1967], Э. Юнгель [Jüngel, 1971, 94]. В православном богословии смерти как осуждению или проклятию отчасти соответствует понятие «духовная смерть», которое, впрочем, лишено юрицизма, свойственного западному богословию [Домусчи, 2021, 389].

⁷ „Entfremdung von Gott im innersten Zentrum des Menschen“ [Tillich, 1958, 56].

⁸ От древнегреч. ὑβρις — высокомерие, дерзость.

(основателю психосоматической медицины и медицинской антропологии), «сущность» болезни нужно искать «в самоотчуждении» (in einer Art Selbstentfremdung)⁹. Немецкий врач и мыслитель утверждал, что «единство всех болезней обнаруживается в отклонении от жизненного порядка» (in einer Abweichung von Lebensordnung) [Weizsäcker, 1951, 330 et 368]. Обращает на себя внимание совпадение подхода Вайцзеккера с позицией Тиллиха. К тому же создается впечатление, что сам немецкий теолог, возможно, не вполне осознавал ее значимости: из его размышлений следует, что грех выступает как причина болезни и смерти, а не просто как «жало смерти».

Уточняя и дополняя данную позицию, Панненберг говорил о терминологической неясности категории центра, или центрированности человека (Zentriertheit) в работах Тиллиха. По мнению Панненберга, уместнее было бы использовать термин «эксцентричность» (Exzentrizität) или «самотрансцендирование» (Selbsttranszendenz), поскольку внутреннюю цельность жизни (Selbstintegration) человек обретает только в Божественном центре за пределами самого себя [Pannenberg, 1983, 139]. Со своей стороны, Панненберг в качестве ключевой категории, определяющей самоинтеграцию, или, иными словами, духовную и телесную целостность человека, называл *богообразность и богоподобие* (Gottebenbildlichkeit) (Pannenberg, 1983, 139). Такая интерпретация немецкого теолога вполне укладывается в рамки патристической традиции, связывая, таким образом, представленное выше учение современных теологов с авторитетными христианскими постулатами (ср.: [Леонов, 2013, 104 и дал.]).

Наряду с амартиологическим дискурсом зло и болезнь как его составляющая рассматриваются в контексте *богословия творения*. Основной вопрос здесь: каким образом земные проявления зла — несправедливость, болезнь и страдания — согласовать с утверждением о благости творения и Творца? В качестве традиционного ответа выступает учение о *Божественном Промысле*, согласно которому Бог сохраняет мир и управляет им, то есть направляет земные события к Своим целям [Давыденков, 2020, 171]. При этом Бог действует не как абсолютный Суверен, а *наряду* с природными проявлениями и *свободными* действиями людей, направляя проявления даже злой воли к Своему благу замыслу. Здесь учение о Промысле вновь включает в себя совокупность сотериологических представлений, объясняющих зло наличием греха.

Альтернативной провиденциализму теорией является исследование зла в контексте проблемы *теодицеи*, развивавшееся в рамках новоевропейской мысли. В классическом сочинении Г. Лейбница физическое (природное, или естественное) зло (malum physicum), к которому относится и болезнь, рассматривалось вне зависимости от дурных поступков человека как необходимая составляющая оптимального мироустройства [Leibniz, 1710]. Однако в теологии того времени чаще всего не только отвергалась такое объяснение, но и сама постановка вопроса рассматривалась как недопустимая спекуляция [Trillhaas, 1980, 172–176]. Вместе с тем было затруднительно отрицать предпосылки такого взгляда. Прежде всего, следовало учитывать необходимость *рационального* обоснования теологических положений, а также принимать во внимание устоявшееся представление об автономности естественных законов. Вследствие этого стал актуальным вопрос, в каком отношении к человеческим преступлениям находится природное зло.

Концепция творения полностью исключает идею болезни как метафизического зла (malum metaphysicum, если использовать терминологию Лейбница), поскольку сотворенная природа не может обладать совершенством Творца, а потому неизбежно ограничена по факту творения. При этом идея творения предполагает свободу и относительную автономность человека. Эти условия создают основания для возможности физического и морального зла (malum physicum et morale). Таким образом, болезнь и страдание как форму физического зла можно было бы в этой перспективе

⁹ Идеи Вайцзеккера принято считать отправной точкой в сторону сближения медицины (психосоматической) с философией и богословием. Подр. об этом см. у С. Эмондтс [Emondts, 1993, 22–24].

рассматривать как цену личной свободы. В то же время возможность этого зла есть лишь возможность, а не необходимость [Knopp, 2009, 413–414].

Болезнь нельзя рассматривать как ущербную форму свободы, равно как нельзя рассматривать и грех в качестве такой формы. Грех, как и болезнь, вовсе не обязательны, не необходимы, не предопределены. Онтологическая и трагическая наличность и болезни, и греха в христианстве рассматриваются в эсхатологической перспективе как феномены, которые будут преодолены. В связи с этим неправомерно видеть в болезни свойство творения, установленное по воле Творца.

Несмотря на то, что болезнь в целом рассматривается как зло и следствие грехопадения, есть и положительные интерпретации ее смысла. Прежде всего, если болезнь *как вид страдания* воспринимается сотериологически — как соучастие в спасительных страданиях Иисуса Христа. Данное осмысление является достаточно распространенным в рамках основных христианских конфессий. При этом отметим, что в христианстве страдания (и болезнь как один из видов страдания) не считаются естественным, «богоданным» состоянием, равным образом отрицаются и идея страдания как наказания, возмездия за грехи. Страдание — неизбежное следствие первоначального греха, следствие отпадения человека от Бога.

Можно найти определенные библейские (новозаветные) указания на душеполезное воздействие телесных болезней. Например, в корпусе апостольских Посланий: «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор 4:16). Данный фрагмент, согласно древней традиции толкования, указывает на незначительность телесных страданий, поскольку они способствуют пользе души. При этом следует учитывать христианский мировоззренческий ракурс *sub specie aeternitatis*, согласно которому кратковременность страданий — ничтожная плата за радость вечной жизни: «Ибо кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу, когда мы смотрим не на видимое, но на невидимое: ибо видимое временно, а невидимое вечно» (2 Кор 4:17–18).

Обратившись к сочинениям христианских авторов более позднего времени, мы видим, что о пользе страданий говорится в православной аскетике (например, у русского святителя Игнатия (Брянчанинова) [Паисий Буй, 2021]). Мотив страдания как сопричастности Богу с особой силой был выражен в психологии протестантского теолога Ю. Мольмана в контексте проблематики теодицеи¹⁰. Особого упоминания заслуживает отношение к страданиям в католической традиции: вера в очистительную силу страданий позволила развить догматическое учение о чистилище (которое, впрочем, не разделяют православные и протестанты). При этом следует также упомянуть о фундаментальном преодолении состояния богооставленности и физического зла в таинстве смерти Богочеловека, вследствие чего болезнь не является более неизбежным символом богооставленности.

Вторым позитивным моментом считается нравственная ценность болезни: болезненное состояние может служить основанием для осознания обманчивости «здоровья» в современном (модерном) смысле (которое, согласно З. Фрейду, есть способность к труду и наслаждениям). Ж.-К. Ларше также подчеркивал положительную сторону физических недугов: «С точки зрения духовного блага для человека, болезнь может парадоксальным образом считаться большим благом, чем здоровье» [Ларше, 2016, 62]. Также болезнь и страдания, вызванные ей, могут рассматриваться как определенная форма аскезы и быть средством для духовного возрастания, свидетельством чему служат мнения различных святых отцов [Ларше, 2016, 72]. Вследствие болезни человек, как правило, перестает вести беспечную и греховную жизнь (зачастую в силу физической невозможности) и становится чутким к экзистенциальной глубине духовной жизни. Здесь также необходимо правильное восприятие болезни — как испытания либо промыслительного ограничения, попущенного для обращения личностного центра человека к его подлинному началу и предназначению.

¹⁰ Подр. об этом см. в нашей статье [Лаврентьев, 2018].

Заключение

В изложенных выше дискурсах — как в области философско-медицинского, так и теологического знания — утверждается, что болезнь — это состояние *дезинтеграции* устройства человека. Вместе с тем представления о природе этого состояния существенно разнятся.

Натуралистическое направление мысли выглядит наиболее обособленным от других подходов к определению болезни. В рамках натуралистской парадигмы болезнь предстает в качестве отклонения биологических функций организма от нормы. Данный подход претендует на объективность в силу использования чисто научной методологии — беспристрастного статистического анализа естественнонаучных данных. Одновременно происходит максимальное отстранение от *оценки* феномена болезни, исключается его нравственная и духовная составляющая. При этом речь не идет об отрицании этих моментов, но затрагивается исключительно *естественное, биологическое* измерение болезни. В этом смысле можно говорить о моноаспектности натурализма в изучении обсуждаемой проблемы.

Более обширной и полиаспектной в этом отношении представляется нормативистская парадигма. Энгельхардт и последующие мыслители данного направления рассматривают болезнь не только как нарушение биологических функций, но делают патологическое элементом многопланового контекста. Тем самым болезнь описывается как дезинтеграция человека не только на природно-биологическом, но и на социальном и личностном уровнях. Человек не ограничивается физиологией, но рассматривается холистически — как духовно-физический организм с волевым интегрирующим центром, включенный в сложноорганизованную социальную сферу. В таком ракурсе обнаруживается аксиологическое измерение категории болезни и становится возможной ее этическая оценка.

Теологическое осмысление болезни представляет собой способ определить данный феномен в рамках особого понимания мира и человека. Человек в христианском богословии рассматривается как существо, призванное к единству с источником бытия — Богом. В основе своей болезнь — это прежде всего очевидный признак дезинтегрированности, разобщенности человека с Богом. Соответственно, как указывалось выше, в рамках систематической теологии феномен болезни рассматривается главным образом в области амартиологии, богословия творения, а также основного (в контексте проблемы теодицеи и зла) и нравственного богословия (этики).

Наличие болезни, как и наличие зла, фундаментально противоречит христианской антропологической телеологии, которая заключается в достижении человеком богообразия и богоподобия. Традиционно болезнь рассматривается как неизбежное следствие грехопадения, которое будет преодолено в эсхатологической перспективе. В то же время в определенных богословских дискурсах болезнь наделяется *сотериологическим*, а также *нравственным* смыслом. При этом, разумеется, речь не идет о принципиальном отказе от лечения. Идея христианского *исцеления* заключается в обретении *целостности*, то есть экзистенциального единства человека и Бога, а также гармонии духовного и физического начал человеческой природы.

Таким образом, христианская теология не отрицает медицинского естественнонаучного понимания болезни. В то же время богословское понимание болезни направлено прежде всего на поиск духовного смысла и причин этого феномена. Теологическая герменевтика сосредоточена на целостном (холистическом) понимании и объяснении болезни, включающем в себя как натуралистский, так и супранатуралистский аспекты. В определенном смысле это сближает ее с нормативистским (аксиологическим) направлением. Наличие в современной медицине целостных (не редуцированных только к физиологии) подходов к лечению человека свидетельствует о наличии общей платформы с теологическим осмыслением проблемы болезни и исцеления.

Источники и литература

1. PG. T. 74 — *Cyrolli Alexandriae archiepiscopi opera quae reperiri potuerunt omnia*. T. 7 // *Patrologia cursus completes*. Series graeca / Ed. par J.-P. Migne. Paris, 1863. T. 74.
2. Давыденков (2020) — *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М.: ПСТГУ, 2020.
3. Домусчи (2021) — *Домусчи С., свящ.* Смерть // *Православная энциклопедия*. М., 2021. Т. 64. С. 389–398.
4. Каледа (2012) — *Каледа В. Г.* Пастырская психиатрия: разграничение духовных и психических расстройств // *Журнал Московской Патриархии*. 2012. № 9. С. 62–71.
5. Каледа (2017) — *Каледа В. Г.* Основы пастырской психиатрии. М.: ПСТГУ, 2017.
6. Лаврентьев (2018) — *Лаврентьев А. В.* История как крестная эсхатология в богословии Юргена Мольтмана // *Христианское чтение*. 2018. № 6. С. 21–31. DOI: 10.24411/1814-5574-2018-10126.
7. Ларше (2016) — *Ларше Ж.-К.* Болезнь в свете православного вероучения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. [Оригинальное издание: Larchet J.-C. *Théologie de la maladie*. Paris: Cerf, 1991.]
8. Леонов (2013) — *Леонов В., прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд. Московской патриархии, 2013.
9. Паисий Буй (2021) — *Паисий (Буй), иером.* Феномен человеческого страдания в аскетическом наследии свят. Игнатия (Брянчанинова) // *Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии*. 2021. № 1 (14). С. 46–54.
10. Шок (2020) — *Шок Н. П.* От биоэтики светской к биоэтике христианской: о значении наследия Х. Тристрама Энгельгардта в России // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020. № 38 (4). С. 7–43. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-4-44-66>.
11. Althaus (1933) — *Althaus P.* Die letzten Dinge: Lehrbuch der Eschatologie. Gütersloh: Mohn Verlag, 1933.
12. Barth (1948) — *Barth K.* Kirchliche Dogmatik. Bd. III/2. Zürich: Theologischer Verlag, 1948.
13. Bobbert (2000) — *Bobbert M.* Die Problematik des Krankheitsbegriffs und der Entwurf eines moralisch-normativen Krankheitsbegriffs im Anschluss an die Moralphilosophie von Alan Gewirth // *Ethica*. 2000. No. 8 (4). S. 405–440.
14. Boros (1993) — *Boros L.* Mysterium mortis: Der Mensch in der letzten Entscheidung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1993.
15. Boorse (1975) — *Boorse C.* On the Distinction between Disease and Illness // *Philosophy & Public Affairs*. 1975. No. 5. P. 49–68.
16. Boorse (1976) — *Boorse C.* Wright on Functions // *The Philosophical Review*. 1976. Vol. 85. No.1. P. 70–86.
17. Danner Clouser et al. (1981) — *Danner Clouser K., Culver Ch. M., Gert B.* Malady: a new Treatment on Disease // *The Hasting's Center Report*. 1981. No. 11 (3). P. 29–37.
18. Emondts (1993) — *Emondts S.* Menschenwerden in Beziehung. Eine religionsphilosophische Untersuchung der medizinischen Anthropologie Viktor von Weizsäcker. Stuttgart, Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1993.
19. Engelhardt (1975) — *Engelhardt H. T. Jr.* The concepts of „Health“ and „Disease“ // *Evaluation and explanation in the biomedical sciences* / Ed. by H. T. Engelhardt, S. F. Spicker. Dordrecht: Reidel, 1975. P. 125–141.
20. Engelhardt (1995) — *Engelhardt H. T. Jr.* Moral Content, Tradition, and Grace: Rethinking the Possibility of a Christian Bioethics // *Christian Bioethics*. 1995. No. 1 (1). P. 29–47. DOI: 10.1093/cb/1.1.29.
21. Jüngel (1971) — *Jüngel E.* Tod. Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1971.
22. Kleffmann (1994) — *Kleffmann T.* Die Erbsündenlehre im sprachtheologischen Horizont. Eine Interpretation Augustins, Luthers und Hammans. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
23. Knopp (2009) — *Knopp J.* Von der Sinnkrise zum Zeugnis. Krankheit und Krankheitsdeutung in dogmatischer Perspektive // *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch* / Hrsg. von G. Thomas, I. Karle. Stuttgart: Kohlhammer, 2009. S. 408–420.

24. Leibniz (1710¹, 1968²) – *Leibniz G. W.* Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. (2. Aufl.). Hamburg: Meiner, 1968².
25. McLaughlin (2013) – *McLaughlin P.* Norm und Funktion // Wissenschaftstheoretische Aspekte des Krankheitsbegriffs / Hrsg. von P. Hucklenbroich, A. Buyx. Münster: Mentis, 2013. S. 167–180.
26. Moos (2015) – *Moos Th.* Die Inszenierung von Alternativen. Zur Konkurrenz bio- und alternativmedizinischer Heilverfahren im Gesundheitswesen // Konkurrenz: Historische, strukturelle und normative Perspektiven / Hrsg. von Th. Kirchhoff. Bielefeld: transcript Verlag, 2015. S. 341–372.
27. Moos (2018) – *Moos Th.* Krankheitserfahrung und Religion. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.
28. Nesse (2012) – *Nesse R.* Warum es so schwer ist, Krankheit zu definieren: Eine darwinistische Perspektive // Krankheitstheorien / Hrsg. von Th. Schramme. Berlin: Suhrkamp, 2012. S. 159–190.
29. Nordenfeld (1995) – *Nordenfeld L.* On the Nature of Health. An Action-Theoretical Approach. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.
30. Pannenberg (1983) – *Pannenberg W.* Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1983.
31. Pannenberg (1975) – *Pannenberg W.* Der Geist des Lebens / Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken / Hrsg. von W. Pannenberg. München: Chr. Kaiser Verlag, 1975. S. 31–56.
32. Rotschuh (1975) – Was ist Krankheit? Erscheinungen, Erklärung, Sinngebung / Hrsg. von K. E. Rotschuh. Darmstadt: Wissenschaft Buchgesellschaft, 1975.
33. Schramme (2016) – *Schramme Th.* Autonomie und Paternalismus // Ethik in den Gesundheitswissenschaften. Eine Einführung / Hrsg. von P. Schröder-Bäck, J. Kuhn. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, 2016. S. 81–90.
34. Schunack (1967) – *Schunack G.* Das hermeneutische Problem des Todes: Im Horizont von Römer 5 untersucht. Tübingen: Mohr, 1967.
35. Szasz (1961) – *Szasz T. S.* The myth of mental illness: Foundations of a theory of personal conduct. New York: Harper & Row, 1961.
36. Tillich (1958) – *Tillich P.* Systematische Theologie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1958. Bd. 2.
37. Trillhaas (1980) – *Trillhaas W.* Dogmatik. Berlin, New York: De Gruyter, 1980.
38. Weizsäcker (1951) – *Weizsäcker V. v.* Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie. Stuttgart: Koeler Verlag, 1951.
39. Wiesing (1998) – *Wiesing U.* Kann die Medizin als praktische Wissenschaft auf eine allgemeine Definition von Krankheit verzichten? // Zeitschrift für Medizinische Ethik. 1998. No. 44 (2). S. 83–97.

Н. А. Марченко

Литургические особенности закладки и освящения храма в Русской Церкви XVI–XVII вв. по данным архиерейских храмозданных грамот из архива Соловецкого монастыря

УДК 271.1-523-9+930.2
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_180
EDN JDCFZB



Аннотация: Статья посвящена изучению литургического содержания уникального источника — храмозданных (благословенных) грамот, выдававшихся русскими архиереями в случае предстоящей закладки и освящения церкви. На основании предписаний архиереев, содержащихся в храмозданных грамотах из архива Соловецкого монастыря, реконструируется практика совершения чинов закладки и освящения храма в Русской Церкви XVI–XVII вв. Автором проанализировано историческое развитие свода архиерейских предписаний, находящихся в храмозданных грамотах, а также проведено их сравнение с указаниями Третьяка. Выявлены бытовавшие в Русской Церкви XVI–XVII вв. традиции, связанные с освящением храма, не нашедшие отражения в богослужебных книгах. Наиболее яркой из них является обязательное служение сорокоуста в новоосвященном храме. Автором также прослежена связь указаний храмозданных грамот с книжной справой и деятельностью церковных соборов второй половины XVII столетия.

Ключевые слова: Русская Церковь, Соловецкий монастырь, храмозданная грамота, патриарх, архиерей, игумен, храм, богослужебные книги, освящение.

Об авторе: **Никита Алексеевич Марченко**

Аспирант Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

E-mail: nikitamar@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3439-3258>

Для цитирования: Марченко Н. А. Литургические особенности закладки и освящения храма в Русской Церкви XVI–XVII вв. по данным архиерейских храмозданных грамот из архива Соловецкого монастыря // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 180–189.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Nikita A. Marchenko

Liturgical Specifics of the Founding and Consecration of the Temple in the Russian Church in the 16th – 17th Centuries According to the Episcopal Charters from the Archive of the Solovetsky Monastery

UDK 271.1-523-9+930.2

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_180

EDN JDCFZB



Abstract: The article is devoted to the study of the liturgical content of a unique source: temple-consecration charters issued by Russian bishops in the event of the forthcoming founding and consecration of a church. On the basis of the prescriptions of the bishops, contained in the church-building charters from the archives of the Solovetsky Monastery, the practice of performing the rites of laying the foundation and consecrating the church in the Russian Church of the 16th–17th centuries is reconstructed. The author analyzes the historical development of the set of hierarchal prescriptions found in the church charters, and also compares them with the instructions of the Trebnik. Traditions associated with the consecration of the temple that existed in the Russian Church of the 16th–17th centuries not reflected in the liturgical books are revealed. The most striking of them is the obligatory service of forty liturgies in the newly consecrated church. The author also traced the connection between the indications of church-building charters with the books and the activities of church councils in the second half of the 17th century.

Keywords: Russian Church, Solovetsky Monastery, church-building charters, patriarch, bishop, abbot, Church, liturgical books, consecration.

About the author: **Nikita Alexeevich Marchenko**

Postgraduate student of Lomonosov Moscow State University.

E-mail: nikitamar@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3439-3258>

For citation: Marchenko N.A. Liturgical Specifics of the Founding and Consecration of the Temple in the Russian Church in the 16th – 17th Centuries According to the Episcopal Charters from the Archive of the Solovetsky Monastery. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 180–189.

Изучение архиерейских храмозданных грамот¹ началось в последней четверти XIX в. Одними из первых на этот важный источник обратили внимание Н. В. Покровский и Н. В. Султанов, отметившие содержащийся в храмозданных грамотах XVII в. запрет церковных иерархов на строительство шатровых храмов [Покровский, 1885, 1–34; Султанов, 1887, 66–67]. В те же годы появились отдельные публикации архиерейских храмозданных грамот, сопровождаемые историческими комментариями публикаторов. Так, А. П. Барсуковым были опубликованы храмозданные грамоты церквей, находившихся в вотчинах, принадлежавших роду Шереметевых [Барсуков, 1883, 242; Барсуков, 1884, 274]. Архимандрит Леонид (Кавелин) — настоятель ставропигиального Воскресенского Ново-Иерусалимского монастыря, при составлении его исторического описания опирается на тексты храмозданных грамот русских патриархов, обнаруженных им среди прочих документов в монастырском архиве [Леонид Кавелин, 1876, 746–756].

Наиболее ценной публикацией этого периода является сборник храмозданных грамот Вятской епархии, до сих пор являющийся наиболее репрезентативной подборкой этого рода документов (Сборник, 1914).

Советский период оказался наименее продуктивным в исследовании церковных документов. По идеологическим причинам храмозданные грамоты как ярко выраженный церковный источник мало интересовали советских ученых. Тем не менее гипотеза Н. В. Покровского и Н. В. Султанова о запрете патр. Никоном строительства шатровых храмов, выдвинутая на основании изучения архиерейских храмозданных грамот, была полностью принята советским искусствоведам М. А. Ильиным и нашла свое отражение в фундаментальном издании «История русского искусства» [Ильин, 1959, 153–216].

Начиная с 1980-х гг. интерес к храмозданным грамотам в научной среде обнаружился вновь в контексте возобновившейся дискуссии вокруг запрета постройки шатровых церквей в XVII столетии. Среди исследователей, посвятивших свои труды этой проблематике, следует отметить И. Л. Бусеву-Давыдову [Бусева-Давыдова, 1989, 279–308], О. А. Фёдорову [Фёдорова, 2005, 225–235], Д. Ф. Полознева [Полознев, 2008, 6–27], С. В. Заграевского [Заграевский, 2017, 33–34]. Были осуществлены и новые публикации храмозданных грамот [Черкасова, 2005, 132–146; Лифшиц, 2010, 341–344]. Однако большинство исследователей использовали патриаршие и архиерейские храмозданные грамоты в основном как ценный материал по истории русской архитектуры и церковного искусства, не касаясь других важных аспектов этого многопланового источника.

К сожалению, до настоящего времени учеными только фрагментарно исследован литургический аспект храмозданных грамот. Например, в монографии прот. Константина Никольского дан анализ содержащихся в храмозданных грамотах указаний относительно хранения старых антиминсов и доставки новых к месту освящения церкви [Никольский, 1872]. В работе А. Л. Лифшица «И постави церковь» говорится «о строительстве и освящении храма в Древней Руси» [Лифшиц, 2010, 341–344]. Однако данная статья представляет собой лишь публикацию одной храмозданной грамоты XVII в., снабженную комментариями самого общего характера, без глубокого обращения к вопросам литургии.

На наш взгляд, архиерейские храмозданные грамоты являются документами, тесно связанными именно с литургической жизнью Русской Церкви, и могут рассматриваться как ценный источник по истории развития русского богослужения. Храмозданные грамоты содержат уникальные сведения о реальной практике закладки и освящения храма в исследуемый период. Имеющиеся в них предписания архиереев

¹ Храмозданные грамоты — особый вид архиерейских грамот, фиксирующий в письменной форме благословение епархиального архиерея на постройку, ремонт или освящение церкви. У данного вида архиерейских грамот в настоящий момент нет общепринятого названия. В разных публикациях они называются как «храмозданными», так и «благословенными». В настоящей работе оба наименования употребляются как равнозначные.

клирикам к совершению этих богослужебных чинов и других связанных с ними действий существенно дополняют собой указания Требника. Всесторонний анализ литургических указаний, содержащихся в храмозданных архиерейских грамотах XVI–XVII вв., ставит своей исследовательской задачей автор настоящей статьи.

Источниковую базу статьи составили архиерейские храмозданные грамоты, сохранившиеся в архиве Соловецкого монастыря. Самая ранняя из них датируется мартом 1590 г., наиболее поздняя — 1759 г. Подлинники этих документов находятся в отделе рукописей Музеев Московского Кремля (ОР ММК) и в настоящее время недоступны для исследователей. Копии с оригиналов хранятся в Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки (ОР РНБ) в Санкт-Петербурге.

В ходе написания статьи нами была использована копия книга архиерейских грамот (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479), составленная при архимандрите Соловецкого монастыря Досифее (Немчинове), управлявшем обителью с 1826 по 1836 гг. В копиях книги переписчиками XIX столетия каждой архиерейской грамоте был дан номер. В некоторых случаях, ради удобства статистического анализа и наглядности, в тексте статьи мы будем ссылаться на эти номера, а не на листы копиях книги.

Наиболее ранней известной в настоящий момент архиерейской грамотой, которая может быть отнесена к числу храмозданных, является грамота митр. Фотия прп. Павлу Обнорскому (†1429), которую следует отнести к XV в. Точная дата ее написания неизвестна. Издателями «Русской исторической библиотеки» она была озаглавлена как «Благословенная грамота Митрополита Фотия иноку Павлу (Обнорскому) на устроение монастыря и освящение в нем церкви, с увещанием братии о соблюдении иноческих обетов». Среди прочего эта грамота содержит следующую информацию относительно освящения храма в обители: *«Что еси прислал ко мне свою грамоту, прося святого антимиинса, на священие Божьей церкви, и труды полагаю о Христе хотя, святую обитель составляя и яже о Христе братию собирая. <...> И святой антимиинс есмь послал на освящение той Божьей церкви...»* (АИ, 1841, 486; РИБ, 1880, 488–489).

Из нее ясно, что инициатором освящения церкви в монастыре являлся действующий от лица братии создатель монашеской обители — прп. Павел. Санкцией епископа на совершение священником чинопоследования освящения церкви и дальнейшее совершение в ней богослужений был антимиинс, посылаемый братии от его имени.

Следующая по времени создания храмозданная грамота, известная в настоящее время, относится лишь к концу XVI в. и происходит из комплекса храмозданных грамот Соловецкого монастыря. Эта храмозданная грамота была выдана 13 марта 1590 г. новгородским митрополитом Александром (1576–1591)² для освящения в Сумском остроге реконструированной церкви Николая Чудотворца, а также пристроенной к ней в качестве придела перенесенной туда из другого места церкви во имя Успения Божией Матери (ААЭ, 1836, 418–419; ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 38–39). Грамота подробно описывает весь процесс реконструкции церквей, а также дает указания литургического характера, касающиеся освящения и закладки этих храмов. Такие указания имеются и в более поздних храмозданных грамотах, относящихся к XVII в.

Из документа следует: если на месте предполагавшегося строительства уже стояла обветшавшая церковь, подготовка к постройке нового храма начиналась с разборки старого церковного здания. В связи с этим митр. Александр давал сумскому священнику Максиму инструкции относительно старых антимиинсов этих храмов, а также места, на котором ранее стояла Успенская церковь: *«Старые антимиинсы тех престолов выспод, а новые антимиинсы поверх старых антимиинсов. <...> А где стояла церковь теплая с трапезною Успения Пресвятыя Богородицы за острогом, и ты б на том месте против престола на земле велел поставить крест да оградю оградить, чтоб к тому месту никакая нечистота не касалась»* (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 39).

Подобное этому предписание относительно разборки старого храма, а также сохранения места, на котором ранее стояла церковь, содержится в грамоте холмогорского

² Здесь и далее в скобках указаны годы управления архиереем епархией.

архиепископа Афанасия, писавшего архим. Фирсу в 7198 (1690) г.: «В старой церкви с престола индития и срачица снять и иконы образь и алтарь разобрать, и тот церковной лес вывезть в поле и предать огню, а на престольном месте поставить обруб и покрыть, а наверху поставить крест» (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 253).

Итак, кроме наставления относительно обустройства места бывшего престола в этой грамоте мы также находим указание относительно утилизации «церковного леса» — строительного материала, оставшегося при разборке старой церкви. Если по какой-либо причине его не удавалось использовать в строительстве новой церкви, его сжигали «в поле» — на открытом месте. Однако сжигание всех не востребованных для нового строительства старых материалов разобранный церкви практиковалось не всегда, о чем свидетельствуют другие документы. Наряду со сжиганием имела место практика складирования оставшихся материалов в специально охраняемом от осквернения месте, что видно из других документов.

Еще более подробно процесс разборки старого церковного здания описан в грамоте новгородского митрополита Киприана от 7139 (1631) г.: «А старой храм, которой ныне тут стоит, велеть разобрать, да что из того старого храма лесу к новому храму на поделку пригодитца и тот лес к новому храму на поделку имати. А что того старого лесу у нового храма за поделкою останетца, и тот лес вывезти на поле и склать в чистем месте, чтоб тут никто не ходил, и нечистоты никакой не прикасалось, или его складчи в одно место огнем спалити. А антимисы старых престолов велеть в новых престолах под досками заделать в десные столбцы от восточной страны, вытесав ящичками, и заделать, велеть накрыть досками по прежнему» (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 73–73 об.).

Таким образом, если новая церковь строилась не на том же месте, что и старая, место, где ранее стоял алтарь, должно было сохранить от осквернения, каковым считалось попиранье (топтанье ногами человека или животного). С этой целью освященное место предписывалось оградить, а на месте церковного престола устанавливать крест, напоминающий христианам о прежнем храме и святости совершавшегося здесь таинства Евхаристии. Очевидно, что это предписание было традиционным, о чем свидетельствует разница в сто лет во времени составления грамот митр. Александра и архиеп. Афанасия, содержащих это предписание.

Основание для такой практики находится еще в ответах митрополита Киевского Иоанна II черноризцу Иакову, каноническом памятнике XI в.: «Идеже, якоже рече, поставляются древяны церкви, и ины на том месте не поставляются, место в нем же алтарь, идеже таина творящися, оградити и неприкосновенно хранити, яко свято и честно, егда не от мужа священъе приимаху, и нечестне святая попираются» (РИБ, 1880, 5–6).

О необходимости ограждения места, где находился алтарь разобранного храма, в послании митр. Зосиме в 1490 г. писал и архиепископ новгородский Геннадий. Святитель выражал свое возмущение тем, что попусшением митрополита и великого князя алтарные места упраздненных в ходе перестройки Москвы храмов не были огорожены и оскверняются животными: «А где священник служил, руки умывал, и то место бывает непроходно же; и где престол стоял да и жертвенник, и те места непроходны же. А ныне те места не огорожены, ино собаки на те места ходят и всякой скот» (РИБ, 1880, 774).

Что касается рекомендации храмозданной грамоты новгородского митрополита Киприана использовать материалы, оставшиеся в ходе разборки старой церкви, для строительства нового храма, а также его же предписания сжигать материал, оставшийся неиспользованным, основание для него находится и в богослужебных книгах этого периода, например в Большом Потребнике 1623 г. Кроме уже упомянутого правила митрополита Киевского Иоанна Потребник содержит «разсуждение» патр. Филарета Никитича, касающееся использования оставшихся после разборки старой деревянной церкви материалов: «По разсуждению святейшаго патриарха кир Филарета Московского и всея Руси. Обетшавшия святыя церкви бревна, и прочая церковная

елика быша в создании церковнем. Паки достоин елика угодна к созиданию новыя церкви от обетшавшая взимати, и полагати в новую церковь бревна и дъски и прочая елика потребна. А изгнившая церковнаго здания бревна или дъски, или ино что от здания, то в сохранне месте сожещи. И попел всыпати в реку, да не будут святая в поприание» (Потребник, 1887, 3–4 об.).

По-видимому, источником для «разсуждения» патр. Филарета стало послание митрополита всея Руси Фотия псковскому духовенству от 12 августа 1419 г. Указания митр. Фотия относительно оставшихся от старых церковных зданий строительных материалов в основном совпадают с указаниями «разсуждения»: *«А церкви ветхия и кровли их, аще не суть доволни не на кую потребу к самой той церкви, а не к иному устройению потребни, съжещи таковаа, и пепел их всыпати в текущую воду, да не осквернит ся святое небрежения ради или скота»* (РИБ, 1880, 411).

Таким образом, порядок разборки старых церковных зданий, зафиксированный в храмозданных архиерейских грамотах Соловецкого монастыря, детально соответствовал предписаниям высшей церковной власти. Примечательно, что в позднейших требниках, изданных после книжной sprawy XVII в., ни правило митр. Иоанна II, ни «разсуждение» патр. Филарета более не публиковались (Требник, 1658, 1680, 1689), однако даже в храмозданной грамоте архиепископа Холмогорского Афанасия, составленной в 1690 г., эти требования повторяются, что еще раз подчеркивает их глубокую традиционность.

Важнейшим литургическим моментом храмозданных грамот митрополитов Новгородских Александра и Киприана являются инструкции относительно хранения и использования старых церковных антиминсов. Согласно грамоте митр. Киприана, во время освящения нового храма антиминсы со старых престолов нужно было положить *«выспод, а новые антимисы поверх старых антимисов»*. В свою очередь, митр. Киприан предписывал сделать для них специальный ящик в одном из столпов нового престола и накрыть сверху престольной доской.

Как показал в своем замечательном труде «Об антиминсах Православной Русской Церкви» прот. Константин Никольский, оба способа хранения старых антиминсов были широко распространены в Русской Церкви в XVI–XVII столетиях. Согласно его наблюдениям, старые антиминсы продолжали хранить под срачицей новых престолов или в специальных ящиках до 1735 г., когда указом Святейшего Правительствующего Синода было предписано *«отбирать от церквей ветхия антиминсы и в архиерейския и соборныя ризницы для хранения»* [Никольский, 1872, 106].

Однако архиерейские грамоты из Соловецкого архива свидетельствуют, что в некоторых епархиях практика изъятия старого антиминса зародилась ранее XVIII в. Так, согласно грамоте холмогорского архиепископа Афанасия, в Колежемском Усолье 3 февраля 1719 (1682) г. сгорела церковь сщмч. Климента с приделом прпп. Зосимы и Савватия. После случившегося пожара монастырские власти обратились к новгородскому митрополиту Корнилию за благословением на постройку нового храма. Митрополитом для постройки церкви были выданы храмозданная грамота и антиминс. Однако, когда церковь была построена, Соловецкий монастырь и его вотчины были переведены в новосозданную Холмогорскую епархию. В связи с этим соловецкому архимандриту Илариону с братией пришлось еще раз просить архиерейского благословения на освящение нового храма — уже у архиепископа холмогорского Афанасия. Архиепископ благословил освятить храм и дал для освящения новый антиминс, а выданный митр. Корнилием антиминс приказал забрать в архиерейскую казну: *«А прежную преосвященнаго митрополита грамоту и антимис взять в нашу казну, а вместо того антимиса дать новой антимис»* (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 235 об.).

На наш взгляд, изменение практики хранения старых антиминсов непосредственно связано с церковной реформой патр. Никона и книжной справой 2-й пол. XVII столетия. Указания о том, что старые антиминсы нужно хранить в столбце в новом престоле, содержатся в дореформенном Потребнике патр. Иосифа 1651 г.: *«Аще ли же будут святыя мощи старыя первыя церкви, еже есть антимисы, прежде*

положения престольных доски на столбцы полагает их в столбце, иже посреди святых трапезы уставлен, в нем же место учинено бывает святым мощем. Аще ли будут 4 столбцы, поддерживающие святую трапезу, сотворяют место святым мощем на 4 углу, иже на восток стоящем столпце. Се же сотворяем аще будут быти старья церкве первья святых мощи» [Никольский, 1872, 105]. Однако в издававшихся после книжной sprawy требниках это указание уже не воспроизводилось [Никольский, 1872, 105], в связи с чем, по-видимому, и возникла новая практика хранения старых антиминсов в архиерейской казне.

Еще один интересный факт, касающийся антиминсов, содержится в другой грамоте Соловецкому монастырю холмогорского архиепископа Афанасия от 7204 (1696) г.: «Писали вы к нам, преосвященному, в монастырских де в ваших вотчинах в Яренской, да в Лименской, да в Керецкой волостях в церквах антимисов нет, а служат де в тех церквах на старых литонах. И мы слушав тое вашу отписку указали к вам из нашей казны в те церкви послать освященные три антимиса впрядь» (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 282–282 об.). Отсутствие антиминсов в указанных в грамоте храмах видится нам маловероятным. Местоположение антиминса на престоле, как и его внешний вид, в XVII в. претерпели значительное изменение. Вероятно, антиминсы в этих храмах, согласно дореформенной практике, были пришиты к срачице престола [Желтов, Попов, 2001, 490], в свою очередь, поверх индитии на престоле лежал лишь илитон, на котором и совершалась Евхаристия.

Прямое указание на то, что антиминсы должны полагаться на престоле непосредственно под Евангелием, а не пришиваться к срачице, находится в книге деяний Большого Московского Собора 1666–1667 гг. в главе пятой, непосредственно посвященной чину освящения храма священником: «И по входной молитве внидет со священным антимисом во святой олтарь и поставляет его на святую трапезу, ничеюже глаголя. <...> Священник поставляет священное евангелие на святом антимисе» (Деяния, 1876, 339). Таким образом, старая практика пришивания антиминса к престольной срачице в ходе церковной реформы стала считаться неправильной, а нахождение под Евангелием на престоле лишь илитона стало восприниматься как отсутствие на престоле антиминса.

Примечательно, что отсутствие антиминсов пореформенного образца в указанных в грамоте архиеп. Афанасия храмах соловецких вотчин было замечено монастырским начальством лишь в 1696 г., т. е. спустя почти 30 лет после их официального введения. Этот факт, безусловно, свидетельствует о том, насколько долго в Русской Церкви, в особенности в условиях Русского Севера, приживались новые пореформенные традиции и практики.

После разборки старого церковного здания храмоздатели приступали к заготовке материалов для постройки нового. Если предполагалось строительство деревянной церкви, в архиерейских благословенных грамотах этот процесс обыкновенно описывался следующими словами: «И как к тебе ся наша грамота придет, и ты б на тот храм и на предел велел лес ронить и всякой церковной запас готовить» (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. № 12, 41, 44, 50, 69, 70, 210, 216). В случае если строился каменный храм, предписывалось «к тому церковному каменному строению кирпич, и камень, и всякие припасы готовить» (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 252 об.).

После того как все приготовления завершались, священник совершал молебен с каноном святому или празднику, в честь которого строилась церковь, и освящением воды (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. № 10, 44, 50, 69, 70, 210). Кроме архиерейских храмозданных грамот предписания об этом находятся в «Чине бываемом основанию церкви», входящем в состав дореформенных печатных Потребников (Потребник, 1887, Л. 1–1 об.). Примечательно, что в издававшихся после церковной реформы богослужебных книгах нет указания о том, что на закладке нового храма нужно петь молебен, освящать воду и окроплять ею место будущего строительства (Требник, 1658, 1680, 1689). В архиерейских храмозданных грамотах пореформенного периода, сохранившихся в архиве Соловецкого монастыря, это требование также более не встречается.

Однако в некоторых епархиях указание о совершении молебна с освящением воды на закладке храма продолжало даваться и в пореформенный период. Например, в грамоте митрополита Ростовского и Ярославского Ионы 27 февраля 1672 г. священнику предписывается: «И на основание той церкви говорил бы ты молитвы и тел молебны и воду святит и святою водою то церковное место кропил» [Черкасова, 2005, 145]. Причиной несогласия пореформенного требника и указаний, содержащихся в грамоте митр. Ионы, по-видимому, является формуляр (шаблон) храмозданной грамоты первой половины XVII в., продолжавший употребляться в епархии в пореформенный период. Доказательством этому являются грамоты митрополита Ростовского и Ярославского Варлаама 1643 и 1645 гг., в которых указания о совершении молебна и освящения воды полностью совпадают с грамотой митр. Ионы [Черкасова, 2005, 141–145].

После того как антиминс был доставлен, священник мог приступить к освящению храма. Согласно архиерейским грамотам, сохранившимся в архиве Соловецкого монастыря, освящение храмов в обители и ее вотчинах обыкновенно поручалось архиереем самому соловецкому игумену (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. № 44, 70, 127, 221, 237, 243, 252, 299, 309) и гораздо реже другим священникам (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. № 10, 41, 44, 210), при этом чин освящения предписывалось совершать «соборне с диаконом» (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. № 41, 44, 70, 210, 237, 252). Вероятно, это предписание обусловлено особой торжественностью события и сложностью совершения чина освящения храма.

Интересной литургической традицией, отразившейся в архиерейских благословенных грамотах, является практика служения в новоосвященной церкви Божественной литургии каждый день в течение шести недель. Если у храма был придел, то освящать его дозволялось лишь по прошествии этого срока, после чего в течение шести недель литургия совершалась уже в приделе.

Предписание об этом находится в шести архиерейских грамотах из соловецкого архива (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. № 10, 44, 50, 69, 70, 210). Самое раннее упоминание об этой литургической традиции содержится в грамоте новгородского митрополита Александра к сумскому священнику Максиму, составленной 13 марта 7098 (1590) г. (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 39), наиболее позднее находится в грамоте новгородского митрополита Афония от 7153 (1645) г. (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 98 об.).

Корни традиции служения Божественной литургии в новоосвященной церкви в течение шести недель, по-видимому, следует искать в византийской литургической практике. Например, евхологий Великой Церкви, перевод которого на церковнославянский язык был осуществлен в конце XIV в. книжниками круга митрополита Всея Руси Киприана, в этом случае предписывает служение литургии в течение семи дней: «Даже убо до свершения днии 7 на всякий день в таковой церкви служба свершается» (Афанасьева, Козак, Мольков, Шарихина, 2019, 220).

На основании сохранившихся архиерейских храмозданных грамот можно судить о том, что практика шестинедельного служения Божественной литургии после освящения храма была распространена не только в Новгородской епархии, но и за ее пределами. Свидетельством этому является сохранившаяся в соловецком архиве грамота митрополита Ростовского и Ярославского Варлаама, посвященная освящению храма Сретения Господня в Красноборском погосте в 7150 (1642) г. (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 222 об.) Известны также и другие грамоты ростовских митрополитов Варлаама и Ионы, содержащие это требование [Черкасова, 2005, 141–146; Лифшиц, 2010, 342–343].

Примечательно, что в конце XVII столетия эта практика была вытеснена новой. Архиепископ Холмогорский Афанасий в 7203 (1695) г. писал соловецкому архимандриту Фирсу об освящении церкви Сретения Господня и придела прпп. Зосимы и Савватия в Колежемской волости: «А освящать тебе те церкви не во одно время, а чрез день» (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 269 об.). Таким образом, служение в освященном храме

в течение шести недель более не предписывалось, а временной промежуток между освящением основного храма и придела сократился до одного дня.

Отдельного внимания заслуживает вопрос об использовавшихся во время освящения храма богослужебных книгах. Указания об этом появляются в архиерейских храмозданных грамотах достаточно поздно. Все сохранившиеся в архиве Соловецкого монастыря грамоты, имеющие такие указания, относятся ко времени управления Холмогорской епархией архиеп. Афанасием (1682–1702). Во всех случаях архиерей предписывал освящать храмы по книгам, содержащим редакцию чинопоследования освящения храма, оформившуюся в результате церковной реформы и книжной справки XVII столетия (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. № 221, 243, 252, 255, 256). Например, в грамоте соловецкому архимандриту Фирсу от 7202 (1694) г. архиеп. Афанасий предписывал освятить церковь во имя прпп. Зосимы и Савватия в Лямецкой волости *«по исправному нынешних выходов требнику или по чиновнику малым освящением»* (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 266–266 об.). Данное требование продолжало повторяться в архиерейских храмозданных грамотах и в XVIII столетии. Так, в 1751 г. архиепископ Архангелогородский и Холмогорский Варсонофий предписывал освятить храм Святой Троицы в Сорочком селе *«по новоисправленному чиновнику»* (ОР РНБ. Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Л. 324–324 об.).

Таким образом, храмозданные (благословенные) архиерейские грамоты Соловецкого монастыря содержат богатый материал литургического характера, позволяющий реконструировать практику снесения ветхих и строительства новых церквей, а также их освящения, имевшую место в Русской Церкви в XVI–XVII вв. В свете указаний архиерейских храмозданных грамот процесс разборки ветхой церкви, как и строительство новой, имел целый ряд сакраментальных действий, обязательных для выполнения клириками и строителями храма. Перенесение в другое место старой деревянной церкви предусматривало сохранение святости и неприкосновенности ее прежнего места, особенно алтарной части. При этом место престола защищалось от осквернения посторонними людьми или скотом специальной оградой и отмечалось установлением креста. Строительный материал разобранной церкви непременно использовался в создании новой, что символизировало духовное преемство между старым и новым храмом. Однако невостребованная часть материала также носила на себе печать освящения и не могла быть использована для мирского строительства. Чаще всего освященный «церковный лес» утилизировался путем сжигания в открытом поле, в иных случаях складировался в чистом и недоступном месте, где со временем разрушался естественным путем. Антиминсы старого храма не подлежали уничтожению. Они также символизировали благодатное преемство двух церковных зданий и переносились в новостроенную церковь, где вкладывались в специальные ящики, устроенные в престоле, или пришивались к срачице под новым антиминсом. Строительство новой церкви предварялось совершением чина закладки с водосвятным молебном и пением канона храмовому святому или празднику. После завершения строительства церкви игумен монастыря обращался к архиерею с просьбой прислать новый антиминс и благословить освящение церкви. Освящение нового храма в Соловецкой обители или в ее вотчине становилось большим церковным торжеством. Чин освящения главного престола обычно совершался соборно самим соловецким игуменом. После освящения церкви в ней совершался сорокоуст — служение Божественной литургии на главном престоле каждый день в течение шести недель. Только после этого разрешалось освящать другие приделы храма. Эта практика является выражением исключительно русской богослужебной традиции, так как не отражена в церковных богослужебных книгах. Однако в конце XVII в. эта практика была вытеснена новой традицией, разрешавшей освящать приделы без сорокоуста, через день после освящения главного престола. Литургические указания храмозданных грамот восходят к ранним документам, изданным до патриаршего периода, и содержательно в основном соответствуют богослужебным книгам.

Источники и литература

Источники

1. ОР РНБ — Отдел рукописей Российской национальной библиотеки Ф. 117. Оп. 1. Д. 20/1479. Копийная книга архиерейских грамот Соловецкого монастыря.
2. Деяния (1876) — Деяния собора 1666–1667 г. // Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1876. Т. 2.
3. АИ (1841) — Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 1.
4. РИБ (1880) — Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6.
5. Сборник (1914) — Сборник храмозданных грамот на построение церквей в Вятской епархии. Вятка, 1914.

Литература

6. Афанасьева, Козак, Мольков, Шарихина (2019) — *Афанасьева Т. И., Козак В. В., Мольков Г. А., Шарихина М. Г.* Евхология Великой Церкви в славяно-русском переводе конца XIV века. Исследование и текст. М.; СПб., 2019. 400 с.
7. Барсуков (1883) — *Барсуков А. П.* Род Шереметевых. 1883. Т. 3. 559 с.
8. Барсуков (1884) — *Барсуков А. П.* Род Шереметевых. 1884. Т. 4. 456 с.
9. Бусева-Давыдова (1989) — *Бусева-Давыдова И. Л.* Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI–XVII вв. // Герменевтика древнерусской литературы XVI — нач. XVIII в. М., 1989. С. 279–308.
10. Желтов, Попов (2001) — *Желтов М., свящ. Попов И. О.* Антиминс // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 2. С. 489–492.
11. Заграевский (2017) — *Заграевский С. В.* К вопросу о запрете патриарха Никона на строительство шатровых храмов // ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики. 2017. № 3. С. 33–44.
12. Ильин (1959) — *Ильин М. А.* Каменное зодчество третьей четверти XVII века // История русского искусства. М., 1959. Т. 4. С. 153–216.
13. Леонид Кавелин (1876) — *Леонид (Кавелин), архим.* Историческое описание Ставропигиального Воскресенского, Новый Иерусалим именуемого, монастыря, составленное по монастырским актам настоятелем оного архимандритом Леонидом. М., 1876. С. 746–756.
14. Лифшиц (2010) — *Лифшиц А. Л.* «И постави церковь». О строительстве и освящении храма в Древней Руси // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4. С. 341–344.
15. Никольский (1872) — *Никольский К., прот.* Об антиминсах Православной Русской Церкви. СПб., 1872.
16. Покровский (1885) — *Покровский Н. В.* Древности костромского Ипатьевского монастыря // Вестник археологии и истории, издаваемый Археологическим институтом. Вып. 4. СПб., 1885. С. 1–34.
17. Полознев (2007) — *Полознев Д. Ф.* Патриарх Никон шатровых храмов не запрещал, или Ещё раз о пользе обращения к источникам // История и культура Ростовской земли. Материалы конференции. 2007 г. Ростов, 2008. С. 6–27.
18. Султанов (1887) — *Султанов Н. В.* Русские шатровые церкви и их отношение к грузино-армянским пирамидальным покрытиям // Зодчий. 1887. № 9–10. С. 66–71.
19. Фёдорова (2005) — *Фёдорова О. А.* Храмозданные грамоты и проблема истории шатровых храмов в XVII веке // Искусство христианского мира: Сб. статей. М., 2005. Вып. 9. С. 225–235.
20. Черкасова (2005) — *Черкасова М. С.* К изучению церковного строительства в Ростовской митрополии в XVI–XVII вв. // Сообщения Ростовского музея. Ростов, 2005. Вып. 15. С. 132–146.

А. В. Ведяев

Служение литургии с открытыми Царскими вратами по современным документам Русской Православной Церкви



УДК 271.2(470+571)-74
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_190
EDN SMJSYW

Аннотация: В статье поставлена цель рассмотрения вопроса регламентации современными нормативными документами Русской Православной Церкви практики служения литургии с открытыми Царскими вратами. Актуальность темы обусловлена отсутствием исследований этого вопроса. Используется методология исторического исследования и сравнительного анализа документов. Новизна статьи заключается в комплексном историческом и практическом освещении этого вопроса, в возможности ее использования при разработке поправок в действующие церковные документы. Рассматривается процесс развития регламентации служения с открытыми Царскими вратами по разным редакциям Положения о наградах Русской Православной Церкви применительно к лицам в сане пресвитера и к отдельным храмам. Раскрывается содержание иных современных церковных документов о применении такой практики к определенным лицам и к отдельным праздникам. Делаются выводы о необходимости согласования Положения о церковных наградах с иными документами, об устранении некоторых его недостатков, о расширении практики служения литургии с открытыми Царскими вратами в отношении духовных школ и отдельных праздников, а также о тенденции ее постепенного превращения в общепринятую практику.

Ключевые слова: каноны, церковное право, церковные награды, Положение о наградах, Архиерейский собор, царские врата, иконостас, Херувимская, «Отче наш», литургия.

Об авторе: **Алексей Викторович Ведяев**

Кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии, доцент кафедры; действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовского общества») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: wedalv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

Для цитирования: Ведяев А. В. Служение литургии с открытыми Царскими вратами по современным документам Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 190–198.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Alexey V. Vedyayev

The Serving of the Liturgy
with Open Holy Doors According
to Modern Documents
of the Russian Orthodox Church



UDK 271.2(470+571)-74

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_190

EDN SMJSYW

Abstract: The purpose of the article is to consider the issue of regulation by modern normative documents of the Russian Orthodox Church of the practice of serving the liturgy with the Holy Doors open. The relevance of the topic is due to the lack of research on this issue. The methodology of historical research and comparative analysis of documents is used. The novelty of the article lies in the comprehensive historical and practical coverage of this issue, in the possibility of its use in the development of amendments to existing church documents. The process of development of the regulation of service with open Holy Doors according to different editions of the Regulations on Awards of the Russian Orthodox Church in relation to persons in the rank of presbyter and to individual churches is considered. The content of other modern church documents on the application of such practice to certain persons and to certain holidays is revealed. Conclusions are drawn about the need to harmonize the Regulations on Church Awards with other documents, to eliminate some of its shortcomings, to expand the practice of serving the liturgy with open Holy Doors in relation to theological schools and individual holidays, and also about the trend of its gradual transformation into a generally accepted practice.

Keywords: canons, church law, church awards, Regulations on Awards, Council of Bishops, holy doors, iconostasis, Cherubic Hymn, Our Father, Liturgy.

About the author: **Alexey Viktorovich Vedyayev**

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the Samara Theological Seminary; full member of the T.V. Barsov Society for the Study of Church Law ("Barsov Society") of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: wedalv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

For citation: Vedyayev A.V. The Serving of the Liturgy with Open Holy Doors According to Modern Documents of the Russian Orthodox Church. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 190–198.

Введение

Богослужебно-иерархические награды являются формой поощрения и стимулирования клириков, поэтому имеют большое церковное значение. Современную наградную систему Русской Православной Церкви можно считать все еще находящейся в стадии становления и совершенствования. Исследования в этой области немногочисленны, особенно в отношении конкретных богослужебно-иерархических наград, многие из которых тесно сопряжены с литургическими и каноническими вопросами. Церковные нормы о служении литургии с открытыми Царскими вратами в последнее время достаточно серьезно изменились. Существуют мнения о необходимости расширения такой практики. В связи с этим исследование этой сферы представляется актуальным.

Развитие нормативной регламентации церковных наград в Русской Православной Церкви

Несмотря на длительную историю существования церковных наград в Русской Православной Церкви, до недавнего времени они регламентировались лишь традицией и отдельными разрозненными синодальными решениями. Только в начале XXI в. были приняты первые систематизированные документы в этой сфере, впоследствии неоднократно корректировавшиеся. История появления и развития богослужебно-иерархических наград является достаточно объемным вопросом, поэтому не будет рассматриваться. Аналогичное следует отметить про процесс подготовки Положения о наградах. В отношении практики священнического служения литургии с открытыми Царскими вратами можно предположить, что она зародилась под католическим влиянием в раннее послереволюционное время на Украине.

Возможно, первоначально она появилась как самовольная практика и позже получила статус награды. Протопресв. Н. Любимов, описывая синодальные заседания 1917 г., дважды упоминает споры о целесообразности продолжения существования церковных наград [Любимов, 2022, 58, 143]. При этом он перечисляет, какие конкретно награды существовали в то время [Любимов, 2022, 58], и даже приводит список награжденного духовенства Московской епархии [Любимов, 2022, 197–209]. Однако во всех этих случаях служение с открытыми Царскими вратами не упоминается. Из этого можно сделать косвенный вывод, что такая награда в то время отсутствовала.

Архиерейским Собором 2004 г. был принят первый в отечественной церковной истории систематизированный документ по церковным наградам – Положение о наградах Русской Православной Церкви (Положение о наградах, 2008). Он состоял из двух частей: первая регламентировала порядок награждения духовенства богослужебно-иерархическими наградами, вторая устанавливала правила вручения церковных орденов и медалей. Архиерейский Собор 2008 г. незначительно скорректировал этот документ. Изменения перечислены в сообщении на Соборе митр. Климента (Капалина), в тот момент управляющего делами Московской Патриархии [Об изменениях в Положении о наградах, 2008]. Они коснулись лишь орденов и медалей.

В 2011 г. Архиерейский Собор принял «Положение о богослужебно-иерархических наградах Русской Православной Церкви» (Положение о богослужебно-иерархических наградах). Оно заменило первую часть документа 2008 г. Вторая часть, регламентирующая статус церковных орденов и медалей, продолжила действовать, вместо нее предполагалось принять новый отдельный документ. Вместо этого Архиерейский Собор 2013 г. принял новое Положение о наградах (Положение о наградах, 2013), опять регламентирующее оба эти вопроса. Архиерейский Собор 2017 г. принял новую редакцию документа (Положение о наградах, 2017), которая продолжает действовать до настоящего времени. Помимо него существует ряд других церковно-нормативных актов, затрагивающих церковно-наградную систему, о которых будет сказано ниже.

Кроме указанных документов каждый из упомянутых Архиерейских Соборов затрагивал вопросы принятия Положений в своих общих и специальных определениях.

Следует отметить, что почти каждый Архиерейский Собор начиная с 2004 г. занимался вопросами церковных наград, совершенствуя церковно-наградную систему. Наверняка такая тенденция сохранится и в будущем.

Трансформация практики служения с открытыми Царскими вратами и проблемы в этой сфере

Нормы о служении литургии с открытыми Царскими вратами претерпели серьезные изменения в разных редакциях Положения. По документу 2004 г. (в т. ч. в редакции 2008 г.) награждение правом ношения митры (возведения в сан архимандрита) осуществлялось «не менее чем за тридцать лет беспорочного служения Церкви Божией», для последующих наград (право служения при открытых вратах до Херувимской и право служения при открытых вратах до «Отче наш») устанавливались межнаградные сроки в 5 лет (р. 3 гл. II). Формулировку нормы о награждении митрой можно было трактовать как учет срока служения не только в сане пресвитера, но и в сане диакона.

В документах 2011 г. и 2013 г. сформулированы лишь межнаградные сроки, просуммировав которые, можно подсчитать минимальный срок служения для награждения правом служения с открытыми Царскими вратами (гл. IV документа 2011 г., гл. 2.3 документа 2013 г.), естественно, без учета факторов, позволяющих его сократить. В Положении 2011 г. сроки были скорректированы из-за того, что сан игумена перестал рассматриваться наградой и стал присваиваться по должности настоятелям монастырей, в связи с чем награждение правом ношения палицы для белого духовенства продолжало отсчитываться от возведения в сан протоиерея (параллельная сану игумена награда белого духовенства), а для монашествующего — от предыдущей награды (права ношения наперсного креста). Поскольку межнаградные сроки для монашествующих в результате реформы оказались меньше, в документе 2013 г. они были несколько скорректированы, но все равно не сравнялись со сроками белого духовенства.

По Положению 2017 г. изменилась последовательность таких наград, как возведение в сан протоиерея и право ношения митры (возведения в сан архимандрита) (см. табл. 1).

Таблица 1

Последовательность наград

До 2017 г.	После 2017 г.
Право ношения набедренника	
Право ношения камилавки (для белого духовенства)	
Право ношения наперсного креста	
Возведение в сан протоиерея (для белого духовенства)	—
Право ношения палицы	
Право ношения креста с украшениями	
—	Возведение в сан протоиерея (для белого духовенства)
Право ношения митры (возведение в сан архимандрита)	—
Право служения с открытыми Царскими вратами до Херувимской	
Право служения с открытыми Царскими вратами до «Отче наш»	
—	Право ношения митры (возведение в сан архимандрита)

В документе 2017 г. установлен минимальный срок служения для награждения правом ношения креста с украшениями и для возведения в сан протоиерея (ст. 2.3.7 и ст. 2.3.8). Они одинаковы для белого и черного духовенства, что похоже на документ 2008 г., хотя здесь говорится о служении именно в пресвитерском сане. По отношению к получению права служения с открытыми вратами до Херувимской установлен срок 5 лет после возведения в сан протоиерея для белого духовенства и 10 лет после награждения правом ношения наперсного креста для монашествующих (ст. 2.3.9). Т. о. общий срок служения здесь равный, поскольку саном протоиерея черное духовенство не награждается. Для следующей награды установлен срок 5 лет (ст. 2.3.10).

Следует также отметить, что в документе 2017 г. межнаградный срок для самой первой пресвитерской награды — набедренника — отсчитывается с момента пресвитерской хиротонии (ст. 2.3.3). В предыдущих редакциях документа говорилось просто о хиротонии (ст. 3.2.2 Положения 2013 г., гл. IV Положения 2011 г., р. 3 гл. II Положения 2004 г.), что могло трактоваться как учитывание срока пребывания в сане диакона.

Изменение межнаградных сроков за время существования разных редакций Положения (в общем порядке, без учета особых случаев) показано в табл. 2. В целом действующие нормы представляются справедливыми в связи с равными сроками для монашествующего и белого духовенства.

Таблица 2

Изменение межнаградных сроков (количество лет после хиротонии)

Право служения с открытыми Царскими вратами	Пресвитеры	Положение о наградах			
		2004 г.	2011 г.	2013 г.	2017 г.
до Херувимской	немонашествующие	35	34		30
	монашествующие		28	32	
до «Отче наш»	немонашествующие	40	39		35
	монашествующие		33	37	

После принятия Положения 2017 г. возникли проблемы с лицами, для которых последними наградами являлись возведение в сан протоиерея и право ношения митры (возведение в сан архимандрита). Первые при буквальном толковании документа уже никогда не могли получить право ношения палицы и креста с украшениями (а очередной наградой должно было стать право служения с открытыми Царскими вратами до Херувимской), вторые — право служения с открытыми Царскими вратами (до Херувимской и до «Отче наш»). В обоих случаях эти награды из последующих стали предыдущими. В связи с этим Управлением делами Московской патриархии был издан циркуляр за подписью управляющего делами (на тот момент митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский Варсонофий (Судаков)) № 01/3617 от 27.06.2018 г. «О порядке представления клириков к богослужебно-иерархическим наградам и о первенстве чести при соборном служении» (официально опубликован не был). В отношении лиц, ранее награжденных правом ношения митры, устанавливался следующий порядок: право служения с открытыми Царскими вратами до Херувимской — через 5 лет, право служения с открытыми Царскими вратами до «Отче наш» — тоже через 5 лет. В отношении лиц, ранее награжденных саном протоиерея, устанавливалась следующая последовательность: право ношения палицы, право ношения креста с украшениями (минимальный срок служения в сане пресвитера — 20 лет, совпадает с нормой Положения (ст. 2.3.7)), право служения с открытыми вратами до Херувимской (межнаградный срок 5 лет), и далее по Положению. Т. о., здесь фактически констатировалась дореформенная последовательность, иных вариантов просто и не могло быть. Минимальный срок служения для получения права служения с открытыми вратами до Херувимской (25 лет) получился меньше на пять лет за счет

отсутствия межнаградного срока для возведения в сан протоиерея. Целесообразно исключить нормы разъяснения в Положение.

В декабре 2018 г. Синодом было принято «Положение о благочиннических округах, входящих в состав епархий, и о благочинных» (Положение о благочиннических округах, 2018). В соответствии с ним благочинный при возглавлении богослужений в пределах своего округа служит литургию с открытыми Царскими вратами до «Отче наш» (ст. 2.12). Безусловно, эту норму необходимо добавить в текст Положения о наградах. Возникает вопрос и о том, какой наградой должны награждаться благочинные, у которых очередной наградой является служение с открытыми Царскими вратами. Очевидно, это должно быть право ношения митры (сан архимандрита).

Важным нововведением Положения 2011 г. была норма о праве Святейшего Патриарха благословлять своим указом служение в храме или монастыре литургии с открытыми вратами до «Отче наше» (гл. IV). В документе 2013 г. содержится аналогичная норма (ст. 2.3.14). В Положении 2017 г. говорится лишь о храме, монастырь не упоминается (ст. 2.3.15), однако появляется новая норма о служении в таком порядке в кафедральных соборах всех епархий (ст. 2.3.16). Награждение храма правом служения с открытыми Царскими вратами принадлежит Патриарху, вероятно, из-за того, что именно за ним всегда было закреплено право принятия решений о награждении клириков такими наградами (р. 7 гл. II Положения 2008 г., гл. VIII Положения 2011 г., ст. 2.7.1 и ст. 2.7.2 Положения 2013 г., ст. 2.8.2 и ст. 2.8.4 Положения 2017 г.).

В качестве иллюстрации стоит упомянуть недавно изданный указ Патриарха № У-01/1 от 11.01.2021 г.: «Настоящим, в связи с 75-летием возрождения Санкт-Петербургских духовных школ, в храме апостола Иоанна Богослова Санкт-Петербургской духовной академии благословляется совершение Божественной литургии с отверстыми Царскими вратами по „Отче наш...“ при служении преподавателей в священном сане» [Патриарх Кирилл удостоил, 2021]. Такое право устанавливается только для одного из нескольких храмов Академии, причем только при участии в служении преподавателей в священном сане, и не распространяется на случаи их отсутствия даже при наличии другого духовенства. Непонятен факт служения преподавателя-диакона со священником, не являющимся преподавателем. С одной стороны, текст указа можно толковать в пользу этого случая, однако по Положению такая награда относится только к пресвитерам и не относится к диаконам, что говорит против такого подхода. В целом представляется целесообразным введение практики служения во всех храмах всех духовных школ с открытыми Царскими вратами до «Отче наш» и включение этой нормы в Положение. Во-первых, храмы духовных школ чем-то похожи на кафедральные соборы, во-вторых, такая практика будет содействовать лучшему усвоению литургических дисциплин учащимися, в-третьих, она внесет миссионерскую составляющую.

В современной практике существует традиция служения с открытыми Царскими вратами в некоторые праздники. Указ Патриарха от декабря 2014 г. устанавливает следующее: «Учитывая особое миссионерское значение праздничного богослужения, в день Рождества Христова во всех храмах Русской Православной Церкви благословляется ежегодно совершать Божественную литургию с отверстыми Царскими вратами по „Отче наш“» (О служении с отверстыми, 2019). К сожалению, поправки, внесенные в Положение в 2017 г., уже после издания указа, не учли его текст. Однако это представляется необходимым, наряду с корректировкой источников литургического характера — Миней, Служебников и их месяцесловов, богослужебных календарей. Кроме того, представляется целесообразным введение подобного порядка на праздник Богоявления, особенно учитывая исторический фактор — параллельное формирование этих праздников. В самый важный церковный праздник — Пасху — литургия служится с открытыми вратами, именно так современная практика толкует несколько расплывчатые указания Типикона. При архиерейском служении литургии, в соответствии с указанием Чиновника, Царские врата не закрываются до «Отче наш».

Анализ развития церковно-наградного законодательства позволяет сделать вывод о тенденции расширения практики служения с открытыми Царскими вратами —

появления такого права у благочинных, у отдельных храмов, снижения срока служения для получения этой награды. Вполне вероятно ее трансформация в перспективе в общераспространенное явление. По мнению протоиерей К. Марковича, препятствия для такой практики отсутствуют, она вполне может существовать (по аналогии с архиерейским служением) и способна дать пастырский эффект, в то же время в монастырях возможно сохранение современной практики как изначально монашеского установления [Маркович, 2019, 408–409]. С этим мнением невозможно не согласиться. Не стоит забывать, что иконостас появился далеко не в первые времена христианства, в то время как открытый алтарь, в котором видно все происходящее, — более древняя традиция, сохраненная до настоящего времени западным и дохалкидонским христианством. Как было показано, даже действующая литургическая практика противоречива в вопросах служения литургии с открытыми Царскими вратами.

Современная практика Поместных Православных Церквей неоднородна в вопросе служения литургии с открытыми Царскими вратами. В Церквах греческой традиции принято служение литургии с открытыми Царскими вратами, в Церквах славянской традиции — с закрытыми, однако молодое духовенство предпочитает греческую традицию [Маркович, 2022, 34]. В. В. Печатнов пишет о том, что в греческом мире такая практика утвердилась в первой половине XX в., и в настоящее время закрытие Царских врат на литургии сохраняется в греческой традиции лишь в монастырях [Печатнов, 2008, 192, 199]. По мнению автора, закрытие Царских врат допустимо лишь на будничных литургиях и недопустимо на воскресных и праздничных, поскольку нарушает праздничную атмосферу, о чем косвенно свидетельствуют указания Типикона на Светлую седмицу [Печатнов, 2008, 201–202]. В не признанной большинством Православных Церквей Православной Церкви Украины служение литургии с открытыми Царскими вратами до «Отче наш» не является наградой и дозволяется всем священникам на всех приходах (ст. 2.3 Положения о наградах Православной Церкви Украины (Награды ПЦУ, 2021)). Здесь явно прослеживается сильное влияние греческой практики.

Следует отметить также терминологическую неточность Положения о наградах. В нем говорится о служении литургии с открытыми вратами до Херувимской, в то время как существуют аналоги этого песнопения, пусть и крайне редко употребляющиеся, — «Вечери твоя...» в Великий четверг и «Да молчит всяка плоть...» в Великую субботу. При буквальном понимании документа в эти дни такая награда не должна применяться (при отсутствии такой проблемы при награждении правом служения с открытыми вратами до «Отче наш...»), поэтому в Положение следует внести терминологические уточнения.

Возникает и вопрос о возможности применения этих наград к служению литургии Прежесвященных Даров (вместо Херувимской поется «Ныне силы небесные...»). Положение следует уточнить в этом вопросе. Современный Чиновник архиерейского служения не указывает закрытие Царских врат после пения «Ныне силы небесные...», по логике, они должны оставаться открытыми с начала пения «Да исправится...» (хотя Чиновник об этом умалчивает), до этого Чиновник указывает открывать их на начальном возгласе, ектениях, входе и возгласе «Свет Христов просвещает всех» (Чиновник архиерейского священнослужения, 1982, 173–192). Исходя из этого, при иерейском служении, при наличии соответствующих наград (а также для благочинных в пределах их округов, кафедральных соборов и храмов с такой наградой) представляется целесообразной такая же или подобная практика (например, отсутствие затворения врат после пения «Да исправится...» и далее соответственно до «Ныне силы...» или «Отче наш»). Следует учесть, что пением «Да исправится...» фактически заканчивается вечерня и начинается собственно литургия. По литургической логике, на вечерне Царские врата не могут быть постоянно открыты, на литургии — могут.

Итак, в ходе развития Положения о наградах наблюдается либерализация практики служения с открытыми Царскими вратами: снизился срок служения для получения этих наград, появилась практика присвоения этого права отдельным храмам. Представляется целесообразным согласование Положения с иными документами (устанавливающими такое право для благочинных, а также в праздник Рождества Христова),

устранение некоторых его пробелов и терминологических неточностей, расширение перечня праздников с таким служением, а также постепенное превращение служения с открытыми Царскими вратами из награды в общераспространенную практику.

Заключение

Богослужебно-иерархические награды, являющиеся формой поощрения и стимулирования клириков, долгое время регламентировались в Русской Православной Церкви исключительно традицией и отдельными синодальными постановлениями. Только в 2004 г. было принято Положение о наградах Русской Православной Церкви — первый в отечественной церковной истории систематизированный документ по церковным наградам. В последующем практически каждый Архиерейский Собор вносил в него корректировки. В настоящее время действует редакция от 2017 г.

В отношении служения литургии с открытыми Царскими вратами наблюдались тенденции корректировки срока служения для получения этой награды, а также появления практики дарования такого права отдельным храмам. Существовавшее некоторое время более выгодное положение монашествующих пресвитеров в отношении этих наград устранено в последней редакции Положения, монашествующие пресвитеры уравниваются в правах с белым духовенством. Кроме того, в 2017 г. была изменена последовательность этих наград (стали даваться перед награждением правом ношения митры, ранее — после нее). Кроме того, иными нормативными документами Русской Православной Церкви установлен порядок служения литургии с открытыми Царскими вратами до «Отче наш» во всех храмах Русской Православной Церкви в праздник Рождества Христова, а также благочинными в пределах своего округа. Безусловно, эти правила должны быть добавлены в Положение, а в отношении праздника Рождества Христова — и в литургические источники.

Одна из проблем документа — необходимость уточнения термина «Херувимская» (в некоторые дни поются другие песнопения), а также порядка применения этих наград в отношении литургии Преждеосвященных Даров. Представляется также целесообразным предоставление права служения с открытыми Царскими вратами всем храмам всех духовных школ, введение такой практики в другие праздники (в частности, на Богоявление). Вполне востребовано включение в документ разъяснения Управления делами о последовательности наград пресвитеров, которая сбилась из-за реформы 2017 г.

В будущем вполне вероятны новые изменения в церковно-наградной системе. Не исключено постепенное превращение служения литургии с открытыми Царскими вратами из награды в общепринятую практику, тенденции на это уже просматриваются из анализа развития современных церковно-наградных документов. В греческой традиции такая практика давно уже стала общераспространенной.

Источники и литература

Источники

1. Награды ПЦУ (2021) — Положення про нагороди в Українській Православній Церкві (Православній Церкві України): Затверджене Постановою Священного Синоду № 18 від 22 листопада 2021 р. // Православна Церква України. URL: <https://www.pomisna.info/uk/awards-post/polozhennya-pro-nagorody-v-ukrayinskij-pravoslavnij-tserkvi-pravoslavnij-tserkvi-ukrayinu/> (дата обращения: 09.09.2022).

2. О служении с отверстыми (2019) — О служении с отверстыми царскими вратами на праздник Рождества Христова: Указ Святейшего Патриарха Московского и всея Руси

№ У-01/209 от 31 декабря 2014 г. // Собрание документов Русской Православной Церкви. Том дополнительный. Вып. 1 (2014–2016). М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2019.

3. Положение о благочиннических округах (2018) — Положение о благочиннических округах, входящих в состав епархий, и о благочинных: Принято Священным Синодом Русской Православной Церкви 28 декабря 2018 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5331736.html> (дата обращения: 09.09.2022).

4. Положение о богослужебно-иерархических наградах (2011) — Положение о богослужебно-иерархических наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 4 февраля 2011 г. // ЖМП. 2011. № 3. С. 60–64.

5. Положение о наградах (2008) — Положение о наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 6 октября 2004 г. (в редакции Определения Архиерейского Собора 24–29 июня 2008 г.) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/551935.html> (дата обращения: 09.09.2022).

6. Положение о наградах (2013) — Положение о наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 5 февраля 2013 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2777113.html> (дата обращения: 09.09.2022).

7. Положение о наградах (2017) — Положение о наградах Русской Православной Церкви: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 29 ноября — 4 декабря 2017 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5077255.html> (дата обращения: 09.09.2022).

8. Чиновник архиерейского священнослужения (1982) — Чиновник архиерейского священнослужения. М.: Издание Московской Патриархии, 1982. Кн. 1. 251 с.

Литература

9. Любимов (2022) — Любимов Н., *протопресв.* Дневник заседаний Святейшего Синода в новом его составе с 26 апреля 1917 года по 12 июня того же года / Сост. Г. Г. Гуличкина, Е. А. Клевцова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2022. 288 с.

10. Маркович (2019) — Маркович К., *протодиак.* Историческое происхождение и богословская интерпретация обычая служения Божественной Литургии иереями при закрытых царских вратах // Актуальные вопросы церковной науки. № 2: Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки», Санкт-Петербург, 25–26 сентября 2018 года. СПб., 2019. С. 397–410.

11. Маркович (2022) — Маркович К., *протодиак.* Когда отверзаются и когда затворяются. Об обычае совершения Божественной Литургии при закрытых Царских вратах // Журнал Московской Патриархии. 2022. № 1. С. 34–46.

12. Об изменениях в Положении о наградах (2008) — Сообщение митрополита Калужского и Боровского Климента, управляющего делами Московской Патриархии, об изменениях и дополнениях, внесенных в Положение о наградах Русской Православной Церкви (на Архиерейском Соборе, 26 июня 2008 г.) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428420.html> (дата обращения: 09.09.2022).

13. Патриарх Кирилл удостоил (2021) — Патриарх Кирилл удостоил академический храм правом совершения Литургии с отверстыми Царскими вратами // Санкт-Петербургская духовная академия. URL: <https://spbda.ru/news/patriarh-kirill-udostoil-akademicheskij-hram-pravom-soversheniya-liturgii-s-otverstymi-tsarskimi-vratami> (дата обращения: 09.01.2021).

14. Печатнов (2008) — Печатнов В. В. Божественная литургия в России и Греции. Сравнительное изучение современного чина. М.: Паломник, 2008. 362 с.

П. И. Гайденко

**Размышления о церковной юрисдикции
в домонгольской Руси.
Отзыв на статью И. А. Шершневой-Цитульской
(«Христианское чтение» № 3 за 2022 г.)**

УДК 659.131.84 +271.2-9:348.58
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_199
EDN TETFKC



Аннотация: Статья представляет собой отклик на работу И. А. Шершневой-Цитульской «К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI – середина XV вв.)» и продолжает цикл публикаций, посвященных проблематике церковной юрисдикции в домонгольской Руси, разрабатываемой в рамках деятельности секции «Церковное право Древней Руси» Барсовского общества Санкт-Петербургской духовной академии. Показано, что хотя указанная проблематика и опирается на широкий пласт историографии, однако не так часто становится предметом научной полемики. Именно поэтому исследование И. А. Шершневой-Цитульской представляет интерес и заслуживает обсуждения, тем более что в нем предпринята серьезная попытка рассмотреть архиерейскую юрисдикцию над русскими князьями. Делаются выводы, что 1) при прикосновении к проблеме церковной юрисдикции в Древней Руси приходится учитывать не только сообщения каноническо-правовых источников, но и историко-культурный и политический контекст эпохи, 2) объем и границы церковной юрисдикции постоянно претерпевали изменения, были обусловлены не только политическими обстоятельствами времени, канонической ситуацией на Руси, но и «региональными» влияниями.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, история Русской Церкви, Древняя Русь, церковная юрисдикция, древнерусский епископат, церковно-государственные отношения в Древней Руси.

Об авторе: Павел Иванович Гайденко

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, председатель редакционной коллегии журнала «Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях», действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви («Барсовское общество»).

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

Для цитирования: Гайденко П. И. Размышления о церковной юрисдикции в домонгольской Руси. Отзыв на статью И. А. Шершневой-Цитульской («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 199–211.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Pavel I. Gaidenko

Reflections on Church Jurisdiction
in Pre-Mongol Rus.
A Response to the article by I. A. Shershneva-Tsitulskaya
(*Christian Reading* No. 3 for 2022)

UDK 659.131.84 +271.2-9:348.58
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_199
EDN TETFKC



Abstract: The article is a response to the work of I. A. Shershneva-Tsitulskaya “On the Question of Church Jurisdiction over Russian Princes in the Context of Russian-Byzantine Relations in the 11th – middle of the 15th Centuries” and continues the cycle of publications devoted to the problems of church jurisdiction in pre-Mongol Rus, developed within the framework of the activities of the section “Ecclesiastical Law of Medieval Rus” of the Barsov Society of St. Petersburg Theological Academy. It is shown that although these issues are based on a wide layer of historiography, they do not often become the subject of scientific controversy. That is why the study of I. A. Shershneva-Tsitulskaya is of interest and deserves discussion, especially since it made a serious attempt to consider the hierarchical jurisdiction over the Russian princes. It is concluded that 1) when touching on the problem of ecclesiastical jurisdiction in Medieval Rus, one has to take into account not only the messages of canonical legal sources, but also the historical, cultural and political context of the era, 2) the scope and boundaries of ecclesiastical jurisdiction were constantly changing, and were determined not only by political circumstances of the time and the canonical situation in Russia, but also by “regional” influences.

Keywords: ecclesiastical law, canon law, history of the Russian Church, Medieval Rus, ecclesiastical jurisdiction, Medieval Russian episcopate, church-state relations in Medieval Rus.

About the author: Pavel Ivanovich Gaidenko

Doctor of Historical Sciences, Professor of Moscow State Linguistic University; Chairman of the Editorial Board of the Journal “Palaeorosia”; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (“Barsov Society”) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: prof.gaydenko@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

For citation: Gaydenko P. I. Reflections on Church Jurisdiction in Pre-Mongol Rus. A Response to the article by I. A. Shershneva-Tsitulskaya (*Christian Reading* No. 3 for 2022). *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 199–211.

Вопросы церковной юрисдикции в домонгольской Руси уже давно привлекают внимание исследователей. Как правило, эта проблема разрешается при опоре на древнейшие княжеские уставы Церкви, а также небольшой круг церковно-правовых памятников эпохи, однако, невзирая на сравнительно небольшой пласт источников, в большей или меньше мере эта сторона церковной жизни нашла отражение в значительном корпусе работ. В последние годы данному аспекту церковного права были посвящены по крайней мере четыре монографии, в основу двух из которых были положены диссертационные исследования [Георгиевский, 2007; Гаращенко, 2006; Гаращенко, 2007; Гаранова, 2004; Гаранова, 2007], специальные главы нескольких монографических работ, в том числе учебников церковного права [Павлов, 2002, 279–303; Смыкалин, 2017, 31–33], и целый корпус статей. Однако исследования последних лет (к ним можно отнести и переиздания дореволюционных работ) все больше убеждают в необходимости если не пересмотра, то по меньшей мере существенного уточнения бытующих и укоренившихся в научной и преподавательской среде представлений об источниках и границах церковной юрисдикции. В отмеченном плане показательной и заслуживающей внимания видится опубликованная в третьем номере «Христианского чтения» за 2022 г. статья Ирины Александровны Шершневой-Цитульской.

Сформулированная исследовательницей проблема церковной юрисдикции над русскими князьями крайне интересна и в предложенной, не лишенной авторской смелости формулировке, и в открывающихся перспективах дальнейших изысканий, какие выявляются при рассмотрении феномена церковной юрисдикции. Кажется, столь категорично проблема отношений Церкви и княжеской власти на Руси еще не артикулировалась в современной историографии. При этом в некотором смысле она не лишена не только храбрости, но и парадоксальности, поскольку применительно по крайней мере к домонгольскому периоду и даже ко времени господства Золотой Орды чаще принято говорить о доминировании прав «светских» правителей над Церковью, а не наоборот. Впрочем, предложенные И. А. Шершневой-Цитульской доводы в пользу ее видения различных сторон церковной юрисдикции в отношении представителей княжеского рода как будто бы способны продемонстрировать некоторую обоснованность авторских выводов.

Отдавая должное данной работе, приходится признать, что интерпретация И. А. Шершневой-Цитульской приводимых ею летописных сведений, на которые она, собственно, и опирается, по меньшей мере дискуссионна. Поэтому более целесообразным видится обращение к авторской концепции как таковой, которая, как представляется, лучше всего изложена в следующем абзаце:

«В силу канонических правил сначала древнерусские князья, а затем великие московские князья ставились под юрисдикцию митрополита Русской Православной Церкви, назначавшегося константинопольским патриархом в совете с византийским императором. Митрополит имел право осуществления правосудия над местным монархом как над любым мирянином, причем пользовался он нормами византийского права, а не русского» [Шершнева-Цитульская, 2022, 189].

Приведенный отрывок красноречив, поскольку приводит к необходимости высказаться о трех ключевых проблемах: 1) об источниках, границах и процессе формирования церковной юрисдикции; 2) о положении князей и членов их семей в Церкви; и 3) о «правах» митрополита и епископата в отношении князя. При этом целесообразным видится рассмотреть высказанное положение, ограничиваясь периодом XI – начала XIV вв., т.е. временем, когда не только номинально, но и фактически Киев оставался центром митрополии. Особенности этого этапа в истории Русской Церкви являются следующие.

1) Категория юрисдикции сложна и предполагает существование различных ее видов. В изначальном смысле юрисдикция (*jurisdictio*) – это прежде всего подсудность, которая находит свое отражение, во-первых, в правомочности разрешать правовые споры, во-вторых, в территориальной подведомственности и, в-третьих, отправлении самого правосудия. Впрочем, юрисдикция предполагает и наличие предусмотренного

законом или правовым актом правомочия, а также ясно оговоренную область отношений, на которые юрисдикция распространяется. При этом решения, выходящие за пределы юрисдикции, считаются незаконными [Большая советская энциклопедия, 1978, 414; Большой Юридический словарь, 2000, 696; Кашепов, 2017, 340]. Все перечисленное в полной мере можно перенести и в область церковного права, ядром которого выступают нормы права канонического. Впрочем, в церковной традиции церковная юрисдикция воспринимается шире и фундаментальней.

В «церковной юрисдикции» историками церковного права усматривается прежде всего власть управления. Именно так ее понимал А. С. Павлов [Павлов, 2002, 279]. Аналогичный подход присутствует в работах Н. С. Суворова и Е. Е. Голубинского, которые, правда, не употребляли термин «юрисдикция». Вместо него они использовали иную формулировку — «круг ведомства церковного суда» или «объем суда церковного» [Суворов, 2004, 242–293; Голубинский, 1997, 394–422]. Наконец, аналогичный взгляд на проблему юрисдикции присутствует и в современном взгляде на каноническое право в работе прот. Владислава Цыпина [Цыпин, 2012, 626–629], чьи подходы к разрешению вопросов церковного права во многом предопределили векторы современных канонических и административных реформ в Русской Православной Церкви, а также в учебном пособии екатеринбургского ученого А. С. Смыкалина, исходящего из того, что церковный суд тесно связан с церковным управлением и надзором [Смыкалин, 2017, 196–213]. Что же касается историков, то их акценты выстроены иначе. Кажется, лучше всего они представлены в работах Я. Н. Шапова, который рассматривал церковную юрисдикцию в контексте социально-политической роли Церкви и материального обеспечения кафедр [Шапов, 1989, 97–123].

Таким образом, церковная юрисдикция — это больше чем подсудность. Это реализация Церковью своего места в общественных институтах и своей власти, причем не только в судебной, но и в иных плоскостях, прежде всего области управления, надзора и материального обеспечения кафедр. Наверное, поэтому акцент церковного правосудия на Руси, а затем и в России — как, наверное, к сожалению, и сейчас — во многом делался и делается не на установлении истины или правды, и даже не на соблюдении справедливости или совершении возмездия, а на ином: на реализации церковной власти в целях обеспечения высокого места кафедр в системе общественных и властных институтов, а также управления, поддержания внутреннего канонического строя в рамках установившихся национальных и региональных традиций.

Если принять точку зрения историков церковного права, то становится понятным отношение древнерусского книжника к церковным судам (митрополичьему и епископскому) как проявлению несправедливости. Именно такими виделись летописцам и агиографам суд митр. Константинина над игум. Поликарпом Печерским [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 354] или же архиерейские суды над прп. Авраамием Смоленским [Житие Авраамия Смоленского, 1997, 42–57] и жителями Ростова¹. Даже, казалось бы, справедливая судебная расправа над обидчиком ростовцев еп. Феодором также не виделась ее участникам образцом правосудия. Иначе как объяснить исчезновение из раннего русского летописания имен участников церковного Собора — епископов, которым надлежало вынести вердикт, и князя, без воли которого невозможно было привести приговоры над низвергнутым Феодором в исполнение²?

¹ «Много бо пострадаша члѣвци ѿ него. въ держаньи его. и сель изнебѣвши и ѿружьѧ. и конь. друзии же и роботы добыша. заточенъѧ же и грабленъѧ. не токмо простѣемъ но и мнихом. игуменою и ерѣмь. безъмѣствъ сѣи мучитель. другимъ члѣкомъ головы порѣзваѧ и бороды. иным же ѿчи выжигаѧ. и азыкъ оурѣзаѧ. а инымъ распинаѧ по стѣнѣ. и муча немлѣствѣ. хотя исхитити ѿ всѣхъ имѣньѧ. имѣньѧ бо бѣ не съитъ акы адъ .» [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 355–356].

² Примечательно, что древнерусский летописец всю ответственность за суд над Феодором возложил на митрополита, старательно умолчав о князе или иных епископах, без чьих одобрений решение в принципе не могло быть принято: «посла же его Андрѣи митрополиту в Кыевъ. митрополить же Костантинъ повелѣ ѣму азыкъ оурѣзати. ако злодѣю и еретику.

Однако кто являлся источником судебных прав Церкви? Кто легитимизировал церковные суды своим присутствием? Кто позволял епископу совершить судебную расправу? Конечно же, князь. Юрисдикция митрополитов и епископов в XI — первой трети XIII вв. определялась княжескими уставами, дарованными митрополиту и епископам. Именно эти акты в первые полтора столетия христианской жизни на Руси после событий Крещения определяли права архиереев. Благодаря своей специфической форме упоминаемые уставы одновременно выполняли функции не только первых сводов церковно-правовых норм, но и первых иммунитетных пожалований. В итоге церковная юрисдикция одновременно становилась важным инструментом решения материальных запросов кафедр и включения епископата в круг властных элит. Благодаря воле князей эти уставы фактически сразу стали неотъемлемой органической частью формировавшегося каноническо-правового пространства Руси. На это, например, указывает отмеченная Я. Н. Шаповым содержательная близость Устава Ярослава с Пространной Правдой, а также с внешнеторговыми договорами Руси [Шапов, 1972, 292]. Собственно, и сами использованные в уставах формы — «дал есми» — убедительно демонстрируют, кто и что являлось источником прав в русских землях: личность и воля князя³. Судя по всему, без воли князя митрополит и епископы не могли совершать «казнь» даже над подчиненным им духовенством.

Житие прп. Авраамия Смоленского вполне ясно указывает, что преподобный был спасен от жестокой расправы отказом местного князя одобрить решение церковного суда⁴. Даже суд над Феодорцом, епископом Ростова, смог состояться только потому, что епископ был отправлен в Киев его покровителем, князем Андреем Юрьевичем⁵. Даже если допустить, что автор летописной записи лукавил и князь не выдавал Феодора на суд, а лишь сопровождал путешествие своего архиерея в Киев некой охранной грамотой, которая была нарушена митрополитом и киевлянами, включая

и руку правую оутати. и ѿчи ему вынати. зане хулу измолви на стѹю Бѣю» [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 355]. Однако в любом случае церковные суды в домонгольской Руси в большинстве случаев рассматривались как несправедливые [Гайденок, 2022, 148–161].

³ Такая формулировка присутствует в Уставе Владимира:

«[1] Въ имя о(т)ца и с(ы)на и с(вя)таго духа.

[2] Се яз, кн(я)зь великии Василии, наричаемый Володимер, с(ы)н С(вя)тославль, оунукъ Игорев, блаженны Ольгы, оусприязь есмь кр(е)щ(е)ние с(вя)тое от греческих ц(а)реи Костянтина и Василья и Фотей патриарха, оузяхъ перваго митрополита Михаила на Киевъ и на всю Роусь, иже кр(е)сти всю землю Рускую.

[3] И по том, летом минувшим, създах ц(е)рк(о)вь с(вя)тую Б(огороди)цу, и дах десятиною к ней въ всеи земли Руской княженья от всего соуда 10-ты грошь, ис торгоу 10-тоую недилу, из домов на всякое лето 10-е всякаго стада и всякаго живота чюдной м(а)т(е)ри б(о)жии и чюдному Сп(а)соу.

[4] И потом воззрех въ греческии номоканоунъ и обретохъ в немъ, юже не подобаесть сихъ тяжъ и соудов соудити кн(я)зю, ни бояром, ни соудьям его.

[5] И гадав азъ съ своею княгиною Анною и съ своими детми, дал есмь с(вя)тои Б(огороди)ци и митрополитоу и всемъ епископомъ <...>» [Устав князя Владимира, 1976, 14–15].

Подобным образом отражена воля князя и в Уставе Ярослава:

[1] «Се азъ, кн(я)зь великии Ярослав, с(ы)н Володымеров, по данию о(т)ца своего съгадал есмь с митрополитом киенвским и всея Руси Иларионом, сложихом греческии номоканон; еж(е) не подобаесть сих сих тяжъ судити кн(я)зю, ни бояром его, ни соудьямъ его, дал есмь митрополиту и еп(и)с(ко)пом: <... >» [Устав князя Ярослава, 1976, 86].

⁴ Летописец придал этому отказу образ, почерпнутый из Евангелия: «Приведену же бывшу блаженному на судъ, ничьсо же на нь вины не обрѣтающимъ, но бещину попомъ, яко воломъ, рыкающимъ, тако же и игуменомъ; князю же и велможамъ не обрѣтающимъ такыя вины, но изискавше все, нѣсть неправды никоея же, но все лжуть, тогда яко единѣми усты: „Неповинны да будемъ, владыко, — рекуще къ всѣмъ, — еже таку на нь крамолу въздвигнули есте, и неповинни есмы, иже на нь глаголетѣ или что съвѣщаеете како любо безаконно убийство!“ И глаголюще: „Благослови, отче, и прости, Авраамие!“ — и тако отъидоша въ свояси» [Житие Авраамия Смоленского, 1997, 44].

⁵ «посла же юго Андрѣи митрополиту в Къевъ» [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 356].

сидевшего в городе князя, то и в этом случае очевидно, что суд и расправа могли состояться только при условии получения одобрения со стороны князя⁶. Примечательно, что и двадцатью годами ранее, во время т.н. Климентовой смуты, когда против митр. Климента Смолятича выступил еп. Нифонт, обиженный поведением новгородского святителя Климент не смог добиться суда над строптивым архиереем, поскольку получил отказ со стороны Изяслава Мстиславича⁷.

Наконец, необходимо заметить, источники позволяют говорить, что даже на протяжении начала XI — первой XIV вв. юрисдикция митрополитов и епископов изменялась. И если Константин долгое время оказывался бессилён перед властным еп. Феодором, то уже во второй половине XIII — первой четверти XIV вв. митрополит мог без оглядки на патриарха запрещать и низлагать своих епископов⁸. При этом юрисдикция правящих архиереев, живших в одно и то же время, могла не совпадать и во многом была обусловлена политическими и правовыми традициями земель⁹.

2) При всей категоричности высказанного И. А. Шершневой-Цитильской суждения, относящего императоров Византии и русских князей к мирянам, все же приходится признать, что канонические нормы не рассматривали правителей государств в качестве обычных мирян («лаиков», λαϊκός — из народа). Их положение и права в Церкви всегда оговаривались отдельно. Современная «Православная энциклопедия» действительно определяет мирян как лиц, не принадлежащих к клиру через хиротонию или хиротесию. В этом отношении император в энциклопедической статье, принадлежащей перу прот. В. Цыпина, рассматривается как мирянин¹⁰. Между тем мнение данной статьи не только упрощает ситуацию, но и вступает в противоречие со значительным научным нарративом, совершенно иначе оценивающим фигуру императора, да и любого иного правителя эпохи Средневековья. Более того, она противоречит тому, как таковые власти воспринимались в Церкви их современниками. К тому же именование «лаик», переводимое в русской традиции как «мирянин»,

⁶ Примечательно, что, реконструируя события того суда, В. Н. Татищев приписал жестокий приговор и расправу в отношении Феодора не митрополиту, а князю Глебу, придав расправе инквизиционный характер [Татищев, 1774, 168].

⁷ Об этом сообщают Ипатьевская летопись и Печерский Патерик. Ипатьевская летопись: «Нифонтъ. епѣпи поборникъ всеи Руской земли. быѣ бо ревнивѣ но бжѣственѣмъ егоже Климиѣ понуживаше служити съ собою. ѿн же. ему тако молвашеть. нѣси приаель блѣгословленнаѣ ѿ сѣби Софѣѣ. и ѿ сѣго великаго сбора. и ѿ патриарха тѣм же не могу с тобою служити. ни въспоминати тебе въ сѣби службѣ но поминаю патриарха. ѿному же мучающюся с ни^а и наоучающю на нь Изяслава. и своѣ поборники. не може ему оупсѣти. ничтоже.» [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 484]. Киево-Печерский патерик: «Климу же велми принужающю его, научающю на нь князя Изяслава и своа поборники, и не възможе ему зла сѣтворити ничтоже.» [Киево-Печерский патерик, 2004, 352].

⁸ В 1282 г. митр. Кириллом за поездку в Орду был наказан ростовский еп. Игнатий, а в 1312 г. митр. Пётр самостоятельно лишил сана сарайского еп. Измаила [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 525–526; Новгородская летопись, 2000, 253].

⁹ Так, например, если в начале XIII в. киевские митрополиты наконец-то могли контролировать свою епископию и установили свою ставропигию над Киево-Печерским монастырем, не встретив какого-либо возражения со стороны горожан и княжеской власти, то в то же самое время Ростовский епископ Кирилл по настоянию горожан был подвергнут княжескому суду за передачу Дмитрову монастырю части имущества, ранее принадлежавшего кафедре [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 452].

¹⁰ По мнению прот. В. Цыпина, «[Лаики; греч. λαϊκός — из народа], лица, принадлежащие к Церкви и не входящие при этом в состав духовенства, или клир». Не менее категоричен о. Владислав в отношении императоров и царей: «В Византии и Российской империи исключительно широкие полномочия в церковном управлении принадлежали императору (в России до 1721 — царю). Хотя его статус и обладал известной сакральностью вслед. церковного благословения на царствование, в особенности через обряд миропомазания, император не становился священнослужителем, т.е. оставался мирянином. Занимая ключевое положение в системе церковной власти, император представлял совокупный голос М[ирян], не усваивая себе полномочий епископов и зависящих от них пресвитеров и диаконов» [Цыпин, 2017, 394–396].

кажется, никогда не применялось в отношении императоров. Впрочем, и сами «лаики» в восточно-христианском богословии не противостояли клирикам, поскольку являли собой народ, имеющий «царственное священство»¹¹.

Несомненно, что, подобно первым «библейским» царям Израиля, императоры ромеев порой призывались из народа. Но из народа — или по меньшей мере с его согласия — призываются и к священническому, и к первосвященническому служению. Тем не менее не только служение, но и сама личность императора воспринималась в Византии как сакральная и священная. Данное обстоятельство позволяло василевсам не только участвовать в административно-канонических делах Церкви, влиять на формирование клира и епископата, но и наделяло их правом гарантировать догматическую чистоту и каноническое единство Церкви [Величко, 2006, 20–33, 44–50]. Император участвовал в литургическом служении и имел чин «епистимонарха». Он же утверждал и устанавливал церковные праздники, нередко сочинял песенные каноны, шествовал в малом входе через Царские врата, совершал каждение алтаря, причащался у Престола и благословлял народ дикирием [Лебедев, 1998, 58–60; Величко, 2006, 33–43]. Все перечисленное позволяло императорам Нового Рима разделять с епископами не только место в храме, но и наследие апостольского служения [Дагрон, 2010, гл. IV; Иванов, 2003; Величко, 2006, 33–43]. В описанном плане император, молившийся за народ и говоривший от его имени как посвященный («космик», *διακόσμησις*)¹² через Божественное избрание, а со временем и помазание, уподоблялся царям Израиля¹³. При всей неоднозначности понимания и употребления помазания, данный чин приобрел в определении Патриаршего Синода значение «второго крещения» и хиротесии, позволившей Синоду применить в отношении императора нормы, относившиеся прежде только к епископам. Таким образом, император уподоблялся клирикам, прежде всего епископам [Афанасьев, 1955, 16–17]. Таким образом, император, как и клирики, должен быть отнесен к числу посвященных, т. е. к живущим в миру обладателям харизмы служения Богу, «биотикам» (*βιωτικοί*)¹⁴. Если претензии в среде епископата и возникали, то не к самому институту власти василевсов и его правам в Церкви, а к конкретным носителям этой харизматической власти. Император не был ни «лаиком», ни «клириком». Он был императором.

Отмеченная неразделенность власти императоров и Церкви в лице патриарха и епископата нашла свое отражение в преамбуле VI Новеллы Юстиниана. Однако одновременно с этим в Византии присутствовало «религиозно-сакральное отделение посвященных от мирян». Первые следы отмеченного отношения населения к синклиту и клиру обнаруживаются уже в IV в. Конечно, можно согласиться с тем, что «идея посвящения есть продукт богословской спекуляции, а не церковной традиции»¹⁵. Тем не менее для большинства богословски образованных между «царственным священством народа Божьего» и клириками, совершающими предстояние, присутствует различие. Оно заключается в том, что вторые имеют посвящение, а первые — нет [Афанасьев, 1955, 14–15]. И в этой оппозиции император был на стороне посвященных. При этом его харизма могла присутствовать уже в акте рождения не только «от кровей» императоров, но и в «порфиородном» зале. В дальнейшем она подтверждалась в акте избрания армией, народом и сенатом.

Несомненно, положение царя и князя в домонгольский период в византийской иерархии правителей было несопоставимым. Здесь, при дворе василевсов, правители Руси в своем подавляющем большинстве были наделены невысокими титулами архонтов. Если в отношении русских князей домонгольской эпохи и применяли именованные «царь», «самодержец» и другие относящиеся к титулам императоров именованию

¹¹ См. работу прот. Николая Афанасьева «Служение мирян в Церкви» [Афанасьев, 1955].

¹² О «космиках» см. у прот. Николая Афанасьева: [Афанасьев, 1955, 15].

¹³ См. наблюдения Б. А. Успенского о харизме царя в Византии и на Руси: [Успенский, 1998, 14–24].

¹⁴ О «биотиках» см. у прот. Н. Афанасьева: [Афанасьев, 1955, 16].

¹⁵ См. мнение прот. Николая о посвящении: [Афанасьев, 1955, 18].

и эпитеты, то исключительно лишь во внутреннем «обиходе». Научные дискуссии вокруг царского достоинства русских князей домонгольского периода возникают только вокруг титула князя Владимира Святославича¹⁶. Однако как бы ни был низок статус правителей Руси при императорском дворе, последнее не мешало воспроизводить в стольных городах и при дворах правителей русских земель архитектурные и книжные конструкторы, а также церемониал, призванные уподобить правителей Руси святым царям Израиля и Константинополя¹⁷. И, судя по всему, Империя не видела в подобном копировании ничего, что бы хоть как-то умаляло статус Нового Рима и его правителей. Правда, при этом она всячески «оберегала» правителей варваров от передачи им каких-либо символов своего благоволения, которые бы интерпретировались как передача инсигний власти¹⁸. Но даже в этом случае вновь возникает оправданный вопрос: насколько оправданно и верно видеть в князе или в представителе княжеского рода мирянина? Был ли князь «мирянином»?

Князь не был клириком, но и не был он «мирянином» как таковым. Примечательно, что если в императорских и королевских семьях Византии и Европы в ряду монархов встречаются священнослужители, чаще всего епископы, то в древнерусской традиции домонгольского периода не известно ни одного случая принятия князем священнического сана. Нельзя не отметить и то, что взгляд на фигуру князя как на мирянина слишком формален и является лишь модернизацией непростого, с позиции современности, положения носителей харизмы правления. В определенном смысле здесь правовой подход обязан учитывать культурный и религиозный контекст эпохи, в которой присутствовало осознание мистической и харизматической природы высшей власти, влиявшей на ее обладателей или даже причастных к ней.

В отношении правителей Средневековье не знало разделения сакральных, в том числе властных, функций и личности. Лишение княжества или даже священного сана не лишало человека связи с его прежним статусом, оставляя в восприятии современников неизгладимую печать на личности наказанного. В домонгольскую эпоху суд над князем не мог быть совершен лицами не княжеского происхождения. Попытка князя Владимира Мономаха совершить суд над князем Олегом Святославичем завершилась насмешливой отповедью Олега, поставившего архиереев и монахов в один ряд со смердами: «С҃ле҃гъ же оусприемъ смысль буи. и словеса величава. ре^ч сице. нѣ^б лѣпо судити еп^спомъ и чернѣемъ или смердомъ» [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 220].

В то время как в XI–XIII вв. судебная власть князя была огромной, судебная власть митрополита оставалась существенно ограниченной даже в отношении «мужей»,

¹⁶ В данном отношении примечательным видится анализ высказанных в историографии мнений, предложенный А. А. Роменским, см.: [Роменский, 2020, 249–261].

¹⁷ В данном отношении показательны похвалы в адрес Владимира Святославича и Ярослава Мудрого в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона, в похвалах летописца и мниха Иакова и в иконописных и резных образах Киевской Софии и храмов Владимира [Слово о законе и благодати, 2010, 188–190; Память и похвала Иакова мниха, 2010, 283–286; Похвала княгине Ольге, 2010, 289; Ипатьевская летопись, 2001, стб. 138–140; Степаненко, 2013, 169–177; Гладкая, 2021].

¹⁸ Имп. Константин Багрянородный в своем трактате «Об управлении империей» крайне категорично и вполне определенно высказался против передачи правителям славян каких-либо символов власти [Константин Багрянородный, 1991, 56–58]. Конечно, время и политические обстоятельства, которые далеко не всегда благоволили императорам Константинополя, толкали Византию на уступки и нарушение высказанного Константином запрета. Впрочем, высказанная имп. Константином воля не был законом. Скорее, это был принцип. В отмеченном ракурсе мнение императора необходимо рассматривать как общий взгляд ромеев VIII–XII вв. на варваров и их претензии на византийское наследство. И все же время вносило свои коррективы, вынуждая ромеев мириться с появлением не только императоров в Западной Европе, но и царей и патриархов в Болгарии. Однако всякий раз, когда у Царьграда появлялась возможность вернуть вырванные из его рук инсигнии власти и титулы, он непременно пользовался возможностью исправить совершенное прежде.

наказание которых в домонгольский период оставалось прерогативой князя¹⁹. Архиереи сами могли оказываться перед судом князя, князь же перед судом архиереев в условиях XI–XIV в. — никогда. Если митрополичья власть и распространялась на представителей знати, то право наказания («казни») принадлежало князю, митрополиту же надлежало довольствоваться получением штрафа²⁰. Архиереем оставалось довольствоваться властью накладывать наказания исключительно на женщин в случае совершения ими блуда [Устав князя Ярослава, 1976, 87 (2, 3)]. Если проступок, подлежавший митрополичьему суду, совершался мужем, то наказание налагал князь. Митрополит же довольствовался получением выплаты штрафа. Примечательно еще одно обстоятельство. В перечисленных в Уставе подсудных митрополиту делах никак не оговариваются преступления, которые могли быть связаны с князьями и членами их семей.

Показательно, что над русскими князьями не совершалось помазание. Однако, как обратили внимание И. Я. Фроянов и Д. М. Котышев, со второй половины XI в., а точнее с 1068 г., появляется практика «посажения» на киевский стол [Фроянов, 2001, 853–872; Котышев, 2019, 132]. Отметим, что положение князей в храмовом пространстве также было особым, как при их жизни (размещение на полатах), так и по смерти (погребение в соответствии с имперскими традициями) [Самойлова, 2006, 579–602].

3) Наконец, имел ли древнерусский архиерей XI–XIII вв. власть над князем или княжескими людьми? Несомненно, архипастырский долг обязывал святителей при защите Церкви и ее истин не взирать на лица. Но, во-первых, насколько многочисленны примеры подобной ревности? А во-вторых, имел ли архиерей право судить князя?

Несомненно, древнерусские источники позволяют обнаружить двух митрополитов (Николая и Михаила) и нескольких епископов, которые проявляли архипастырскую ревность в улаживании городских междоусобиц и войн. Но предпринимали ли они в рассматриваемую эпоху какие-либо меры церковного взыскания к князьям, когда те сами или же их люди совершали преступления? Митрополит Михаил мог наложить интердикт на город (Новгород), но не на вступивших в противостояние князей. Всякий раз, когда, казалось бы, святительское слово должно было возвыситься, а праведный гнев воплотиться в каких-либо поступках, архиереи молчали, если дело касалось князя. Больше, что мог позволить себе святитель в отношении князя, — вызвать к христианскому чувству правителя либо пригрозить наказанием собственному

¹⁹ При обращении к нормам Устава Ярослава приходится все же отметить некоторую размытость категории «муж». Несомненно, это христианин мужского пола, однако о том, кто это: горожанин, находящийся в браке, или представитель «лучшего» слоя, видно только в контексте конкретных статей. Тем не менее создается впечатление, что нормы Устава, подобно целому ряду статей Русской Правды, написаны прежде всего из опыта жизни высших христианизированных слоев древнерусского населения. Все же насилие в отношении боярской дочери мог совершить преимущественно человек высокого социального положения. Аналогичными видятся выводы и в отношении иных статей.

²⁰ Судя по всему, перечисленные Ярославом права митрополита адресовались представителям знати. Именно они составляли основу христианской общины Руси. В итоге показательны уже первые две статьи этого памятника древнерусского права:

«[2] Аще кто оумчит девку или насилит: аще боярская дочи будет, за сором ея 5 гривен злата, а митрополиту 5 гривен злата; аще будет менших боярь, гривна злата ей, а митрополиту гривна злата; а добрых людей будет, за сором ей рубль, а митрополиту рубль; на оумцех — по 7 митрополиту, а князь их казнит.

[3] Аще кто пошибает боярскую дочь или боярскую жену, за сором ей 5 гривен злата, а митрополиту 5 гривен злата; а меньших бояр — гривна злата, а митрополиту — гривна злата; нарочитых люди — 2 рубля; простыи чади — 12 гривен коун, а митрополиту 12 гривен, а митрополиту 15 гривен, а князь казнитель».

В Уставе категория мужей размыта. Под нею могут пониматься как женатые мужчины, так и представители знати. О том, что речь идет не об обычных насильниках, а о представителях наиболее состоятельной части общества, можно судить и по потерпевшим, и по форме взыскания. Очевидным видится лишь то, что князь не представил митрополиту и епископам прав над своими мужами, ограничившись тем, что за совершенное те обязаны были заплатить в святительскую казну [Устав князя Ярослава, 1976, 86 (2, 3)].

духовенству, если оно пойдет князю на уступку, как это было в приведенном выше случае конфликта между свт. Нифонтом и князем Святославом Ольговичем.

Впрочем, история как будто бы сохранила четыре примера, позволяющих говорить о возможном распространении юрисдикции архиереев и на представителей княжеского рода. Во-первых, это попытка князей Святополка Изяславича и Владимира Всеволодовича Мономаха организовать суд над Олегом Святославичем и привлечь к участию в этом суде епископов [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 220]. Во-вторых, это проклятие, наложенное митр. Константином на князя Изяслава Мстиславича. Все эти примеры использованы И. А. Шершневой-Цитульской в ее работе. Однако в копилку доказательств могут быть положены еще два известия. Прежде всего это одна из норм Устава князя Всеволода, распространившего власть новгородского архиерея на осиротевшего князя: «А се четвертое изгоиство и себе приложимъ. аще кн(я)зь осиротееть» [Устав князя Всеволода, 1976, 157 (17); Пестерев, 2013, 206–214]. Помимо нее — летописное известие 1278 г. о ревности еп. Игнатия, велевшего изъять из храма тело князя Глеба Васильковича и перезахоронить того вне церкви в земле [Лаврентьевская летопись, 2001, стб. 525–526].

При всей кажущейся убедительности ни один из доводов не служит в пользу того, что князья оказывались в юрисдикции митрополита. Так, суд над князем Олегом не состоялся, а епископат в качестве судей был с насмешкой отвергнут самим черниговским князем, о чем уже упоминалось выше. Проклятие митр. Константина было адресовано уже почившему князю и в итоге стоило первосвятителю киевской кафедры [Ипатьевская летопись, 2001, стб. 503]. К тому же дальнейшие события показали, что Константинополь неодобрительно отнесся к словам Константина, как, собственно, ничто не указывает на то, что это проклятие получило официальный статус анафемы. Однако то, что слова митрополита глубоко оскорбили семью Изяслава, не вызывает сомнения. Норма Устава князя Всеволода также далеко неоднозначна. Она явно указывает на него самого и подчеркивает его личное благочестие. Однако она не указывает, что эта норма распространялась на иных князей Новгорода и тем более Руси. Наконец, крайне неприятная история перезахоронения князя по воле еп. Игнатия также завершилась вмешательством митрополита. Вместе с тем это время усиления независимости епископата от княжеской власти, что стало возможно благодаря ханским ярлыкам. Однако упомянутое событие, как показало исследование А. В. Лаушкина, оказалось сложнее. Вероятно, за крайне оскорбительным поведением епископа скрылась личность князя Дмитрия Борисовича, находившегося в конфликте с почившим князем. Скорее всего, произошедшее стало возможно только потому, что это была месть Дмитрия Борисовича своему более успешному родственнику [Лаушкин, 2022, 6–14].

Таким образом, при прикосновении к проблеме церковной юрисдикции в Древней Руси приходится учитывать не только сообщения каноническо-правовых источников, но и историко-культурный и политический контекст эпохи. Конечно, епископат обладал широким кругом прав и обязанностей. Его юрисдикция была значительной, но необходимо все же отметить, что в историографии до сих пор не проведено комплексное сопоставление прав и возможностей епископов на Руси и в Византии. Тем не менее вполне уверенно можно говорить о том, что категория «юрисдикция» в отношении епископата Древней Руси предполагает значительно более широкий круг прав, чем традиционно принято считать. В этих условиях юрисдикция архиерейской власти на протяжении XI — начала XIV вв. не распространялась на представителей княжеского рода. Князь, подобно иным правителям его времени, не был ни клириком, ни мирянином. Он был правителем, наделенным харизмой власти. Его права над церковными институтами видятся значительными и не уступающими по объему святительской власти. Он сам (в домонгольский период) устанавливал границы юрисдикции архиереев. Что же касается объема и границ церковной юрисдикции, то они постоянно претерпевали изменения, были обусловлены не только политическими обстоятельствами

времени, канонической ситуацией на Руси, но и «региональными» влияниями. Впрочем, все высказанное выше — лишь небольшие наброски к сложнейшей проблеме, обозначенной в работе И. А. Шершневой-Цитульской.

Источники и литература

Источники

1. Житие Авраамия Смоленского (1997) — Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5 / Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН; под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. М.: Наука, 1997. С. 30–65.
2. Киево-Печерский патерик (2004) — Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII век / Под ред. Д. С. Лихачёва, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко. СПб.: Наука, 2004. С. 296–489, 641–667.
3. Константин Багрянородный (1991) — *Константин Багрянородный*. Об управлении империей: [Греч.] текст, перевод, комментарий / Под ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева; [Введ. Г. Г. Литаврина; АН СССР, Ин-т истории СССР, Ин-т славяноведения и балканистики]. 2-е изд., испр. М.: Наука, 1991. 493, [3] с.
4. Память и похвала Иакова мниха (2010) — Память и похвала Иакова мниха князю Владимиру Святославичу // Памятники общественной мысли Древней Руси / Сост., авт. вступ. статьи и коммент. И. Н. Данилевский. Т. 1: Домонгольский период. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 282–288.
5. Похвала княгине Ольге (2010) — Похвала княгине Ольге // Памятники общественной мысли Древней Руси / Сост., авт. вступ. статьи и коммент. И. Н. Данилевский. Т. 1: Домонгольский период. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 288–290.
6. Лаврентьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. А–N, VIII, 733 с.
7. Ипатьевская летопись (2001) — Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. XVI, 938, L, [14] с.
8. Новгородская четвертая летопись (2000) — Полное собрание русских летописей. Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М.: Языки славянской культуры, 2000. 728 с.
9. Слово о Законе и Благодати (2010) — Слово о законе и благодати митрополита Илариона // Памятники общественной мысли Древней Руси / Сост., авт. вступ. статьи и коммент. И. Н. Данилевский. Т. 1: Домонгольский период. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 174–190.
10. Татищев (1774) — *Татищев В. Н.* История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная Покойным Тайным Советником и Астраханским Губернатором, Васильем Никитичем Татищевым. М.: Печатана при Императорском Московском Университете, 1774. Кн. 3. [4], 530 с.
11. Устав князя Всеволода (1976) — Устав князя Всеволода о церковных судах, людях и мерилах церковных // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С. 153–158.
12. Устав князя Владимира (1976) — Устав князя Владимира о десятинах, судах и людях церковных [Оленинская редакция. Архангельский извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С. 13–16.
13. Устав князя Ярослава (1976) — Устав князя Ярослава о церковных судах [Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. / Отв. ред. акад. Л. В. Черепнин; изд. подгот. Я. Н. Щапов; АН СССР. Ин-т истории СССР. М.: Наука, 1976. С. 85–91.

Литература

14. Афанасьев (1955) — *Афанасьев Н., прот.* Служение мирян в Церкви. Париж: Религиоз-пед. каб. при Православ. богосл. ин-те в Париже, 1955. 78, [1] с.
15. Большая советская энциклопедия (1978) — Большая советская энциклопедия: в 30 т. / Гл. ред. А. М. Прохоров. Т. 30: Экслибрис — Яя. М.: Советская энциклопедия, 1978. 632 с.
16. Большой юридический словарь (2000) — Большой юридический словарь / Под ред. А. Я. Сухарева, В. Е. Крутских. М.: ИНФРА-М, 2000. 704 с.
17. Величко (2006) — *Величко А. М.* Церковь и император в византийской и русской истории: (ист.-правовые очерки). СПб.: Изд-во Юридического ин-та, 2006. 236 с.
18. Гайденко (2022) — *Гайденко П. И.* «Митрополичья неправда» двух Константинов: можно ли ожидать справедливости от церковных судов на Руси? // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 148–161.
19. Гаранова (2007) — *Гаранова Е. П.* Церковное право и российская правовая система. Кострома: Костромской гос. технологический ун-т, 2007. 270 с.;
20. Гаранова (2004) — *Гаранова Е. П.* Церковное право в правовой системе российского общества: (общетеоретический и исторический аспекты): Дис. ... канд. юр. наук: специальность 12.00.01 / Костромской государственной технологической университет. Кострома, 2004. 241 с.
21. Гаращенко (2007) — *Гаращенко А. Ю.* Юрисдикция и устройство церковных судов в допетровской России / Невинномысский ин-т экономики, упр. и права. Невинномысск: НИЭУП, 2007. 173 с.
22. Гаращенко (2006) — *Гаращенко А. Ю.* Юрисдикция и устройство церковных судов в допетровский период российской истории: Дис. ... канд. юр. наук: 12.00.01. Волгоград, 2006. 181 с.
23. Георгиевский (2007) — *Георгиевский Э. В.* Уголовно-правовая юриспруденция Русской православной церкви: монография / Федеральное агентство по образованию, ГОУ ВПО «Иркутский гос. ун-т», Юридический ин-т. Иркутск: Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2007. 259 с.
24. Гладкая (2021) — *Гладкая М. С.* Символика и иконография изображений белокаменной резьбы Дмитриевского собора во Владимире (композиции, сюжеты, отдельные образы и мотивы). Владимир: Владимирская областная научная библиотека, 2021. 236 с.
25. Голубинский (1997) — *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. Кн. 16: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. М.: Крутицкое Патриаршее подворье; Общество любителей церковной истории, 1997. XXIV, 968 с. [Репр. изд.]
26. Дагрон (2010) — *Дагрон Ж.* Император и священник: этюд о византийском «цезарепапизме» / Пер. и науч. ред. А. Е. Мусина. СПб., 2010. 480 с.
27. Иванов (2003) — *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? / Рос. Акад. наук. Ин-т славяноведения. М.: Языки славянской культуры, 2003. 375 с.
28. Кашепов (2017) — *Кашепов В. П.* Юрисдикция // Новая российская энциклопедия / Гл. ред. В. И. Данилов-Данильян, А. Д. Некипелов. М.: Энциклопедия, 2017. Т. 19 (1). С. 340.
29. Котышев (2019) — *Котышев Д. М.* От Русской земли к земле Киевской. Становление государственности в Среднем Поднепровье. IX–XII вв. М.: Центрполиграф, 2019. 254 с.
30. Лаушкин (2022) — *Лаушкин А. В.* Малоизученный эпизод Ростовского летописания второй половины XIII века // История и культура Ростовской земли. Материалы научной конференции 2021 г. Ростов: Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль», 2022. С. 6–14.
31. Лебедев (1998) — *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках: От конца иконоборческих споров в 842 г. до начала Крестовых походов — 1096 г. / Предисл., науч. ред., справ. материалы и имен. указ. М. А. Морозова. СПб.: Алетейя, 1998. 306, [1] с.
32. Павлов (2002) — *Павлов А. С.* Курс церковного права заслуженного профессора Императорского Московского университета А. С. Павлова, читанный в 1900–1902 г. / МВД России

С.-Петербург. ун-т, Акад. права, экономики и безопасности жизнедеятельности; [отв. ред.: Сальников В. П., Сандулов Ю. А.]. СПб.: Лань [и др.], 2002. 384 с.

33. Пестерев (2013) — *Пестерев В.В.* «А се четвертое изгоиство и себе приложим...» в Уставе князя Всеволода // Новгородика-2012. У истоков российской государственности: материалы IV междунар. науч. конф. 24–26 сентября 2012 г. Ч. 1 / Сост. Д. Б. Терешкина и др.; НовГУ им. Ярослава Мудрого. Великий Новгород, 2013. С. 206–214.

34. Роменский (2020) — *Роменский А.А.* Империя ромеев и «тавроскифы». Очерки русско-византийских отношений последней четверти X — начала XI в. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2020. 384 с.

35. Рубаник (2013) — *Рубаник В.Е.* Государство, право и суд в Киевской Руси: историко-юридический очерк. М.: Юрлитинформ, 2013. 352 с.

36. Самойлова (2006) — *Самойлова Т.Е.* Священное пространство княжеского гроба // Иеротропия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Индрик, 2006. С. 579–602.

37. Смыкалин (2017) — *Смыкалин А.С.* Каноническое право (на примере Русской православной церкви XI–XXI вв.): Уч. пособие. М.: Проспект; Екатеринбург, Издательский дом Уральского гос. юридического ун-та, 2017. 400 с.

38. Степаненко (2013) — *Степаненко В.П.* К реконструкции ктигорской композиции Софии Киевской // Античная древность и средние века. Екатеринбург: УрФУ, 2013. Вып. 41. С. 169–177.

39. Соловьев (б.г.) — *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. В 6 кн.: в 29 т. СПб.: Общественная польза, б.г. Кн. 1. Т. 1–5. 879 с.

40. Суворов (2004) — *Суворов Н.С.* Учебник церковного права / Под ред. и с предисл. В. А. Томсинова. М.: Зерцало, 2004. XXII, 477 с.

41. Успенский (1998) — *Успенский Б.А.* Царь и патриарх. Харизма власти в России: (Византийская модель и ее русское переосмысление). М.: Языки русской культуры, 1998. 676 с.

42. Федотов (1990) — *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси / Предисл. Д. С. Лихачева и А. В. Меня; коммент. С. С. Бычкова. М.: Московский рабочий, 1990. 269 с.

43. Фроянов (2001) — *Фроянов И.Я.* Политический переворот 1068 г. в Киеве // *Фроянов И.Я.* Начала русской истории. М.: Издательский дом «Парад», 2001. С. 853–872.

44. Цыпин (2012) — *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского м-ря, 2012. 864 с.

45. Цыпин (2017) — *Цыпин В., прот.* Миряне // Православная энциклопедия. М, 2017. Т. 45. С. 394–396.

46. Шершнева-Цитиульская (2022) — *Шершнева-Цитиульская И.А.* К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI — середина XV вв.) // Христианское чтение. 2022. № 3. С. 182–194.

47. Шапов (1972) — *Шапов Я.Н.* Княжеские уставы и церковь в древней Руси. XI–XIV вв. М.: Наука, 1972. 338, 2 с.

48. Шапов (1989) — *Шапов Я.Н.* Государство и церковь Древней Руси X–XIII вв. / ИИ СССР АН СССР; отв. ред. А. П. Новосельцев. М.: Наука, 1989. 232 с.

А. А. Лушников

Византийский император — сюзерен русских князей? Отзыв на статью И. А. Шершневой-Цитульской («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.)

УДК 659.131.84+94(470):94(495)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_212
EDN TKZGIN



Аннотация: Статья содержит критический отзыв на исследование И. А. Шершневой-Цитульской «К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI — середина XV вв.)». Автор указанной статьи пытается показать зависимое положение русских князей под юрисдикцией византийских властей — и прежде всего императора, называемого сюзереном. Показывается, что подобная точка зрения неоднократно высказывалась ранее в историографии еще в XIX в., анализируются дискуссии отечественных и зарубежных исследователей XX в. по данному вопросу. В целом, автор рассматриваемого материала обращается к целому ряду проблем, но ни в одну из них не углубляется. Приводимые И. А. Шершневой-Цитульской факты свидетельствуют скорее о номинальном превосходстве императора, нежели о реальных правовых механизмах, которые могли сделать русских князей подчиненными византийским властям. Более продуктивно было бы рассмотреть источники, выражающие реальные притязания Византии, — например Окружное послание патриарха Фотия 867 г. или историю с возможной юрисдикцией византийских властей над Галицкой землей в XII в., и сравнить их с другими многочисленными «свидетельствами», а также подробным образом изучить византийские акты. Кроме того, политическая доктрина «православной империи» не была единственной — нельзя упускать из внимания и собственные доктрины находящихся «под опекой» народов. В итоге, как нам видится, едва ли справедливо рассматривать русско-византийские отношения через призму схемы «сюзеренитет — вассалитет», которая относится к западной феодальной практике.

Ключевые слова: Церковь, Византийская империя, Русь, сюзерен, вассал, юрисдикция, право, русские князья, император.

Об авторе: Александр Александрович Лушников

Кандидат исторических наук, член Общественной палаты Пензенской области.

E-mail: lushnikov1@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8692-3935>

Для цитирования: Лушников А. А. Византийский император — сюзерен русских князей? Отзыв на статью И. А. Шершневой-Цитульской («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 212–221.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Alexander A. Lushnikov

Is the Byzantine Emperor the Overlord of the Russian Princes? A Response to the article by I. A. Shershneva-Tsitulskaya (*Christian Reading* No. 3 for 2022)

UDK 659.131.84+94(470):94(495)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_212
EDN TKZGIN



Abstract: The article contains a critical review of the study by I. A. Shershneva-Tsitulskaya “On the Question of Church Jurisdiction over Russian Princes in the Context of Russian-Byzantine Relations (11th – mid-15th Centuries)”. The author of this article is trying to show the dependent position of the Russian princes under the jurisdiction of the Byzantine authorities – and above all the emperor, called overlord. It is shown that a similar point of view was repeatedly expressed earlier in historiography in the 19th century, and discussions of Russian and foreign researchers of the 20th century on this issue are analyzed. In general, the author of the material under consideration addresses a number of problems, but does not delve into any of them. The facts cited by I. A. Shershneva-Tsitulskaya testify rather to the nominal superiority of the emperor than to real legal mechanisms that could make the Russian princes subordinate to the Byzantine authorities. It would be more productive to consider the sources expressing the real claims of Byzantium – for example, the Circular Epistle of Patriarch Photius of 867 or the history of the possible jurisdiction of the Byzantine authorities over the Galician land in the 12th century, and compare them with other numerous “evidence”, as well as in a detailed way study Byzantine acts. In addition, the political doctrine of the “Orthodox empire” was not the only one – one should not lose sight of the own doctrines of the peoples “under guardianship”. As a result, as we see it, it is hardly fair to consider Russian-Byzantine relations through the prism of the “suzerainty-vassalage” scheme, which refers to Western feudal practice.

Keywords: Church, the Byzantine Empire, Old Russia, suzerain, vassal, jurisdiction, law, Russian princes, Emperor.

About the author: **Alexander Alexandrovich Lushnikov**

Ph. D. in History, Member of the Public Chamber of Penza Region.

E-mail: lushnikov1@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8692-3935>

For citation: Lushnikov A. A. Is the Byzantine Emperor the Overlord of the Russian Princes? A Response to the article by I. A. Shershneva-Tsitulskaya (*Christian Reading* No. 3 for 2022). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 212–221.

Концепция И. А. Шершневой-Цитульской о взаимоотношениях государства и Церкви в Древней Руси и юридической стороне русско-византийских отношений, безусловно, вызовет интерес и дальнейшие отклики среди исследователей. Сама тема правовых основ церковного суда над князьями, вопрос о возможных ограничениях власти князей — все эти темы достаточно актуальны и должны обсуждаться в научных кругах. Впрочем, как и любые важные вопросы, они крайне сложны, а излагаемые точки зрения — не лишены противоречий и дискуссионных моментов.

В своей статье «К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI — середина XV вв.)» [Шершнева-Цитульская, 2022] И. А. Шершнева-Цитульская излагает свою идею об отношениях Церкви и государства в Древней Руси с «правовой точки зрения». Автор стремится показать, что вопросы церковной юрисдикции над русскими князьями являются малоисследованными, однако тема недостаточно разработана не потому, что мало источников, и даже не потому, что исследователи ней не обращались, а потому что ей не была дана «правовая интерпретация» [Шершнева-Цитульская, 2022, 185].

Обращаясь к историографии, И. А. Шершнева-Цитульская проводит мысль о том, что в ней утверждается идея независимости светской власти на Руси от византийского императора, роль последнего якобы никак не учитывалась в исследованиях [Шершнева-Цитульская, 2022, 185–186]. Большая часть статьи посвящена доказательству обратного: автор пытается уверенно ввести императора в круг «значимых игроков» на правовом поле. Только некоторые моменты в статье посвящены собственно юрисдикции митрополитов над княжеской властью — через церковную организацию Византия, по мнению автора, могла оказывать влияние на внешние территории.

Очень жаль, что И. А. Шершнева-Цитульская обратилась фрагментарно или не обратилась вовсе ко многим работам, посвященным русско-византийским взаимоотношениям. Положения об ограниченном суверенитете русских князей, строго говоря, не новы, и исследователи вовсе не игнорировали правовой аспект рассматриваемой проблемы. Идеи о том, что Русь была вассалом-сателлитом Византии, высказывались еще в XIX — первой половине XX вв. В. С. Иконниковым [Иконников, 1889], П. П. Соколовым [Соколов, 1913] и М. А. Дьяконовым [Дьяконов, 1889] (выводы и интерпретации последнего во многом совпадают с таковыми И. А. Шершневой-Цитульской, хотя его работа и цитируется в статье исследовательницы лишь пару раз).

А далее в науке развернулась целая дискуссия о подчиненном положении Руси, и ее мы игнорировать не вправе. Так, в 30-е годы XX в. к этой теме обратился А. А. Васильев [Vasiliev, 1932, 350–360], который истолковал отношения Византии и Руси с позиций вассалитета и сюзеренитета (именно сюзереном Константинополь называет и И. А. Шершнева-Цитульская). По его мнению, если языческая Русь была полностью независимой и, судя по официальным документам (договорам), Византия относилась к ней как к независимому государству, то с принятием христианства положение кардинальным образом меняется [Vasiliev, 1932, 351]. А. А. Васильев утверждал, что греческий митрополит был представителем не только патриарха, но и императора, а его полномочия распространялись не только на дела духовные [Vasiliev, 1932, 352]. Свою точку зрения исследователь подкреплял разными источниками, главными из которых стала глава из «Хронографии» Михаила Пселла «О восстании россов», посвященная войне Руси с Византией 1043 г., — ее он интерпретировал как свидетельство сюзеренитета Византии над Древнерусским государством [Vasiliev, 1932, 353]. Далее исследователь особо выделял факт наличия титула «стольник» у русского князя как выражение его вассалитета (см.: [Vasiliev, 1932, 353–354]). А. А. Васильев, однако, отмечал, что с ростом влияния Северо-Восточной Руси, удаленной от Константинополя, подобная юридическая зависимость все более не соответствовала многим устремлениям русских князей, и Андрей Боголюбский был первым, кто решил не следовать указаниям Константинополя [Vasiliev, 1932, 356]. Тем не менее, еще в документах XIV–XV вв. юридическая зависимость не только остается, но и даже с ослаблением

Византии демонстрируется еще более широко — в послании к князю Василию I патриарх пишет о существовании одного императора и для Константинополя, и для Руси (см.: [Vasiliev, 1932, 358–359]). И только с падением Византии Русь становится идеологически ее преемницей.

Сам А. А. Васильев видел всю противоречивость проблемы. Он отмечал, что на основании приведенных им источников можно сделать вывод как о том, что Русь была византийской провинцией, так и о полной ее самостоятельности. Исследователь особо выделял, что все источники говорят прежде всего о существовании политической доктрины сюзеренитета Империи над Русью, как и над другими странами и народами, и очень часто эта доктрина была сильнее теоретически, нежели практически. И зависимость эта воспринималась прежде всего со стороны Византии! Также исследователь отмечал, что восприятие вассальных отношений Константинополя и Руси существовало и в странах Западной Европы в XII в. (по Адаму Бременскому), но для самой Руси все было намного сложнее. Принятие христианства, появление митрополита из Византии все же означало вассалитет, но с ростом собственных сил и влияния в этом государстве поняли, что своим сюзеренитетом Константинополь «как следует» пользоваться не может (см.: [Vasiliev, 1932, 359–360]).

Идеи о политической зависимости Руси от Византии некоторые исследователи брали на вооружение и позднее, причем даже в более радикальных формах; в 80–90-е годы это были Ф. Кэмпфер (Русь для него была «византийской колонией на Киевских горах»; см.: [Kämpfer, 1983, 101–110]) и Р. Макридес [Macrides, 1992].

Точка зрения о вассальных отношениях Руси к Византии была подвергнута критике уже сразу после выхода статьи А. А. Васильева. Г. Острогорский отверг любую политическую зависимость русских князей и связал подобные «зависимые отношения» с существованием «мирового иерархического порядка», где Русь должна была так или иначе учитывать субординацию с «главой» этого «порядка» — Византией [Ostrogorsky, 1936].

Эти идеи развил Д. Оболенский, автор известной теории «византийского содружества наций» [Obolensky, 1971]. И. А. Шершнева-Цитульская упоминает в своей работе Д. Оболенского лишь для ссылки на давно известный факт упоминания о титуле «стольников византийского царя» у московских князей в XIV в. [Шершнева-Цитульская, 2022, 187]. Однако было бы неплохо подробно рассмотреть сами положения «византийского содружества наций» с юридической точки зрения, ведь оно стало альтернативой двум предыдущим точкам зрения. По Д. Оболенскому, правители Руси все же признавали юрисдикцию императора, что давало основания для его юрисдикции над ними [Obolensky, 1971].

Впоследствии идеи о вассальной зависимости Руси от Константинополя подверглись критике Ев. Хрисосом [Chrysos, 1992] и К. Манго [Mango, 1998, 297–313]. Особо интересной выглядит позиция первого исследователя, написавшего статью, посвященную разбору точки зрения А. А. Васильева и близких ему авторов, с аналогичным названием. Ев. Хрисос вполне справедливо отметил, что восприятие византийского канонического права на Руси и в других странах «содружества» не могло автоматически означать принятие византийского императора как верховного правителя — наоборот, местные князья стали использовать его «статус» (см.: [Chrysos, 1992, 235–236]). Остальные источники, приводимые А. А. Васильевым и другими исследователями, также, по мнению Ев. Хрисоса, говорят скорее о том, что Византия была «источником», «образцом», «учителем», но никак не реальным сюзереном (см.: [Chrysos, 1992, 237–240]). При этом известное сообщение Михаила Пселла интерпретировать как свидетельство вассалитета нельзя — в самом тексте нет нигде упоминаний о том, что россы Империи когда-то подчинялись (см.: [Chrysos, 1992, 237–240]). Подобным образом исследователь рассматривает другие источники, которые были, по его мнению, неверно интерпретированы. Вывод Ев. Хрисоса — определенное византийское «содружество» со своей «солидарностью», сфокусированной на Константинополе, существовало, но ни о какой организационной политической структуре речи идти не может, а дипломатический

протокол был очень специфичен и в принципе не является свидетельством реальных политических дел (см.: [Chrysos, 1992, 243–245]).

Столь же досадно, что И. А. Шершнева-Цитульская не обратилась к фундаментальной работе Г. Г. Литаврина, где показывается вся палитра противоречивых отношений Руси и Византии как в политическом, так и в культурном плане [Литаврин, 2000]. Особенно важными представляются нам выводы ученого об историчности позиции имперских властей по тем или иным вопросам, в том числе в отношении Руси. Поэтому, изучая вопрос об императоре как «значимом игроке», нужно обязательно понимать, о каком времени идет речь. Кроме того, особо выделим сравнение Г. Г. Литавриным доктрин государственной власти на Руси и в Византии. Остались без внимания и важные выводы прот. Иоанна Мейендорфа, его критика применения самих «западных» терминов «сюзерен» и «вассал» применительно к истории русско-византийских отношений [Мейендорф, 1990].

Тем не менее И. А. Шершнева-Цитульская начинает со времен Крещения Руси и пишет, что соответствующие внутренние и внешние политические действия князя Владимира (участие в подавлении мятежа Варды Фоки, династический брак, принятие христианства, его распространение) не скреплены «договором 987 г.» и являются результатом «личного договора». В свое время А. А. Васильев также связывал крещение Руси с неким «соглашением» между князем Владимиром Святославичем и императором Василием II, но отмечал, что его конкретное содержание остается загадкой (см.: [Vasiliev, 1932, 251–252]). При этом он считал, что отсутствие зафиксированного договора о «принятии Русью христианства» было следствием признания императором русских как подданных. Однако в таком случае и со стороны Византии никакого «акта» не было, да и после крещения Руси подобный межгосударственный договор был заключен уже в 1043 г. (см.: [Литаврин, 1967, 347–353]).

Полагаем, что дело здесь именно в характере самого события. Так, в предшествующих статьях о языческих временах летописцы излагали текст договоров князей Олега, Игоря, Святослава и писали о таковом уже после принятия христианства — договор 1043 г. Очевидно, что акт крещения рассматривался современниками (и прежде всего книжниками) в ином качестве, нежели конкретные договоренности после русско-византийских войн. Книжники показывали, что крещение — это всецело результат Божественного Провидения, поэтому им даже странно было бы показывать его как результат договора между двумя правителями. У нас нет источников, которые могли бы дать информацию о подобных «договорах» во время крещения других народов Европы, нигде здесь мы подобных документов также не наблюдаем. Сам акт крещения заменял договор, поэтому мысли о том, считать ли такой «личный договор» «нормативным», или нет, лишены смысла.

Странным, однако, выглядит вывод И. А. Шершневой-Цитульской о том, что такой «личный договор» не создавал никаких «новых правовых норм, направленных на неоднократное применение» [Шершнева-Цитульская, 2022, 186] — все-таки создавалась целая церковная организация со своим уставом и правилами. Другой вопрос, что у нас мало источников, чтобы уверенно судить о правовых основах существования Церкви на Руси в ее первые века.

Интересно, что христианизация на Руси действительно не имела под собой каких-либо формальных, письменно закрепленных законодательных актов. В Повести временных лет (по Лаврентьевскому списку) читаем, что кн. Владимир называл нежелающих креститься «противными ему», т. е. они впадали в немилость и становились врагами: «посемь же Володимир посла по всему граду глаголя, аще не обрящется кто на завтра на реце богат ли ли оубог ли нищ, ли работник противен мне да будет»; вариант прочтения в Радзивилловском списке и списке Московской духовной академии — «противник» [ПСРЛ, 1926, 117].

Таким образом, распространение христианства кн. Владимиром фактически осуществлялось по обычному праву — Закону Русскому. Все не желающие креститься объявлялись «противными» («противниками») великому князю. С одной стороны,

это становилось прежде всего внутренним делом Руси, с другой стороны, оставляло широкий простор для действий самих правителей.

Поэтому именно от конкретных действий княжеской власти во многом зависела судьба церковной организации, поэтому роль князя не должна принижаться. И. А. Шершнева-Цитульская, в свою очередь, делает все, чтобы показать исключительную роль византийского императора в истории Церкви на Руси. Она особо отмечает «обращение князя Владимира с просьбой о принятии христианства не к патриарху как главе Церкви, а к императору как верховному правителю православной империи» [Шершнева-Цитульская, 2022, 186]. Автор связывает это с известной политико-религиозной доктриной Византии о том, что народы, принимающие христианство, вступают в состав Империи и подданство императору, пусть даже номинально по факту. Как это может служить свидетельством реальной юридической зависимости князей, остается загадкой.

Кроме того, И. А. Шершнева-Цитульская отмечает, что к X–XI вв. в Византии «прослеживается тенденция подчинения Церкви государству, которая со временем могла привести к поглощению церковного механизма государственным механизмом» [Шершнева-Цитульская, 2022, 188], и, хотя эта тенденция и не пришла к своему логическому завершению, император мог с помощью хрисовулов управлять любой внешней митрополией. И вот здесь автор подходит к самому противоречивому и неоднозначному своему выводу — о возможности византийского императора напрямую управлять делами на Руси через Церковь.

Здесь хотелось бы отметить два момента. Первый связан с тем, что, согласно Повести временных лет, все отношения между Русью и Византией строились, в конечном счете, на отношениях между князем и императором. Особенно ярко это показано в летописной статье о княгине Ольге и императоре Константине Багрянородном. Все взаимоотношения в политическом и религиозном планах строятся именно вокруг этих фигур, и в летописи рассказ о них даже приобретает черты народного сказания о мудрой княгине, «переключавшей» императора [ПСРЛ, 1926, 60–62].

Интересно, что со времен императоров Зинона и Юстиниана I патриарх, исходя из Кодекса Юстиниана, считался руководителем всех церковных дел в Империи [Православная энциклопедия; Медведев, 1989, 216–240]. В «Исагоге» (IX в.) именно патриарх имел право принимать в лоно Церкви кающихся еретиков и отступников либо поручать это другим лицам [Православная энциклопедия]. Что касается византийских императоров, то их деятельность «в поддержку православия» носила характер импровизации [Православная энциклопедия]. Вполне логично, что императоры, ведавшие внешней политикой и сношениями с другими народами, способствовали христианизации последних, и что именно к ним обращались древнерусские князья.

Трудно говорить о том, в какой мере князья — вчерашние язычники — знали тонкости идеологии православной империи, обращаясь якобы «к императору как верховному правителю»: возможно, как указывал Г. Г. Литаврин, для них были более интересны материальные ценности и раздаваемые престижные титулы [Литаврин, 2000, 341].

Кроме того, сам нарратив Повести временных лет о крещении Руси намного шире, нежели просто мотив обращения к императору и взаимоотношений между двумя государствами. Принятие христианства — это результат Божьего Провидения, а не договора с правителем Византийской империи, который только играл в этой истории свою роль. Все начинается с мотива о выборе веры и о посольствах к болгарам, немцам, грекам. Пришедшие к последним были с честью приняты царем, который направил послание патриарху: «да пристрой церковь и клирос» [ПСРЛ, 1926, 107]. Император здесь выглядит действительно первой фигурой, хотя патриарх все же упоминается. Однако главное — то, что его роль все-таки и не преувеличивается и каких-либо откровенно провизантийских сюжетов о православной империи и подчиненной позиции Руси и великого князя мы не видим. Сам кн. Владимир, внезапно заболевший слепотой, крестился по наставлению царицы Анны, нет прямого

обращения к императору и в статье о самом крещении — великий князь приехал с царицей, еп. Настасом и попами «курсунскими» [ПСРЛ, 1926, 109–111]. В историографии даже появились точка зрения, согласно которой Русь приняла христианство от «курсунских» священников, придерживавшихся неортодоксальной версии христианства, близкой к арианству, либо первоначально фактически управлялась Анастасом Курсунянином в силу постоянных отъездов митрополита в Византию [Кузьмин, 2004]. Разбор подобных концепций — отдельная тема, однако само их наличие говорит о более неоднозначном становлении церковной организации, нежели как результат действий «всемирного императора».

Второй важный момент возвращает нас к идеологическим моментам «православной империи», где сам собой возникает вопрос: какое реальное влияние она оказывала на русско-византийские отношения, на становление и развитие государства и церковной организации на Руси? Существовали ли реальные юридические механизмы, которые были способны обеспечить действительность этой идеологии?

Как указывалось выше, сами идеи «православной империи» Византии в свете русско-византийских отношений не раз рассматривались в историографии, не раз рассматривались и приводимые И. А. Шершневой-Цитульской «факты», будь то статус «кравчего» у кн. Михаила Тверского в обращении к императору Андронику II в 1318 г. или цитаты из хрисовула императора Иоанна VI Кантакузина 1347 г. [Шершнева-Цитульская, 2022, 187, 190]. Здесь можно приводить и большое количество других примеров, таких как послание патр. Антония великому князю Московскому Василию 1397 г., упоминание в стихире Рождества Христова «августу единоначальствующу на земли» и других. Все они, однако, указывают на номинальную сторону «значимости» византийского императора — но можно ли их использовать для надежной «правовой интерпретации», отображают ли они «юридически значимые факты»? Единственным документом, который можно более уверенно отнести к выражению реальных политических претензий, — это Окружное послание патр. Фотия 867 г., упоминающее т. н. Аскольдово крещение Руси. Здесь русы вводятся в число «подданных и гостеприимцев (друзей) наших» [Россейкин, 1915, 384–405], но, как верно заметил Ев. Хрисос, методологически неверно ставить в один ряд источник IX в. и источники XIV в. как составленные в разных исторических условиях [Chrysos, 1992, 242].

В связи с этим было бы более продуктивно рассмотреть источники, в которых прослеживается не сюзеренитет, но хотя бы авторитет или некоторые политические притязания Византии — например, источники, относящиеся к Галицкой земле, особенностям взаимодействия Византии с кн. Владимирко Володаревичем и возможностью временного существования прямой юрисдикции императора над этой областью (именно Галицкую землю, вероятно, имел в виду Отто Фрейзенгский, когда сообщал об обращении германского короля Конрада III к императору по поводу убийства и ограбления немцев «на Руси» в 1145 г.) — если в случае галицкого князя историк Иоанн Киннам употребляет термины, связанные с подчинением, то в отношении князя киевского ситуация другая [Chrysos, 1992, 238–239].

На фоне фактов, касающихся номинального влияния византийских властей на княжескую власть, довольно интересными выглядят упоминания И. А. Шершневой-Цитульской об использовании анафемы митрополитами в политической борьбе [Шершнева-Цитульская, 2022, 189–190]. К сожалению, из них не вполне ясно, какую роль во всех перечисленных событиях действительно играла Византия и действовали митрополиты только от своего имени или от имени византийских властей, не учитывая позицию князей.

Тем не менее, идеологию «православной империи» едва ли стоит считать чисто умозрительной. Распространение политического влияния на народы Восточной Европы и Балкан было одной из главных внешнеполитических целей Византии как минимум с IX в. Особенно это касалось соседей, земли которых раньше входили в состав Римской империи. Прямое завоевание использовалось тогда, когда для этого хватало ресурсов: «Когда Юстиниан отвоевывал Италию или Василий II громил

Болгарскую империю и восстанавливал старые римские укрепления на Дунае, они тем самым утверждали имперскую традицию, благо у них были средства для прямого и последовательного навязывания своей власти. Однако по мере убыли военной мощи империи такой подход становился все менее реалистическим» [Мейендорф, 1990, 19].

Для периодов внешнеполитических неудач и напряженности чуть ли не сакральной становится идея мира и мирных отношений. Так, в титулатуре византийских императоров в IX в. все чаще появляется наименование «мирник», «мирный», «тихий», «тишайший». Феодор Дафиопат отмечает все преимущества мира перед войной, ибо «Бог — царь мира и любви», а Николай Мистик в письме к царю Симеону и архиепископу Болгарии — что только благодаря крещению «нечестивые болгары» пришли к любви и единению, но затем «Божье дело» было порушено, война против избранного народа — ромеев — есть богоотступничество и только путем «святого сыновства» можно будет прийти к миру [Малахов, 1995, 19–31].

Так или иначе, к XI в. была завоевана Болгария, в зависимости оказались Сербия и Хорватия, «интегрировались» в Империю южные славяне. И, мягко говоря, наивно полагать, что в славянской среде, в том числе на Руси, всегда с великой радостью князья заявляли о своем «подданстве» Империи и рассматривали свою «зависимость» как честь. Если мы говорим о «наименованиях» и «иерархии», нельзя говорить об уничижительном в своей сущности термине «греки», которым щедро награждались гордые «ромееи» сначала в латиноязычной литературе (Исидор Севильский, Анастасий Библиотекарь), а затем и в ключевых славянских текстах — житии свв. Константина и Мефодия и сказании «О письменах» Черноризца Храбра [Литаврин, 2000, 346]. Интересно, что негативная характеристика «греков» родилась именно в западных произведениях: Анастасий Библиотекарь писал о коварстве и лукавстве греков, и этот образ перешел даже в Повесть временных лет — «греци лстивы до сего дни» [ПСРЛ, 1926, 71].

Существование подобного «неуважительного» отношения сделало возможным появление альтернативных доктрин высшей государственной власти у народов т.н. «византийского содружества», где Божественное происхождение принадлежит княжеской власти. Доктрина «православной империи» не была единственным фактом политической реальности.

Так, в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона читаем: «Похвалим же и мы, по силе нашей, малыими похвалами великаа и дивнаа сътворьшааго нашего учителя и наставника, великааго кагана нашаа земли Володимера, вьнука старааго Игоря, сына же славнааго Святослава, иже вь своа лета владычествующе, мужьством же и храборьством прослуша вь странахь многах, и победами и крепостию поминуются ныне и словуть. Не в худе бо и неведоме земли владычествоваша, но в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли» [БЛДР, 1997, 40].

Византийский император здесь выступает не полноправным «игроком», а нормативным образцом, идеалом правителя: «Подобниче великааго Коньстантина, равнумне, равнохристолоубче, равночестителю служителем его!» [БЛДР, 1997, 48].

Здесь мы видим важный тезис о том, что служение императора и служение князя равны между собой. Великий князь Владимир Святославич оказывается «равночестителем» — т.е. ему следовало подавать такие почести, как и самому императору. По Божественному Провидению те же действия, которые совершил император Константин, выразились в деяниях кн. Владимира: «закон человеком» на Никейском Соборе — «закон в человецех сих ново познавших Господа», покорение царства в «елинех и римлянах» Богу — то же самое на Руси («уже бо и в онех и в нас Христос царем зовется»), деяния матери Константина Елены — деяния бабушки Владимира Ольги [БЛДР, 1997, 48, 50].

Словом, великий князь прямо называется «подобником» византийского императора, однако знак равенства между князем и императором ставить едва ли справедливо. Наименование князя «самодержцем» означало лишь его власть над независимой

страной, а прибавление к нему титула «василевс», «царь» означало бы титулатуру, равную императорской [Литаврин, 2000, 329–330]. Наличие такого соединения в титуле болгарского царя Симеона стало одним из поводов конфликта с Византией.

В целом, власть князя Киевской Руси не была равна власти василевса — однако она была ограничена не властью византийского императора, но, как справедливо отмечал Л. В. Черепнин, «правами боярства и дружины, привилегиями самоуправляющихся городов, необходимостью соблюдать межкняжеские договоры, развитым иммунитетом крупных собственников, собственными обязательствами сюзеренами по отношению к вассалам и т. д.» [Черепнин, 1972, 360–364]. Скопировать всю систему государственного устройства из Византии Русь объективно не могла.

Полагаем, что определенные перспективы по указанной проблематике открывает подробное исследование всех византийских актов — от первых посланий до актов, связанных с учреждением патриаршества в Московской Руси и даже позднее, вплоть до третьей четверти XVII в. Сама автор указала, что хрисовулы могли использоваться императором как мера влияния на внешние территории, но тогда было бы неплохо проследить, как изменялся их текст на протяжении разных исторических периодов, какова была их юридическая сила и реальное влияние на положение дел на Руси.

Кроме того, необходимо задаться вопросом: можно ли вообще специфические русско-византийские отношения рассматривать через схему «вассал — сюзерен», которая относится к западной феодальной практике? Признание «вассалитета» автоматически переносит эту схему в правовую сферу русско-византийских отношений, тогда как основанием для подобного зачастую становятся упоминания в любых источниках любых фактов пусть даже номинального «подчинения», причем само содержание подобных «известий» неоднозначно. И. А. Шершнева-Цитульская применяет отношения сюзеренитета — вассалитета, надо думать, машинально, тогда как уже прот. Иоанн Мейендорф вполне справедливо указал, что подобные тексты (имеются в виду послания императора и т. д.) было бы ошибочно интерпретировать с позиций «западных политических представлений» о вассале и сюзерене, равно как и с позиций «национального государства» [Мейендорф, 1990, 19].

С одной стороны, Русь идеологически входила в состав «православной империи» и занимала в ней определенное место в иерархии. С другой стороны, в Древнерусском государстве была разработана своя доктрина власти, где князь по своему служению — «равночеститель» императору. У нас нет надежных источников, из которых бы следовало, что византийские императоры могли оказывать прямое управление землями Руси. Исследование же влияния византийского императора и патриарха на положение дел «у русских», юридического статуса их посланий и восприятие оных адресатом должно быть исследовано самым подробным образом, особенно с помощью византийских актов.

В связи с этим необходимо сказать, что И. А. Шершнева-Цитульская ставит некоторые проблемы, но, к сожалению, не углубляется ни в одну из них. Поэтому ее работа оставляет больше вопросов, нежели дает ответов, и многие из ее положений выглядят формалистскими — как можно признавать юридически значимыми факты, говорящие о номинальности явления?

Взгляды И. А. Шершневой-Цитульской наводят на размышления о методологических основах современных исследований правовых проблем древнерусской истории, особенно когда начинаются дискуссии в стиле «юристы спорят с историками». Исследователей здесь ожидает большая ловушка, когда без пристального источниковедческого анализа рассматриваемых свидетельств и фактов, без определения исторических условий эпохи, без детального знакомства с историческими работами прошлых лет делаются далеко идущие выводы.

Все высказанное в настоящей статье не умаляет значимости работы И. А. Шершневой-Цитульской, не должно рассматриваться истиной в последней инстанции, но является приглашением к дальнейшему обсуждению той важной проблемы, которую подняла исследовательница.

Источники и литература

Источники

1. БЛДР (1997) — Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 1. 543 с.
2. ПСРЛ (1926) — Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет. Л.: Изд-во АН СССР, 1926. 286 с.
3. Россейкин (1915) — *Россейкин Ф. М.* Первое правление Фотия, патриарха Константинопольского. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1915. 491 с.

Литература

4. Дьяконов (1889) — *Дьяконов М. А.* Власть Московских государей. Очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1889. 224 с.
5. Иконников (1889) — *Иконников В. С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев: Университетская типография, 1869. 577 с.
6. Кузьмин (2004) — *Кузьмин А. Г.* Крещение Руси. М.: Алгоритм, 2004. 416 с.
7. Литаврин (1967) — *Литаврин Г. Г.* Русско-византийские отношения в XI–XII вв. // *История Византии.* М.: Наука, 1967. Т. 2. С. 347–253.
8. Литаврин (2000) — *Литаврин Г. Г.* Византия, Болгария, Древняя Русь (IX — начало XII вв.). СПб.: Алетейя, 2000. 398 с.
9. Малахов (1995) — *Малахов С. Н.* Концепция мира в политической идеологии Византии первой половины X в.: Николай Мистик и Феодор Дафнопат // *Античность и средние века.* 1995. Вып. 27.
10. Медведев (1989) — *Медведев И. П.* Развитие правовой науки // *Культура Византии,* 2-я пол. VII–XII в. М., 1989. С. 216–240.
11. Мейендорф (1990) — *Мейендорф И., прот.* Византия и Московская Русь: очерк по истории церковных и культурных связей в XIV веке. Paris: YMCA-press, 1990. 440 с.
12. Православная энциклопедия — Византийская империя. Ч. II: Право и церковь // *Православная энциклопедия.* URL: https://www.pravenc.ru/text/372678.html#part_8 (дата обращения: 25.07.2022).
13. Соколов (1913) — *Соколов П. П.* Русский архиерей из Византии и право его назначения до начала XV века. Киев: Тип. И. И. Чоколова, 1913. 578 с.
14. Шершнева-Цитульская И. А. (2022) — *Шершнева-Цитульская И. А.* К вопросу о церковной юрисдикции над русскими князьями в контексте русско-византийских отношений (XI — середина XV вв.) // *Христианское чтение.* 2022. № 3. С. 182–194.
15. Черепнин (1972) — *Черепнин Л. В.* К вопросу о характере и форме Древнерусского государства X — начала XIII вв. // *Исторические записки.* 1972. Т. 89. С. 353–408.
16. Chrysos (1988) — *Chrysos Ev.* Was Old Russia a vassal state of Byzantium? // *The legacy of saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International congress on Millennium of the conversion of Rus' to Christianity.* Thessaloniki 26–28 November 1988. Thessaloniki: Hellenic Association of Slavic Studies, 1992. P. 232–245.
17. Kämpfer (1993) — *Kämpfer F.* Eine Residenz für Anna Porphyrogenneta // *JGO.* N. 1993. Jg. 41. S. 101–110.
18. Macrides (1992) — *Macrides R.* Dynastic marriages and political kinship // *Byzantine diplomacy.* Aldershot, 1992. P. 380–410.
19. Mango (1998) — *Mango C. A.* Byzantium and its image: history and culture of the Byzantine Empire and its heritage. London, 1998. 724 p.
20. Obolensky (1971) — *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. London, Weidenfeld & Nicolson, 1971. 445 p.
21. Ostrogorsky (1936) — *Ostrogorsky G.* Die byzantinische Staatenhierarchie // *Seminarium Kondakovianum.* 1936. 8. S. 41–61.
22. Vasiliev (1932) — *Vasiliev A. A.* Was Old Russia a vassal state of Byzantium? // *Speculum.* 1932. Vol. 7. No. 3. P. 350–360.

А. В. Ведяев

**К вопросам об отраслях в церковном праве
и о соотношении Исповеди и церковного суда.
Отзыв на статьи иером. Тихона (Воробьева)
и Т. А. Долгополовой
(«Христианское чтение» № 3 за 2022 г.)**

УДК 659.131.84+271-74-53
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_222
EDN NMHABF



Аннотация: Статья является полемическим отзывом на публикации в журнале «Христианское чтение» № 3 за 2022 г. иером. Тихона (Воробьева) «Церковные правила касательно богослужения и литургического благочестия как часть системы права Православной Церкви» и Т. А. Долгополовой «К вопросу о возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви». Положительно оценивается идея о выделении в церковном праве отрасли богослужений, однако обозначенные внутри нее тематические группы представляются неоптимальными, требующими корректировки путем объединения одних и добавления новых, а также уточнения помещенного в них перечня канонов. Относительно сходства церковного суда и исповеди отмечается, что при том, что оба они занимаются разбором грехов, более важными представляются их отличия как в формальных аспектах — прежде всего публичности совершения, — так и в их сущности. Делается вывод, что данные статьи, написанные по итогам Барсовских чтений и круглых столов Барсовского общества, затрагивают важные и актуальные для современной науки церковного права вопросы.

Ключевые слова: каноны, церковное право, каноническое право, таинства, обряды, богослужения, исповедь, благодать, Католическая Церковь, отрасли права, Положение о церковном суде, церковный суд, церковные наказания.

Сведения об авторе: **Алексей Викторович Ведяев**

Кандидат богословия, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Самарской духовной семинарии, доцент кафедры; действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова («Барсовского общества») Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: wedalv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

Для цитирования: Ведяев А. В. К вопросам об отраслях в церковном праве и о соотношении Исповеди и церковного суда. Отзыв на статьи иером. Тихона (Воробьева) и Т. А. Долгополовой («Христианское чтение» № 3 за 2022 г.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 222–229.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Alexey V. Vedyayev

**On Questions about Branches in Church Law
and About the Relationship between Confession
and the Ecclesiastical Court.**
**A Response to the Articles of Hieromonk Tikhon (Vorobiev)
and T. A. Dolgopolova (*Christian Reading* No. 3 for 2022)**

UDK 659.131.84+271-74-53
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_222
EDN NMHABF



Abstract: The article is a polemical review of the publications in the journal *Christian Reading* No. 3 for 2022 by Hieromonk Tikhon (Vorobiev) “Church Rules Regarding Worship and Liturgical Piety as Part of the System of Law of the Orthodox Church” and T. A. Dolgopolova “On the Possibility of Applying the Principle of Competition in the Practice of the Modern Church Court of the Russian Orthodox Church”. The idea of singling out a branch of worship in church law is positively assessed, however, the thematic groups designated within it seem to be suboptimal, requiring adjustment by combining some and adding new ones, as well as clarifying the list of canons placed in them. Regarding the similarity of the church court and confession, it is noted that despite the fact that both of them are engaged in the analysis of sins, their differences seem to be more important both in formal aspects – primarily the public nature of the proceedings – and in their essence. It is concluded that these articles, written on the basis of the Barsov Readings and round tables of the Barsov Society, touch upon issues that are important and relevant for the modern science of ecclesiastical law.

Keywords: canons, ecclesiastical law, canon law, sacraments, ceremonies, divine services, confession, grace, Catholic Church, branches of law, Regulations on the Ecclesiastical Court, ecclesiastical court, ecclesiastical punishments.

About the author: Alexey Viktorovich Vedyayev

Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Department of Church and Practical Disciplines of the Samara Theological Seminary; full member of the T. V. Barsov Society for the Study of Church Law (“Barsov Society”) of St. Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: wedalv@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9395-8741>

For citation: Vedyayev A. V. On Questions about Branches in Church Law and About the Relationship between Confession and the Ecclesiastical Court. A Response to the Articles of Hieromonk Tikhon (Vorobiev) and T. A. Dolgopolova (*Christian Reading* No. 3 for 2022). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 222–229.

В статье иером. Тихона (Воробьева) «Церковные правила касательно богослужения и литургического благочестия как часть системы права Православной Церкви» [Тихон Воробьев, 2022, 207–212] выделяется семь групп канонов, связанных с вопросами совершения частных и публичных богослужений, в каждой из которых называются конкретные правила и коротко излагается их смысл. В заключение делается вывод о необходимости выделения рассмотренных норм в отдельную отрасль церковного права [Тихон Воробьев, 2022, 211]. И само обсуждение столь фундаментальных вопросов, и высказанные автором идеи можно только приветствовать. Однако указанные идеи все же нуждаются в серьезных комментариях, равно как и приведенные группы канонов и перечень помещенных в них правил.

В затронутом вопросе невозможно обойтись без базовых юридических представлений. Следует отметить, что в послереволюционный период теоретическая юриспруденция продвинулась далеко вперед, в то время как наука церковного права в Русской Православной Церкви оказалась в стороне, поскольку, как и в целом богословская наука советского периода, довольствовалась теми немногими возможностями, которые позволяла атеистическая власть. В постсоветский период ситуация несколько улучшилась, однако ненамного. В связи с этим приходится констатировать весьма серьезную оторванность церковно-правовой науки от теоретической юриспруденции.

По современным юридическим представлениям, система права состоит из таких элементов, как норма права, отрасль права, подотрасль права, институт права, субинститут [Матузов, Малько, 2004, 311]. Норма права — «первичный элемент системы права... исходящее от государства общеобязательное правило поведения властного характера» [Матузов, Малько, 2004, 311]. Отрасль права — «обособившаяся внутри данной системы совокупность однородных правовых норм, регулирующих определенную область (сферу) общественных отношений» [Матузов, Малько, 2004, 311]. Внутри отрасли обычно выделяются подотрасли, регулирующие отдельные массивы общественных отношений с определенной родовой обособленностью, а также институты — устойчивые группы норм, регламентирующие определенную разновидность общественных отношений [Матузов, Малько, 2004, 311]. Иногда выделяют и более мелкие структуры — субинституты. Правовые отрасли выделяются по двум критериям — предмету и методу регулирования [Матузов, Малько, 2004, 314]. Предмет (материальный критерий) — «то, что подпадает под действие правовых норм... сфера, на которую распространяется право и которая находится под его юрисдикцией» [Матузов, Малько, 2004, 315]. Метод (юридический критерий) — «определенные приемы, способы, средства воздействия права на общественные отношения» [Матузов, Малько, 2004, 315]. Выделяют несколько методов правового регулирования, из числа которых важнейшими являются императивный (применяется в первую очередь в уголовном праве) и диспозитивный (используется в основном в гражданском праве) [Матузов, Малько, 2004, 316]. Первый подразумевает жесткие предписания, второй — определенную свободу выбора. Нередко используются смешанные методы. В то же время императивный метод использует не только уголовное право, но и отрасли, тяготеющие к нему, диспозитивный — не только гражданское право, но и смежные отрасли. У разных отраслей может быть одинаковый предмет, но с регулированием разными методами.

Мнение о. Тихона о необходимости выделения права богослужений вполне укладывается в упомянутые теоретические представления. Действительно, в этой сфере есть свой обособленный предмет — общественные и частные богослужения, а также непосредственно связанные с ними вопросы календаря, постов и т. д. Автор утверждает: «в качестве сферы регулирования указанной церковно-правовой отрасли можно было бы рассматривать церковную богослужебную деятельность, а в качестве предмета этой же отрасли — группу внутрицерковных отношений, связанных с богослужебной деятельностью Церкви» [Тихон Воробьев, 2022, 211]. Про метод же ничего не говорится. Вопрос о нем в рассматриваемой сфере является дискуссионным. На наш взгляд, можно говорить о смешанном императивно-диспозитивном методе. С одной

стороны, все же богослужения являются добровольными по признакам участия лиц и возможности определенных вариаций в их совершении. С другой стороны, Церковь все же предписывает определенные строгие правила в некоторых вопросах, что более четко, по сравнению с другими богослужениями, проявляется в церковном брачном праве, отчасти также в праве, регламентирующем хиротонию.

Поставленный о. Тихоном вопрос можно рассматривать даже в более широком масштабе, поскольку представляется актуальным говорить о выделении в церковном праве нескольких отраслей, и не только в сфере богослужений. Таковыми вполне могут быть право церковного управления, церковного учительства, церковных наказаний, церковно-процессуальное и др.

Весьма ценным в этом вопросе представляется опыт Римско-Католической Церкви, которая своим центром когда-то имела территорию, заселенную римлянами, и, как следствие, испытала серьезное влияние с их стороны, а этот народ справедливо считается родоначальником основ современной юриспруденции. Действующий Кодекс канонического права Католической Церкви (Кодекс канонического права, 1997), применяемый с 1983 г., состоит из семи книг: «Общие нормы», «О народе Божиим», «Об учительском служении Церкви», «О служении освящения в Церкви», «О временных благах Церкви», «О санкциях в Церкви», «О процессах». На основании этого возможно теоретическое выделение шести отраслей в католическом праве (первая книга фактически является вводной), в т. ч. богослужebной отрасли, а также подотраслей внутри них. Вопросы совершения богослужений регламентирует четвертая книга «О служении освящения в Церкви». Она состоит из трех частей — «О таинствах» (изложены нормы о всех семи таинствах), «О прочих актах Божественного культа» (сакраменталии (обряды), литургия часов, похороны, обеты (монашеский постриг), клятвы), «О священных местах, постах и праздниках» (под священными местами понимаются храмы, молитвенные дома и кладбища).

Принятому в данной книге Кодекса классификацию вполне можно было бы применить и в православном церковном праве. В таком случае можно говорить о выделении внутри богослужebной отрасли нескольких подотраслей — право таинств, право обрядов (в т. ч. отпевания и пострига), право общественных богослужений (в т. ч. связанные с ними вопросы церковного календаря и постов).

В то же время, по нашему мнению, возможен вариант выделения в качестве отдельной подотрасли брачного права. Причина заключается в том, что в вопросах совершения Венчания, в отличие от других таинств, Церковь всегда была вынуждена учитывать в разумных пределах право государства места нахождения. Другая причина — большее преобладание в брачном праве императивных методов по сравнению с иными таинствами¹.

Изложенную нами позицию косвенно подтверждает анализ структуры некоторых пособий по канонике. В частности, в труде прот. Владислава Цыпина, считающемся в настоящее время классическим учебником для духовных учебных заведений, содержатся гл. 42–43 «Власть священнодействия» (вопросы богослужений и календаря) и «Христианская смерть» (напутствие умирающих, погребение, кладбища); брачные вопросы раскрыты в р. VI «Брачное право» (гл. 49–53) [Цыпин, 2009, 859]. В труде еп. Никодима (Милаша) содержится отдел четвертый «Жизнь Церкви», в котором рассматриваются такие вопросы, как совершение Крещения, отпевания, пострига, а также о священных временах и местах; отдельная глава отдела посвящена браку [Никодим Милаш, 1897, XVII–XIX].

Возвращаясь к идеем, высказанным о. Тихоном, следует отметить, что все же сделанная им систематизация канонов не представляется оптимальной. Предложенная нами концепция выделения нескольких подотраслей выглядит более целесообразной. В связи с этим можно было бы скорректировать предложенные автором группы следующим образом — ряд из них объединить, некоторые исключить, а также добавить

¹ Подобные мысли ранее были изложены нами в: [Ведяев, 2009, 15–16].

иные. Объединить можно 1-ю и 2-ю (правило о Крещении и о благочестивом отношении к этому таинству), 3-ю и 4-ю (правила о литургии и о благочестивом отношении к литургии), 5-ю и 7-ю (о поведении в храме и о богослужениях). Добавить можно группы норм, связанных с иными таинствами (Священства, Венчания и др.), с совершением обрядов (в частности, отпеваний и постригов), с постами и календарем (в частности, правила о дате празднования Пасхи), с общими вопросами участия в богослужениях (например, вопросы ритуальной нечистоты). Исключить представляется целесообразным 6-ю группу (о принятии отпадших).

В отношении постригов, рукоположений и принятия инославных автор, вероятно, отчасти руководствовался структурой учебника прот. Владислава Цыпина. В нем эти вопросы рассматриваются в р. III «Состав и устройство Церкви», внутри которого помещены гл. 17–18 «Состав Церкви» и «Вступление в Церковь» [Цыпин, 2009, 856]. В первой в т.ч. рассматриваются вопросы управления монастырями и монашеских постригов, а также совершения хиротоний, во второй — совершения Крещения, Миропомазания и присоединения к Церкви. Такая структура представляется не вполне логичной. Более оправданным было бы оставление в разделе про состав Церкви лишь норм о статусе монахов и клириков как членов Церкви, с рассмотрением вопросов управления монастырями в разделе про церковное администрирование, а вопросов постригов и рукоположений — в главах про богослужения. В отношении вопроса о вступлении в Церковь представляется целесообразным оставление в соответствующей главе лишь общих понятий о Крещении как о факте приобретения церковной правоспособности, а также норм о принятии инославных, с переносом правил о порядке совершения Крещений и Миропомазаний в главы про богослужения.

Нелогичность помещения в статье о Тихона норм о принятии инославных в состав права богослужения можно аргументировать тем, что эти правила не регламентируют порядок совершения таинств, лишь указывая, каким конкретно таинством принимать то или иное лицо и, таким образом, наделять его церковной правоспособностью. Опыт Римско-Католической Церкви опять же говорит в пользу подобного подхода. В Кодексе канонического права нормы об администрировании монастырей, о статусе монахов и клириков содержатся во второй книге «О народе Божиим» (она представляет собой нормы о статусе различных членов Церкви и о порядке управления ей), в то время как о совершении постригов, хиротоний, Крещений и Миропомазаний — в четвертой книге, затрагивающей богослужения. Нормы же о порядке принятия инославных в Кодексе вообще отсутствуют. Впрочем, документ достаточно либерально относится к вопросам допуска к участию в некоторых таинствах крещеных, не состоящих в общении с Католической Церковью (кан. 844).

Нельзя не отметить и еще один недостаток статьи о Тихона: перечень приведенных им канонов является далеко не полным. Здесь может быть весьма полезен труд иеродиакона (ныне — иеромонаха) Григория (Матрусова), который приводит возможную классификацию канонического сборника по всем сферам церковной жизни [Григорий Матрусов, 2017, 7–8]. Хотя и указанная монография также является не вполне удобной, поскольку канонические правила разбиты в ней на несколько категорий (в частности, каноны действующие, возможные к применению, неиспользуемые и др.), внутри каждой из которых есть свои тематические разделы, в т.ч. связанные с вопросами совершения таинств, обрядов и богослужений.

Таким образом, в исследовании иером. Тихона (Воробьева) поднята весьма важная, и, по нашему мнению, актуальная тема выделения в церковном праве отрасли богослужений. Однако обозначенные внутри нее тематические группы представляются неоптимальными, требующими корректировки путем объединения одних и добавления некоторых новых, а также уточнения перечня канонов, помещенных в них. В то же время представляется целесообразным выделение в церковном праве иных отраслей, связанных с церковным управлением, судом, наказаниями и др. Для осмысления вышеизложенного возможно использование опыта Римско-Католической Церкви, в Кодексе канонического права которой прослеживается четкая структурированность.

В статье Т. А. Долгополовой «К вопросу о возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви» [Долгополова, 2022, 213–220] одним из тезисов стало утверждение о схожести церковного суда с исповедью по внешней форме: «При этом подчеркивается, что речь в таком сравнении идет лишь о форме: „заседание суда по форме является своего рода исповедью: начинается и оканчивается молитвой, перед крестом и Евангелием“» [Долгополова, 2022, 217]. В этом утверждении автор ссылается на двух исследователей — дореволюционного (Т. В. Барсов) и современного (Н. А. Тарнакин). При этом Т. А. Долгополова справедливо отмечает: «Однако, по нашему мнению, вопрос о том, является ли заседание церковного суда в той или иной мере аналогом исповеди не только по форме, но и по существу, должен обсуждаться с участием специалистов в области православного богословия» [Долгополова, 2022, 217–218].

Следует согласиться, что указанный в публикации аргумент относится лишь к внешней форме и является лишь традицией. Крест и Евангелие — символы невидимого присутствия Христа, и в обоих случаях можно было бы обойтись без этих предметов, в частности, так происходит при совершении Исповеди в экстренных ситуациях, без какого-либо ущерба для нее. Молиться перед и после какого-то дела, не противоречащего нравственным устоям, — это нормальная традиция многих религий. В частности, например, в православных духовных учебных заведениях принято молиться до и после каждого занятия.

Действительно, Исповедь и церковный суд роднит то, что в обоих случаях обычно совершается разбор грехов. В то же время здесь видятся и иные схожие и различные аспекты. К первым можно отнести такие вопросы, как цели совершения и наложение наказаний. Ко вторым — публичный характер, разрешение грехов и действие благодати.

Наказание не является обязательным элементом ни в церковном суде, ни на исповеди. В первом случае может быть вынесено оправдательное решение, во втором — практика применения епитимий в настоящее время является нечастым явлением.

Цели совершения таинства Исповеди и церковного суда также схожи — это исправление человека, однако в обоих случаях данная цель не всегда достигается. В Положении о церковном суде (Положение о церковном суде, 2013, 116–155; О внесении изменений и дополнений в Устав РПЦ, 2017) о цели суда говорится в контексте вопроса наложения наказаний — что оно должно побуждать к исправлению и покаянию (п. 1 ст. 6). В светском уголовном праве обычно выделяют еще несколько целей наказания. В частности, в российском праве помимо исправления осужденного — также восстановление социальной справедливости и предупреждение совершения новых преступлений (ст. 43 Уголовного кодекса Российской Федерации (УК РФ 2022)). Разумеется, и Исповедь, и церковный суд вполне могут иметь аналогичные косвенные последствия. В частности, справедливость может быть восстановлена в церковном суде путем оправдания невиновного, а на Исповеди исповедующий священнослужитель может призвать кающегося к действиям по отношению к обиженному человеку, например к примирению или к заглаживанию вины в какой-либо форме.

Основное отличие Исповеди и церковного суда в первую очередь проявляется во внешнем признаке — публичности совершения. Исповедь в современной практике совершается тайно, наедине с исповедующим священником. Церковный суд во всех инстанциях хотя обычно и является закрытым, не допускающим присутствия посторонних участников, однако совершается гласно при нескольких судьях и иных лицах. (Справедливости ради отметим, что, как известно, в древности в течение первых веков христианства Исповедь тоже была публичной, перед всей общиной.)

Гораздо более серьезные отличия Исповеди от церковного суда можно усмотреть в их сущности. В первую очередь это касается вопроса разрешения грехов. Церковный суд не затрагивает этот вопрос, а Исповедь занимается им, данный аспект можно отнести к одной из ее целей. Конечно, демонстративное отсутствие покаяния или отказ от оставления греховных действий фактически делает Исповедь недействительной,

и разрешительная молитва в этом случае едва ли будет прочитана, однако подобные случаи все же являются скорее исключением, чем правилом. Во время заседания церковного суда подсудимый может оправдываться — как в случае собственной невиновности, так и намеренно скрывая свои проступки. Для исповеди же такая ситуация является скорее непривычным явлением. Можно говорить о том, что нормальная исповедь является судом кающегося над самим собой, а принимающий ее священник является лишь свидетелем этого, в то время как в заседании церковного суда провинившегося судят иные лица, вне зависимости от наличия или отсутствия у него самоосуждения (раскаяния). Кроме того, на Исповеди человек в норме сам признает свою виновность, в то время как церковному суду нужно еще ее либо установить, либо опровергнуть.

Также нельзя не упомянуть важнейшее различие Исповеди и церковного суда — действие Божественной благодати. В отношении Исповеди данный аспект тесно связан с вопросом о разрешении грехов. При нормальном завершении Исповеди можно говорить о глубоком внутреннем действии благодати на кающегося, о преображении благодатью его существа. Более того, отчасти она, несомненно, действует и на исповедующего священника, умудряя его. Конечно же, и в церковном суде также можно говорить о действии благодати в целях наставления судей для принятия справедливого решения, в какой-то степени — на подсудимого, однако в данном случае речь идет скорее о поверхностном внешнем действии. Однако участники судебного процесса могут отвергнуть действие благодати — подсудимый может скрывать свои проступки и не признавать вину, судьи — принимать заведомо несправедливое решение либо искренне ошибаться. Возможна и такая ситуация, когда судьи принимают решение, которое считают справедливым и обоснованным, однако впоследствии оно будет отменено, в частности, из-за вновь открывшихся обстоятельств. Впрочем, такое развитие событий тоже может оказаться промыслительным.

Таким образом, возвращаясь к затронутому в статье Т. А. Долгополовой аспекту, следует сделать вывод, что Исповедь и церковный суд действительно роднят некоторые аспекты, в основном внешнего характера. В то же время они имеют весьма значительные различия как по форме, так и по существу, что, разумеется, не позволяет говорить об их тождественности.

В целом рассмотренные нами статьи, опубликованные в № 3 за 2022 г. журнала «Христианское чтение», написанные по итогам как Барсовских чтений, так и дискуссий на круглых столах Барсовского общества, затрагивают вопросы — выделение отраслей в церковном праве и возможность применения принципа состязательности в церковном суде, — которые можно признать весьма важными и актуальными для современной науки церковного права.

Источники и литература

Источники

1. Положение о церковном суде (2017) — Положение о церковном суде: Принято Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 26 июня 2008 г. (в редакции Определения Архиерейского Собора 29 ноября — 2 декабря 2017 г.) // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5082532.html> (дата обращения: 08.09.2022).

2. О внесении изменений и дополнений в Устав РПЦ (2017) — О внесении изменений и дополнений в Устав Русской Православной Церкви и другие документы Русской Православной Церкви: Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 30 ноября 2017 г. // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5074390.html> (дата обращения: 08.09.2022).

3. УК РФ 2022 – Уголовный Кодекс Российской Федерации от 13 июня 1996 г. № 63-ФЗ (в редакции от 18.07.2022 г.) // Консультант-Плюс. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_10699/ (дата обращения: 12.08.2022).

4. Кодекс канонического права (1997) – Кодекс канонического права. М., 1997. 276 с.

Литература

5. Ведяев (2009) – *Ведяев А.* Брачное право Русской Православной Церкви. Дис. ... канд. богословия. СПб., 2009. 181 с.

6. Григорий Матрусов (2017) – *Григорий (Матрусов), иеродиак.* Каноны: правила Церкви и правила жизни. Проблемы и практика применения канонов первого тысячелетия в современной жизни Православной Церкви. М.: Изд-во Новоспасского монастыря, 2017. 416 с.

7. Долгополова (2022) – *Долгополова Т. А.* К вопросу о возможности применения принципа состязательности в практике современного церковного суда Русской Православной Церкви // *Христианское чтение.* 2022. № 3. С. 213–220.

8. Матузов, Малько (2004) – *Матузов Н. И., Малько А. В.* Теория государства и права: Учебник. М.: Юрист, 2004. 512 с.

9. Никодим Милаш (1897) – *Никодим (Милаш), еп. Далматинский.* Православное церковное право / Пер. с сербского. СПб., 1897. 708 с.

10. Тихон Воробьев (2022) – *Тихон (Воробьев), иером.* Церковные правила касательно богослужения и литургического благочестия как часть системы права Православной Церкви // *Христианское чтение.* 2022. № 3. С. 207–212.

11. Цыпин (2009) – *Цыпин В., прот.* Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 863 с.

Епископ Серафим (Амельченков)

Образ православного российского интеллигента в обстоятельствах немецкой оккупации: писатель и филантроп Е. В. Домбровская

УДК 929+271.2-9(470.332)"1941/1943"
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_230
EDN OSRUSO



Аннотация: В статье на примере Е. В. Домбровской — писателя, ученого и филантропа — анализируется вклад представителей интеллигенции Смоленска в организацию религиозно- и культурно-просветительской, а также церковно-благотворительной деятельности в период немецкой оккупации (1941–1943) во время Великой Отечественной войны. Показана важнейшая роль духовенства и интеллигенции в возрождении Русской Православной Церкви на оккупированных российских территориях, при этом отмечается, что статьи Е. В. Домбровской являются важным источником по изучению церковной жизни на Смоленщине тех лет, дополняющим имеющиеся архивные документы. На основе этих и других доступных материалов предпринимается попытка не только исследования биографии Е. В. Домбровской, но и максимально возможного раскрытия особенностей ее выдающейся личности. Делается вывод, что указанные усилия позволяют воссоздать образ православного российского интеллигента, старавшегося в сложных психологических и материальных условиях немецкой оккупации реализовывать свое призвание с опорой на духовно-религиозный взгляд — понимать, воспринимать, познавать, осмысливать человека и общество.

Ключевые слова: Православная Церковь, интеллигенция, Е. В. Домбровская, писатель, филантроп, война, немецкая оккупация, церковное возрождение, религиозно-просветительская деятельность, церковная благотворительная деятельность, Смоленская область.

Об авторе: **Епископ Серафим (Амельченков Владимир Леонидович)**

Доктор теологии, кандидат исторических наук, доцент, председатель Синодального отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви.

E-mail: seraphim@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2649-5203>

Для цитирования: *Серафим (Амельченков), еп.* Образ православного российского интеллигента в обстоятельствах немецкой оккупации: писатель и филантроп Е. В. Домбровская // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 230–243.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Bishop Seraphim (Amel'chenkov)

**The Image of an Orthodox Russian Intellectual
in the Circumstances of the German Occupation:
Writer and Philanthropist E. V. Dombrovskaya**

UDK 929+271.2-9(470.332)"1941/1943"
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_230
EDN OSRUSO



Abstract: Using the example of E. V. Dombrovskaya, a writer, scientist and philanthropist, the article analyzes the contribution of representatives of the intelligentsia of Smolensk to the organization of religious, cultural, educational, as well as church and charitable activities during the German occupation (1941–1943) during the Great Patriotic War. The most important role of the clergy and intelligentsia in the revival of the Russian Orthodox Church in the occupied Russian territories is shown, while it is noted that the articles of E. V. Dombrovskaya are an important source for the study of church life in the Smolensk region of those years, supplementing the available archival documents. On the basis of these and other available materials, an attempt is made not only to study the biography of E. V. Dombrovskaya, but also to reveal the features of her outstanding personality as much as possible. It is concluded that these efforts make it possible to recreate the image of an Orthodox Russian intellectual who, in the difficult psychological and material conditions of the German occupation, tried to realize his vocation based on a spiritual and religious view – to understand, perceive, cognize, comprehend a person and society.

Keywords: Orthodox Church, intelligentsia, E. V. Dombrovskaya, writer, philanthropist, war, German occupation, church revival, religious and educational activities, church charitable activities, Smolensk Region.

About the author: **Bishop Seraphim (Amel'chenkov Vladimir Leonidovich)**

Doctor of Theology, Candidate of Historical Sciences, Docent, Chairman of the Synodal Youth Department of the Russian Orthodox Church.

E-mail: seraphim@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2649-5203>

For citation: Seraphim (Amel'chenkov), bishop. "The Image of an Orthodox Russian Intellectual in the Circumstances of the German Occupation: Writer and Philanthropist E. V. Dombrovskaya," *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 230–243.

Возрождение Русской Православной Церкви в годы Второй мировой войны, в частности на оккупированной территории, включало в себя открытие приходов, возобновление богослужений, восстановление церковной административной структуры, религиозное просвещение, духовное образование, а также широкую социальную работу и благотворительность. Масштабы и формы церковного возрождения детерминировались имевшимися возможностями и зависели от сложных условий военного времени, в том числе политики нацистских оккупационных властей [Амельченков, 2006, 107–116]. Наряду с религиозно-просветительской работой большое значение в условиях оккупации приобретала церковная благотворительная деятельность, организаторами которой зачастую становились представители православной интеллигенции. На оккупированных территориях храмы, помимо выполнения своих непосредственных богослужебных функций, становились центрами социальной помощи.

Милосердие в истории Православной Церкви развивалось не только как идейное понятие, но в первую очередь находило конкретное воплощение в благотворительности. При этом делами милосердия Церковь старалась заниматься как в периоды социального благополучия и стабильности, так и в моменты тяжелых бедствий и нестроений.

В годы немецкой оккупации Смоленской области епархиальная социально-благотворительная деятельность здесь была организована на уровне приходов, а также специальных церковно-общественных объединений. Согласно изданному в январе 1943 г. постановлению епископа Смоленского и Брянского Стефана (Севбо), в состав приходских управлений кроме настоятеля и старосты должны были входить три члена — по финансово-хозяйственным, религиозно-просветительским и церковно-благотворительным вопросам (Новый путь, 1943а). Большая роль в этом принадлежала местной интеллигенции.

2 марта 1943 г. при Свято-Успенском кафедральном соборе Смоленска был сформирован женский комитет во главе с Е. В. Домбровской, в который вошло более двадцати женщин, пожелавших посвятить себя делам церковной благотворительности и милосердия (Новый путь, 1943а). Только за первый месяц своей работы данная организация оказала помощь шестнадцати лицам, оказавшимся в тяжелых обстоятельствах либо страдавшим от болезней. Члены комитета проявляли заботу о больных, находившихся на стационарном лечении. Они предоставляли им все необходимые услуги, а в случае смерти принимали участие в их погребении. Кроме того, женский комитет содействовал просителям в форме различных ходатайств перед оккупационной администрацией. Также члены комитета взяли на себя обслуживание Свято-Успенского собора, занимались катехизической работой с детьми и взрослыми (Новый путь, 1943а). Свою деятельность они осуществляли в подражание диаконам Древней Церкви. В июне 1943 г. благотворительным женским комитетом было передано Смоленскому детскому дому более 10000 руб., собранных в течение месяца за богослужениями в кафедральном соборе, Спасо-Окопной и Тихвинской церквях Смоленска (Новый путь, 1943д). В августе настоятель храма с. Ольша Смоленского района свящ. Владимир Городецкий через женский комитет передал тому же детскому дому 1000 руб. Для Волковского детского дома комитет собрал 1109 руб.

В июле 1943 г. подобный благотворительный комитет под председательством К. Г. Игельстром был создан также при Спасо-Окопном храме Смоленска, он охватывал своей деятельностью Рачевское предместье и близлежащие деревни (Новый путь, 1943д).

Подробное исследование благотворительной деятельности Православной Церкви на Смоленщине в годы Второй мировой войны было ранее представлено в двух монографиях [Амельченков, 2006; Амельченков, 2012]. В настоящей статье освещен жизненный путь Е. В. Домбровской — активного деятеля возрождения Православной Церкви в Смоленской области в период немецкой оккупации 1941–1943 гг., положившей много трудов для религиозного просвещения и церковного социального служения в то непростое время.

До наших дней сохранилась не много информации о лицах, принимавших участие в возобновлении полноценной церковной жизни на Смоленщине в годы войны. Те небольшие сведения, которые имеются, на данный момент засекречены и в полном объеме не доступны для исследования. Между тем для полноценного раскрытия темы положения Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны, в том числе на оккупированных территориях, важным является изучение персоналий тех, чьими усилиями осуществлялось церковное возрождение военной поры. Как показывает исследование, чаще всего это были священнослужители и представители интеллигенции.

Елена Витальевна Домбровская — выдающаяся смолянка, писатель, филантроп, биолог, историк, музейный деятель. До недавнего времени — персоне замалчиваемая. Она активно участвовала в воссоздании деятельности Смоленской епархии в 1941–1943 гг. и внесла в этот процесс свой весомый вклад. Как известно, во многих случаях духовенство и церковные активисты, несшие служение в оккупированных областях, расценивались советской властью в качестве предателей и пособников немецко-фашистских захватчиков, ввиду чего впоследствии подвергались репрессиям. В этом смысле Е. В. Домбровская не стала исключением. Одним из основных источников, позволяющих пролить свет на ее жизнь и послевоенную судьбу, являются материалы ее уголовного дела № 25183–С, хранящегося в архиве Управления ФСБ России по Смоленской области. Необходимо отметить, что автору был предоставлен лишь частичный доступ к означенным архивным документам. В данной статье впервые представлена попытка максимально полного (насколько это возможно в настоящий момент) изложения и исследования биографии Е. В. Домбровской, что значительно расширяет работы, имевшие место ранее [Иванов, 2011, 29–32].

Елена Витальевна Домбровская родилась в 1893 г., уроженка Смоленска. До ареста проживала в д. Шибаново Смоленского района. 22 июня 1944 г. была арестована УГБ УНКВД по Смоленской области и содержалась под стражей в тюрьме Смоленска (АУФСБСО; Смоленский мартиролог, 2004, 69).

Она происходила из потомственной дворянской семьи с польскими корнями, что для Смоленщины не было редкостью. Ее отец Виталий Витольдович Домбровский (1855–1915) — земский врач, ученый-энтомолог, почетный член Общества изучения Смоленской губернии. Его также относят к местным ученым-колеоптерологам, орнитологам, энциклопедистам в области ботаники, физики, метеорологии, астрономии, археологии [Иванов, 2011, 29]. Детство и юность Елена провела в имении родителей близ г. Ельня. Вместе с младшей сестрой получила хорошее домашнее образование. С раннего возраста писала стихи. Посещала Оптину пустынь и Шамординскую обитель, являлась духовной дочерью оптинского старца св. прп. Никона (Беляева), исповедника [Оберучева, 2016, 474–483; Святой мученик Трифон, 2012, 238].

В анкете арестованного в графе 4 «Профессия, специальность» указано: «Энтомолог». В графе 5 «Последнее место работы или род занятий до ареста...» написано: «Прибыла из немецкого плена». В графе 9 «Образование» показано: «Среднее специальное, курсы энтомологии». В графе 10 «Социальное и политическое прошлое» указано: «Из помещиков». В графе 13 «Был ли на оккупированной территории...» читаем: «С 16 июля 1941 г. по 28 сентября 1943 г. в г. Смоленске и до 9 июля 1944 г. в г. Борисов» (АУФСБСО).

В протоколе допроса от 19 июля 1944 г. со слов Е. В. Домбровской приводятся сведения о ее жизни до Октябрьской революции 1917 г. Так, она указывает, что ее отец — земский врач, работал в сельской местности близ Смоленска. Мать по происхождению из дворянской семьи Леонтьевых, владела имением в Смоленском уезде. До 1917 г. Елена Витальевна жила в имении своих родителей около ст. Энгельгардтовская, примерно в 70 км от Смоленска по направлению на Рославль. После смерти отца в 1915 г. их хозяйство пришло в совершенный упадок. С детства ни в каких учебных заведениях Елена не училась, получила домашнее образование. Ее учителями являлись родители, «достаточно образованные люди»: отец окончил Московский университет, мать — гимназию.

У отца имелись богатейшие коллекции насекомых, сбору которых он посвятил многие годы. Именно он привил Елене интерес к изучению природы, в частности к изучению естествознания. При содействии отца в конце 1912 г. она вступила в Общество изучения Смоленской губернии в качестве действительного члена. В отчетах этой организации помещались ее научные доклады по естествознанию. В 1922–1923 гг. область исследования данного Общества ограничилась только природой¹, и оно было преобразовано в Общество изучения природы Смоленского края, в работе которого Е. В. Домбровская принимала активное участие (АУФСБСО).

В 1913 г. становится заведующей энтомологическим отделом Общества, а в 1914 г. входит в состав его правления. Стремительный карьерный рост Елены Витальевны был обусловлен ее успешной научной деятельностью как энтомолога и археолога, результаты этой работы в форме собранных коллекций всегда передавались ею в музей Общества. Например, в 1912 г. она передала в дар этой организации свою коллекцию жуков Смоленского уезда, насчитывавшую 1024 экземпляра. В 1913 г., проведя археологические раскопки древнего могильника в Прудковской волости Смоленского уезда, Е. В. Домбровская отдала в общественный музей найденные «кости и два ящика с предметами старины». Тогда же на одном из собраний Общества она выступила с докладом на тему «Древний могильник Прудковской волости Смоленского у.». Другой важный доклад, посвященный биографии своего недавно умершего отца, Елена Витальевна подготовила к заседанию Общества 12 марта 1916 г. (Домбровская, 1917, 26–28)². В 1913 г. она пожертвовала музею собранную ею в той же Прудковской волости обширную коллекцию местных насекомых, которая насчитывала в общей сложности 462 экземпляра (в том числе бабочек, перепончатокрылых, двукрылых, сетчатокрылых, прямокрылых и полужесткокрылых) [Иванов, 2011, 29–30].

К предреволюционному времени относятся первые литературные опыты Е. В. Домбровской. В 1916 г. в «Смоленских епархиальных ведомостях», а также отдельно публиковались ее стихи (Домбровская, 1916а; Домбровская, 1916б; Домбровская, 1916в). Например, в том году отдельным оттиском было издано стихотворение Елены Витальевны «Чудотворная икона Божией Матери Смоленской Одигитрии», в котором ярко выражается ее любовь к родному Смоленскому краю и патриотические чувства³:

Есть древний град над синими волнами
Великого священного Днепра,
Он окружен руинами-стенами,
Там, царствуя, подьмелется гора.
И высится храм белый пятиглавый —
Собор Святой Владычицы Небес,
Чрез окна круглые глядят величаво
Века в юдоли горести и слез.
Икона в нем, Апостола творенье,
Смоленска Госпожи, Владычицы Святой,
На град Свой шлет Она благословенье
И счастье, и славу, и покой!
В далекой Греции сияя чудесами,
Ты двум слепцам явила ясный день;

¹ В августе 1922 г. Общество изучения природы Смоленской губернии не прошло перерегистрацию в установленный двухнедельный срок, ввиду чего автоматически прекратило свое существование. Данное обстоятельство послужило причиной основательной переработки этой организации. Новый устав, который предписывал только изучение природы края, подали на утверждение в октябре 1922 г., однако он был зарегистрирован лишь в июле 1923 г. В результате возникло Общество изучения природы Смоленского края. См.: [Иванов, 2022].

² См. также научные работы Е. В. Домбровской: (Домбровская, 1929; Домбровская, 1930а; Домбровская, 1930б).

³ См.: (Домбровская, 1916г).

О, Дева-Мать! Ты грозными волнами
Варягов смыла в Цареграде тень;
Когда Роман святое вдохновенье,
Молясь Тебе, о, Дева! — получил,
Возвышенное первое творенье,
Владычица, Тебе он посвятил.
Прошли века... как сон, промчались годы,
И, Грецию покинув навсегда,
В стране иной, Смоленскому народу
Явилась Ты, Небесная звезда!
Ты града нашего явилась Госпожею,
А Твой престол — Соборный чудный храм;
Возвысился Смоленск — он славен был Тобою,
Пречистая, Ты слава, счастье нам!
Непобедимый хан с кровавыми ордами
К Смоленску близился — в войсках вождь-исполин.
Где ты, достойный встать пред страшными врагами
Христианства верный мужественный сын?
Жил под Соборною священной горою
Князь Римский средь Смольнян,
Его на север бурною волною
Гонения забросил океан.
Как лилья девственный, прекрасный и смиренный,
В нем мужество пылало, как огонь —
Избранник он Владычицы велений,
Победы вождь, защитник града — он!
В полночный час в Собор Свой призывает
Меркурия Смоленска Госпожа,
Его на смерть — на славу — посылает
И освящает блеск победного меча,
Омытый счастья священными слезами,
Пылая пламенем божественной любви,
Он смело встал пред грозными врагами
Смоленска княжества — Мариной земли.
Пал гордый исполин, народ непобедимый
Здесь побежден — узнал впервые страх,
Защиту страшную Стены неколебимой
Узнал прославленный в боях.
А тот, кого рука воздвигла пресвятая?
С отсеченной главой он, Мученик, идет,
Владычица-Звезда ему в пути сияет
И в город свой торжественно ведет.
И в трепете народ Святую прославляет
Ее избранника, победу на врагов,
И вновь живет Смоленск и славою сверкает,
Свободный вновь от вражеских оков.
Непобедимая, Могучая, Святая,
Ты исцеляешь боль и тела и души!
И тысячи сердец, смиренно преклоняясь,
Себя к ногам слагают Госпожи!

В начале 1920-х гг. Е. В. Домбровская работала ассистентом в Ельнинском музее местного края, где занималась подготовкой путеводителя по отделу энтомологии и отсюда к началу 1922 г. в связи с резко ухудшившимися условиями труда

(отсутствием отопления в помещении, невыплатой зарплаты и невыдачей пайка) вынуждена была уйти [Иванов, 2011, 30].

Здесь позволим себе немного отойти от официального стиля повествования и на время обратимся к мемуарам, на основе которых и попытаемся рассмотреть жизнь Е. В. Домбровской в начале 1920-х гг., восполняя тем самым пробелы в архивных материалах. Для составления духовно-психологического портрета личности, на наш взгляд, важны свидетельства современников, которые своими живыми, незамысловатыми красками и душевностью расширяют палитру формальных, подчас сухих биографических данных. В случае Е. В. Домбровской таким источником являются автобиографические записи монахини Амвросии (А. Д. Оберучевой), одной из последних насельниц Шамординской обители⁴. С одной стороны, она лично знала Елену Витальевну, а с другой, также как и она, пережила много испытаний за свою веру. Так, монахиня Амвросия характеризует Е. В. Домбровскую как «идеального человека» и говорит, что «воспоминание о Елене и ее жизни часто меня утешало», чем, собственно, и объясняет свой рассказ о ней [Оберучева, 2016, 474, 483].

По всей видимости, со слов самой Е. В. Домбровской, монахиня Амвросия указывает, что в их семье царил христианский, дружелюбный, филантропический дух. В частности, отец, будучи врачом, вел частную амбулаторию, в которой оказывал медицинскую помощь крестьянам⁵. Судя по всему, родители были религиозными людьми и передали это качество своим детям.

В воспоминаниях монахини Амвросии сообщается о скорбях и трудностях, постигших Е. В. Домбровскую и ее семью в послереволюционное время: смерть родителей, потеря дома, вынужденное скитание⁶. Основной фрагмент рассказывает

⁴ В своих записях монахиня Амвросия так описывает приезд Е. В. Домбровской в Шамординскую обитель: «Не могу описать моей радости, когда они пришли в монастырь. У меня было несколько больных, которых я должна осмотреть. Поручаю сестре Анюте, чтобы она сделала для моих путешественников ванну и передела белье. Даю две рубашки свои... Елена Витальевна пробыла несколько дней, все мы ходили в храм, не пропускали божественных служб. Оказывается, она пишет стихи, и написала стихотворение в память посещения нашего храма. Рассказала мне свою жизнь — трогательную и в то же время утешительную... Когда мы были в Оптиной у б. Нектария и заговорили о тяжелом положении Церкви, о появлении обновленчества, то на вопрос, как об этом молиться, он произнес прошение ектений, и Елена Витальевна с его слова записала: „О еже низложити сопротивныя на ны востания, святыя же Божия Церкви, в напасти сущыя, со предстоятелями их и всеми верными, свободити, Господу помолимся“. Когда она уезжала, я напомнила сестре Анюте, — помыли ли ее рубашку? Она поедет в моей, а эту надо завернуть и ей отдать. А сестра на это мне сказала, что у нее не было рубашки... Может показаться странным, что я, не зная ее, обратилась к ней с таким трудным делом и так на нее надеялась. Но я слышала о ней от двоюродной сестры Анны и была уверена, что она поможет» [Оберучева, 2016, 474–475].

⁵ «И вот теперь, вспоминая ее жизнь, мне хочется рассказать о ней другим... Их имение находилось между Ельней и Смоленском. Ее родители были образованные люди: муж — доктор, а жена тоже с высшим образованием. У них было две дочери, которых они воспитывали и учили сами и только возили на экзамены. Доктор Домбровский не занимал службы, жил в имении, имел здесь частную амбулаторию и не отказывал крестьянам в медицинской помощи. Еще он занимался научной деятельностью, любил естественные науки и имел печатные труды. Имение их было превосходно устроено, были сады, оранжереи... Семья была необыкновенно любящая, дружная, и девочек не отдавали учиться, чтобы не расставаться» [Оберучева, 2016, 475–476].

⁶ «Настало время конца войны 1917 года. Отец заболел. В это время появились беженцы. Успокаивая своих, он говорил: „Нам еще хорошо, хоть и землю нашу взяли, но у нас есть дом, чего же нам унывать, а вот беженцы лишились своего крова, в чужой стране...“ Почувствовав, что приблизился конец его жизни, он благословил жену и детей. Елену Витальевну он благословил медным крестом, который она потом поместила в серебряную оправу... Вскоре после его смерти приходит беженец и просит принять его с семьей в какую-либо из свободных комнат или построек их усадьбы. Вспомнив слова покойного отца, так сочувствовавшего беженцам, они охотно приняли его с семьей. Вскоре они стали беспокоиться о здоровье матери,

о сложных перипетиях, пережитых Е. В. Домбровской примерно в 1921 или 1922 гг. (до и во время работы в Ельнинском музее местного края) — нищета, попытка переезда в другой регион⁷, арест в Курске, возвращение, смерть сестры и т. д. Во всех этих испытаниях обнаруживаются два ключевых качества Елены Витальевны — глубокая религиозность и филантропичность, которые будут свойственны ей на протяжении всего последующего жизненного пути, включая военный период.

На подъезде к Курску Е. В. Домбровская вместе с сестрой были арестованы, т. к. при осмотре патрулем в ее сумке была обнаружена тетрадь с религиозными стихами. «Не доезжая до Курска, — пишет монахиня Амвросия, — поезд останавливается, вагоны отцепляются, пассажиров всех осматривают; берут сумку Елены, а там тетрадь с ее стихами. Их с сестрой ведут и помещают в тюрьму» [Оберучева, 2016, 479]. В заключении сестры провели ночь и наутро были отпущены, однако их вещи отобрали. Направились они обратно в сторону Смоленска. Как отмечает монахиня Амвросия, «С ними было Св. Евангелие, с которым они никогда не расставались. Они готовятся к смерти, как сказал им тюремщик. Переночевали там, наутро спрашивают, скоро ли их поведут? Отворяется дверь, и им говорят, чтобы они шли. „Куда?“ — „Куда хотите“. Их бумаги и сумки были отобраны. Они вышли за ворота тюрьмы и направились в ту сторону, откуда они ехали, к Смоленску» [Оберучева, 2016, 479].

Добравшись до Рославля, Е. В. Домбровская с сестрой останавливаются в месте, откуда они начали свой путь, лишившись родного дома, и живут здесь в крайне тяжелых условиях. Вскоре ее сестра умирает от оспы⁸. В это время Елена Витальевна пишет

которая все более и более слабела. Решили отправиться к известному врачу-гинекологу в Смоленск. Обратились к беженцу с просьбой, чтобы он берег их дом и все вещи. Но так как в это время ходили банды, то он попросил, чтобы ему дали бумагу о том, что все это отдадут ему. Старшая дочь [Елена] немедленно пошла в волость и достала такую бумагу. Собрали только самые необходимые вещи в маленькую корзиночку для больной и все втроем отправились на станцию, находящуюся недалеко от их поместья. Скоро они возвратились страшно опечаленные, так как доктор сказал, что болезнь — рак, и время для операции уже упущено. Подходят к дому, стучатся. Им долго не открывали; наконец, вышел беженец и сказал, что это все — его, у них ничего нет, и он их не выпустит... Какое отчаянное положение!.. Что делать? Пришла в голову мысль идти к соседям за восемь верст, в помещицью усадьбу их знакомых. Но там уже устроен детский дом, а хозяйка этого дома стала заведующей хозяйством этого учреждения. Они обратились к ней, и она выхлопотала для одной из дочерей место при детях. А для жилья им дали какую-то хибарку в усадьбе. Было уже холодно, и трудно им было жить в таком жалком помещении, особенно для больной. Все силы они употребляли, чтобы облегчить ее страдания, нежно ухаживали за своей любимой матерью. Болезнь быстро шла к концу. С невыразимой скорбью они похоронили ее. После этого им стало еще тяжелее; они больше не могли оставаться на этом месте... Отправились на Юг, надеясь найти хоть какое-то утешение» [Оберучева, 2016, 476–478].

⁷ «Благополучно сестры доехали до Брянска, но тогда поезда ходили неисправно, и они здесь остановились. Во время стоянки поезда они пошли в собор. После богослужения подошли к свечному ящику и обратили внимание на разложенные книжки: это были жития брянских чудотворцев (св. Олег и преп. Поликарп). Церковный староста предложил купить. Но у них было всего несколько тысяч — по тогдашним деньгам это ничтожная сумма (а еще надо было для дальнейшего пути). „Чудотворцы вам помогут, возьмите“. И они решили отдать все свои деньги и купили книжку. По возвращении на вокзал они сели на платформе и рассматривали книжку: в ней было в красках изображение святых чудотворцев. Около них играла девочка и все поглядывала на книжку. Девушки стали показывать ей и о чем-то с ней поговорили... Скоро девочка снова прибегает и говорит: „Мой папа — начальник станции, он говорит, что поезд долго не пойдет, а мама зовет вас к нам“. Они пошли и на радужное приглашение добрых людей остались у них на несколько дней, пока поезд не двинулся дальше. Там случайно вышел разговор о шитье обуви, а они как раз умели шить и за эти дни сшили несколько пар туфель и таким образом заработали на дальнейшую дорогу» [Оберучева, 2016, 478].

⁸ «Приходилось заходить в деревни, чтобы попросить хлеба и переночевать. Зашли они в одну усадьбу, видно, польских помещиков, упросили хозяйку принять их в качестве прислуги. Но когда они расположились на кухне и пришла хозяйка, из разговора она заметила, что имеет дело с образованными людьми, побоялась и отказала им. Они пошли дальше. Много

животрепещущее стихотворение «Я поняла... Теперь я поняла... А прежде возмущалась...», отражающее ее душевные переживания и, одновременно, уверенность в Божественном провидении [Оберучева, 2016, 480–481]. Теперь она перебирается в Ельню, где также живет очень скудно, дает частные уроки Закона Божиего, что обеспечивает ей пропитание⁹.

Я поняла...
Теперь я поняла...
А прежде возмущалась
Невольным ропотом душа,
Когда с несчастьями иль смертию встречалась
Невинных, молодых она:
„Зачем, за что, — я думала, — их муки,
Болезни, горе, нищета?
А смерть?
А ранняя разлука?
Иль справедливость лишь мечта?“
Но вот, в огне мучительных болезней
Сгорели те, кто здесь любил меня,
Сестра лежит в могиле безызывственной;
Какой осталась одинокой я...
Я нищая. Родимый кров отняли,
Тот кров, где некогда я счастлива была,
Моя душа устала от печали...
И вот теперь я только поняла...
Ты прав, Господь, и путь Твой непорочен,
Ты дал понять, как этот мир непрочен,
Ты свят, благословен вовек!
Ты дал — Ты взял; Твоим судьбам я внемлю,
Нагой я родилась, нагой сойду я в землю,
Твое созданье — перстный человек!

бедствий пришлось им претерпеть и только через месяц дошли они до Рославля. Там у них были знакомые, к которым они и зашли. Главное лишение — у них не было белья, и у знакомых ничего не было, они могли только снять с дивана парусиновый чехол и из этого сшили рубашки. Отсюда они пошли дальше, к оставленному когда-то месту. Им разрешили занять ту хибарку, где они когда-то жили. Но время было холодное, ноябрь месяц. Дров у них не было, пришлось терпеть холод. В окрестностях свирепствовала эпидемия оспы; для покойников даже не рыли отдельных могил, а несколько трупов клали в одну. Младшая сестра заболела самой тяжелой формой оспы. В комнате было невыносимо холодно, и Елена своим телом согревала больную сестру. Они терпели невыносимые страдания. Скоро сестра умерла. Елена не могла вырыть отдельной могилы, и сестру опустили в общую. Оставаться здесь она больше не могла» [Оберучева, 2016, 479–480].

⁹ «Не помню, как она оказалась в Ельне. Здесь наняла себе комнатку (или ее приняли как у одних бедных людей) и стала преподавать Закон Божий. Плату она не спрашивала — кто сколько даст, лишь бы хватило на хлеб, больше не брала. К этому времени относится ее знакомство с моей двоюродной сестрой Анной, которая сказала ей однажды: „Хоть бы сала или масла Вам давали, кроме хлеба, для подкрепления“. Но Елена не хотела большего. Терпела скудную жизнь. Однажды ей пришлось прийти в какое-то учреждение, у нее не было галош, а грязь в этом городе необыкновенная, и она на свои самодельные туфли в таких случаях надевала берестовые башмаки. Эти своеобразные галоши пришлось снять в передней. В эту же самую переднюю выходила дверь из комнаты бывшей хозяйки этого дома. Хозяйка недавно ослепла, жившая с ней женщина сказала, в каких галошах пришла девушка. Слепая заинтересовалась и попросила позвать эту девушку, когда она пойдет обратно. Они познакомились, и результатом этого знакомства было то, что Елена ежедневно приходила сюда и провожала несчастную слепую в церковь...» [Оберучева, 2016, 481–482].

Любимых отнял Ты, но разве же свиданье
Ты нам не обещал в безбрежных небесах?
Ты, как огнем, очистил их страданьем,
А вечный мир для душ — в Твоих руках!
Ты отнял отчий дом, Ты снял имений цепи,
Привязанности к месту больше нет!
Земные чувства все так призрачны, так слепы —
Вселенная теперь отчизна мне!
Ты прав, Господь, и путь Твой непорочен,
Ты свят, благословен вовек!
Ты дал — Ты взял; Твоим судьбам я внемлю,
Нагой я родилась, нагой сойду и в землю,
Твое созданье — перстный человек! (1921)

Очень скоро Е. В. Домбровскую вызывает в Смоленск следователь — в связи с рукописью, обнаруженной у нее при осмотре в поезде возле Курска. В ходе состоявшегося разговора в очередной раз проявляется глубоко религиозный, гуманистичный характер Елены Витальевны, что производит трогательное впечатление на самого следователя. Ее отпускают без последствий. Об этом монахиня Амвросия сообщает так: «Прошло некоторое время, и Елену позвали к следователю в Смоленск. Надо было ехать по железной дороге. Она взяла с собой только Св. Евангелие. Поезд пришел рано, и она успела зайти в церковь и причаститься. Когда она пришла к следователю, он вынул ту тетрадь, которую у нее когда-то взяли в вагоне, и спросил — узнает ли она, чья это тетрадь? Она сказала, что это ее. Затем, между прочим, он спросил: здесь несколько страниц вырвано, по какому случаю она их вырвала? Она ответила, что там были написаны насмешливые ее стихи; ей сделалось стыдно за себя, что она, будучи христианкой, так относится к людям, и потому их вырвала. Следователь спросил: „Вы меня ненавидите?“ — „Нет, по-христиански мы не можем вас ненавидеть, мне только вас жаль...“ Совершенно изменившимся тоном он стал рассказывать ей о своем тяжелом детстве... Она заметила у него слезы на глазах. И в конце концов, он сказал: „Будьте такой, как вы есть, я буду за вами следить, но только потому, что вы заинтересовали меня. Неужели теперь может быть такой человек? Желаю вам оставаться такой, как вы есть“. Тем и закончилось их знакомство» [Оберучева, 2016, 482–483].

В 1922 г. прекратило свою деятельность Общество изучения Смоленской губернии, и вместо него в июле 1923 г. возникло Общество изучения природы Смоленского края, ответственным секретарем которого стала Е. В. Домбровская. В 1927 г. она участвовала в экспедиции Главнауки под руководством Г. Л. Граве по территории проектируемого тогда Среднерусского лесного заповедника в Бельском уезде Смоленской губернии (в настоящее время — Тверская обл.). Здесь при участии руководителя экспедиции Елена Витальевна собрала «материал по беспозвоночным в количестве 3000 экземпляров», а также обнаружила «свыше 40 новых для Западной области видов» жуков (материалы опубликованы в 5-м томе «Трудов ОИПСК»). С целью расширения этой работы новыми данными весной 1929 г. она предприняла очередную исследовательскую поездку в Бельский уезд, в ходе которой зафиксировала масштабные вырубki лесов. По итогам этих двух поездок в «Известиях Центрального Бюро Краеведения» была опубликована довольно острая, критическая статья Е. В. Домбровской, порицавшая хищническое отношение к природе со стороны государственных предприятий и организаций [Иванов, 2011, 30–31].

О последующих событиях жизни и о деятельности Е. В. Домбровской в довоенный период мы узнаем из протокола ее допроса от 19 июля 1944 г. В конце 1929 г. обществом по изучению природы Смоленского края она была направлена на курсы энтомологов и фитопатологов при Ленинградской станции защиты растений. Через три месяца после окончания курсов Елена Витальевна вернулась

в Смоленск и получила направление в экспедицию по линии «Западолеса»¹⁰ в северные районы области с целью изучения способов борьбы с вредителем соснового леса — майским хрущом. По возвращении из экспедиции поступила на должность научного сотрудника в Государственный Центрально-Лесной заповедник при Наркомпросе РСФСР, размещавшийся неподалеку от ст. Нелидово Калининской (Тверской) области (АУФСБСО).

В 1932 г. Е. В. Домбровская была вызвана на работу в Зоологический институт Академии наук СССР в Ленинграде его директором академиком С. А. Зерновым. Здесь она проработала до мая 1941 г., когда приехала в отпуск в Смоленск, где застала войну и оказалась на оккупированной территории (АУФСБСО). Во время работы в Зоологическом институте Елена Витальевна близко соприкасалась со многими учеными, в том числе с выдающимся академиком И. П. Павловым, которые были верующими людьми и, по ее словам, «принимали религию не только отвлеченно, но любили обряды родной Русской Церкви» (Новый путь, 1943б).

По признанию Е. В. Домбровской, оставшись в оккупированном Смоленске, она устроилась научным сотрудником в библиотеку с помощью начальника отдела искусств городского управления, который, узнав о ее научной профессии, пригласил к себе на работу. Также Елена Витальевна указала, что являлась представителем женского комитета при Смоленском Свято-Успенском кафедральном соборе, в детском доме № 1 проводила беседы с детьми на религиозные темы, писала статьи религиозного содержания, которые издавались в оккупационной газете «Новый путь» и читались по радио (АУФСБСО).

Помимо церковной благотворительной деятельности Е. В. Домбровская широко занималась духовным просвещением. Она входила в Смоленский епархиальный комитет по религиозно-нравственному просвещению, созданный 25 марта 1943 г. епископом Смоленским и Брянским Стефаном на основе интеллигентского кружка, организовавшегося еще в начале оккупации. Работа этого комитета включала: религиозные передачи по радио, радиотрансляции концертов церковной музыки, издание религиозной литературы, публикации в газетах статей на религиозно-нравственные темы, выступление с богословскими и церковно-практическими докладами в храмах, создание пяти передвижных библиотек религиозной литературы, духовные концерты по радио и на эстраде, организацию воскресных школ для детей и взрослых, преподавание Закона Божия в школах.

Кроме Елены Витальевны в эту структуру вошли прот. Николай Шиловский, знаменитый филолог и историк проф. Д. И. Абрамович, проф. А. Н. Мариинский, известный историк и правовед проф. Д. П. Кончаловский (псевдоним Сошальский), инженер Виноградов и др. [Амельченков, 2006, 107–112]. Многие из них были представителями дореволюционной русской интеллигенции, непримиримыми антибольшевиками, однако мыслившими великорусски и панславистски. Так, например, в служебной записке от 17 декабря 1942 г. от анонимного штурмбанфюрера СС из располагавшейся в Смоленске айнцагруппы В (командовал которой Эрих Науманн) в Берлин начальнику полиции безопасности и СД содержалась жалоба на Д. П. Кончаловского (Сошальского), работавшего в отделе пропаганды русской гражданской администрации. В документе среди прочего указывалось, что Сошальский — «великоросс и будет любыми путями добиваться великорусской автономии. Германия чего-то стоит для него лишь до тех пор, пока с помощью немецких военных ведомств он может чего-то добиваться. Хотя он безусловно за мирное сотрудничество с немецким рейхом, но решительно против военной оккупации великорусской территории после окончания войны». В записке также отмечалась возможность того, что Сошальский «при неприемлемом для него развитии событий может выступить предводителем великорусского движения» (Bundesarchiv).

¹⁰ Западное областное объединение лесной и деревообрабатывающей промышленности («Западолес»).

По некоторым данным, Е. В. Домбровская была назначена заведующей Историко-археологическим музеем. Сохранились подписанные ею акты о состоянии этого музея от 4 сентября 1941 г. и от 22 января 1942 г. Как и прочие представители интеллигенции, оставшиеся на оккупированной территории и привлеченные к работе в неэвакуированных смоленских музеях, делала все возможное, чтобы защитить и уберечь от расхищения музейные достояния [Иванов, 2011, 31].

Анализ протокола позволяет сделать вывод, что в ходе допроса Е. В. Домбровская держалась открыто и смело. Она не побоялась говорить о большевистских гонениях на Церковь в довоенный период и заявила, что именно преследование религии со стороны властей стало причиной антисоветской окраски ее статей. Примечательно, что ее недовольство советской властью было обусловлено исключительно религиозной несвободой — преследованием духовенства и закрытием храмов, а не какими-то иными соображениями социально-политического или материального характера. В протоколе читаем слова Е. В. Домбровской: «Признаю, что мои статьи, помещенные в газете „Новый путь“, издаваемой немцами в период оккупации, по своему содержанию не являются только религиозными, в каждой из них в той или иной мере имеются резкие антисоветские выпады... В своих статьях я, в основном, касалась вопроса о религии в России, указывала, что при Советской власти служители религиозного культа подвергались гонениям, осквернялись храмы... Причиной того, что я выступала на страницах издаваемой немцами в Смоленске газеты „Новый путь“ со статьями антисоветского характера, является то, что я задолго до войны возненавидела Советскую власть, которая, по моему мнению, вела неправильную политику в отношении религии, преследуя священнослужителей и закрывая храмы» (АУФСБСО).

Исходя из результатов исследования российского социума в довоенное и военное время следует сказать, что позиция Е. В. Домбровской в отношении большевистской власти не вызывает удивления. От многих людей, стоявших на христианских убеждениях, трудно было ожидать иной реакции на антирелигиозные репрессивные действия тоталитарного режима в 1920–1930-х гг., свидетелями которых они являлись и в той или иной степени пережили на себе.

Необходимо отметить, что статьи Е. В. Домбровской являются важным источником по изучению церковной жизни на Смоленщине в период оккупации 1941–1943 гг., дополняющим архивные документы той поры. Нередко именно материалы периодических изданий дают возможность восстановить картину жизни Православной Церкви, ее воссоздания и развития на оккупированных территориях. Среди наиболее значимых в этом смысле статей Елены Витальевны можно указать: «Добрый почин Смоленского Успенского собора» (Новый путь, 1943а), «На уроке Закона Божьего» (Новый путь, 1943б), «Пастырские курсы» (Новый путь, 1943в), «У Тихвинской церкви» (Новый путь, 1943г), «К двухлетию открытия Смоленского собора» (Новый путь, 1943е). Данные публикации представляют точный рассказ о фактических событиях, их описание.

Из-за объективных опасений преследования со стороны советской власти, зачастую воспринимавших священнослужителей и активных религиозных деятелей на оккупированных территориях в качестве коллаборационистов, Е. В. Домбровская, как и часть смоленского духовенства, с отступлением немцев покинула Смоленск. Ее собственное признание: «Я уехала из Смоленска при отступлении немцев потому, что опасалась за собственную жизнь и сопровождала зав. библиотекой... с женой, он являлся моим непосредственным начальником» (АУФСБСО).

Тем не менее, как уже было сказано, летом 1944 г. Е. В. Домбровскую арестовали, а затем определением Военного трибунала войск НКВД Смоленской области в г. Смоленске от 14 сентября 1944 г. ее осудили по ст. 58 п. 10 ч. 2 УК РСФСР к 8 годам лишения свободы (исправительно-трудовых лагерей) с поражением в правах на 5 лет. Обстоятельных сведений о месте отбывания наказания и дальнейшей судьбе Елены Витальевны в настоящий момент не имеется.

Известно, что к 1954 г. Е. В. Домбровская находилась на свободе и в этот год в Козельске написала поэму «Святой мученик Трифон», датированную 23 июля. Умерла 31 августа 1975 г. [Святой мученик Трифон, 2012, 238–251].

Особого внимания заслуживает то, что заключением прокуратуры Смоленской области от 2 марта 1992 г. Е. В. Домбровская была реабилитирована (АУФСБСО). Это подчеркивает ее честное имя, а также служит признанием того, что она не являлась предателем.

Заключение

Исследование жизни и деятельности Е. В. Домбровской на основе комплекса материалов позволяет сделать следующие основные выводы.

В годы Второй мировой войны в социуме оккупированных территорий выделялась особая группа активной православной интеллигенции, состоявшая из людей разных общественно-политических взглядов, которая наряду с духовенством осуществляла возрождение церковной жизни, в том числе занималась религиозно-просветительской и благотворительной деятельностью.

Можно констатировать довольно близкую интеграцию Православной Церкви и интеллигенции в оккупационный период.

Е. В. Домбровской принадлежит существенный вклад в воссоздание Смоленской епархии в 1941–1943 гг., выразившийся в ее важных духовно-просветительских, филантропических и иных инициативах.

Материалы периодической печати за авторством Е. В. Домбровской составляют важный сегмент источниковой базы для изучения истории Православной Церкви в Смоленской области во время немецкой оккупации 1941–1943 гг.

Личность Е. В. Домбровской создает образ православного российского интеллигента, который в неимоверно сложных психологических и материальных условиях немецкой оккупации старался реализовывать свое призвание с опорой на религиозный взгляд — понимать, воспринимать, познавать, осмысливать (от лат. *intellego*) человека и общество.

Источники и литература

Источники

1. АУФСБСО — Архив Управления Федеральной службы безопасности РФ по Смоленской области. Д. 25183-С.
2. Домбровская (1916а) — «Лазарево воскрешение»; «Страстная седмица» // Смоленские епархиальные ведомости. 1916. № 6. С. 133–136.
3. Домбровская (1916б) — «Забытым могилам» (На кладбище Троицкого монастыря в Смоленске); «Блаженни плачущие яко тии утешатся...» // Смоленские епархиальные ведомости. 1916. № 17. С. 409.
4. Домбровская (1916в) — «Размышления»; «Ночь на 16-е августа» (Из древности — память мученической кончины Св. Меркурия, защитившего Смоленск от татар в 1239 г.); «Дочь Рагуила» // Смоленские епархиальные ведомости. 1916. № 17. С. 422–424.
5. Домбровская (1916г) — Чудотворная икона Божией Матери Смоленской Одигитрии. Стихотворение Е. В. Домбровской. Смоленск: Типогр. А. Н. Вьюнова, 1916.
6. Домбровская (1917) — *Домбровская Е. В.* Виталий Витольдович Домбровский. Биографический очерк // Отчет общества изучения Смоленской губернии за 1915 год. Смоленск, 1917. С. 26–28.
7. Домбровская (1929) — *Домбровская Е. В.* Среднерусский заповедник // Известия Центрального Бюро Краеведения. 1929. № 10. С. 44–45.

8. Домбровская (1930а) — *Домбровская Е. В.* К фауне Coleoptera северо-западной части быв. Бельского уезда // Труды общества изучения природы Смоленского края. Т. 5 (ботаника и зоология). Смоленск, 1930. С. 97–113.
9. Домбровская (1930б) — *Домбровская Е. В.* Дополнение к статье «К фауне Coleoptera северо-западной части быв. Бельского уезда» // Труды общества изучения природы Смоленского края. Т. 5 (ботаника и зоология). Смоленск, 1930. Непрономерованный лист между С. 114 и 115.
10. Новый путь (1943а) — Новый путь. № 29 (151) от 11.04.1943.
11. Новый путь (1943б) — Новый путь. № 42 (164) от 30.05.1943.
12. Новый путь (1943в) — Новый путь. № 46 (168) от 1943 г.
13. Новый путь (1943г) — Новый путь. № 50 (172) от 1943 г.
14. Новый путь (1943д) — Новый путь. № 53 (175) от 08.07.1943.
15. Новый путь (1943е) — Новый путь. № 63 (185) от 1943 г.
16. Bundesarchiv — Bundesarchiv. Berlin (BA). R6/178.

Литература

17. Амельченков (2006) — *Амельченков В. Л.* Смоленская епархия в годы Великой Отечественной войны. Смоленск: Свиток, 2006. 191 с.
18. Амельченков (2012) — *Серафим (Амельченков), иером.* Русская Православная Церковь и общество в период Великой Отечественной войны 1941–1945 годов (на материалах Смоленской области). Смоленск: Свиток, 2012. 232, [22] с.
19. Иванов (2011) — *Иванов М. В.* Коллекционеры и музейные деятели Смоленского края (XIX — первая треть XX в.): библиографический словарь. Смоленск, 2011. 120 с.
20. Иванов (2022) — *Иванов М. В.* Общество изучения природы Смоленского края. URL: <https://nasledie.admin-smolensk.ru/kraevedenie/kraevedenie-na-smolenschine/obschestvo-izucheniya-smolenskoj-gubernii-1903-g-m-v-ivanov/> (дата обращения: 21.08.2022).
21. Оберучева (2016) — *Амвросия (Оберучева), монахиня.* История одной старушки: очерки из многолетней жизни одной старушки, которую не по заслугам Господь не оставлял Своею милостью и которая считала себя счастливой всегда, даже среди самых тяжелых страданий. М.: Сибирская Благовонница, 2016. 846 с.
22. Святой мученик Трифон (2012) — Жизнь, страдания и духовные дары святого мученика и чудотворца Трифона и уроки из его жизни. С присоединением очерка Петра Паламарчука «Дополнение: Век спустя» и поэмы Елены Домбровской «Святой мученик Трифон». М.: Паломник, 2012. 254 с.
23. Смоленский мартиролог (2004) — Книга памяти жертв политических репрессий: Смоленский мартиролог. Т. 3 (Д–К). Смоленск: Изд-во СГПИУ, 2004. 652 с.

Д. И. Макаров

Между *theatrum mundi* и *receptaculum Dei*: черты иеротопичности и экфрасиса в описании монастырей у Феодора Метохита

УДК 1(091)"13"+94(495)+271-788-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_244
EDN JPQBYD



Аннотация: Статья посвящена осмыслению Феодором Метохитом феномена монастыря и монастырской жизни (главным образом, на материале гл. 40 «Памятных записок») в сопоставлении с текстами его предшественников по жанру экфрасиса. Соответствующее описание монастыря как института и монаха как подвижника у Метохита продолжает давнюю позднеиудейскую и христианскую традицию осмысления Храма как: а) средоточия жизни для верующих; б) вместообразного (т.е. особого освящённого образа) Небесного Храма — Нового Иерусалима. Для Метохита монастырь и есть духовное и наглядно-образное претворение Царствия Божия на земле. В его описании, противопоставляемом суете «мирового театра», проступают черты иеротопичности (А. М. Лидов). Само описание выдержано в жанре экфрасиса, но в нем проступают черты и других жанров (философско-богословского эссе, треноса). Сами места, где мы живем, раньше обладавшие монастырями, осиротели. Представление об активности мест в обладании монастырями, отразившееся в этих размышлениях, близко современным тенденциям социальной топологии. В эпитете монастыря «богоприемлющий», возможно, содержится анаграмма имени Феодосия Филадельфийского. Также для Метохита характерны аллюзии на Псевдо-Дионисия Ареопагита (DN II, 9). Трактат Метохита позволяет поддержать новейшие представления византинистов (Р. Макридис, П. Магдалино, Ж. Дагрон) о том, что византийские интеллектуалы обладали небывалой творческой свободой и изрядным воображением, позволявшим им *конструировать* собственные виртуальные миры и привлекать к ним внимание заинтересованного читателя.

Ключевые слова: Феодор Метохит; «Памятные записки»; экфрасис; иеротопичность; монастыри; социально-топологический подход; Небесная Скиния; вместообразное; Михаил Ритор; конструирование виртуальных миров в литературе.

Об авторе: **Дмитрий Игоревич Макаров**

Доктор философских наук, доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского, профессор кафедры истории древнего мира и Средних веков Уральского федерального университета, профессор библейско-богословской кафедры Екатеринбургской духовной семинарии.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

Для цитирования: Макаров Д. И. Между *theatrum mundi* и *receptaculum Dei*: черты иеротопичности и экфрасиса в описании монастырей у Феодора Метохита // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 244–263.

Финансирование: Исследование проведено при поддержке гранта РФФИ № 21-011-44214 «Взаимодействие и взаимопритяжение античных и средневековых философско-богословских традиций в трудах Феодора Метохита и Никифора Григоры».

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Dmitry I. Makarov

Between *Theatrum Mundi* and *Receptaculum Dei*. On Some Traits of Hierotopicity and Ekphrasis in Theodore Metochites' Monastery Descriptions

UDK 1(091)"13"+94(495)+271-788-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_244
EDN JPQBYD



Abstract: The article is dedicated to Theodore Metochites' assessment of the phenomenon of a monastery and monastic life (mostly on the basis of the 40th Chapter of his *Sententious Notes*) in juxtaposition with his predecessors in the ekphrastic genre. The descriptions in question and the "conceptual portrait" of the monastic institution and of the monk as an ascetic draw on a centuries-long late Antique Jewish and, later on, Christian tradition of conceptualizing the Temple, firstly that of Solomon, but then also the Christian one (first of all, St Sophia in Constantinople), as: a) a focal point of the life of believers; b) an antitype of the Heavenly Temple, i.e., of the New Jerusalem, the Divine Tabernacle, whereas its eschatological coming will be seen by the just in the Kingdom of God, according to the Bible. For Theodore, the monastery is both a spiritual and sensorial realization of the Divine Kingdom on earth. In its description, which is being used by the author as a tool of its contraposition to the turmoil of the *theatrum mundi* (*kosmikon theatron*), some traits of hierotopicity (Alexej M. Lidov) are clearly to be seen. The description was carried out in the genre of ekphrasis, but different features of other genres as well (such as philosophical and theological essay or *threnos*) are discernible there. Metochites cries out that now all of the Church buildings and monasteries are destroyed or put in disorder, all of their magnificence remaining in the past. An idea of the very places' activity in possessing monasteries, which is reflected in these deliberations, comes closer to contemporary trends in social topology. Such a monastic epithet as 'God-possessed' (*theoleptos*) may contain in itself an anagram of the name 'Theoleptos of Philadelpheia'. Also typical for the style of Metochites' thought are some allusions at Pseudo-Dionysius the Areopagite (DN II, 9). Theodore's *Notes* with its Ch. 40 allow us to support the more fresh speculations of Byzantinists like Ruth Macrides, Paul Magdalino, and Gilbert Dagron concerning immense creative freedom and wild imagination of those Byzantine intellectuals and polymaths who, like the Great Logothete, used to *construe* their own *virtual* worlds and attract those keen on reading to them.

Keywords: Theodore Metochites; *Sententious Notes*; ekphrasis; hierotopy; monasteries; socio-topological approach; the Heavenly Tabernacle; antitype; Michael the Rhetor; construing of virtual worlds in literature.

About the author: Dmitry Igorevich Makarov

Doctor of Sciences in Philosophy, Professor and Head of the Department of General Humanities at the M. P. Mussorgsky Urals State Conservatory, Professor of the Department of Ancient and Medieval History at Urals Federal University and of the Department of Biblical and Theological Studies at Ekaterinburg Orthodox Theological Seminary.

E-mail: dimitri.makarov@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3902-6190>

For citation: Makarov D. I. Between *Theatrum Mundi* and *Receptaculum Dei*. On Some Traits of Hierotopicity and Ekphrasis in Theodore Metochites' Monastery Descriptions. *Khristsianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 244–263.

Funding: The reported study was funded by RFBR, project No. 21-011-44214 "The Interplay and Mutual Attraction of Antique and Medieval Philosophical and Theological Traditions in the Works of Theodore Metochites and Nicephorus Gregoras".

1. Введение. Постановка проблемы

В специальной серии глав своего основного философско-эстетического и этического труда «Памятные записки» (далее — ПЗ, с указанием номера главы, раздела и параграфа, а также страниц(ы) по критическому изданию) византийский философ Феодор Метохит (ок. 1270–1332) противопоставляет мысли о непостижимости будущего (ПЗ 29.3.1: р. 28.18–19 Hult¹) серию плачей о бедствиях, постигших Ромейскую империю в не столь отдаленном прошлом (ПЗ, гл. 37 и сл.: р. 37 ff. Hult). Внимание историка культуры в этой серии привлекает гл. 40 (р. 84–90 Hult) благодаря содержащемуся в ней описанию монастырей и монашеской жизни, не лишенному символической и историко-философской интерпретации.

Монастырь для Метохита — нечто большее, чем вместилище (οἶκος) определенной группы лиц, каковым он, безусловно, является. Еще О. Вульф отмечал почти столетие назад, что здание христианского храма является «чувственно воспринимаемым образом (zum Sinnbilde)» христианского мировоззрения [Wulff, 1929–1930, 539]². Вместительность Эдесского храма сопоставлялась с вместимостью Вселенной еще в сирийском гимне (середина VI в.) на освящение этого храма (4-я строфа, «Далет»)³. Еще важнее для дальнейшей традиции фрагмент описания Св. Софии, принадлежащий ритору Михаилу Ритору (XII в.):

Но что [значат] все эти [детали] (внешний вид Св. Софии. — Д. М.) по сравнению с внутренним величием и великолепием того *вместообразного небесной Скинии* (курсив наш. — Д. М.), которое возвел человек, но в работе [над которым] ему, несомненно, помогал Бог? [Mango, Parker, 1960, 237.79–82]

Использование литургического термина τὸ ἀντίτυπον отсылает к представлению из Откровения св. Иоанна Богослова о Небесной Скинии (Небесном Граде — Иерусалиме), которая снизойдет на праведников по достижении полноты времен (Откр 3:12; 21:2 и сл.; Ис 52:1; ср. «святилище» (Ис 57:15); и др.). *Вместообразным* этой Скинии в нашем брэнном веке и является всякий христианский храм. Таковы были идейные прототипы, как несомненно известные Метохиту (Библия), так и могшие быть знакомыми ему. Идея, а точнее, *образ-парадигма* Скинии, или Небесного Иерусалима [Лидов, 2009, особ. с. 153 и сл.], думается, занимала определенное место в его сознании. Противопоставление монастырей — *монастыря* как такового — как вместилища Божественной Истины и theatrum mundi как «игралища» или «игралищ» (τὰ δράματα), далеких от этой Истины (ПЗ 39.4.2; встречается у Метохита и само понятие θέατρον; см. ниже), выглядит убедительно и весьма рельефно. Оно образует одну из значимых «силовых осей» в интерпретации мироздания Метохитом:

Так есть ли вообще хоть кто-нибудь, кто, памятуя [обо всем этом] и глядя из этой перспективы на [что-либо] иное, допустил бы мысль, что еще можно быть живым и смотреть на все происходящее [здесь] изо дня в день не как на имеющее место как будто бы в неких снах или драматических постановках (δράματιν), предельно

¹ Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. *Semeioseis gnomikai* 27–60. A Critical Ed. with Intro., Trans., Notes and Indexes by K. Hult. Göteborg: Responstryck, 2016. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXX) (далее — Hult). В этом издании представлена приблизительно ¼ часть текста; ссылки на другие тома критического издания «Памятных записок» и на издание других текстов Метохита см. в последующих примечаниях. См. также: [Макаров, 2022а, 85–86].

² Сходным образом Метохит осмыслял и Константинополь — как вселенную в миниатюре, как микрокосм, как универсально-многообразное отражение универсума, и как раз в произведении («Византиос»), написанном в жанре экфрасиса (см.: [Polemis, 2021a, 894–895]).

³ Ориентируемся на английский перевод Э. Палмера: [Palmer, Rodley, 1988, 131]; оригинал см.: [Palmer, Rodley, 1988, 156]. Cf.: [Palmer, Rodley, 1988, 158].

далеких от [истинно] сущего и внеположных тому, что по праву подобает истине (πολὸν λόρρω τῶν ὄντων καὶ τῶν δικαίων τῆς ἀληθείας ἐκτός)? (здесь и далее курсив в цитатах наш. — Д. М.) (ПЗ 39.4.2: р. 82.24–27 Hult).

В этих словах отразился, помимо прочего, один из топосов мировой литературы — «мертвецы оказываются живее живых», мастерски разработанный в начале XX в. Гийомом Аполлинером (1880–1918) [Apollinaire, 2000, 160–175]⁴. Для самого же Метохита данная неподлинность мирового театра служит поводом для размышлений о непостижимости Промысла:

Время же несет с собой все новые сюжеты (события, δραμάτων), демонстрируя нам (προβάλλεται) всевозможные сцены и [предлагая разного рода] действия / изречения (χρησιν)⁵ — то одни, то другие, [при этом] направляя [все это] то к благому концу, то нет; быть может, по справедливости, а быть может, и нет — однако, [падает ли] все это под [действие] логосов Промысла (ἐντὸς τῶν τῆς προνοίας ἀπαντα λόγων)⁶ и является ли в высшей степени согласным с постановлениями свыше и [вышними] целями (хотя бы нам об этом и было неизвестно [ср.: Ис 55:8–9]) — совершенно особый вопрос. И я, сохраняя благоразумие в данном [вопросе], пожалуй, не смог бы выразиться по-иному — так или иначе (ПЗ 28.2.10: р. 16.15–20 Hult).

Интересно в данном случае то, что противопоставление мира как театра и монастыря как вместилища Истины, само по себе архетипическое в христианской культуре, практически в те же годы (20-е гг. XIV в.) встречается не только у антикизирующего гуманиста Метохита, но и у первого духовного наставника св. Григория Паламы — св. Феолипта Филадельфийского (ок. 1250–1326) в Первом Слове о трезвении (I, 12):

И духи лукавства возбуждают в душе нерадивого [инока] воспоминание (μνήμην) о родителях, братьях, сродниках и знакомых, а также о пирах, празднествах, *театрах* (θεάτρων) и о всех других призраках наслаждения⁷.

То, о чем св. Феолит говорит вполне конкретно — как о культурном институте, превращается у Метохита в символ мироздания как такового, в «театр икумены»:

Раньше, говорит он, у нас было все прекраснейшее и сильнейшее, «и, *словно во всеобщем театре* (ὡσπερ ἐν κοινῷ θεάτρῳ), мы для всего мира были виднее всех остальных [народов], на нас отовсюду взирали с восхищением и во всем нами любовались (θαυμάζομενοι)...» (ПЗ 38.3.3: р. 74.10–12 Hult)⁸.

Театр этимологически и означает, как ведомо, «место для видения» (ср. сербско-хорв. *pozorište*) → «место для восхищения, любования» (именно этот семантический переход мы и наблюдаем у Метохита). Истолковывая «театр» в тексте нашего автора как (изначально) «место восхищения» (мы уже видели, что оно в восприятии автора стало в недавнем прошлом предельно отчужденным от Истины), следует обратить внимание на то, что социально-топологические категории «места», «топоса» играют

⁴ В русской литературе этот топос встречается, к примеру, в новелле Сигизмунда Кржижановского «Фантом» (1926).

⁵ Или «performances», как переводит К. Хюльт [Hult, 17]. Возможно, «действия».

⁶ Это понятие, помимо богословия св. Максима Исповедника, получило весьма примечательное развитие у Плотина (см., напр.: [Беневич, 2013, 77–88]). На с. 87 Г. И. Беневич пишет: «Концепция о соразмерном распределении промысла в различных частях творения будет играть важную роль, как в философии Прокла, так и в *Ареопагитиках* и у прп. Максима». Влияние Плотина на Метохита несомненно [Макагов, 2019, 211–217]. Но в «Памятных записках» оно вступает в интерференцию с мотивами, взятыми из библейской мысли.

⁷ [Theoleptos of Philadelpheia, 1992, 92.145–148. MD 1, 12]. Цит. в рус. пер. А. И. Сидорова: [Феолит Филадельфийский, 2018, 202].

⁸ Ср. также образ мира как театра у Георгия Писиды («О суетности жизни», 99–115; см. в пер. М. Л. Гаспарова: [Фрейберг, 1974, 62]).

значительную роль в (скажем так) социальной феноменологии Феодора⁹. Благодаря категориям социальной топологии плачевное и мизерабельное настоящее противопоставляется нашим писателем идеализируемому прошлому:

...и настолько мы сейчас совершаем постыднейшее, и совершаем бесчестно, насколько *само наше место* (ὁ τόπος) в максимальной степени возвышает нас перед всеми... (ПЗ 38.3.4: р. 74.12–14 Hult).

Контраст места — былого «театра икумены» — и жалких, недостойных действий населяющих его лиц становится еще более заостренным и пластически-наглядным через противопоставление мирских локусов — *монастырю* (взятому как наглядно-пластическое воплощение онтологического, этического и эстетического идеала). Монастырь, кроме того, рассматривается автором как средоточие особого *типа социальности*. Как отмечает С. А. Азаренко, «бытие-в-коммуникации... является определяющим процессом в развитии тех или иных социальных и культурных форм в истории мировых сообществ» [Азаренко, 2016, 416]¹⁰.

В своей апологии монашества Метохит, по сути, отражает топологическое понимание социального и духовно-культурного бытия людей: «С топологической точки зрения быть — это значит со-быть с другими в различении и разграничении, быть в сообщении с ними, достигая взаимопонимания и совершая собрание вместе, воспроизводясь в качестве сообщества (в дружбе и братстве) в определенном времени и пространстве (которое для Метохита ушло в прошлое. — Д.М.). Взаимодействие людей порождает время и пространство их бытия. Время-пространство — это обживаемое и порождаемое во взаимодействии людей место» [Азаренко, Келлер, 2021, 82]. Применительно к монастырю мы бы добавили: обживаемое и обоживаемое, наполняемое энергией святости Божией, стяжаемой праведными монахами.

То место, которое является *местообразным* грядущего трансцендентного Небесного Иерусалима, выступает идеальной средой для сообщества (соборности) спасающихся в нем монахов, в которой освящаются и пространство, и люди, и время. Метохита можно записать в число предшественников современной феноменологии и топологии соборности как сакрального ядра социальности.

Монастырь выступает у Феодора как средство приближения к деятельному познанию Истины, как выход из этого «театра теней» и приближение (хотя бы и отчасти метафорическое) к Божественному Свету. С целью более полного раскрытия как феноменологии жизни в монастыре, так и сущности монастырской Метохит *de facto* (хотя и не *de jure*, так сказать) обращается к жанру *экфрасиса*, или *описания* монастырского здания как такового, а также совершаемых внутри него культовых действий. Соответствующее описание монастыря, монахов и роли как того, так и других в византийской культуре еще не столь отдаленного прошлого обладает явно зримыми чертами *иеротопичности*, т.е. частично раскрывает то, как создаются и функционируют в культуре сакральные пространства. Черты создаваемого им «куншттюка»-экфрасиса Метохит умело вплетает в многогранную ткань повествования, не переставая удивлять и поражать читателя

⁹ С. Ксенофонтос находит у Феодора намек «на субъективную феноменологию эмоции, т.е. акцент, скорее, на том, как эмоции переживаются, а не на том, как их можно определить с объективной точки зрения» ([Xenophontos, 2021, 432]; cf. [Xenophontos, 2021, 456], где встречается упоминание о «феноменологии данной эмоции», т.е. зависти). Нам также кажется, что мышление Метохита феноменологично — а кроме того, топологично и несет на себе черты иеротопичности (см. далее).

¹⁰ См. также: [Азаренко, Келлер, 2022, 337, 339; Азаренко, Келлер, 2021, 82]. Благодарю А. В. Келлера, обратившего мое внимание на эти работы.

Что касается ремесла, то как тут не вспомнить Жана Кокто: «Я отстаиваю права духовного ремесленничества... оно представляет единичное, над которым нависла гигантская волна множественности» [Кокто, 2021, 6]? Думая и размышляя о монастырях, Метохит осмысливает типы и формы связи единичного со всеобщим, соборным и Универсальным.

богатством своих литературных ликов, амплуа и углов самопретворения. В этом он выступает как предтеча литературы и эстетической мысли не только Ренессанса или барокко, но и, пожалуй, отдельных стилевых черт символизма и модернизма.

Не простирая наш анализ столь далеко, сосредоточимся на чертах *экфрасичности* и *иеротопичности* в ПЗ (особенно в гл. 40) и на связях метоховитовских идей и используемых автором приемов с его более или менее достоверно реконструируемыми образцами. Это важно для уяснения всей меры полноты того синтеза, который осуществляла в лице Феодора более антикизирующая ветвь византийской философии, художественно-эстетической и общественной мысли. Соответствующая роль Метохита в современных исследованиях еще не только не раскрыта до конца, но даже и вопрос о ней только начинает ставиться¹¹.

Монастырь у Метохита оказывается многозначной, т.е. семантически поливалентной *топологемой*, иначе говоря, «пространственностью (топосом), которая собирается (λεγейн [λέγειν]) во время взаимодействия людей» [Азаренко, Келлер, 2021, 82]. Поскольку человек как социально-культурное и духовное существо бытийствует «в некоей топологеме, включающей в себя понятие темпоральности» [Азаренко, Келлер, 2021, 83]¹², в нашем случае — в монастыре, постольку представляется возможным сказать, что монастырь у Феодора оказывается топологемой *ушедшего* монашества, монашества как тени былого.

Понятие «топологема», на наш взгляд, оказывается близко предложенному А. М. Лидовым концепту «образа-парадигмы», т.е. некоего явления, объединяющего в себе образность и концептуальность, чувственно-конкретное и обобщенно-универсальное. Именно такого рода «танец понятий» (читай — образов-парадигм) изобразил, к примеру, Поль Валери (1871–1945) в своем эссе «Душа и танец» (1921; см. о нем далее) [Валери: *Душа и танец*, 2021, 392–416].

Одна из точек пересечения *социально-топологического* и *иеротопического* подходов — предложенное сторонниками последнего понятие «атмосферы»: «Атмосфера — это конденсированная в пространстве эманация выразительности вещей» [Охочимский, 2019, 34].

Действительно, все составляющие пространственной иконы монастыря у Метохита *гипервыразительны*, являют собой и гиперобобщение, и поток конкретностей, конкретных деталей, преодолевая дихотомию «общего — частного». Эту иеротопическую атмосферу монастыря Феодор передает в немногих словах и сжатых фразах, прибегая к приемам столь хорошо известного византийской литературе жанра, как *экфрасис*. Именно поэтому мы считаем возможным говорить о чертах *экфрасичности* в его творчестве (которое будет нами рассмотрено на примере «Памятных записок»).

Как отмечала в своей проницательной статье Рут Уэбб, «раскрытие визуальности посредством слова» [Webb, 1999, 59] — исключительно трудная задача, известная всякому экфрасиасту. Но Метохит и не стремится к раскрытию чистой *визуальности*. Его задача — намного более комплексная, включающая в себя и панорамность, и временность (показ монастыря как *акме* ушедшего периода процветания Ромейской империи, который для автора довольно явственно сближается по значению с Золотым веком). В каком-то смысле подобную задачу решал в XX в. уже упомянутый Поль

¹¹ Необходимо указать следующие новейшие труды о Метохите: [Kermanidis, 2020; Kermanidis, 2022; Xenophontos, 2021], а также некоторые публикации автора (см. далее). С. Ксенофонтос заблуждается, полагая, что выражение «жизненный дух (τὸ ζῳτικὸν λυεῖμα)» встречается лишь в метоховитовском Послании к монахам (5, 4, 11; [Xenophontos, 2021, 445]). Мы встречаем его также в ПЗ 39.1.4 (р. 78.10–13 Hult).

В концептуальном плане С. Ксенофонтос, похоже, ориентируется на Фуко; так, выражение «[проводившаяся] Метохитом политика эмоций» [Xenophontos, 2021, 460] напоминает определение философии французским мыслителем как «политики истины» [Фуко, 2011, 15].

¹² Место истории — «в поле антропологического измерения, в точке нахождения самого целовека...» [Азаренко, Келлер, 2021, 83]. Но в случае монастыря — это еще и достигаемое по благодати Богочеловеческое единство.

Валери, чей «Взгляд на море» (1930) являет собой яркий образец жанра *экфрасиса* в современной литературе. Особенно важен здесь для сравнения со «всеобщим театром» Феодора образ-парадигма Морского театра [Валери: *Взгляд на море*, 2021, 391]. Он привлекает именно своей визуальностью, тогда как в современных филологических и культурологических шгудиях, напротив, встречаются понятия «театр памяти Канона (литературных памятников. — Д. М.)», «мировой театр Гёте», «театр ума» (у Гёте и Ибсена) [Bloom, 1994, 39, 209, 221, 355].

Возвращаясь к Византии, отметим, что уже у Павла Силенциария (середина VI в.) Св. София — не подражание природе; это *триумф* над природой [Macrides, Magdalino, 1988, 57]. Эта идея важна для осмысления более или менее имплицитной антитезы «хаотичный мировой театр — прекрасный космос церкви и монастырей» в «Памятных записках». Еще раз подчеркнем, что *мировой театр* с его неподлинностью и фальшью, а также страданиями и бедствиями играющих в нем людей противопоставляется Метохитом *монастырю* как топосу Истины.

Несомненно, что Великий логофет был сведущ в античных теориях театра, и прежде всего — в Цицероновской (как в переводе, так и в ее позднеантичных пересказах). Согласно Цицерону (*De orat.* 3.214), *histriones* — лишь *подражатели* истины, в отличие от *oratores*, которые суть ее вершители (*actores*). Квинтилиан подчеркивал, что оратор не должен выглядеть как актер (*Inst.* 1.8.3; 1.11.1–3; 6.3.29; 6.3.47)¹³. Заклеймить кого-либо как актера было мощным средством инвективы [Bell, 1994, 76]. Ясно, что Метохит ощущал себя преемником славной римской традиции (некоторая степень знакомства с ней вероятна и для Феопипта Филадельфийского).

В дальнейшем мы попытаемся вкратце доказать следующие положения:

- гл. 40 ПЗ обладает ярко выраженными чертами *экфрастичности* в описании монастырей, т. е. представляет собой, по сути, *экфрасис* монастыря как такового;
- в описании бедствий, связанных с удалением монастырей от мест(а) своего проживания, Метохит так же, как и в основном (экфрастическом) описании, следует *социально-топологическому* подходу;
- само это описание *calamitates* прокладывает пути для последующей (не только XIV, но и XV в.) церковно-риторической традиции, что мы кратко отметим на примере речей Иосифа Вриенния (ок. 1350–1431/1432);
- наконец, среди богатства аллюзий, к которым прибегает автор, могут встречаться намеки на известные положения Псевдо-Дионисия Ареопагита (DN II, 9) и даже, возможно, *анаграмма* имени св. Феопипта Филадельфийского, бывшего современником Метохита, духовником дочери его главного идейного оппонента (Ирины-Евлогии Хумнены) и много лет проведенного в столице. О взаимоотношениях Метохита и Феопипта нам, как кажется, не известно чего-либо определенного; подобное наблюдение обладает уже поэтому некоей интригующей притягательностью¹⁴.

Подобного рода переплетение синхронного и диахронического анализа призвано обеспечить дополнительную верификацию выводам настоящего исследования.

2. Дескрипция монастыря как экфрасис: проблемы и перспективы (ПЗ, гл. 40, и контекст)

40 глава ПЗ посвящена монахам, «...с которыми я *наисладчайшим образом* (ὡς ἡδιστα)¹⁵ прожил в течение очень долгого времени (χρόνιος ξυνεβίωσα)...» (ПЗ 40.4.8: p. 90.22 Hult).

¹³ См., в част.: [Bell, 1994, 75].

¹⁴ Анаграммы, как выясняется, были одним из методов шифровки текста у Псевдо-Дионисия Ареопагита (см. далее).

¹⁵ С одной стороны, в этих словах раскрывается духовная грань исповедуемого Феодором интеллектуального гедонизма. С другой же, «чудом для зрения новым и сладчайшим (θαύμα...

В близком значении наречие *χρονίως* употребляется в памятниках не только светской литературы, но и духовной, например в Анакреонтическом гимне Святой и Богоначальной Троице Митрофана Смирнского (IX в.): «На всякий час спаси всех Тебя любящих (*περίσωζε χρονίως τοὺς σε φιλοῦντας*)» [Mercati, 1929–1930, 56.6; 59.110]¹⁶.

Иначе говоря, Феодор прибегает к гиперболе — он чуть ли не всю жизнь прожил с монахами, тем самым обозначая важность для себя избранной темы. Этим торжественным заявлением он привлекает внимание слушательской и читательской аудитории к важности содержащегося в данной главе описания и вытекающих из него выводов. Присмотримся же к тому и другому.

Экфрасис монастыря переплетается у Метохита с *энкомием* монашеской жизни как таковой, который и открывает 40-ю главу «Еще одна серия плачей о том же (об упадке Ромейской империи. — Д. М.), а также о том, что и дела монашеские здесь были в лучшем состоянии, чем где бы то ни было»: монашеские деяния (или свершения (*τὰ κατὰ τοὺς μοναχοὺς... πράγματα*), — «освящение и плодоношение Владыке и всех Виновику — Богу, истинный цвет всей жизни... вершина естества (*ἀκρότης τῆς φύσεως*)» (ПЗ 40.1.1–2: р. 84.5–8 Hult). На греческих землях при ромейском господстве монашество всячески господствовало, цвело и процветало — с самого начала и до наших дней (ПЗ 40.1.3–4: р. 84.11–15 Hult).

Действительно, говоря об истоках византийского исихазма, можно упомянуть, что к VIII в. (или, самое позднее, к X в.) в Византии термин «исихастирион» был достаточно традиционен и обозначал небольшой, уединенный монастырь. Когда Продолжатель Феофана (2-я пол. X в.) и — вслед за ним — Иоанн Скилица (2-я пол. XI в.) начинают рассказ об иконоборчестве Льва III Исавра (717–741), они упоминают о разорении императором монастырей и исихастириев: «соделал многолюдными¹⁷ прославленные монастыри и исихастирии...»¹⁸

ἡδιστον)» называл еще св. Фотий Константинопольский (858–867, 877–886) Новую церковь в Большом императорском дворце (отмечено в: [Wulff, 1929–1930, 538]). Точнее говоря, Фотий восклицает: «О чудо новое для взора и сладчайшее! (*θαύμα καινὸν ὁραθῆναι καὶ ἡδιστον*)» [*Λόγοι καὶ ὁμιλίαι*, 1900, 431]. Фотий был, как известно, противником Митрофана Смирнского (см. след. прим.), хотя мы пока не знаем, значило ли что-либо это обстоятельство для Метохита.

Ср. выражение св. Григория Богослова, любимого церковного автора Метохита, «исключительная сладость повествования (*τὸ τοῦ διηγήματος ἡδιστον*)» [Gregorii Theologi *Or. XVIII*. 1000A]. Из новейшей литературы о влиянии св. Григория Богослова на Феодора см.: [Xenophontos, 2021, 427, cf. p. 441; 449–450, n. 72].

¹⁶ Богословие Митрофана Смирнского сегодня изучают П. Ван Дён и его ученики — Э. Хилен и о. Стефан Нейринк. См., в частн.: [Gielen, Van Deun, 2015, 653–671; Neiryneck, Van Deun, 2019, 321–332]; cf.: [Макаров, 2016, 306]. Однако, насколько кажется, глубинному монашескому фону этого богословия еще не уделялось должного внимания.

См. также о недавно найденной в Херсонском архиве печати св. Митрофана (рубеж IX–X вв.), первой из известных нам: [Алексеев, 2007], особ. с. 12, 15 (фотографии печати и прорисовка текста легенды на реверсе). Благодарю Н. А. Алексеев, любезно ознакомившего меня с текстом своей работы.

¹⁷ Здесь действует обратная обывательской логика — в монастырях хорошо было *раньше*, когда они были *немноголюдны*: в них было больше условий для того, чтобы подвизаться в безмолвии.

¹⁸ *εἰργάσατο τὰ μοναστήρια καὶ ἡσυχαστήρια περιφανῆ πολυάνδρια...* [Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*, 1973, 59.72–73]. Данное описание взято из «Хроники» Продолжателя Феофана (см.: [Thurn, 1973, 574]). Это — сокращение исходного текста: «...соделал их монастыри и исихастирии подчеркнута многолюдными и прибежищами для [всего] мирского (*εἰργάσατο τούτων τὰ μοναστήρια καὶ ἡσυχαστήρια περιφανῶς πολυάνδρια καὶ κοσμικὰ καταγωγία*)» [Theophanes Continuatus, 1838, 100.12–14]. К тексту издания И. Беккера можно предложить целый ряд исправлений (нередко и в тех его частях, где идет речь о церковной истории), о чем см., напр.: [Kumaniecki, 1932, 235–237] etc.

В LSJ термин *ἡσυχαστήριον* отсутствует, откуда можно сделать несложный вывод о его нехарактерности для античной эпохи.

Противопоставление по признаку «безлюдный — многолюдный» лежит в основе данного фрагмента текста. Очевидно, что исихастирии представляли собой немногочисленные обители на нескольких монахов, надо полагать, группировавшихся вокруг старца. В целом же правы исследователи, подчеркивающие значение монахов — носителей «трансцендентной святости» (выражение С. С. Аверинцева) — как одного из ставных хребтов византийского мира (см.: [Аверинцев, 1976, 20, 22, 34–42])¹⁹.

С подобного рода историческими нарративами, накладывавшимися на осмысление собственного опыта, Метохит, надо полагать, был знаком. Сопоставление славного прошлого монахов с печальным настоящим все же позволяет ему сделать вывод о том, что в империи ромеев монашеские дела процветают в его эпоху так же, как и в древности (вывод, противоречащий собственным рассуждениям; см. далее), — и процветают так, как более нигде в мире (ПЗ 40.1.5: р. 84.19–22 Hult). Хотя монашеских сообществ (μοναστῶν συστήματα) много по всей земле, настолько, что они легко могли бы заселить целые «народы и страны» (ἔθνοὺς καὶ χώρας) вместо всех прочих жителей, не будучи сопричисляемыми к разряду собственно жителей (οἰκητόρων) (ПЗ 40.2.1: р. 84.24–86.1 Hult).

Последние слова показывают, что Феодор четко осознавал *парадокс* монашества: будучи частью множества «людей» по естеству, «человеков», монах по благодати перестает быть частью *только* этого множества, начинает быть частью множества обоживаемых (спасаемых) людей, т.е. чем-то большим, чем простая наличность в нас души, тела и способностей (а также взглядов, интересов и т.п.). И в этом плане он мыслит в унисон с монашескими авторами; напомним лишь два примера. В начальных строках Третьего гимна Божественной любви св. Симеона Нового Богослова (ок. 949–1022), содержащего определение монаха, читаем:

Монах есть тот, кто миру непричастен
И говорит всегда с одним лишь Богом...²⁰

Вспомним и уже приводившийся нами Анакреонтический гимн Митрофана Смирнского, где автор повествует о себе:

Настоящим чужд всецело,
Жизнь иную прозревая (προδέρκων) [Mercati, 1929–1930, 58.57–58].

Оба текста настолько архетипичны, что не нуждаются в дополнительном комментарии (можно только отметить изящную антикизирующую лексику Митрофана, выдающую — в отличие от Симеона — его изрядную риторическую образованность).

Пока что речь у Феодора шла обобщенно об общежительном монашестве. Но наш автор, разумеется, не оставляет без внимания и отшельников. Таковые тоже многочисленны: немало в империи ромеев и тех, «кто берет на себя вот это возвышенное попечение (τὴν μεγαλόφρονα ταύτην σπουδὴν), живя, так сказать, вне жизни вообще — лишь для Бога и для себя (Θεῷ μόνῳ καὶ ἑαυτοῖς) и, хотя пребывают еще в этой настоящей жизни, [жители]ствуют на самом деле на небесах, высоко над землей» (ПЗ 40.2.2: р. 86.1–4 Hult; ср. ПЗ 40.4.2: р. 90.4–5 Hult).

¹⁹ Ср.: «Так что монахов можно считать краеугольными столпами византийского мира» [Hussey, 1958, 107].

²⁰ Μοναχός, ὅστις ἀμύγῃς ἐστὶ κόσμῳ // καὶ ἀεννάως ὀμιλεῖ Θεῷ μόνῳ... [Syméon le Nouveau Théologien, 1969, 188.1–2]; пер. С. С. Аверинцева. Свои словеса в этом гимне (и, видимо, вообще) св. Симеон называет *ρήματα ἀγραμμάτου*, т.е. не «словами безумца» (как — несколько романтизируя — перевел С. С. Аверинцев), а «словами [человека], не обученного [книжной премудрости]» [Syméon le Nouveau Théologien, 1969, 188.16]; ср. сходную критику внешней учености в MD 2, 5–7 (во втором слове о трезвении) Феопипта Филадельфийского [Theoleptos of Philadelphia, 1992, 112.53–114.88; Феопипт Филадельфийский, 2018, 226–228]. Нумерация абзацев различается в изданиях о. Р. Синкевича и Ф. Григорупулу (на деление которого здесь опирается А. И. Сидоров); у Григорупулу и Сидорова это — раздел 2, 2.

Таковые-то монахи и не участвуют ни в каком театре, стремясь к Истине Самой по Себе, т.е. к Богу. И если монахам-отшельникам и исихастам по понятным причинам воздается лишь *энкомий* (см. следующую цитату), то насельникам общежительных монастырей посвящается и *экфрасис*. Функциональное подразделение обоих жанров торжественной риторики в данной главе «Памятных записок» достаточно очевидно.

По всей Ромейской империи, констатирует Метохит, много «монашеских обителей (μοναστῶν φρονιστήρια)» (ПЗ 40.2.8: р. 86.20–22 Hult). В них обитают монахи, «воздающие поклонение Богу и прибегающие к Нему в пустыни (ἐν ἐρημίας), бегущие от этой жизни и от всей вообще материи; те, кто возлюбил Бога (ἐραστάς Θεοῦ) прежде всех и за всех; те, кто имеет непреложное произволение (ἄτρεπτον πρόθεσιν) со всей устремленностью (κατοχή) души давать себя поглощать (ἐνασχολεῖσθαι) Ему одному, [Ему же одному] внимая (προσέχειν). Этих наилучших обитателей земли приютили горы, ущелья, пещеры и расселины в скалах, и все это они наиприятнейшим для себя образом (ῆδιότα)²¹ использовали для проживания[, во время которого предавались] общению с Богом (τῆς θείας κοινωνίας)» (ПЗ 40.2.3–4: р. 86.5–11 Hult).

Общение с Богом есть молитва²². Не вдаваясь в известные определения Евагрия Понтийского и отцов «Добротолюбия», отметим то, что могло представлять интерес как раз для Метохита: уже у неоплатоников — в частности, у Ямвлиха (De Mysteriis V.26.237.6–240.14) — встречаем учение о молитве богам и сумму определений молитвы, главное в которых заключается в понимании молитвы как средства коммуникации с богами. Это общение проходит, по Ямвлиху, три этапа: вводный; *соединительный*, «сочетающий [с богами] в общении единомыслия (κοινωνίας ὁμονοητικῆς συνδετικός); и «несказанное единство (ἄρητος ἕνωσις)»²³.

Остальные понятия, использованные в данном отрывке — «внимание», «непреложный» (ср. Халкидонский догмат) и т.п., — настолько архетипичны, что на них можно особо не останавливаться. Впрочем, когда размышляешь о совмещении в гл. 40 ПЗ христианских и светских, распространявшихся в интеллектуальной среде описаний монашества, приходишь к выводу, что христианский язык и христианская образность все же преобладают. Монахи обитают всюду, в горах, в городах и деревнях, и всюду несут свой образ жизни, увещание в добродетели и свет своих дел:

Впрочем, и для *общежительных* [монахов] (τοὺς μετ' ἀλλήλων κοινωνικοὺς) — тех, кто отстаивает *этот образ жизни* и деятельности (τὴν... ἕντασιν καὶ πολιτείαν), *лучший среди доступных человеку, живущих объединениями (κατὰ συντάγματα) и священными общинами, благоговейно променяв несообщительность с миром*²⁴ (τὸ ἀκοινωνήτων τοῦ κόσμου) на общение между собой, явились *пристанищем* не только те же самые *пустыни* и горные вершины (которые их, разумеется, вмещали и — подчеркну — располагали всем необходимым для [удовлетворения] неизбывных телесных нужд); [нет.] но существуют также и [такие] *поселения*, где они находятся в [непосредственной] близости от других людей — [поселения.] которые вмещают их самих и их всечестные и священные *обиталища* (οἶκουσ), по всей видимости, в качестве напоминания о добродетели, а тем самым — и увещания к Благу, попечению (σπουδῆν)²⁵ о целомудренной жизни и к *жизельству*,

²¹ Ср. прим. 26.

²² Ср., например, речение анонимного старца: «Невозможно стяжать Иисуса иначе, чем через тяжелый труд, смирение и непрестанную молитву» [Великий Патерик, 2005, 42.114].

²³ Цит. по: [Dillon, 2018, 13].

²⁴ С этим «всеобщим театром» обмана, который осуждают и Великий логофет, и монахи-исихасты (такие как Феопит Филadelphийский).

²⁵ Центральная категория в мировоззрении Феодора. В трактате «Об образованности» речь идет о прилежании (σπουδῆν) к получению образования; так, «человек, заботящийся о своем образовании», называется ὁ γὰρ δι' σπουδαῖος (гл. 17: [Феодор Метохит, 2020, 90; Θεόδωρος Μετοχίτης, 1995, 74.3–8]).

угодному Богу (Θεῷ φίλην ἀγαπήν); а заодно и [как] ближайšie пристанища [благочестия] для тех, кто [баракхается] в волнах житейского моря (ΠЗ 40.2.5–7: р. 86.11–20 Hult).

Для осмысления нашей темы важно сопоставить наименование монастырей обиталищами у Метохита с описанием храма, в котором служил отец св. Григория Богослова, в XVIII проповеди Великого каппадокийца. Это был храм, «со всех сторон озарявший (περικυύαζοντα) очи обильными источниками света, будучи, поистине, обиталищем (οἰκητήριον) света (курсив наш. — Д. М.)» (S. Gregorii Theologi Oratio XVIII, 39 // PG. 35. 1037AB. (13))²⁶.

Восприятие церковного здания как «обиталища Света» восходит к древнехристианской традиции восприятия культового здания [Wulff, 1929–1930, 535]. Говоря более предметно, в такого рода древнейших экфрасисах ощутимо влияние александрийской традиции истолкования иудейской Скинии [Macrides, Magdalino, 1988, 51]²⁷. Мотив храма как обители / обиталища несложно вывести из ряда (видимо, практически изо всех) апокрифов, как позднеиудейских, так и древнехристианских; к примеру, в 4-й книге Варуха, гл. 1–5, мы встречаем мысль о том, что само существование людей за пределами храма «оказывается пограничным (liminal)» [Allison, 2019, 30, 31]: только присутствие Божие скрепляет жизнь.

Наконец, в XII в. Михаил Ритор (Михаил Солунский) в первой же строке своего экфрасиса Св. Софии («Экфрасис святейшей Великой церкви Божией, произнесенный во время обновления...») употребляет слово οἶκος, называя Св. Софию «сим домом (οἶκος), подлинно обновляемым...»²⁸

У Метохита же, как видим, происходит частичный перенос семантики «обиталища» с храма (пусть и при монастыре) на монастырь как таковой, но в дальнейшем развитии повествования он возвращается к более ранней традиции истолкования как обиталища Божия именно храма. Поэтому в целом представляется возможным говорить не о переносе семантики слова, но о ее расширении.

Метохит не жалеет красок, чтобы описать величие храма как дома Божия: «О те, [что были прежде,]²⁹ сияния (λαμπρότητες) (ср.: Мф. 17:2) божественных обителей (οἶκων) и украшения (κόσμοι)³⁰ всяческого благочестия (σεβασμοῦ), достойные всякого благоговения (αἰδοῦς) благодаря одному лишь своему виду, о благолюбие (φιλοκαλία) божественных икон³¹, о блеск (ἀστράλαι) священных сокровищ, всечестное струение [света] (αἴγλη)³² и всесвященнейшие красоты (πάναγνα κάλλη)!» (ΠЗ 40.3.2: р. 88.3–6 Hult; ср. о книгах: ΠЗ 40. 3.3: р. 88.6 Hult).

²⁶ Важность данного места для традиции экфрасической литературы отмечена О. Вульфом: [Wulff, 1929–1930, 535].

²⁷ Так, описание тирского храма у Евсевия Кесарийского вызывает в памяти описание храма у Иезекииля и Иосифа Флавия [Macrides, Magdalino, 1988, 52].

²⁸ [Mango, Parker, 1960, 235.1]; cf. [Mango, Parker, 1960, 237.88]. В начале XIII в. Николай Месарит называл «сооружением (οἶκος)» свою речь-экфрасис храма свв. Апостолов ([Webb, 1999, 63]; о Месарите ср., среди прочего: [Макаров, 2016, 291–307]). И это было в ту пору, похоже, топомосом. Цель же речи — более точно и четко передать красоту храма [Webb, 1999, 63]. Подобная эстетика двигала и Метохитом. Однако Уэбб не узнает в данной цитате из Месарита хрестоматийную цитату из Пс 126:1 (Аще не Господь созиждет дом, всуе трудишася живущици).

²⁹ Как отмечала Рут Уэбб, те здания и их качества, которые описываются в византийских экфрасисах, не всегда являются материальными или видимыми [Webb, 1999, 62]. В данном случае мы как раз и имеем дело с такого рода «флешбэком», т. е. всплывшей памяти.

³⁰ Ср.: [Макаров, 2002].

³¹ Так и всякий монах — икона Божественного блага и Премудрости. Это представление является частью описания общего для постиконоборческой Византии «иконно-литургического пространства» [Охоцимский, 2019, 24], формирующего у его творцов и участников «иконическое мышление» (ср.: [Охоцимский, 2019, 37]).

³² Слово αἴγλη встречается уже в описании Св. Софии у Прокопия Кесарийского [Procop. De aedif. I, 1, 29; III, 2, 10 Naury]. Отмечено О. Вульфом: [Wulff, 1929–1930, 536]. Об описании

Иеротопичность этого описания опирается на всеобъемлющую эстетику *визуальности*, типичную для греко-византийской культуры³³. Для уяснения данной сферы важны рассуждения Ж. Дагрона о важности проблемы *репрезентации* реальности в искусстве и литературе, включая иконопись (мы вернемся к этому в конце статьи), а также о «повелительном и императивном характере зрительных впечатлений», *зримости* сущего как таковой для каждого из людей — в чем отдавала себе отчет позднеантичная и средневековая оптика (и эстетика)³⁴. С позиции же теории иеротопии, Феодор подчеркивает, что пространство монастыря и совершаемое в нем «иконично... в обобщенном смысле»; здесь всюду воплощается «принцип иконичности» [Охоцимский, 2019, 25]³⁵. Поскольку «иеротопию можно было бы определить как вид искусства, в котором создаются пространственные иконы» [Охоцимский, 2019, 31], постольку описание Метохита (с центральным для него понятием иконы) оказывается отчетливо иеротопическим. Действительно, насколько хватает *кругозора*, храм сияет:

...о все [элементы храма], что есть сил состояжающиеся друг с другом [в великолепии] — высшие со срединными и низшими, и все со всеми [вообще], так что те, что [расположены] на полу, что есть мочи отражают блеск (ἀντιστίβοντ) вышних и тех, что их окружают, едва ли не внушая [благоговейный] страх ходить по ним!³⁶ (ПЗ 40.3.3: р. 88.7–10 Hult).

Кстати, связь семантических полей *блеска* и *страха* для патристики не случайна; по крайней мере, в трактате Евагрия Понтийского «О помыслах» (390-е гг., вряд ли известном Метохиту) встречаем такой совет:

Пусть же он (монах-безмолвник. — Д.М.) в первую очередь заточит свой меч до блеска (στίβωσάτω τὴν μάχαιραν) постами и бдениями! [Évagre le Pontique, 1998, 272.22–23].

Прокопием кажущегося парения купола на солнечных лучах см. тут же. Дата написания трактата «О постройках» — ок. 560–561 гг. [Palmer, Rodley, 1988, 122].

Ср. также, среди прочего, обозначение ума как «лучезарного» (слово от того же корня) у Митрофана Смирнского: *Сонм страстей повсюду рыцет, // Ум поймай чтоб лучезарный* (ἀγλαὸν νόον πρὸς ἄγρον) [Mercati, 1929–1930, 58.53–54]. Напрашивающаяся из сопоставления текстов параллель между церковным зданием и личностью человека подтверждает обращение к начальным главам «Мистагогии» св. Максима Исповедника, текста, который (вкуче с другими текстами преподобного), скорее всего, не был знаком Метохиту [Beck, 1952, 48, Anm. 2; Макаров, 2019, 299–300]. Тем архетипичнее это сопоставление само по себе.

³³ «Представление Метохита о том, что зрение — важнейшее из человеческих чувств, и что именно оно является основанием философии, в конечном счете, восходит к Платону („Тимей“, 47a)» [Polemis, 2021b, 1012].

³⁴ Имеем в виду одну из, как кажется, не до конца оцененных книг французского историка и мыслителя: [Dagron, 2007, 21, 22].

³⁵ Прототипом этого подхода были идеи о. П. Флоренского — и о красоте святых (см. далее), и о храмовом действе как синтезе искусств.

³⁶ Подобная идея страха уже была представлена Хорикием Газским (ок. 500–590) в *Laudatio Marciani* 2.21: блеск внешнего вида церкви св. Стефана Первомученика может поспособствовать тому, что путник побоится войти в нее [Webb, 1999, 67]. Согласно Хорикию, в храме все настолько великолепно, что взор перебегает от одного к другому, «и мы остаемся с двойным впечатлением (τῆς ἀξίας): что сам храм недоступен для нашего взора, а увиденное [в храме] — превыше [всякого] слова (τοῦ μὲν τεμένους νικῶντος τὴν θέαν, τῆς δὲ θεᾶς τὸν λόγον)» [Choricii Gazaei *Orationes*, 1846, 113].

Хорикий принадлежал не к евсевиевской, а к более светской традиции экфрасисов [Macrides, Magdalino, 1988, 52]. Эти две традиции встретились лишь в XII в. в творчестве Михаила Ритора [Macrides, Magdalino, 1988, 53]. Кажется, Великий логофет продолжает — и приумножает — это слияние традиций. Читал ли Метохит Хорикия? Этот топос получил развитие у Фотия (Гомилля X, 4) [Macrides, Magdalino, 1988, 53]. В силу лагинофильской ориентации своей семьи [Макаров, 2022б, 27–28] Метохит не испытывал к Фотию особых симпатий.

Духовный меч, о котором ведет речь Евагрий, призван утратить лукавых духов — и в этом смысле противоположен тому благоговейному страху, о котором ведет речь Феодор. Однако сама тематика монашеского делания, *блеска* как характеристики того локуса и той среды, где живут и трудятся монахи³⁷, все же позволяет совместно рассмотреть оба этих описания.

В гл. 40 ПЗ, как и в греко-византийской риторической теории в целом, выделяются «более общие, умопостигаемые характеристики» [Webb, 1999, 64] объекта — храмы и их убранство как наглядно-образное предварение Царствия Божия, в духе теории о. П. Флоренского об иконостасе. В эту среду (*атмосферу*) распространения святости, в жилище (или обиталище) Божие вовлечены все — и пространство, и время, и люди, органическое единство которых, формируемое в мысли Метохита, способствует возникновению в этой мысли (и в тексте) «единого „образа-концепта“ [храма], сочетающего рациональные и образно-чувственные аспекты» [Охоцимский, 2019, 34].

Приведем еще пару цитат, дающих почувствовать эту синкретичность и иеротопичность (являющуюся таковой, по сути, и для самого автора) «храмового действия как синтеза искусств». Архетипические для христианской и философской мысли понятия сливаются у Феодора в продолжении экфрасиса:

О порядок всяческого *священнодействия* (ιεροτελεστίας)³⁸, о предписания и повеления, доводящие до совершенства (τύλοι καὶ διατάγματα τηλεφόρα) всякую добродетель, всякую набожность (σεμνότητος), всякую соразмерность (εὐαρμοστίας) и всякое богозиждательное³⁹ расположение [души] (θεουργου διαθέσεως) и зиждующие *Божественное осенение* вкупе с оным невыразимым раздольем⁴⁰ (θειασμοῦ δημιουργὰ μετὰ ῥαστώνης οἷας ἀρρήτου), спокойствием и особой сладостностью (γλυκυθυμίας) для душ, как и [вытекающее] отсюда *богосприемлющее смешение* (θεολήττου κράσεως)⁴¹ для всех, участвующих [в этом], для всех видящих и для всех читающих! (ПЗ 40.3.4: р. 88.10–14 Hult).

Слово «богосприемлющее» (θεολήττου) в этой изысканной тираде — едва ли не *намека-анаграмма* на имя св. Феопипта Филадельфийского (Θεόπλιτος ὁ Φιλαδέλφειας). Нам кажется, что сам текст Метохита, таким образом, провоцирует нас на проводимое нами сопоставление мыслей его автора с умозрениями св. Феопипта. Тот был духовником дочери главного оппонента Феодора (Никифора Хумна) и, надо полагать, был известен Метохиту хотя бы в этом качестве, не говоря уже о его роли как духовника (раз Метохит увлекался монашеством, эта роль была ему, скорее всего, известна). Аналогичным образом И. Перцель находит в самом имени псевдониме «Псевдо-Дионисий (Διονύσιος) Ареопагит» аллюзию на имя Агапита, епископа острова (νησίου) Родос (ок. 457–474) — соответствие, в том числе и хронологическое, почти полное [Perczel, 2020, 278, 279]. При этом И. Перцель также прибегает

³⁷ Вряд ли следует сближать этот блеск с тем естественным блеском вещей, который схоласти, опираясь (как и Метохит) на Псевдо-Дионисия, «сближают... с субстанциональной формой Стагирита» [Драгалина-Чёрная, 2015, 12, прим. 14], т.е. с тем главным, что делает вещь вещью. Разве что как в том, так и в другом случае речь идет о *естественном* блеске, а не о сиянии Света Фаворского.

³⁸ Термин в духе Псевдо-Дионисия; ср.: ιεροτελεστής (11 вхождений в Корпусе), ιεροτελεστικός (3 вхождения). См.: [Van den Daele, 1941, 82].

³⁹ Терминология Ареопагита. Согласно индексам о. А. ван ден Дэле, слово θεουργία встречается в Ареопагитиках свыше 20 раз. См.: [Van den Daele, 1941, 77]. Термины из этой группы означают *свершение* или *исполнение* того, что было предвозвещено в *богословии* (θεολογία) [Bellini, 1980, 206].

⁴⁰ Одна из любимых категорий Метохита в «Об образованности». См., напр., рассуждение об образованности в гл. 1: «прилежание в таком деле, да и сам процесс его освоения — не что иное, как истинное раздолье (ῥαστώνην)» [Феодор Метохит, 2020, 29].

⁴¹ По сути, аналог понятия синергии. См., впрочем, о различных смыслах «смешения» в византийской мысли: [Бирюков, в печати; Biriukov, 2022, 291, 296–297].

лишь к имманентному анализу текста, задавая тем самым стандарты для аналогичных исследований в смежных областях.

Ясно, что монахья — одно из *идеальных пространств* византийского общества в восприятии интеллектуала. Описывая церковные гимны и процессии днем и ночью на основании аутопсии (по крайней мере, частичной), Метохит вновь переходит на ликование — можно сказать, в антифонной манере отвечает *гимном и благодарением* (теперь уже монахам) на *гимны и благодарения*, возносимые монахами Богу:

...о молчаливое ответное благодарение (τῆς ἀνθομολογήσεως) Владыке *в спокойствии помыслов* (ἐν γαλήνῃ τῶν λογισμῶν), о велегласное словословие и созвучное ликование (βακχεΐας εὐήχου), о слаженность (τὸ σύντονον) вкупе с возвышенностью и великою красотой! О изобилующие *исхождения [света]* (πρόοδοι)⁴², *светоизлияния* (φωταύγειαι)⁴³ и *сияния* (λαμπρότητες), о благолепные [примеры] всецелого [само] уничтожения (συστολαὶ καθάλαξ εὐσχήμονες) и всяческая умеренность (μετρίότης)⁴⁴, [достигаемая] страхом Божиим и воздающая Владыке всякую честь вкупе со смирением и благоговением (τῷ δυσωπητικῷ)⁴⁵! (ПЗ 40.3.7–8: р. 88.23–28 Hult).

Сочетание темы Света Божия и исхождений Божиих — характерная отличительная особенность «Небесной иерархии» св. Ареопагита. Присмотримся уже ко второй фразе трактата:

...всякое *исхождение* движимого Отцом *светосвечения* (πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόδος), благодатно в нас приходящее, вновь как единотворящая сила, возвышая, нас наполняет и обращает к единству и боготворящей простоте Собирателя Отца (ср. Мих 2:12; Ин 17:21)⁴⁶.

Именно это и происходит во время литургии и прочих церковных служб, которые находятся в центре внимания как свв. Ареопагита и Григория Богослова (создателей текстов-антецедентов, на которые ориентировался Феодор), так и самого Метохита. Указанием на еще одну вероятную аллюзию (причем, по-видимому, сразу на свв. Ареопагита и Григория Богослова) в тексте гл. 40 ПЗ мы бы и хотели завершить данный подраздел статьи.

Мы уже предполагали аллюзию на DN II, 9 («не только изучая Божественное, но и претерпевая его на опыте [или: на самом деле]»⁴⁷) в ПЗ 19.3.3; 71.4.2 [Theodore Metochites, 2002, 178.21–22; 222.26–28; Макаров, 2021, 272]. Этот же стих, как нам кажется, лежит и в основе рассказа автора о том, что он сам испытал на опыте колебания судьбы (πλεΐραϊα — повествование идет от первого лица: ПЗ 28.3.1: р. 16.21–22 Hult). Этому «готов поверить всякий, кто сам испытал это на опыте (πλεΐραται)» (р. 18.7–8 Hult; ср. ПЗ 40.4.6: р. 90.14–16 Hult). Итак, Метохит утверждает универсальность опытного подхода к решению философских проблем. В гипотезу об аллюзивности подобного рода высказываний заставляет поверить близкое по смыслу

⁴² Важнейший термин Псевдо-Дионисия, обозначающий энергии Божии как выхождения Живого Бога из Своей Сверхсущности (30 вхождений: [Van den Daele, 1941, 121]).

⁴³ Термин, неизвестный Ареопагиту, но встречающийся у свв. Софрония Иерусалимского, Иоанна Лествичника и др. — и взятый Метохитом, по-видимому, из церковной традиции [Van den Daele, 1941, 146; PGL, 1961, 1508].

⁴⁴ Слово, входившее в титулатуру патриарха. См., например, акт Иоанна XIV Калеки (1333–1347) № 119 (ноябрь 1338 — июнь 1339): «Μερνoти нашей стало известно (Η μετρίότης ἡμῶν γινωρίσσα)...» [Das Register des Patriarchats, 1995, 146.1]; нем. пер.: [Das Register des Patriarchats, 1995, 147].

⁴⁵ См.: PGL, s. v. δυσωπητικός, 3-е значение.

⁴⁶ [Corpus Dionysiacum: *De coelesti hierarchia* (I, 1), 1991, 7.4–7]; рус. пер. Г. М. Прохорова: [Дионисий Ареопагит, 2002, 37].

⁴⁷ οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα [Corpus Dionysiacum: *De divinis nominibus* (II, 9), 1990, 134.1–2].

и фразеологии выражение св. Григория Богослова — из уже цитированной нами 18-й проповеди: «на опыте изведавшая изобилие даров Божиих (λεῖρα μαθοῦσα τοῦ Θεοῦ τὸ φιλόδορον)» [S. Gregorii Theologi Oratio XVIII, 12 // PG. 35. 1000A. (26)]. А кто станет отрицать, что как богословие и философия, так и эфкрасис — опытные формы приобретения знания и опыта?

Подобное сочетание жанров — эфкрасиса, панегирика, богословско-философского рассуждения — привычное явление для византийской литературы. Говоря о поэме Павла Силенциария, посвященной повторному освящению Св. Софии (24 декабря 562 г.), Р. Макридис и П. Магдалино отмечают: «Наконец, взаимопроникновение панегирика и описания достигает полноты благодаря внедрению элементов панегирика в описание как таковое» [Macrides, Magdalino, 1988, 57]⁴⁸. У Метохита (по крайней мере, по сравнению с Павлом) роль описания минимальна, а удельный вес панегирика выше. Но и это сочетание *эфкрасиса с панегириком* оборачивается *треносом*; боюсь, что именно последний жанр оказал наибольшее влияние на византийскую литературу последнего столетия перед падением Империи. Мы кратко отметим это обстоятельство путем сопоставления все той же главы ПЗ с выдержками из речей Иосифа Вриенния.

Все эти прекрасные дела и процессии монахов, сетует Феодор, остались в прошлом. Теперь же кто из монахов был изгнан под натиском нечестивых, а кто и взят в плен, но,

где бы они ни оказались, *они украшают [собою] принявшие их места и приютивших их людей* (κοσμοῦσι τοὺς δεξαμένους τόπους τε καὶ ἀνθρώπους), у которых они оказались, *да и сами эти [места]* — все без исключения — *располагают ими*⁴⁹ как средством исцеления (κέρδος)⁵⁰ [от дурного воздействия] судьбы (τῆς... τύχης), безжалостной к остальным, а точнее — к *Ромейской империи* (τῷ κοινῷ Ῥωμαίων) в целом, как поворотным пунктом или чашей весов (τροπήν ἢ ῥοπήν), благородно склоняющейся к наилучшему; [*эти места*] самым что ни на есть наилучшим образом (βέλτιστ' εἰ μάλ') [*обладают монахами* как] столпами (мерилами, ὄρους) [всего] прекрасного⁵¹, а их поселениями — как основанием для благородства жизни и благоденствия (εὐδαιμονίας) (ПЗ 40.4.4–5: р. 90.9–14).

Итак, с одной стороны, Римская империя — сумма мест (топосов), в которых люди либо спасаются, либо погибают; те места, где проживают монахи, суть места спасения. С другой же, как видно в выделенных полужирным шрифтом частях текста, сами эти места — сумма мест — также выступают активными квазидеятелями, «располагающими» монахами и побуждающими их действовать на общую пользу — свою, самих мест и других людей. По сути, перед нами предвосхищение идей позднего Хайдеггера («Искусство и пространство») и социальной топологии.

Для Феодора характерна мысль о том, что время-хронос «постоянно сохраняет, как сокровища», остатки прошлого (ПЗ 37.1.6: р. 64.22–23 Hult). Значит, прошлое — не то, что прешло и скрылось, как туман, а нечто онтологически пребывающее;

⁴⁸ О дате освящения см.: [Macrides, Magdalino, 1988, 55, 63].

⁴⁹ Т. е. монахами.

⁵⁰ Досл. «прибыль». Интересный семантический поворот в наполнении термина.

⁵¹ Здесь можно вспомнить сходные по сути и по глубине умозрения свящ. П. А. Флоренского. Красота, по Флоренскому, — «критерий правильности» духовной жизни в Церкви [Флоренский, 1990, 7]. Богословие красоты занимает у о. П. Флоренского видное место; так, «проявленная любовь (Божия. — Д. М.) к твари созерцается предметно как красота» [Флоренский, 1990, 83]. Монахи и суть высшие проявления такой взаимной любви Бога и твари. «...аскетика создает не „доброе“ человека, а п р е к р а с н о г о, и отличительная особенность святых подвижников — вовсе не их „доброта“, ...а к р а с о т а духовная, ослепительная красота лучезарной, свето-носной личности, дебелому и плотскому человеку никак не доступная (разрядка автора. — Д. М.)» [Флоренский, 1990, 99]. Специфика унифицирующего философско-богословского видения о. П. Флоренского, с самой установкой на наглядность, видимость святости близка Метохиту и эллинской традиции в целом.

время *аккумулирует* культурные ценности, а не *аннигилирует* их (кумулятивная, а не релятивная модель времени). Однако в последние дни внешними (что очевидно, турками) и внутренними врагами «попираются и оскверняются учения и таинства Христовы... Да и внутри у нас то, что связано с практикой благочестия, приходит в упадок (νοεῖ), нас покинули всякая добродетель и благолепие (κοσμιότης), и даже в то, что видно очами, [многие уже] не верят...» (ПЗ 37.3.2–3: р. 68.4–5. 8–10 Hult; ср. ПЗ 37.3.5: р. 68.16–18 Hult).

Это причиняет неимоверную боль сердцу Феодора (ПЗ 38.1.9: р. 72.10–13 Hult): для него происходящее — «полное разрушение того прекраснейшего, что я видел и испытал в этой жизни (τὴν πανώλειαν ὧν ἐν τῇ ζωῇ καλλίστων εἶδον καὶ πελεῖραμαι)...» (ПЗ 40.4.8: р. 90.20–22 Hult; ср., опять же, DN II, 9). Мы живем среди весьма немногочисленных остатков и частей тела Империи, «поскольку лучшие и важнейшие [его] части отсечены [от него]...» (ПЗ 38.3.1: р. 74.4–7 Hult; цит. р. 74.6–7).

И в самом деле, — вопрошает Иосиф Вриенний (ок. 1350–1431/1432) веком спустя, — какой певец сможет воспеть так, как подобает, — в трагической манере — все происходящее с нами? Ведь это, поистине, превосходит [меру] всякого плача... [*Josephi Bryennii Or. III, 1990, 200–221, σ. 203*].⁵²

То, о чем Метохит говорит намеками, Вриенний, живший уже на гораздо более поздней стадии завоевания турками и исламизации Малой Азии, уже провозглашает эксплицитно:

...я счел, что предпочтительнее слова — молчание (первая часть антиномии коммуникации Метохита! — Д. М.), и мне бы и еще подобало молчать... потому что мы рассеяны по всем царствам земли и нами правят языки, а мы не правим, и нашу землю у нас на глазах пожирают инородцы, и опустошают, и уже обратили ее в руины, и некому помочь!.. *Делами Церкви пренебрегают; все, что связано с царством, — уничтожено*; дальние его части — на осадном положении; пределы сокрушаются, и все сотрясается. Откуда нас гонят агаряне, оттуда же вытесняют и скифы; с запада грабят измаилиты, а с востока выкорчевывают персы (курсив наш. — Д. М.) [*Josephi Bryennii Or. III, 1990, 201–202*].

Перед лицом столь разрушительных событий Метохит находит утешение в обращении к созерцанию славного прошлого, сопряженного с обретением эллинским православным духом небывалых высот духовного развития. И если в более раннем трактате «Об образованности» (ок. 1305) Великий логофет секуляризирует христианское созерцание природы [Polemis, 2021a, 1004], то в 40 гл. ПЗ он, напротив, приближается к раскрытию духовных смыслов монастыря и монашества.

Мало сказать, что Метохит достигает в своем экфрасисе духовных и философских высот; как подчеркивают Р. Макридис и П. Магдалино, «всякий экфрасис следует рассматривать сообразно с его собственными качествами» [Macrides, Magdalino, 1988, 78]. Текст ПЗ предоставляет нам редкий шанс рассмотреть экфрасис не как «единичный бриллиант», а как раз-таки как «жемчужину в оправе» [Macrides, Magdalino, 1988, 81], и эта оправка многожанровая и полистилистична. Ж. Дагрон был прав, утверждая, что большинство византийских экфрасисов находятся на полпути между античной риторической традицией и христианской мистикой созерцания, стремясь интериоризировать образ [Dagron, 2007, 100, 103]. Не так-то просто сказать, какая из четырех составляющих экфрасиса, выделенных Р. Макридис и П. Магдалино [Macrides, Magdalino, 1988, 81], преобладает у Феодора — пожалуй, исторический (мы бы уточнили — историко-биографический) контекст и контекст обстоятельств,

⁵² О Вриеннии см.: [Сметанин, 1990; Lougié, 2018]. Следует заметить, что пионерское исследование В. М. Лурье расширяет наше представление о горизонтах восточнохристианской триаологии и философии в целом.

вкупе с описанием. Важнее другое. Р. Макридис, П. Магдалино и Ж. Дагрон одними из первых наметили тот путь, который и нам кажется более перспективным, — путь отхода от идеи *искажения* действительности в византийской литературе [Mango, 1975] и выдвигание на первый план представления о *конструировании* некоей новой действительности, виртуального мира, порожденного совместным действием чувств, воображения и интеллекта. Как выясняется, в мире Метохита немалую роль играют аллюзии на Псевдо-Дионисия Ареопагита (и, возможно, анаграммы), а также стихия визуальности и блеска в ее различных преломлениях и социально-топологический подход. Мир, понимаемый нами в такой модальности (вслед за самими византийцами), может рассматриваться как «полицентричный универсум равноправных мыслящих людей» [Драгалина-Чёрная, 2015, 165]. Такое понимание близко метоховскому.

Источники и литература

1. Аверинцев (1976) — *Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения / Отв. ред. В. А. Карпушин. М.: Наука, 1976. С. 17–64.
2. Азаренко (2016) — *Азаренко С. А.* Топологическое философствование и социальная коммуникация // Известия Саратовского государственного университета. Новая серия: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. № 4. С. 412–417.
3. Азаренко, Келлер (2021) — Теоретико-методологические аспекты социальной топологии ремесла // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2021. № 5. С. 81–90.
4. Азаренко, Келлер (2022) — *Азаренко С. А., Келлер А. В.* Своеобразие Уральского старо-промышленного региона: социально-топологический аспект // *Quaestio Rossica*. Екатеринбург, 2022. Т. 10, № 1. С. 335–352.
5. Алексеенко (2007) — *Алексеенко Н. А.* Печать Митрофана Смирнского из Херсона: ссыльный митрополит в Таврике // *Sacrum et Profanum*. Т. III: Небесные патроны и земные служители культа / Ред.-сост. Н. А. Алексеенко и др. Севастополь: Максим, 2007. С. 11–16.
6. Беневич (2013) — *Беневич Г. И.* Краткая история промысла от Платона до Максима Исповедника. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. (*Σμάρτυδος Φιλοκαλίας*; Византийская философия, 11). С. 77–88.
7. Бирюков (в печати) — *Бирюков Д. С.* Смещение. Бесконечность. Природа. Космос: Очерки византийской натурфилософии в философском и теологическом контексте. СПб.: Дмитрий Буланин (в печати) (*Paradeigmata byzantina*).
8. Валери: *Взгляд на море* (2021) — *Валери П.* Взгляд на море // *Валери П.* Эстетическая бесконечность / Пер. с фр. М. Таймановой. М.: Колибри, 2021. С. 384–392.
9. Валери: *Душа и танец* (2021) — *Валери П.* Душа и танец // *Валери П.* Эстетическая бесконечность / Пер. с фр. М. Таймановой. М.: Колибри, 2021. С. 392–416.
10. Великий Патерик (2005) — *Великий Патерик, или Великое собрание изречений* старцев: Систематическая коллекция / Пер. с древнегреч. А. В. Маркова, Д. А. Поспелова. М.: Издание пустыни Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря Новая Фиваида, 2005. Т. I. (*Bibliotheca hesychastica*, 1).
11. Дионисий Ареопагит (2002) — *Дионисий Ареопагит*. Сочинения; *Максим Исповедник*. Толкования / Пер. с древнегреч. Г. М. Прохорова. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. (Библиотека христианской мысли).
12. Драгалина-Чёрная (2015) — *Драгалина-Чёрная Е. Г.* Неформальные заметки о логической форме. СПб.: Алетейя, 2015.
13. Кокто (2021) — *Кокто Ж.* Дневник незнакомца / Пер. с фр. М. Л. Аннинской. М.: АСТ, 2021. (Эксклюзивная классика).
14. Лидов (2009) — *Лидов А. М.* Святой Лик — Святое Письмо — Святые Врата. Образ-парадигма «благословенного града» в христианской иеротопии // *Лидов А. М.* Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2009. С. 133–159.

15. Макаров (2002) — *Макаров Д. И.* О значении слова «космос» в гомилиях св. Григория Паламы // Мир Православия. Вып. 4. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2002. С. 131–140.
16. Макаров (2019) — *Макаров Д. И.* Две заметки о понятии образованности у Феодора Метохита и в средневизантийской святоотеческой традиции // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. Волгоград, 2019. Т. 24. № 6. С. 297–304.
17. Макаров (2021) — *Макаров Д. И.* Элементы теории коммуникации в «Памятных записках» Феодора Метохита (гл. 1–26; 71) // АДСВ. 2021. Т. 49. С. 254–276.
18. Макаров (2022a) — *Макаров Д. И.* К осмыслению базовых аксиом модальной логики Феодора Метохита // Международная конференция «Смысл и словообразование» (2–4 июня 2022, Санкт-Петербург, ул. Галерная, 58/60). Абстракты докладов. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2022. С. 85–86.
19. Макаров (2022b) — *Макаров Д. И.* О некоторых чертах понимания природы у Феодора Метохита и Альберта Великого: к вопросу об элементах схоластики в византийской мысли // ВЕДС. 2022. Т. 1 (37). С. 24–30.
20. Охоцимский (2019) — *Охоцимский А. Д.* Рождение иеротопии из смыслов иконы // Пространство иконы. Иконография и иеротопия. К 60-летию А. М. Лидова / Ред.-сост. М. Баччи, Е. Богданович. М.: Феория, 2019. С. 22–40.
21. Сметанин (1990) — *Сметанин В. А.* Восприятие общественных проблем ортодоксально-православным мыслителем (Иосиф Вриенний) // АДСВ. 1990. Вып. 25: Византия и сопредельный мир. С. 136–150.
22. Феодор Метохит (2020) — *Феодор Метохит.* Слово о нравственных проблемах, или Об образованности / Пер. со среднегреч. и вступ. ст. Д. И. Макарова; коммент. Я. Полемиса, Д. И. Макарова. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. (Paradeigmata byzantina, 1).
23. *Феолипт Филадельфийский (2018) — Феолипт Филадельфийский, св.* Аскетические творения. Послания / Вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова; при участии свящ. А. Пржегорлинского. М.: Сибирская Благовозвонница, 2018. С. 192–222.
24. Флоренский (1990) — *Флоренский П. А., свящ.* Столп и утверждение Истины // *Флоренский П. А., свящ.* Сочинения: в 2 т. М., 1990. (Из истории отечественной философской мысли). Т. I. Ч. 1.
25. Фрейберг (1974) — *Фрейберг Л. А.* Византийская литература IV–X вв. и античные традиции // Византийская литература / Отв. ред. С. С. Аверинцев. М.: Наука, 1974. С. 24–76.
26. Фуко (2011) — *Фуко М.* Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1977–1978 учебном году / Пер. с фр. Н. В. Суслова, А. В. Шестакова, В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2011.
27. Allison (2019) — *Allison D. C., Jr.* 4 Baruch. Paraleipomena Jeremiahu. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2019. (Commentaries on Early Jewish Literature).
28. Apollinaire (2000) — *Apollinaire G.* La maison des morts // *Аполлинер Гийом.* Мост Мирабо / Пер. с фр. М. Яснова. СПб.: Азбука, 2000.
29. Beck (1952) — *Beck H.-G.* Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. München: C. H. Beck, 1952.
30. Bell (1994) — *Bell A. J. E.* Spectacular power in the ancient city. A Dissertation... Stanford University, 1994.
31. Bellini (1980) — *Bellini E.* Teologia e teurgia in Dionigi Areopagita // *Vetera Christianorum.* 1980. Vol. 17. P. 199–216.
32. Biriukov (2022) — *Biriukov D.* Divine Unions in Byzantine Christianity: The Penetration of Fire into Iron as a Metaphor of *Theōsis* // Conceptualising Divine Unions in the Greek and Near Eastern Worlds / Ed. by E. Pachoumi. Leiden; Boston: Brill, 2022. (Ancient Philosophy & Religion, 7). P. 291–314.
33. Bloom (1994) — *Bloom H.* The Western Canon. The Books and School of the Ages. New York; San Diego; London: Harcourt Brace & Company, 1994.
34. *Josephi Bryennii Or. III (1990) — Josephi Bryennii.* Oratio III. Dicta eodem palatio, durante eadem Bonum Veneris die... = Ἐν τῷ αὐτῷ λαληθεῖς παλατίῳ κατὰ τὴν ἐφεξῆς τῷ τότε μεγάλην Παρασκευὴν... // *Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου Τὰ εὐρηθέντα.* Т. В. Ἐκδοσι δευτέρα. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1990 [репринт лейпцигского издания 1768 г.].

35. Choricii Gazaei Orationes (1846) — *Choricii Gazaei Λόγος δεύτερος εἰς Μαρκιανὸν Γάζης ἐπίσκοπον* // *Choricii Gazaei Orationes*, declamationes, fragmenta. Insunt ineditae orationes duae / Curante Jo. Fr. Boissonade. Parisiis: Apud Dumont, bibliopolam à l'institut, 1846. P. 105–125.
36. Dagron (2007) — *Dagron G. Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*. 68 illustrations. Paris: Gallimard, 2007.
37. Das Register des Patriarchats (1995) — *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*. 2. Teil. Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350 / Hrsg. von H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995. (CFHB, vol. XIX/2).
38. Dillon (2018) — *Dillon J. Prayer and Contemplation in the Neoplatonic and Sufi Traditions // Prayer and Contemplating in Late Antiquity. Religious and Philosophical Interactions* / Ed. by E. Pachoumi, M. Edwards. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 113). P. 7–22.
39. *Évagre le Pontique* (1998) — *Évagre le Pontique. Sur les pensées*, 34 // *Évagre le Pontique. Sur les pensées* / Éd. du texte grec, intr., trad., notes et index par P. Géhin, C. Guillaumont et A. Guillaumont. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. (SC, 438).
40. Gielen, Van Deun (2015) — *Gielen E., Van Deun P. The Invocation of the Archangels Michael and Gabriel Attributed to Metrophanes, Metropolitan of Smyrna (BHG 1292)* // *BZ*. 2015. Bd. 108/2. S. 653–671.
41. Gregorii Theologi Or. XVIII — *S. Gregorii Theologi Or. XVIII. Funebris oratio in patrem, praesente Basilio* // PG. 35. 985A–1044A.
42. Hult — *Theodore Metochites on the Human Condition and the Decline of Rome. Semeioseis gnomikai 27–60*. A Critical Ed. with Introd., Trans., Notes and Indexes by K. Hult. Göteborg: Responstryck, 2016. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXX).
43. Hussey (1958) — *Hussey J. M. Die byzantinische Welt* / Übers. aus Engl. von R. Voretzsch. Stuttgart: Kohlhammer, 1958. (Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe, 35).
44. Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum* (1973) — *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum* / Editio princeps; rec. I. Thurn. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973. (CFHB. Series Berolinensis, V).
45. Kermanidis (2020) — *Kermanidis M. Episteme and Ästhetik der Raummodellierung in Literatur und Kunst des Theodoros Metochites. Ein frühpalaiologischer Byzantiner im Bezug zur Frühen Neuzeit*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2020. (Byzantinisches Archiv, 37).
46. Kermanidis (2022) — *Kermanidis M. Allegorie und Lob der Physik. Das Proömium der Paraphrase des Theodoros Metochites zu naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles* // *BZ*. 2022. Bd. 115/1. S. 143–184.
47. Kumaniecki (1932) — *Kumaniecki K. Notes critiques sur le texte de Théophraste Continué* // *Byzantion*. 1932. Vol. 7/1. P. 235–237.
48. Lourié (2018) — *Lourié B. A Logical Scheme and Paraconsistent Topological Separation in Byzantium: Inter-Trinitarian Relations according to Hieromonk Hierotheos and Joseph Bryennios // Relations. Ontology and Philosophy of Religion* / Ed. by D. Bertini, D. Migliorini. Sesto San Giovanni (Milano): Mimesis International, 2018. (Mimesis International. Philosophy, 24). P. 283–299.
49. Makarov (2016) — *Makarov D. I. Theology for Rent: Nicholas Mesarites as a Compiler of Andronicus Camaterus* // *Scrinium*. 2016. Vol. 12. P. 291–307.
50. Makarov (2019) — *Makarov D. I. An Irreproachable Dogmatics? Plotinus, Theodore Metochites and the Sixth Chapter of the Letter On Education* // *Scrinium. Journal of Patrology and Critical Hagiography*. Leiden; Boston: Brill, 2019. Vol. 15. P. 211–217.
51. Macrides, Magdalino (1988) — *Macrides R., Magdalino P. The architecture of ekphrasis: construction and context of Paul the Silentiary's poem on Hagia Sophia* // *BMGS*. 1988. Vol. 12. P. 47–82.
52. Mango (1975) — *Mango C. Byzantine Literature as a Distorting Mirror*. Oxford: Clarendon Press, 1975.
53. Mango, Parker (1960) — *Mango C., Parker J. A Twelfth-Century Description of St. Sophia* // *DOP*. 1960. Vol. 14. P. 233–245.
54. Mercati (1929–1930) — *Mercati S. G. Inno anacreontico alla SS. Trinità di Metrofane arcivescovo di Smirne* // *BZ*. 1929–1930. Bd. 30. S. 54–60.

55. Neiryneck, Van Deun (2019) — *Neiryneck S., Van Deun P.* Est-ce qu'on a découvert la profession de foi de Métrophane de Smyrne? // *The Literary Legacy of Byzantium*. Editions, Translations and Studies in Honour of J. A. Munitiz SJ / Ed. B. Roosen, P. Van Deun. Turnhout: Brepols, 2019. (Byzantios. Studies in Byzantine History and Civilization, 15). P. 321–332.
56. Palmer, Rodley (1988) — *Palmer A., Rodley L.* The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa // *BMGS*. 1988. Vol. 12. P. 117–167.
57. Perczel (2020) — *Perczel I.* Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism*. Studies in Honor of Alexander Golitzin / Ed. by A. A. Orlov. Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 160). P. 267–307.
58. PGL — *A Patristic Greek Lexicon* / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
59. Polemis (2021a) — *Polemis I.* Commentary // *Theodore Metochites (1270–1332) on the Beauty of Nature (Excerpts from the Miscellanea)* // *Sources for Byzantine Art History*. Vol. 3. The Visual Culture of Late Byzantium (c. 1081–c. 1350). Pt. 2 / Ed. by F. Spingou. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2021. P. 1001–1013.
60. Polemis (2021b) — *Polemis I.* [Introduction] // *Theodore Metochites (1270–1332) on Constantinople (Excerpts from Byzantios)* [Greek text and English translation by I. Polemis] // *Sources for Byzantine Art History*. Vol. 3. The Visual Culture of Late Byzantium (c. 1081–c. 1350). Pt. 1 / Ed. by F. Spingou. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2021. P. 894–905.
61. *Corpus Dionysiacum: De coelesti hierarchia* (1991) — *Ps.-Dionysii Areopagitae De coelesti hierarchia*, I, 1 // *Corpus Dionysiacum*. Bd. II / Hrsg. von G. Heil, A. M. Ritter. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1991. (Patristische Texte und Studien, 36).
62. *Corpus Dionysiacum: De divinis nominibus* (1990) — *Ps.-Dionysii Areopagitae De divinis nominibus*, II, 9 // *Corpus Dionysiacum*. Bd. I / Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien, 33).
63. Syméon le Nouveau Théologien (1969) — *Syméon le Nouveau Théologien*. Hymnes 1–15 / Intr., texte crit. et notes par J. Koder; trad. par J. Paramelle, s.j. T. I. Paris, 1969. (SC, 156).
64. Theodore Metochites (2002) — *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy. Semeioseis gnomikai* 1–26 & 71. A Critical Edition with Introd., Trans., Notes, and Indexes by K. Hult. With a Contribution by B. Bydén. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 2002. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, LXV).
65. Theoleptos of Philadelpheia (1992) — *Theoleptos of Philadelpheia*. The Monastic Discourses. A Critical Ed., Trans. and Study by R. E. Sinkewicz, C. S. B. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1992. (Studies and Texts, 111).
66. Theophanes Continuatus (1838) — *Theophanes Continuatus*. Lib. III // *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* / ex rec. I. Bekkeri. Bonnae, 1838. (CSHB, XLIV).
67. Thurn (1973) — *Thurn I.* Index locorum // *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum* / Editio princeps; rec. I. Thurn. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973. (CFHB. Series Berolinensis, V).
68. Van den Daele (1941) — *Van den Daele A., S. J.* Indices pseudo-Dionysiani. Leuven: Universiteitsbibliotheek, 1941.
69. Webb (1999) — *Webb R.* The Aesthetics of Sacred Space: Narrative, Metaphor, and Motion in *Ekphrasis* of Church Buildings // *DOP*. 1999. Vol. 53. P. 59–74.
70. Wulff (1929–1930) — *Wulff O.* Das Raumerlebnis des Naos im Spiegel der Ekphrasis // *BZ*. 1929–1930. Bd. 30. S. 531–539.
71. Xenophontos (2021) — *Xenophontos S.* Exploring Emotions in Late Byzantium: Theodore Metochites on Affectivity // *Byz*. 2021. Vol. 91. P. 423–463.
72. Λόγοι καὶ ὁμιλίαι (1900) — Τοῦ αὐτοῦ ἁγιοπάτου Φωτίου... ὁμιλία ῥηθεῖσα ὡς ἐν ἐκφράσει τοῦ ἐν βασιλείᾳ περιωνύμου ναοῦ // Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φωτίου... Λόγοι καὶ ὁμιλίαι ὀγδοήκοντα τρεῖς / Ἐκδ. Σ. Ἀριστάρχου. Τ. 2. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Τύποις The Annuaire Oriental & Printing Co. Ltd., 1900. Σ. 428–439.
73. Θεόδωρος Μετοχίτης (1995) — Θεόδωρος Μετοχίτης. Ἠθικός ἢ περὶ παιδείας / Ἐκδ. Ἰ. Δ. Πολέμη. Ἀθήνα: Κανάκη, 1995. (Κείμενα βυζαντινῆς λογοτεχνίας, 1).

И. В. Воронцова

А. В. Карташев и философия любви в «церкви» Мережковских. 1906–1907 годы

УДК 1(091)(470)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_264
EDN PZZHXI



Аннотация: Статья представляет результаты исследования интеллектуальной биографии А. В. Карташева (1875–1960) и посвящена его взглядам на пол и брак в пору увлечения им «новым религиозным сознанием» (НРС). В центре внимания автора — обстоятельства пребывания Карташева в тройственном религиозном союзе «неохристиан» во время проживания (1906–1907) с сестрами Т. Н. и Н. Н. Гиппиус в квартире Д. С. и З. Н. Мережковских в доме Мурузи. Автор выясняет, что заставило Карташева участвовать в проекте «тройственных союзов» и какие выводы сделал для себя А. В. Карташев по проблеме «пол и брак в церкви нового религиозного сознания». Статья показывает, что эксперимент Мережковских по воспитанию в «церковнике» Карташеве безличной «всечеловеческой» любви окончился его победой в личном и интеллектуальном планах. А. В. Карташев убедил Т. Н. Гиппиус в необходимости причащаться в исторической Русской Церкви и предложил Мережковским свой концепт «любви», гораздо более отвечающий философии любви В. С. Соловьева, положенной ими в основание проекта.

Ключевые слова: Антон Владимирович Карташев, метафизика любви, тройственный союз, тайна двух.

Об авторе: **Ирина Владимировна Воронцова**

Кандидат богословия, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного университета.

E-mail: irinavoronc@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0272-6513>

Для цитирования: Воронцова И. В. А. В. Карташев и философия любви в «церкви» Мережковских. 1906–1907 годы // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 264–276.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Irina V. Vorontsova

Anton V. Kartashev and the Philosophy of Love
in the “Church” of the Merezhkovsky Couple
in 1906–1907

UDK 1(091)(470)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_264
EDN PZZHXI



Abstract: The article presents the results of research of A. V. Kartashev’s intellectual biography, and is devoted to his views on gender and marriage at the time of his fascination with the “new religious consciousness” (NRC). The focus is on the circumstances of Kartashev’s stay in the “neo-Christian” triple religious union during his stay (1906–1907) with sisters T. N. and N. N. Gippius in the apartment of D. S. and Z. N. Merezhkovsky in the Muruzi house. The author finds out what made Kartashev participate in the project of “triple unions” and what conclusions A. V. Kartashev made for himself on the problem of “gender and marriage in the church of the new religious consciousness”. The article shows that the Merezhkovskys’ experiment in educating the “churchman” Kartashev with impersonal “all-human” love ended with his victory in personal and intellectual plans. Kartashev convinced T. N. Gippius of the necessity of communion in the historical Russian Church and offered Merezhkovsky his own concept, which was much more in line with V. S. Solovyov’s philosophy of love, laid down in the foundation of the project.

Keywords: Anton Vladimirovich Kartashev, the metaphysics of love, the triple alliance, the mystery of two.

About the author: **Irina Vladimirovna Vorontsova**

Candidate of Theology, Candidate of Historical Sciences, Senior Research Fellow at the Department of Contemporary History of the Russian Orthodox Church of St. Tikhon’s Orthodox University for the Humanities.

E-mail: irinavoronc@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0272-6513>

For citation: Vorontsova I. V. Anton V. Kartashev and the Philosophy of Love in the “Church” of the Merezhkovsky Couple in 1906–1907. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 264–276.

Феномены любви и чувственной природы человека в начале XX в. были часто встречающейся темой русской литературы и философии. О метафизике любви писали философы (Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, И. А. Ильин, С. Л. Франк и др.), литераторы (К. Бальмонт, А. Блок, А. Белый), теоретики «неохристианства» (З. Н. Гиппиус, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский). В Европе доминирующей концепцией был фрейдизм, русские мыслители развивали гуманистическую традицию, философия любви в России была одновременно и этикой, и эстетикой, и постижением Божественного [Шестков, 1991, 7].

Отношение к любви, полу и браку в России начала XX в. стало востребованной научной темой после выхода в 1991 г. сборника «Русский эрос». В разных дискурсах она рассматривалась, обсуждалась или затрагивалась в трудах, обращенных к исследованиям по философии В. С. Соловьева и Н. Ф. Федорова [Гачева, 2019], литературному творчеству З. Н. Гиппиус и Д. С. Мережковского [Павлова, 2004; Павлова, 2017], Андрея Белого [Бойчук, 2015] и философии пола В. В. Розанова [Иванова, 2021] и Н. А. Бердяева [Ковалева, Шумилкина, 2020; Гордиенко, Машевский, 2016]. В парадигме «анализ художественного текста» М. Ким сравнивала взгляды на брак и семью Д. С. Мережковского и В. В. Розанова в их интерпретации «Крейцеровой сонаты» и «Анны Карениной» Л. Н. Толстого [Ким, 2011]. Представления и выводы ученых о «религии пола» В. В. Розанова систематизировала М. В. Данчук [Данчук, 2019]. Н. В. Шелковая, взяв за основу размышления В. В. Розанова о «святости» пола и заповеди «плодитесь и размножайтесь» в Ветхом Завете, высказала свою гипотезу об отражении образа богослужения в сексуальных отношениях, плодом которых является дитя как чистый и целостный человек [Шелковая, 2017].

Во многом и отношения внутри «тройственного союза» (далее также — «триумвират») З. Н. и Д. С. Мережковские и Д. В. Философов, и сам факт проблемы «любовь, пол и брак в кругу литераторов-„неохристиан“» стали известны после публикации эпистолярного наследия супругов Мережковских и их ближнего круга профессором Иллинойского университета Т. Пахмусс [Pachmuss, 1992]. Она ввела в научный оборот много ценных документов. Ее дело продолжила М. М. Павлова: имея доступ к документам амхерстского архива (США) Мережковских, М. М. Павлова с завидным постоянством публикует корреспонденцию [Павлова, 2020; Павлова, 2021], рассказывающую о личной, литературно-издательской и религиозной жизни этих писателей, которых мы рассматриваем как теоретиков религиозного реформизма в России начала XX в. М. М. Павлова изучала жизнь каждого из членов «коммуны» Мережковских [Павлова, 2004], сопровождая статью и публикацию корреспонденции обширными комментариями. Она высказала предположение о том, что в лице «недавнего клирика» «триумвират» встретил не только союзника, но и критика и оппонента [Павлова, 2004, 230]. Мы впервые реконструировали сложное отношение Антона Владимировича к «триумвирату» в парадигме «Карташев и историческая Церковь» по письмам Карташева, опубликованным Т. Пахмусс [Воронцова, 2006]. Итоги наших последующих исследований изложены в семи статьях о ранних этапах интеллектуальной биографии и религиозных взглядах А. В. Карташева, направлениях его критики «синодальной Церкви», сближении Карташева с христианскими социалистами и церковными реформаторами и эволюции Карташева как религиозного мыслителя и лидера движения 1901–1913 гг. за церковную реформу. Биограф А. В. Карташева и публикатор его корреспонденции 1909–1917 гг. С. П. Бычков не обращался к значению для Карташева пола и брака [Бычков, 2005; Бычков 2018]. В 2018 г. С. П. Бычков заявил о проблеме отсутствия исследований интеллектуальной биографии А. В. Карташева первых лет XX в. [Бычков 2018], в 2019 г. рассмотрел его газетно-журнальную публицистику 1911–1917 гг. [Бычков 2019], а затем взгляды на Русскую Церковь имперского периода в годы «его нового политического дрейфа вправо» [Бычков 2021, 110]. В эту общую историографию по А. В. Карташеву также входят труды профессора ПетрГУ А. В. Антощенко, они представляют собой исследования по историографии [Антощенко, 2019], жизни и деятельности Карташева за рубежом, в годы его профессорско-преподавательской

деятельности в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже. Таким образом, все еще нет исследований о важном для культуры и философии России начала XX в. вопросе отношения профессора СПбДА и Высших Бестужевских курсов А. В. Карташева к полу, семье и браку. Можно ли считать причиной их отсутствия то, что он не был литератором и философом? — С 1906 г. Антон Владимирович занимался публицистикой, его статья 1903 г. о «плоти», реферативные выступления в Петербургском религиозно-философском обществе, наконец, трактат «Реформа, реформация и исполнение церкви» имеют философский характер.

Как церковный историк, выбравший стезю религиозного реформатора и ставший в 1909–1910-х гг. лидером религиозного движения за церковную реформу, относился к далеко не последнему для догмы НРС вопросу о любви, поле и браке? Антон Владимирович не написал ни одной работы на гендерную тему. Нет у него и выступлений по этой теме в ПРФС (1901–1903) и ПРФО (1907–1917). Однако его письма трем теоретикам «нового религиозного сознания» — Д. С. Мережковскому, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosoфому, и записи-отчеты сестры З. Н. Гиппиус Татьяны Николаевны (1877–1957) показывают, что вопрос пола и брака занимал его так же, как и самих теоретиков НРС. Так, Д. С. Мережковский, чей взгляд на пол во многом формировался под впечатлением метафизики пола В. В. Розанова, в статье 1904 г. («Новый Вавилон») высказался о том, что в историческом христианстве вопрос о поле и браке еще не разрешен; признавая, что «Христос освящает плоть», Мережковский считал, что логично принять и то, что «будущность пола» — в стремлении к «новой, христианской влюбленности». З. Н. Гиппиус была согласна с супругом в том, что «тайна совмещения пола с Евангельским учением может и должна быть найдена» [Гиппиус, 1991, 174]; она вывела некоторую формулу этой тайны. В статье «Влюбленность» она писала: «истинная влюбленность» не перерастает в брак и физическое обладание — в ней растворяется противоречие между духом и плотью, так как плоть принимается как «освященная Христом» [Гиппиус, 1991, 179]¹.

А. В. Карташев прошел искушение «гиппиусизмом». Он длился около двух лет, не мог не оставить следов и не иметь последствий для такого эмоционального и восприимчивого молодого человека, каким Антон Владимирович оставался в 31 год, когда вошел в тройственный союз Т. Н. Гиппиус — А. В. Карташев — Н. Н. Гиппиус.

Объект нашего исследования — малоизвестный период (1906–1907) интеллектуальной жизни Антона Владимировича Карташева, проведенный им в «тройственном союзе» религиозной общины в доме Мурузи. Предмет исследования — концептуальный подход Карташева к проблеме любви, пола и брака в «новом христианстве».

Задачей нашего исследования было изучить принципы, положенные в основу эксперимента по воспитанию в «церковнике» Карташове — соратника «новой церкви» Мережковских. Нас интересовали вопросы: как Карташев отнесся к продвигаемой З. Н. Гиппиус идее «нового аскетизма» в виде безбрачного религиозного союза «трех» (ячейке «новой церкви»); и как время, проведенное в этом союзе, влияло на привязанность Карташева к исторической Русской Церкви.

При исследовании были применены сравнительно-исторический, генетический и нарративный методы, а также причинно-следственный анализ, раскрывающий связь между задачей «тройственных союзов» и перспективой личного развития их членов.

Источниками являются статьи В. С. Соловьева «Смысл любви» [Соловьев, 1991] и З. Н. Гиппиус «Влюбленность», в которых представлены «философия любви» Соловьева и интерпретация ее Д. С. Мережковским и З. Н. Гиппиус; воспоминания члена «церкви» Мережковских поэта Андрея Белого [Белый, 1995], письма А. В. Карташева З. Н. и Д. С. Мережковским и Д. В. Filosoфому в публикации Т. Пахмусс, «дневники» (1906–1908) Т. Н. Гиппиус из архива Мережковских в Центре русской культуры (США, Массачусетс). «Дневники» введены М. М. Павловой в научный оборот в 2020–2021 г., пока малоизучены и представляют собой отсылавшиеся «триумвирату»

¹ Вопрос о качестве этих суждений мы оставляем за рамками статьи.

в Париж ежедневные записки Т. Н. Гиппиус, которые помимо сведений о литературно-общественной деятельности и издательских проектах Мережковских содержат информацию об интимной, культурной и религиозной жизни троиственного союза Т. Н. Гиппиус — А. В. Карташев — Н. Н. Гиппиус и их ближнего круга. Имеющийся объем источников достаточен для систематизации сведений о том, как складывалась в этом окружении жизнь Карташева. Письма Карташева, опубликованные Т. Пахмусс, и «дневники» Т. Н. Гиппиус совпадают по хронологии и проблематике, что позволяет выстроить общую картину происходившего, воспроизвести атмосферу, в которую Карташев погрузился в 1906 г., сделать заключения о его личном поиске.

В списке научной литературы — статьи А. Л. Соболева, М. М. Павловой и И. В. Воронцовой. А. Л. Соболев дал подробное описание пребывания в 1906–1908 гг. за границей Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova, чем обозначил смену идейных приоритетов «триумвирата» в то время, когда они направляли отношения в троиственном союзе Т. Н. Гиппиус. М. М. Павлова размещает в текстах статей еще не опубликованные ею страницы «дневников», важным подспорьем являются замечания ученой, знающей содержание документов архива Мережковских в целом.

Проводником А. В. Карташева в среду религиозной интеллигенции был входивший во всероссийскую известность В. В. Розанов. В 1890–1908 гг. у писателя сложилось философское отношение к полу, он был занят вопросом о том, как пол влияет на личность человека и его веру. В 1890-х гг. В. В. Розанов обратился к христианству и познавал его, сопоставляя завет Христа «не любите мира и того, что в мире» с отношением язычества и иудаизма к плоти и браку. Интерес к древности и ветхозаветному отношению к полу, семье и браку вызвал у писателя представления о том, что пол в человеке связан с Богом. А. В. Карташев познакомился с В. В. Розановым в 1902 г.; между ними установилась переписка, и вскоре Антон Владимирович стал посещать розановские чаепития, где встретил литературный круг С.-Петербурга и чету писателей З. Н. и Д. С. Мережковских [Воронцова 2021, 162–163]. Супругов Мережковских индифферентность христианства к полу и чувственности интересовала не меньше, чем Розанова, но в основание их интереса легла «философия любви» В. С. Соловьева. Повенчавшись, Дмитрий Сергеевич и Зинаида Николаевна сохраняли безбрачные отношения, которые были выгодны обоим. В 1901 г. они создали троиственный союз с Д. В. Filosofovym, скрепленный идеей их «пророческого» служения новой «церкви» — апостола любви (Иоанна), или радикальному обновлению Церкви исторической. Правила и принципы жизни троиственного союза устанавливала З. Н. Гиппиус.

Начавшая рано печататься в «Вестнике Европы», юная Гиппиус очаровывала многих из старшего поколения, и уже в середине 1890-х гг. среди петербургских писателей сформировался круг поклонников поэтессы и ее супруга. В квартире, которую позднее сняли Мережковские в доме Мурузи, помимо Розанова бывали Н. А. Бердяев, Ф. К. Сологуб, А. В. Карташев, В. А. Тернавцев, П. П. Перцов, С. А. Аскольдов, Г. И. Чулков и др. Мережковские отбирали тех, кто казался им близким по духу, был отмечен предчувствием смены эпох и стремлением к религиозному поиску; с ними устанавливали дружественные отношения. В случае согласия посвящали в свое «Главное». «Главным» называли целенаправленный поиск основ нового религиозного сознания для России. Вначале среди «посвященных» были писатели и художники (Андрей Белый, В. И. Иванов, С. П. Ремизова, скульптор В. В. Кузнецов, младшие сестры З. Н. Гиппиус). Затем, с открытием Петербургских религиозно-философских собраний, круг общения изменился: в него вошли люди, так или иначе причастные к Церкви. «К нам в дом стали приходиться священники, лавриты, профессора Духовной академии, и между ними два, молодые, чаще других», — вспоминала Гиппиус о начале дружбы с А. В. Карташевым и В. В. Успенским [Соболев, 1992, 325]. А. В. Карташев, как и его коллега по СПбДА В. В. Успенский, попал под обаяние З. Н. Гиппиус, но вскоре стал испытывать нежные чувства к ее младшей сестре — художнице Татьяне Николаевне. К самому Карташеву отнеслись подозрительно: он был доцентом

Духовной академии, и основатели НРС не верили в то, что он может стать адептом их «церкви». Однако, вспоминал Андрей Белый, «каждый входил в „коллектив“² незаменимой и нужной фигурой, окрашивающей по-своему „целое“» [Белый, 1995, 144]. Вскоре Карташева привлекли к сотрудничеству в журнале «Новый путь», где под псевдонимом «Т. Романский» он писал статьи, отвечавшие на критику в прессе «нового религиозного сознания», и представил свой концепт «святости» плоти («плоть есть такой же вечный принцип космического бытия, как и дух», «если бы в судьбах мира для попечений Промысла единственную цель представляли интересы духа, то обожение твари коснулось бы только духа, а плоть... не была бы удостоена соучастия в вечной жизни Самого Божества» [Романский, 1903, 271, 273]). Не отрицая аскетизма и «необходимости гегемонии духа над телом, т.е. разума и сознательной воли над стихийной слепотой влечений», Карташев в 1903 г. отказался от «традиционной метафизики», потому что она а) недостаточно мотивирует творческий акт создания материи; б) не уясняет таинственного факта «навечной связанности духа с плотью» и в) не исчерпывает всей «многозначительности и содержательности страшного акта боговоплощения» [Романский, 1903, 271].

На встречах у Мережковских вели разговоры о религии, новой христианской общности и непроясненной в христианстве тайне пола, утверждали, что Евангелие недопонято исторической Церковью, в нем скрыты религиозные ресурсы, позволяющие обновить мрачное «историческое христианство» новым и оптимистичным для последнего отношением к плоти. В. В. Розанов отстаивал мысль, что брак и семья потеряли крепость из-за строгостей христианства с его аскетизмом и невниманием к браку. Гостивший в 1904 г. у Мережковских Андрей Белый описал бывавшего у них каждый день Карташева как худощавого, стремительно двигавшегося человека с «зеленоватым, совсем не здоровым лицом», «кипучим, талантливым (до гениальности), брызжущим вечно идеями, из которых не закрепил ни одну...; импровизируя Карташева... полны были блеска; и Мережковскому был он нужен, динамизируя его мысли и устраивая подвохи благополучию (его. — *И. В.*) схем» [Белый, 1995, 143].

В феврале 1906 г. Мережковские и Философов уехали в Париж. Провожали «близкие» — Белый, Н. А. Бердяев, А. В. Карташев, Т. Н. и Н. Н. Гиппиус. Антон Владимирович, как «посвященный» в «Главное», переехал в квартиру Мережковских в доме Мурузи (Литейный, 24) и вошел в созданный для него второй тройственный союз. Сестры Т. Н. и З. Н. Гиппиус помогали ему устраиваться: «Я, — писала Т. Н. Гиппиус, — ...унесла уродливый стол, перевернула диванные полushки изнанкой, выкрасили с Натой его стулья столовые из красных в коричневые и отлакировали» [Павлова, 2004, 407]. В тот же день совершили общую молитву. 19 марта 1906 г. Карташев написал Мережковским: «Переехал я 15-го... В комнате у меня хорошо. Все нужное поместил. <...> В день переезда была Серафима Павловна³. Собирались⁴ в моей комнате перед лампадкой, несмотря на присутствие Успенского. Я чувствую себя хорошо...» [Pachmuss, 1972, 650].

Идеал светского «монастыря» всеми был принят добровольно, но оказался достаточно суровым испытанием для участников этого ново-аскетического опыта. «В письме от 27 марта 1906 г. Карташев признавался З. Н. Гиппиус: «Я влюбляюсь в Тату. И как я страдаю! Как я мучусь ревностями! Мне хочется бежать из этой квартиры! Я не могу по вашему быть беспристрастным. ...Я по-человечески кровно страдаю! Я хочу, чтобы кто-либо любил меня, а не терзал только! Какое несчастье, что я не заслуживаю такой любви как другие. Я урод и за это меня призирают» [Pachmuss, 1972, 651].

На собраниях обсуждали выполнение каждым принципов «метафизики любви». Упреки Т. Н. Гиппиус в том, что Карташев не в состоянии соблюдать правило безличной любви, совместные обсуждения интимных чувств и душевных состояний Антона Владимировича вызвали в нем неуверенность в себе. Посетивший сестер 8 мая 1906 г. В. В. Успенский «ужаснулся», вспоминал Андрей Белый, — «Карташев

² Здесь и далее курсив в цитатах принадлежит источнику.

³ Ремизова-Довгелло.

⁴ Т. е. собирались для молитвы.

свой облик потерял!» В тот же день Антон Владимирович писал З. Н. Гиппиус: «Живу одним — вопросом личной любви. ...Я человек переполненный бесконечной жадной влюбленности. Может быть не подготовленный еще к настоящей любви. Но от избытка влюбленности изнемогаю всю жизнь, не знаю, куда его девать и как израсходовать... Тут поневоле и в безличность впадаешь, если те, к кому несешь свою жажду, не принимают ее. Готов бежать неизвестно куда... Соблазняет и другой, аскетический исход — уйти от жизни к книгам» [Pachmuss, 1972, 652]. Время от времени он приходил к мысли, что «надо бежать вон, бросить общую жизнь, забыть, не встречаться. Не с желанием изменить делу, но, конечно, с фактическим неучастием» [Pachmuss, 1972, 653]; и так же, время от времени, у него прорывалось недоброжелательство к «триумвирату», который, не добившись искомого уединения в Париже, успешно путешествовал по Европе. «Хорошо людям, прожившим жизнь... — писал Карташев, — обладающим русалочьей породой, прописывать рецепты вселенскому человечеству — бросить „глупую“ влюбленность, „глупую“ исключительно-личную любовь. Но мы — обыкновенные смертные этого вместить не можем. <...> Я страдать не хочу, да и не должен» [Pachmuss, 1972, 653].

Задача воспитания «новой христианской влюбленности» (З. Н. Гиппиус), аспекты которой, судя по сентенциям, были довольно поверхностно усвоены сестрами из философии любви В. С. Соловьева, ограничивала проявление личных чувств и возбраняла брачные отношения. Члены религиозной ячейки «новой церкви» верили, что соблюдение ими всех правил поможет вернуть ту целостность, которую имел первичный человек, до разделения его на мужчину и женщину.

II

Правила воспитания любви в союзах были установлены З. Н. Гиппиус, и явно под впечатлением статьи «Смысл любви» В. С. Соловьева. Известно, что «триумвират» и его ближний круг были последователями философа. В. С. Соловьев в начале XX в. был востребован во всех направлениях русской мысли, на него ориентировались даже христианские социалисты. Философия любви, выведенная В. С. Соловьевым в «Смысле любви», стала для Мережковских матрицей, по которой составлялась их собственная схема и дисциплина самовоспитания в любви. И прежде всего потому, что, согласно Соловьеву, постигшие смысл любви получали возможность проникновения в сферу Божественного. Также Мережковские рационально подошли к святоотеческому учению о снискании Святого Духа через любовь к ближнему. В уединении и троическом единстве они мечтали о «новой святости». Уже и отъезд Мережковских в Париж в 1906 г. имел целью уединение «трех» для «совершенного единства» — уезжали, чтобы «пережить полосу *совместного* уединения... для совместного обращения к Богу, приближения реального к Нему» [Соболев, 1992, 334]. Результаты этого проекта «триумвират» планировал транспонировать в другие сферы своей деятельности.

По В. С. Соловьеву, «человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого, сознательным и самостоятельным органом всемирной жизни» [Соловьев, 1991, 31]. Помеха этому — эгоизм, который является ложным самоутверждением, не приводящим к бессмертию. Спасение и утверждение индивидуальности человека — в изживании эгоизма и перенесении центра личной жизни из себя в любимое «другое» [Соловьев, 1991, 32, 38]. «Истина... выводящая человека из ложного самоутверждения, называется любовью» [Соловьев, 1991, 31]. Совершенное освобождение от эгоизма допускает откровение «другого» — в любящем. В христианстве любовь, как чувство духовное, является прямым следствием присутствия в человеке высшей и мистической любви к Богу. В. С. Соловьев, предложив понимание любви как *естественного* чувства, обладающего потенциалом «обоения» человека, — включил *личные* отношения двух, стремящихся друг к другу, к Богу и к совершенству, в свою концепцию всеединства, вступив в которое, любящий оказывается в совершенной связи со всем сущим.

Открывая в себе идеальный образ возлюбленной, человек любит в этом образе — Божественное (в идеальной форме любимого предмета «нам сообщается сама всеединая сущность» [Соловьев, 1991, 59]), вместе любящие составляют собой «абсолютную идеальную личность», полноценного человека.

Для В. С. Соловьева физиологическое соединение не имело значения в этом процессе духовного восхождения; нужно упразднить, писал он, физическое соединение как дурной жизненный порядок [Соловьев, 1991, 65], опыту внешних чувств должен быть противопоставлен опыт веры. В бестелесной любви совершается «духовно-физический процесс восстановления образа Божьего в материальном человечестве» [Соловьев, 1991, 44]. Но родовая любовь все-таки имеет свое значение: по Соловьеву, она поддерживает единство социального организма, с которым каждый из его индивидуумов находится в определенной связи и соотношении, а индивидуальные жизни взаимно проникают друг друга. Социум же, сохраняющий преемственность поколений, есть также «образ воплощения всеединой идеи» [Соловьев, 1991, 73].

Результатом постижения индивидуумом смысла любви должно было быть излитие этой «истинной любви» вовне, в мир, в общественность, любовное взаимодействие с этой сферой. «Не подчиняться своей общественной сфере и не господствовать над нею, а быть с нею в любовном взаимодействии, служить для нее деятельным, оплодотворяющим началом...» [Соловьев, 1991, 74–75]. Соловьев призывает смотреть на социальную среду, как на живую, тогда возможно именно духовно-деятельное отношение к ней и союз с нею, тогда возможно войти в «царство материи» «изнутри».

Таким образом, понятно, что тройственные союзы намеревались через «новый аскетизм» достигнуть той степени любовного единения с миром, которое открыло бы им тайны домостроительства Божьего, дало право на пророческо-преобразовательную деятельность в религиозной и социальной сферах.

Согласно философу, воспитание любовью требовало нравственного подвига и определенного труда. Собственно, как личный «подвиг» и было воспринято Т. Н. Гиппиус и А. В. Карташевым балансирование на грани личных чувств и бестелесной любви, которое, если судить системно по их корреспонденции, должно было сделать их «не ложными индивидуальностями», имеющими моральное право перестраивать «внешнюю реальную среду», делать ее «сообразной внутреннему всеединству» [Соловьев, 1991, 70].

III

Воспитание любовью на практике осуществлялось в общих беседах, чтениях литературы, молитвенных собраниях и исповедях. Совместные молитвенные службы⁵ устраивали раз в неделю. Независимо от дня, в который они совершались, они назывались «Четвергами» (в память первой «вечери» Мережковских на Страстной четверг в 1901 г.) или «Субботами». К литургии готовились, закупали вино, цветы, благовония, свечи. Заканчивались они совместной трапезой и перекрестным целованием. Молитвенное богослужение символизировало соединение в едином теле «новой церкви». При этом Карташев оспаривал метафизику нового тела «новой церкви», считая, что историческая Церковь есть вовек единственное Тело Христово [Rachmuss, 1972, 688–689].

Письма от Мережковских и Философова прочитывались сообща и подробно обсуждались; по вопросам, на которые требовалось отвечать (самодержавие, пол, творчество, Причастие, социальный вопрос, брак как «тайна двух»⁶) каждый отвечал лично. Руководителем тройственного союза, в который вступил Карташев, была Т. Н. Гиппиус. Двое из трех должны были периодически исповедоваться перед главой

⁵ Тексты служб двенадцатых праздников встречаются в «дневниках» и опубликованы Т. Пахмусс.

⁶ «Тайна двух есть ячейка, из которой должна вырасти новая, личная общественность», писала Т. Н. Гиппиус 13 декабря 1907 г. [Павлова, 2017, 233].

союза, не замалчивая самых интимных и потаенных («стыдных») переживаний. Каждый член тройственного союза из дома Мурузи должен был переписываться с членами тройственного союза Мережковского: так, по мнению З. Н. Гиппиус, поддерживалось внутреннее единство. Карташев «исповедовался» то лично Т. Н., то письменно — З. Н. Гиппиус; вызывался ими на личные откровения, а его внутренние душевные состояния становились предметом тройственного анализа. Все это преподносилось ему как самопознание и путь к целостности.

Жизнь в общине под контролем становилась для него невыносима. Бесконечные и мучительные споры возбуждал вопрос о Причастии, Евхаристии и необходимости совершать ее на литургии, но без старшего «союза» младший не имел на это права. Идти Карташеву одному в церковь причащаться означало разорвать мистическое единство со всеми. «Уясните точно, формулируйте, почему именно, по-вашему, не причащаться, — просила Т. Н. Гиппиус „триумвират“. — ...Он⁷ говорит, что Булгаков должен к нему прийти, и он не знает, как ему отвечать» [Павлова, 2017, 238]. Ответить утвердительно означало подчеркнуть разрыв с «триумвиратом», «авторитета иррационального» Антон Владимирович не признавал ни за церковной иерархией, ни тем более за новоявленной, мережковской [Павлова, 2017, 238]. В 1905 г., после трех ночей раздумий, Карташев ушел из Академии, как он вспоминал, ради внутренней свободы. Но, как оказалось, попал в гораздо больший деспотизм. Атмосферу явного и скрытого психологического принуждения в «мирке» Мережковских Андрей Белый передал в воспоминаниях. «Атмосфера, которую чувяли все, — была, в сущности, „мережковское“ рабочее поле: *собратья* по Духу стремительно превращались в сем поле в рабочих, закабаленных „*взаимностью*“; а интереса к самостоятельному труду членов общины не было... Д. В. Философов газетными фельетонами силится, встав у двери общественной жизни, ту дверь растворить Мережковскому, должностующему: войти, победить большой свет; а З. Н. ...отдувалась за все; деловые сношения, беседы с людьми и активнейшую пропаганду „*сознания Мережковского*“... А. В. Карташев не писал ничего оттого, что его — „*теребили*“; он был в „*попыхах*“; „*попых*“ — очередная возникшая ссора с З. Н. или с Д. С.; и потом очередное возникшее примирение с ними...» [Белый, 1995, 161]. Для Мережковских А. В. Карташев был «лишний работник рабочего поля (вынашиватель совместной идеи), с которого Мережковский снимает плоды» [Белый, 1995, 161], в спорах с ним оттачивался тот или иной аспект проекта «новой церкви».

«Надо убежать от всего и уйти на время в светскую спокойную жизнь», — написал Карташев в феврале 1907 г. Возвращение к книгам и сочинениям означало, что потребует восстановления не только вовне («ведь я — ничто, „не кончивший курс“, без магистерской степени»), но и внутренне («я уже глубоко заболел религиозными проблемами, и внешнее отделение не даст мне прежнего покоя для углубления в книги» [Pachmuss, 1972, 680]). Оставаясь один на один с собой, Карташев занимался осмыслением того, в чем *его* вера. «Был у Тернавцева, — писал он 12 мая 1907 г. — „Зрячий“ чудак все еще стоит на той же наивной вере в... я не знаю в кого, потому что иерархов и всю соборную комиссию никто лучше его не разносит»; «шел по темным улицам из типографии и *понял ясно* необходимость, право и свободу для Церкви развиваться, идти к новым откровениям, переливаться в апокалипсис, не ожидая, пока поймут епископы... словом, как-то умственно аргументировал для себя ясно то, чем живу фактически, как императивом новой религии» [Pachmuss, 1972, 654, 655].

В один из дней в «просветительских» целях затеяли чтение популярного в начале века и многократно изданного в русском переводе учебника Р. Крафт-Эбинга по судебной медицине «Половая психопатия». «Читаю Крафт-Эбинга... Ищу патологии в себе и окружающих...» — написала Татьяна Николаевна сестре. «По-видимому, — считает М. М. Павлова, — она основательно проштудировала труд... немецкого психиатра, не исключая наиболее шокирующие и brutальные фрагменты, которые автор

⁷ Карташев.

намеренно оставил... на латыни» [Павлова, 2004, 392]. Смущавшегося этим чтением Карташева принудили переводить с латыни эти фрагменты⁸.

Понимал ли А. В. Карташев, что попал в компанию людей религиозно экзальтированных и, к тому же, в круг неофитов «религии» Д. С. и З. Н. Мережковских, которым (неофитам) априори свойствен особый психический настрой — псевдосамоотверженность и горячая убежденность в исполнимости миссии? Т. Н. Гиппиус была не просто увлечена своим заданием, она посвящала себя ему с энтузиазмом и завидной самоотдачей, что коснулось и «неподвижного» (Т. Н. Гиппиус) Н. А. Бердяева. А. В. Карташев и сам был не против вести собеседования с Н. А. Бердяевым, который вместе с супругой в 1906 г. часто бывал у них в квартире Мережковских. Но если неудачи Татьяны Николаевны с Н. А. Бердяевым (он отказывался участвовать в их молитвенных собраниях) наводили на ее «скуку», то готовность А. В. Карташева вела к тому, что она, подобно Пигмалиону, понемногу влюблялась в объект своего волевого и психического воздействия, в вылепленный ею образ «другого». «Теперь мои усилия устремлены на то, чтоб заставить его ясно глядеть в себя, *сознание...* Каша у него полная. Такая, что надо нечеловеческое терпение, чтоб помочь разобрать и чтоб не ввергнуть его в отчаяние от того, что он человек чужой, неприемлемый, непонятный, неугодный и т. д. Я делаю это вот для него: *для себя*, потому что я в *Главном* и, делая это для дальнейшего движения, для *Главного*, — делаю для себя. Не делать не могу... „Я положу душу свою за друзей своих“. (Кто друг? — Кто в *Главном*)» [Павлова, 2004, 409–410]. Она признавалась, что ради этого труда отказывается от своих личных и профессионального интересов.

Первоначальная «идиллия» молитвенных собраний в доме Мурузи поддерживалась редкими походами в церковь: приходили втроем, чтобы почувствовать внутренний настрой для *своих* молитв и богослужений. А. В. Карташев понемногу перевел эти посещения под личный контроль: он настаивал на том, что, создавая новую церковь, неправильно терять мистическую связь с Церковью исторической. Он отправил в Париж несколько писем, в которых жестко полемизировал с Мережковскими, утверждая единственность в истории Тела Христова. Вскоре он добился того, что Т. Н. Гиппиус стала прислушиваться к нему и решила идти в церковь к обедне для причастия.

Родители и сестры А. В. Карташева тяжело перенесли его уход из СПбДА, сближение с кругом Мережковских и жизнь в религиозной общине дома Мурузи. В 1907 г. Екатеринбурге Карташев, пытаясь разрядить атмосферу ненависти его семьи к Мережковским, представил сестер Гиппиус своим родным, но их встретили холодно. Отношение Татьяны Николаевны к Карташеву постепенно стало душевней, она задумывалась о том, как выйти из-под протектората старшей сестры и вернуться к естественным человеческим отношениям, жить обыденной и профессиональной жизнью.

IV

Очевидно, в эксперименте, которому добровольно подверг себя А. В. Карташев ради единства с «верными» в «церкви» Мережковских, он был вначале пассивной стороной, испытывавшей психологическое давление извне и душевный кризис из-за личного чувства к Т. Н. Гиппиус, фанатично преданной старшей сестре и ее идее безбрачных религиозных союзов. Но уже через 2–3 месяца после переезда в дом Мурузи он стал проявлять независимость («очевидно, что я в своем искании любви стою не на *Вашей* (и не на *Татиной*), а на *другой*, общечеловеческой ступени»; «любовь бестелесную ненавижу, считаю неполной и потому живой... т. е. полудьявольской»

⁸ Т. Н. цинично заметила: «ему не без пользы: всю-то книгу он все равно не прочтет. Довольно отважное предприятие, но ничего, переводит стойко. Иногда ужасается, иногда стыдится, иногда запинается, но кое-что западает» [Павлова, 2004, 441–442].

[Pachmuss, 1972, 656, 659]). Не собираясь порывать с «триумвиратом» и идеей нового религиозного сознания для России, Карташев все же двигался в своем направлении. «Я ставлю серьезно вопрос: могу ли я близко и лично действовать с вами при таком нашем органическом расхождении? — писал он. — Ведь я прокляну вас за мучение, за то, чего моя природа (во имя правды всечеловеческой) не вынесет, как лжи. Я разумею беспредельное многолюбие безисключительной и подлинной (а не лживо-имитированной) любви к одному, т. е. любви брачной» [Pachmuss, 1972, 659]. «Лживо-имитированное многолюбие, „обкрадывающее“ любовь брачную, или „другая любовь“, разлитая на многих в религиозном окружении», — этого, писал он, «моя природа... не вынесет»: «я этого нового Афона⁹ не приму» [Pachmuss, 1972, 659].

Опыт пребывания Карташева в тройственном религиозном союзе привел его, еще не вполне свободного от декларировавшихся Татьяной Николаевной соловьевских сентенций, к изложению причин своих расхождений с «триумвиратом». На опыте собственных впечатлений и переживаний Карташев обрисовал нелепость «нового аскетизма» и представлений «триумвирата» о том, что безличная любовь может стать основанием для собирания тела «новой церкви». Спорил ли он с В. С. Соловьевым, доказывая, что «всякая другая любовь, разлитая на многих, будет уже *не-брачная*, пусть она логичная... особенная, особая, еще не созданная, новая („заповедь новую даю вам“) и могущая *без смешения с брачной* возникнуть и держаться, не переходя границ, только в религиозном окружении...»? [Pachmuss, 1972, 659]. Личный опыт показывал ему, что в мышлении теоретиков НРС наблюдается тот же мертвенный догматизм, против которого в ПРФС выступала религиозная интеллигенция. В. С. Соловьев в статье воплотил свой замысел оправдания любви как личного и естественного чувства. «Вижу, — писал А. В. Карташев З. Н. Гиппиус о „новой христианской влюбленности“, — что она представляется неверно... Ее создают, обкрадывая любовь брачную, подменяя последнюю, эскалатируя, обходя и замалчивая» [Pachmuss, 1972, 659].

Пройдя по строкам писем А. В. Карташева 1906–1907 гг., мы встречаем, по сути, сформированную им позицию и взгляд на «догмат» НРС о любви, поле и браке («не могу не заявить более полной доктрины» [Pachmuss, 1972, 663]). За них он с переменным успехом боролся все месяцы своего пребывания в доме Мурузи, оставаясь при этом преданным «Главному», или, как писала Т. Н. Гиппиус, был «первым близким» Мережковским после Д. В. Философова.

Карташев предложил взять за основу традиционный (созданный Богом) союз двух. «Не все, конечно, обязаны входить в эту тайну двух... Могущим вместить... велим вместить» [Pachmuss, 1972, 660], — писал он. «Только в единоличной-исключительной, т. е., *по моему брачной*, любви и может человек преодолеть... свою роковую индивидуальную разделенность от всего мира», т. е., согласно тому же В. С. Соловьеву, стать частью всеединства. «Не преодолет своего эгоизма, т. е. не войдет в истинное христианское состояние любви тот, кто не „схоронит“ себя в другой личности» [Pachmuss, 1972, 660]. «Делимая на многих, она никогда не выльется в них до дна, вся. <...> Надо... не самообольщаться и не принимать своей ограниченности за вселенскую полноту, не набрасывать этой ново-аскетической петли на живую... и *многообразную* плоть человечества. Не надо нового Афона!» [Pachmuss, 1972, 660–661], — написал Карташев «триумвирату». — «Я не смею, по совести, этот безжизненный бескровный „гиппиусизм“¹⁰ выдвигать в качестве вселенского догмата. Если вы будете настаивать на нем, я во имя правды полной жизни, во имя плоти и крови отделюсь от вас. Я не хочу терзать человечество. Я хочу дать ему счастье» [Pachmuss, 1972, 662]. Он полагал, что такая новая церковь

⁹ Новоафонский Симоно-Кананитский монастырь у подножия Афонской горы в Абхазии был основан в 1875 г. монахами русского Свято-Пантелеимонова монастыря; продолжил традицию «перенесения» (напр., патр. Никон возвел Ново-Иерусалимский монастырь как копию Храма Гроба Господня) на Русскую землю дорогих сердцу православного человека христианских святынь.

¹⁰ «У вас не вселенское, а узкое и субъективное», — писал А. В. Карташев З. Н. Гиппиус [Pachmuss, 1972, 664].

не привлечет верующих («людям нужна любовь, т.е. брак») и оттолкнет ожидавших «оживления» исторической Церкви христиан, потому что разорвет преемственность с апостольским преданием: «апостол Павел как ни аскетичен (1 Кор. 7), но все-таки договаривается до тайнства брака (Еф.) и говорит о нем глубоко и поразительно проникновенно», как о тайне пола, где «два в одну плоть» [Pachmuss, 1972, 660]. «Где же тайна пола, где два в одну плоть?» — восклицал Карташев. Для него было ясно, что «новый аскетизм» опровергает пафос «плоти» в НРС, чем ставит под сомнение всю доктрину. Он предлагал допустить тройственные союзы (но не делать их правилом): «трое решают вопрос о многолюбии, считаясь уже с проблемой брака» [Pachmuss, 1972, 661]. Социальный аспект в философии любви В. С. Соловьева у Карташева соединен с образом церковной общности как Тела Христова. Именно потому, что он является причастником Тела Христова, Карташев утверждал, что он участвует в действительной всечеловеческой любви, реальной (по плоти) и более духовной, нежели чуждые исторической Церкви Мережковские и Философов. Исторические Церкви «культивировали... сверхличную братскую любовь, и во имя ее раздают Тело и Кровь Спасителя», но «еще не расцвеченное огнем личной, плотской любви» [Pachmuss, 1972, 676]. Таким образом, Карташев создает свою «триаду», в которой заключен смысл предполагавшейся «полной доктрины»: «любовь к единичным личностям... ее понимает женская душа», «любовь к мировому организму» (доступна мужской деятельной натуре), и любовь к Богочеловеку Христу («совмещающему и личность, и космос»), Его историческому «всемирному Телу» [Pachmuss, 1972, 689].

А. В. Карташев в 1906–1907 гг. на собственном опыте проверил жизнестойкость философии любви Мережковских и В. С. Соловьева и остановился на том, что личная любовь как никакая другая открывает человеку ее вселенский смысл. Карташев оказался ближе к пониманию природы любви, чем его «учителя», реализовывавшие свою философию в проекте тройственных религиозных союзов.

Источники и литература

1. Антощенко (2019) — Антощенко А. В. Историографический обзор исследований жизни и творчества А. В. Карташева // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 4 (181). С. 26–33.
2. Белый (1995) — Белый А. Воспоминания о Блоке / Под ред. В. М. Пискунова. М. 1995. 510 с.
3. Бойчук (2015) — Бойчук А. Г. О «Клубке метелей» Андрея Белого. М., 2015. 117 с.
4. Бычков (1999) — Бычков С. П. Антон Владимирович Карташев — историк Русской Православной Церкви: Дис. ... канд. ист. наук. Омск, 1999. 292 с.
5. Бычков (2005) — Бычков С. П. Жизнь историка в переписке с другом (А. В. Карташев — С. П. Каблуков, 1909–1917) / Вст. ст., сост. комм. // Мир историка. Историко-биографический сборник. Омск, 2005. С. 329–330.
6. Бычков (2018) — Бычков С. П. О проблемах исследования первого периода жизни русского церковного историка А. В. Карташева // Вестник Омского университета. Сер.: Исторические науки. 2018. № 3 (19). С. 228–233.
7. Воронцова (2021) — Воронцова И. В. Антон Карташев в годы религиозного движения за церковную реформу в России // *Kultura Słowian Rocznik Komisji Kultury Słowian. Polska Akademia Umiejętności*. T. XVII («Idee i ideologie w kulturach Słowian Ideas and Ideologies in Slavic Cultures»). 2021. S. 159–187.
8. Воронцова (2020) — Воронцова И. В. Антон Владимирович Карташев как религиозный реформатор (1903–1910-е гг.) // Диалог со временем. М., 2020. Вып. 70. С. 99–111.
9. Воронцова (2019) — Воронцова И. В. А. В. Карташев и «неохристианство»: интеллектуальная биография историка // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2019. № 8 (185). С. 65–71.

10. Воронцова (2006) — *Воронцова И. В.* Участие А. В. Карташева в религиозном движении «неохристиан» и эволюция его взглядов на «историческую» Церковь (по письмам 1906–1907 гг.) // Вестник ПСТГУ. М., 2006. Вып. 20. С. 27–46.
11. Гачева (2019) — *Гачева А. Г.* Этика преображенного эроса в зеркале русской философии и литературы // Вопросы философии. 2019. № 9. С. 198–209.
12. Гордиенко, Машевский (2016) — *Гордиенко Д. Я., Машевский Б. М.* Метафизика любви (по книге Н. А. Бердяева «Эрос и личность») // Молодежь и наука XXI века. XVII Международный форум студентов, аспирантов и молодых ученых «Актуальные проблемы философии и социологии». 2016. С. 80–84.
13. Гиппиус (1991) — *Гиппиус З.* Влюбленность // Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 174–185.
14. Данчук (2019) — *Данчук М. В.* «Религия пола» В. В. Розанова // Вестник Калмыцкого университета. 2019. № 1 (41). С. 133–140.
15. Иванова (2021) — *Иванова Т. А.* Проблема андрогинного идеала человека в философии пола В. В. Розанова // Вестник Пермского университета (философия). 2021. № 1. С. 55–62.
16. Ким (2011) — *Ким М.* Брак и семья В. Розанова и Д. Мережковского. (Две интерпретации «Крейцеровой сонаты» и «Анны Карениной» Л. Толстого // Вестник ЦМО МГУ. 2011. № 2. С. 88–92.
17. Ковалева, Шумилкина (2020) — *Ковалева Е. В., Шумилкина О. Г.* Космос и эрос: Этика любви в философии русского космизма // Космизм и органицизм: эволюция и актуальность. Сборник материалов VII Международной научной конференции / Под ред. О. Д. Маслбоевой, И. А. Сафронова. 2020. С. 185–193.
18. Павлова (2004) — *Павлова М. М.* Истории новой христианской любви. Эротический эксперимент Мережковских в свете «Главного»: из «Дневников» Т. Н. Гиппиус 1906–1908 годов / Вст. ст. подг. текста и прим. М. Павловой // Эротизм без берегов: Сб. ст. и материалов. М., 2004. С. 391–455.
19. Павлова (2017) — *Павлова М. М.* К истории неохристианской коммуны Мережковских (на материале «дневников» Т. Н. Гиппиус). Ст. 1 // Русская литература. 2017. № 3. С. 222–242.
20. Павлова (2020) — *Павлова М. М.* Письмо Д. В. Философова Т. Н. Гиппиус. Из комментариев к письмам-дневникам Т. Н. Гиппиус 1906–1908 гг. // Литературный факт. 2020. № 2 (16). С. 229–242.
21. Павлова (2021) — *Павлова М. М.* Новые материалы из амхерстского архива Мережковских. Ст. 2. Н. А. Бердяев в «дневниках» Т. Н. Гиппиус (1906–1908) / Подг. текста и комм. М. М. Павловой // Русская литература. 2021. № 2. С. 144–172.
22. Соболев (1992) — *Соболев А. Л.* Мережковские в Париже (1906–1908) // Лица. Биографический альманах. М.; СПб., 1992. С. 319–371.
23. Соловьев (1991) — *Соловьев В.* Смысл любви // Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 19–77.
24. Шелковая (2017) — *Шелковая Н. В.* Встречи с В. Розановым. Мысли о поле. Пол и андрогинизм // Вопросы философии. 2017. № 5. С. 208–216.
25. Шестаков (1991) — *Шестаков В. П.* Вступительная статья // Русский эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 5–18.
26. Pachmuss (1972) — *Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus* / Comp. by T. Pachmuss. Munchen, 1972. 784 p.

Иеромонах Серафим (Тищенко)

А. В. Карташев как председатель Санкт-Петербургского религиозно-философского общества

УДК 929+1(091)(470)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_277
EDN RJNBYN



Аннотация: В статье рассматривается деятельность Антона Владимировича Карташева в качестве председателя Санкт-Петербургского религиозно-философского общества. Возглавляя Общество, А. В. Карташев принимал активное участие не только в организации его работы, но и в интеллектуальной работе во время заседаний. Как председатель Антон Владимирович готовился к заседаниям, изучая содержание будущих сообщений и продумывая очередность выступающих. Руководство Санкт-Петербургским обществом позволило А. В. Карташеву составить круг знакомств не только в философской, но и в политической среде. В 1917 г. именно как председатель Общества Антон Владимирович будет предложен на пост товарища обер-прокурора Синода при Временном правительстве. Являясь членом кружка Мережковских, А. В. Карташев находился под их сильным идейным влиянием. Это ставит вопрос о самостоятельности Антона Владимировича в определении интеллектуального направления работы Общества. В полемике по философским вопросам в подавляющем количестве случаев А. В. Карташев поддерживал Мережковских. В дальнейшем организация заседаний была построена в более удобной для них форме. Наконец в составе членов Общества и даже его правления благодаря Антону Владимировичу остались только сторонники Мережковских.

Ключевые слова: А. В. Карташев, Санкт-Петербургское религиозно-философское общество, Мережковские, В. В. Розанов, дело Бейлиса, русская религиозная философия, философские объединения, Д. В. Философов, Временное правительство, обер-прокурор Святейшего Синода.

Об авторе: **Иеромонах Серафим (Тищенко Семён Анатольевич)**

Проректор по воспитательной работе Воронежской духовной семинарии, старший преподаватель кафедры Библейских и богословских дисциплин Воронежской духовной семинарии, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: s.tishenko2009@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9668-9989>

Для цитирования: Серафим (Тищенко), иером. А. В. Карташев как председатель Санкт-Петербургского религиозно-философского общества // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 277–282.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Hieromonk Seraphim (Tischenko)

Anton V. Kartashev as Chairman
of the St. Petersburg Religious-Philosophical Society

UDK 929+1(091)(470)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_277
EDN RJNBYN



Abstract: The article examines the activities of Anton Vladimirovich Kartashev as chairman of the St. Petersburg Religious-Philosophical Society. While heading the Society, A. V. Kartashev took an active part not only in the organization of its work, but also in the intellectual work during the meetings. As Chairman, Anton Vladimirovich was preparing for the meetings by studying the content of future messages and considering the order of speakers. The leadership of the St. Petersburg Society allowed A. V. Kartashev to form a range of acquaintances not only in the philosophical, but also in the political environment. Anton Vladimirovich, just as the Society Chairman, would be offered the post of deputy Ober Procurator of the Synod under the Provisional Government in 1917. Being a member of the Merezhkovsky circle, A. V. Kartashev was under their strong ideological influence. It raises the question of Anton Vladimirovich's discretion in determining the intellectual direction of the Society's work. In a polemic on philosophical issues, in the vast majority of cases, A. V. Kartashev supported the Merezhkovskys. Later on, the organization of meetings was held in a more convenient form for them. Finally, thanks to Anton Vladimirovich, only supporters of the Merezhkovskys remained in the membership of the Society and even its board.

Keywords: A. V. Kartashev, St. Petersburg Religious-Philosophical Society, Merezhkovsky, V. V. Rozanov, the Beilis case, Russian religious philosophy, philosophical associations, D. V. Filosofov, Provisional Government, Ober Procurator of the Holy Synod.

About the author: **Hieromonk Seraphim (Tischenko Semen Anatolievich)**

Vice-Rector for Educational Work of Voronezh Theological Seminary, Senior Lecturer of the Department of Biblical and Theological Disciplines of Voronezh Theological Seminary and postgraduate student at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: s.tishenko2009@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9668-9989>

For citation: Seraphim (Tischenko), hieromonk. Anton V. Kartashev as Chairman of the St. Petersburg Religious-Philosophical Society. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 277–282.

Антон Владимирович Карташев — один из выдающихся церковных и общественных деятелей начала прошлого столетия. Начав преподавать в Санкт-Петербургской духовной академии, в 1905 г. он был вынужден покинуть ее. В этот период А. В. Карташев включается в общественную жизнь, становится постоянным автором нескольких газет, посещает кружки интеллигенции, где обсуждаются вопросы религиозности. Активная позиция в философских дискуссиях вкупе с преподаванием истории Церкви на Высших женских Бестужевских курсах составит А. В. Карташеву репутацию известного богослова и мыслителя. Поэтому неудивительно, что в 1917 г. Антон Владимирович станет сначала товарищем обер-прокурора, а потом и обер-прокурором во Временном правительстве.

В бурной и разнообразной дореволюционной биографии А. В. Карташева его участие в работе Петербургского религиозно-философского общества является важной вехой. На протяжении почти 10 лет Антон Владимирович возглавлял Общество в качестве председателя. Вопросы его влияния на работу Общества, направление идей, которые он высказывал, и стиль руководства нуждаются в исследовании и научном уточнении.

В 1907 г. А. В. Карташев всеми силами противился открытию Петербургского религиозно-философского общества, так как полагал, что идея эта возникла не из органической необходимости в обсуждении новых вопросов, а являлась некой попыткой механического воспроизведения Религиозно-философских собраний, на которых обо всем и так было сказано достаточно. Поэтому Антон Владимирович опасался, что новое общество превратится в очередную пустую «говорильню» интеллигенции с весьма разнородными взглядами (Религиозно-философское общество, 2009б, 442). В дальнейшем, понимая, что воспрепятствовать открытию Общества не удастся, он попытался направить работу заседаний в интересах Мережковского триумвирата.

К открытию Общества А. В. Карташева уговорили стать председателем первого заседания. Во вступительном слове Антон Владимирович попытался обозначить основные задачи вновь учрежденного Общества: от лица собравшихся он заявил, что, разочаровавшись в возможных переменах в Русской Православной Церкви, Общество уже не интересуется ее проблематикой, поэтому необходимо перейти к обсуждению религиозно-философских вопросов (Религиозно-философское общество, 2009а, 33–35).

Первые заседания Общества действительно имели теоретический характер, во многом связанный с осмыслением нового религиозного сознания в контексте христианского прогресса и его значения в грядущей Церкви (Религиозно-философское общество, 2009в, 548–549). После приезда из Парижа Мережковского триумвирата заседания Общества посвящались в большей степени обсуждению религиозно-общественных и религиозно-политических вопросов, оттесняя философское теоретизирование [Ермичев, 2006, 137].

Согласно поздним воспоминаниям Антона Владимировича, работа Общества была окрашена «в тона внецерковного религиозного революционизма, сопутствующего революционизму политическому», благодаря репутации Д. С. Мережковского, при этом сам А. В. Карташев был председателем Общества лишь формально (Карташев, 1951, 53). С 1907 по 1908 гг. он являлся товарищем председателя С. А. Аскольдова, а с 1912 г. — бессменным председателем Общества вплоть до прекращения его деятельности явочным порядком после Февральской революции. С утверждением о формальном характере председательства нельзя согласиться: при внимательном анализе деятельности Антона Владимировича необходимо признать, что он не только принимал активное участие в жизни Общества, но и был если не основным его лидером, то, по крайней мере, одним из ведущих ораторов и мыслителей.

Согласно хронике Санкт-Петербургского религиозно-философского общества, составленной А. А. Ермичевым на основе архивных материалов, А. В. Карташев выступал на 36 заседаниях из 107, произнес три вступительных слова и прочитал три доклада (Ермичев, 2009, 442).

Для сравнения можно привести статистику выступлений наиболее активных участников заседаний (из общего количества 129 человек, которые выступали хотя бы на пяти заседаниях). Антон Владимирович в такой статистической выкладке занимает второе место после Д. С. Мережковского. А. В. Карташев выступал 36 раз, сделал шесть пространных сообщений. Примечательно, что на третьем месте оказался Д. В. Философов, еще один член кружка Мережковских. Приведенные данные не только убедительно показывают важную роль Антона Владимировича, но и говорят об идейной направленности работы Общества. «Мережковцы» в нем занимали первые позиции. Сам А. В. Карташев по количеству заседаний уступал лишь только негласному лидеру — Д. С. Мережковскому.

Также о степени участия Антона Владимировича в работе Религиозно-философского общества свидетельствует сохранившийся список принимаемых в Общество новых членов в период с 1915 по 1917 гг. В нем указаны их адреса проживания, иногда — род деятельности, и по чьей рекомендации они вошли в состав Общества. Из 171 добавленных членов 72 человека были записаны по рекомендации или поручительству А. В. Карташева. Из них двое, И. В. Титов и М. Д. Калучин, являлись депутатами Государственной думы, А. Ф. Артоболовский — управляющим по делам Совета Всероссийского Попечительского общества о пленных славянах (Список, 2009, 525–546). По сути, будущий обер-прокурор Синода предстает своеобразным «отделом кадров» Общества. Ведь помимо того, что именно по его рекомендации в Общество пришло более трети новых участников, за ним, как за председателем, была закреплена прерогатива сбора и проверки данных обо всех новых членах.

Косвенно приведенные данные иллюстрируют процесс складывания круга связей Антона Владимировича в думских кругах, благодаря которому в 1917 г. несколько десятков депутатов выдвинули кандидатуру председателя Петроградского религиозно-философского общества в товарищи обер-прокурора Святейшего Синода (Карташев, 1960, 58).

При этом известно: как и в работе Религиозно-философских собраний, «мережковцы» (включая А. В. Карташева) вели слаженную работу и тщательно готовились к предстоящим заседаниям. Проведение наиболее важных и ответственных заседаний предварительно обсуждалось в узком кругу на квартире Мережковских. На них вырабатывались план и тактика совместных действий, после чего сообщения по организации заседаний выносились на общее обсуждение Совета. Все это позволяло направлять работу Общества в нужное русло, так или иначе связанную с идеей организации новой религиозной общечеловеческой [Ермишин, Коростелев, 2009, 10].

Несмотря на то, что «мережковцы» играли ведущую роль в работе Санкт-Петербургского религиозно-философского общества, далеко не все из участников объединения были согласны с этим. При этом в ряде возникающих разногласий по данному вопросу А. В. Карташев защищал интересы своих единомышленников. Например, в одной газетной статье «Нового времени» был отмечен скандальный инцидент, связанный с Б. Г. Столпнером, на очередном заседании 16 декабря 1908 г. На заседании был зачитан доклад А. А. Мейера на тему «Религия и культура». Выслушав докладчика, Борис Григорьевич раскритиковал не только сам доклад, но и «мережковцев». Он заявил, что для них судьей земных дел является не христианство, а литературная впечатлительность, в которой отражаются слабое понимание политики и никакой религии. В дальнейшем перепалка между Б. Г. Столпнером и лидерами Общества перешла на личности.

В конце прений А. В. Карташев заявил, что в дальнейшем нужно допускать до произнесения речей 5–6 человек по выбору членов Совета (которым фактически руководили «мережковцы»). Однако даже среди членов Совета и прочих участников заседания нашлось немало противников данной инициативы.

В начале 1909 г. В. В. Розанов в своем открытом письме, опубликованном в «Новом времени», заявил о своем выходе из Совета Общества из-за принципиального

несогласия с политикой «мережковцев», которая превратила Общество в своего рода семейный кружок без всякого общественного значения и соответствия истинным интересам Отечества. Позже в статье «В Религиозно-философском обществе» В. В. Розанов, по сути, повторил критику Б. Г. Столпнера, заявив, что в Обществе (как и в трудах Д. С. Мережковского) много говорят о Боге, однако в нем нет ничего религиозного, потому что «нет религиозного тона души».

С такой открытой оппозицией Мережковские не стали мириться, поэтому на очередном заседании (на котором В. В. Розанов отказался присутствовать) в начале 1914 г. ими был поставлен вопрос об исключении В. В. Розанова из числа участников Общества. Поводом послужили его статьи, посвященные «делу Бейлиса», которые были написаны в антисемитском духе [Ермишин, Коростелев, 2009, 22–23]. Предварительно «мережковцы» тщательно подготовились к прениям, в том числе и А. В. Карташев [Ермишин, Коростелев, 2009, 10], который, очевидно, заранее подготовил речь с «убедительной» аргументацией в пользу отчисления В. В. Розанова из состава участников Общества.

Речь А. В. Карташева примечательна тем, что она, по сути, отражает влияние «мережковцев» на ход работы Общества. Вначале Антон Владимирович признался, что был скептически настроен по отношению к идее организации религиозно-философских встреч, однако затем убедился, что Общество может принести практическую общественную пользу (Религиозно-философское общество, 2009б, 441–443, 546). Далее он стал развивать мысль о том, что состав Общества со временем изменился в результате якобы естественной органической потребности. Из Общества ушли духовенство, теософы, мистики и сектанты. Первые напрасно полагали, что, как и на Религиозно-философских собраниях, здесь будут обсуждаться церковно-практические вопросы, остальные питали миссионерские надежды. Одновременно на заседания стала приходиться интеллигенция, в результате Общество приобрело религиозно-общественный характер, поэтому изменились и критерии присутствия в нем. Этим критериям уже не мог соответствовать В. В. Розанов из-за его общественной непорядочности, которая заключалась в том, что он примкнул к чудовищному национализму (по-видимому, это был намек на его антисемитские статьи) и духовно поработавшему православию, от которых Религиозно-философское общество должно отмежеваться (Религиозно-философское общество, 2009б, 445–451).

Таким образом, благодаря софистике Антон Владимирович обошел правила устава Общества, которые формально не предусматривали исключение из состава Общества по причине инакомыслия.

Несмотря на красноречие А. В. Карташева и его единомышленников, на заседании далеко не все были согласны с правомерностью исключения В. В. Розанова. Против выступили: П. Б. Струве, В. И. Иванов, Д. А. Крючков, Н. А. Макшеева. Тем не менее при общем голосовании большинство действительных членов Общества (41 из 53) проголосовало за резолюцию Совета «о невозможности совместной работы с В. В. Розановым в одном и том же общественном деле» (Религиозно-философское общество, 2009б, 454–455).

Вплоть до окончания работы Петроградского религиозно-философского общества А. В. Карташев сохранил организационное единство с Мережковским триумvirатом в русле организации новой религиозной общности. Вместе с остальными «мережковцами» он принимал участие в организации книгоиздательства «Корабль» [Ермишев, 2006, 146]. В начале 1917 г. Антон Владимирович вместе с А. А. Мейером ездил на открытие Рыбинского религиозно-философского общества. Затем принимал участие в совместном совещании между лидерами Петроградского и Московского обществ по поводу объединения всех существующих Религиозно-философских обществ в России. На этом совещании А. В. Карташев обозначил предполагаемую цель союза Обществ — объединение свободомыслящей интеллигенции для создания единой религиозной культуры, на что не способна Церковь [Ермишев, 2006, 147].

Источники и литература

Источники

1. Религиозно-философское общество (2009а) — Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. I: 1907–1909 / Сост. О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев, Л. В. Хачатурян. М., 2009. 677 с.
2. Религиозно-философское общество (2009б) — Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. II: 1909–1914 / Сост. О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев, Л. В. Хачатурян. М., 2009. 595 с.
3. Религиозно-философское общество (2009в) — Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. III: 1914–1917 / Сост. О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев, Л. В. Хачатурян. М., 2009. 654 с.
4. Карташев (1951) — *Карташев А. В.* Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. Париж, 1951. Вып. 8. С. 50–58.
5. Карташев (1960) — *Карташев А. В.* Автобиография Антона Владимировича Карташева (1875–1960) // Вестник РСХД. Париж; Нью-Йорк, 1960. № 58–59. С. 57–61.
6. Ермичев (2009) — Хронология заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде) / Сост. А. А. Ермичев // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. III: 1914–1917 / Сост. О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев, Л. В. Хачатурян. М., 2009. С. 447–565.
7. Список (2009) — Список новых членов Религиозно-философского общества в Петрограде в хронологическом порядке // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. III: 1914–1917 / Сост. О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев, Л. В. Хачатурян. М., 2009. С. 525–546.

Литература

8. Ермичев (2006) — *Ермичев А. А.* Сезоны Санкт-Петербургского религиозно-философского общества // Вестник РХГА. 2006. С. 134–137.
9. Ермишин, Коростелев (2009) — *Ермишин О. Т., Коростелев О. А.* Вехи истории, тематика заседаний, дискуссии // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах. Т. I: 1907–1909 / Сост. О. Т. Ермишин, О. А. Коростелев, Л. В. Хачатурян. М., 2009. С. 5–26.

С. Ф. Шатилов

Преосвященный Василий (Бирюков), епископ Рыбинский, викарий Ярославской епархии: жизненный путь и духовное служение



УДК 271.2-726.2-9:929

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_283

EDN TRCVSA

Аннотация: В настоящее время изучение жизни и духовного наследия представителей епископата Русской Православной Церкви все более привлекает внимание исследователей. В этой связи несомненной актуальностью и новизной обладает обращение в предлагаемой статье к личности одного из наименее известных архиереев периода большевистских гонений на православную веру — епископа Рыбинского, викария Ярославской епархии Василия (Бирюкова; 1871–1921). На основе анализа материалов ряда федеральных и региональных архивов и других дореволюционных источников в статье впервые предпринята попытка восстановить основные этапы жизненного пути и духовного служения владыки Василия — воспитанника Санкт-Петербургской духовной академии, кандидата богословия, педагога, миссионера, просветителя малых народов Севера, талантливого проповедника, организатора монашеской жизни, принявшего в годы Гражданской войны и большевистских гонений на Русскую Православную Церковь крест исповедничества. Результаты работы представляют собой анализ и подробное освещение ранее неизвестных фактов биографического характера, педагогической, миссионерской, научной и проповеднической деятельности, архиерейского служения и духовного подвига владыки.

Ключевые слова: Тобольская епархия, Ярославская епархия, Рыбинское викариатство, епископ Василий (Бирюков), архиепископ Антоний (Каржавин), епископ Сергей (Страгородский), Нило-Столобенская пустынь, духовная миссия, духовная семинария, духовное училище, посольская церковь, исповедничество.

Об авторе: **Сергей Фёдорович Шатилов**

Кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия имени профессора Н. Е. Жуковского и Ю. А. Гагарина» (г. Воронеж).

E-mail: sshatilov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3978-2826>

Для цитирования: Шатилов С. Ф. Преосвященный Василий (Бирюков), епископ Рыбинский, викарий Ярославской епархии: жизненный путь и духовное служение // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 283–299.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Sergey F. Shatilov

Reverend Vasily (Biryukov), Bishop of Rybinsk, Vicar of the Yaroslavl Diocese: Life Path and Spiritual Service



UDK 271.2-726.2-9:929

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_283

EDN TRCVSA

Abstract: At present, the study of the life and spiritual heritage of representatives of the episcopate of the Russian Orthodox Church is increasingly attracting the attention of researchers. In this regard, the appeal in the proposed article to the personality of one of the least known bishops of the period of Bolshevik persecution of the Orthodox faith, Bishop of Rybinsk, vicar of the Yaroslavl Diocese Vasily (Biryukov; 1871–1921), has undeniable relevance and novelty. Based on the analysis of materials from a number of federal and regional archives and other pre-Revolutionary sources, the article for the first time made an attempt to restore the main stages of the life path and spiritual ministry of Bishop Vasily, a graduate of the St. Petersburg Theological Academy, candidate of theology, teacher, missionary, educator of the indigenous peoples of the North, a talented preacher, the organizer of monastic life, who accepted the cross of confession during the years of the Civil War and the Bolshevik persecution of the Russian Orthodox Church. The results of the work are an analysis and detailed coverage of previously unknown facts of a biographical nature, pedagogical, missionary, scientific and preaching activities, hierarchal service, and spiritual feat of the bishop.

Keywords: Diocese of Tobolsk, Diocese of Yaroslavl, Vicariate of Rybinsk, bishop Vasily (Biryukov), archbishop Anthony (Karzhavin), bishop Sergius (Stragorodsky), St. Nilus Stolobensky Hermitage, spiritual mission, theological seminary, theological school, embassy church, confession.

About the author: Sergey Fedorovich Shatilov

Candidate of Philosophy, Assistant Professor of the Department of Humanitarian and Socio-Economic Disciplines of the Military Educational and Scientific Center of the Air Force “Air Force Academy Named after Professor N. E. Zhukovsky and Y. A. Gagarin”, Voronezh.

E-mail: sshatilov@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3978-2826>

For citation: Shatilov S. F. Reverend Vasily (Biryukov), Bishop of Rybinsk, Vicar of the Yaroslavl Diocese: Life Path and Spiritual Service. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 283–299.

Имя епископа Рыбинского, викария Ярославской епархии Василия (Бирюкова; 1871–1921) принадлежит к замечательной плеяде тех преемников апостольских, святительство которых выпало на годы Гражданской войны и большевистских гонений на Русскую Православную Церковь в нашей стране.

Среди представителей российского епископата, получивших благодать архiereйства в эти жестокие годы, были митрополиты Петр (Полянский), Вениамин (Федченков), архиепископы Иларион (Троицкий), Петр (Зверев), Серафим (Самойлович), епископы Гавриил (Абалымов), Игнатий (Садковский), Герман (Ряшенцев) и др.

Они были призваны Господом для защиты православной веры в условиях формирования государства, основой политики которого в отношении религии стало богоборчество и воинствующий атеизм. На новопоставленных архипастырей возлагалась важнейшая миссия — сохранить Православную Церковь и отстоять ее право на существование.

Преосвященный Василий (в миру Венедикт Стефанович Бирюков) родился 14 марта 1871 г. в Западной Сибири в семье дьячка Михаило-Архангельской церкви села Пегановское Ишимского округа Тобольской епархии (ТФ ГАТО. Ф. И-255. Оп. 2. Д. 253. Т. 2. Л. 73 об.–74). Отец его, Стефан Александрович Бирюков, был представителем старинного рода сибирского духовенства, насчитывавшего около трех столетий духовного служения [Чумакова, 2003, 30–42]. Мать — Наталья Андреевна, в девичестве Попова, была дочерью сельского пономаря.

По окончании в 1885 г. Ишимского духовного училища будущий владыка поступает в Тобольскую духовную семинарию — старейшее духовное учебное заведение Сибири. Все годы своего пребывания в семинарии он всегда оставался в числе лучших ее воспитанников, каждый класс завершая по первому разряду.

На пятом году обучения юноша серьезно увлекся педагогикой и в 1891 г., успешно окончив семинарию с аттестатом со званием «студент», был принят на должность законучителя Кирилло-Мефодиевской образцовой двухклассной при семинарии школы.

В конце 1891 г. при школе было открыто инородческое¹ отделение — пансион для обучения и воспитания детей народностей Крайнего Севера², с целью подготовки их к службе учителями и псаломщиками на севере Тобольской епархии [Об открытии инородческого отделения, 1892, 132]. Венедикт Стефанович Бирюков был назначен на должность воспитателя этого начального учебного заведения. Здесь он серьезно занялся изучением остяцкого языка.

Участие в экспедиции, организованной в конце 1897 г. новым епископом Сибирским и Тобольским Антонием (Каржавиным) с целью ознакомления с епархией и постановкой миссионерского дела в Обдорской духовной миссии³ [Софронов, 1998, 220], определило решение молодого человека посвятить себя миссионерской деятельности [Головин, 1898, 242].

По возвращении в Тобольск он 26 января 1898 г. сообщил владыке о своем намерении стать миссионером и попросил «удостоить его пострижения в монашество». 4 марта 1898 г. в Тобольском Софийском кафедральном соборе за литургией Преждеосвященных Даров еп. Антонием Венедикт Бирюков был пострижен в монашество с наречением имени Василий — в честь святителя Василия Великого (Известия, 1898, № 6, 70). 11 марта в том же соборе состоялось посвящение его в сан иеродиакона, а 15 марта, в домовый крестовой церкви, — рукоположение во иеромонаха. Через несколько дней иером. Василий был назначен на вакансию помощника настоятеля Обдорской миссии (Известия, 1898, № 7, 75–76).

19 марта 1898 г. иером. Василий отправился к месту своего нового служения — в с. Обдорское (Обдорск), самый северный населенный пункт Западной Сибири, расположенный на линии Северного Полярного круга [Головин, 1898, 242].

¹ Инородцы — особая категория подданных Российской империи, отличавшаяся по правам и методам управления от остального населения страны.

² Остяков (хантов) и самоедов (ненцев).

³ Противозыгчская миссия в с. Обдорское (ныне г. Салехард, Ямало-Ненецкого АО) была открыта в 1854 г. для проповеди христианского учения среди народностей Крайнего Севера.

Став членом Обдорской духовной противоязыческой миссии, иером. Василий исполнял обязанности священника при миссионерской церкви, совершал летние и зимние поездки в места постоянного проживания остяков и во временные стойбища самоедов в тундрах по реке Обь (Отчет комитета миссионерского общества, 1899, № 10, 23). Во время этих поездок он проповедовал Слово Божие среди язычников, исполнял христианские требы у просвещенных верою инородцев-кочевников (Отчет комитета миссионерского общества, 1899, № 11, 25).

Полностью освоив остяцкий и самоедский языки, о. Василий занялся переводческой деятельностью. В 1900 г. им были переведены на языки этих народов несколько молебнов, поучений, отдельных глав Евангелия (Отчет комитета миссионерского общества, 1901, 26).

В миссии иером. Василий продолжил педагогическую деятельность, обучая детей Закону Божию в обдорской церковно-приходской школе.

В 1899 г. Тобольским комитетом миссионерского общества иером. Василий был назначен строителем нового миссионерского стана Обдорской миссии в местности Хэ на правом берегу Обской губы [История Обдорской миссии, 1906, 160–161]. За проповедническую деятельность и дальние поездки по устройству нового миссионерского стана с церковью и школой в 1899 г. иером. Василий был награжден набедренником.

В начале 1901 г., завершив все подготовительные хозяйственные мероприятия, миссионер стана о. Василий приступил к непосредственной миссионерской деятельности, совершив несколько поездок к кочевникам на полуостров Ямал. В результате этих поездок были собраны важные сведения об особенностях территории, на которую распространялась деятельность миссии (Отчет комитета миссионерского общества, 1903, № 5, 45–46).

Летом 1901 г. с целью продолжения образования иером. Василий оставляет служение в миссии, покидает Обдорский край и отправляется в столицу империи для поступления в Санкт-Петербургскую духовную академию. После вступительных экзаменов он был зачислен на первый курс Академии.

Опыт миссионерского служения иером. Василия в Академии не остался незамеченным: уже в конце первого года обучения он получает предложение ректора, епископа Ямбургского Сергия (Страгородского) возглавить организацию в Санкт-Петербурге подворья Пекинской духовной миссии на земельном участке по Воронежской улице под № 110 [Фуганов, 2013, 36]. Уже в декабре 1902 г. на территории подворья была освящена вновь построенная церковь в честь Казанской иконы Божией Матери (Отчет комитета по постройке храма, 1912, 6). В начале 1903 г. состоялось официальное открытие самого подворья, после чего о. Василий развернул в нем активную просветительскую деятельность [Деятельность Пекинской миссии, 1914, 2].

Иеромонаху Василию удалось наладить на надлежащем уровне богослужебную деятельность, было введено монастырское пение, организован народный хор, практиковалось общее пение молитв [Деятельность Пекинской миссии, 1914, 3].

В 1903 г. при подворье было создано общество трезвости. Количество трезвенников доходило до 25–30 тыс. человек в год [Деятельность Пекинской миссии, 1914, 3–4]. Был оборудован специальный зал для народных чтений, организована воскресная школа [Отчет о состоянии Пекинской миссии, 1906, 34], функционировала библиотека с читальней, книжный фонд которой составлял 2 тыс. томов (РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 5955. Л. 9–10), налажено издание брошюр религиозно-нравственного содержания. Общее число посещений подворья верующими доходило до 200 тыс. в год [Деятельность Пекинской миссии, 1914, 3].

Свое служение в подворье иером. Василий успешно совмещал не только с учебной в Духовной академии, но и с изучением китайского языка на факультете восточных языков Императорского Санкт-Петербургского университета (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254. Л. 8 об.–9).

Обучение о. Василия в Академии завершилось защитой диссертации на тему «Православное миссионерство в Западной Сибири», получившей высокую оценку

Совета Академии (Журналы, 1905, 328). По итогам защиты автору была присуждена ученая степень кандидата богословия.

На основе материалов кандидатской диссертации иером. Василий подготовил и опубликовал в журнале «Православный благовестник» две объемные статьи: «Состояние православного миссионерства в Западной Сибири после митрополита Филофея (Лещинского) до начала XIX века» [Василий Бирюков, 1906в] и «По поводу „Истории Обдорской миссии“ (1854–1904 г.)» [Василий Бирюков, 1906б].

Еще в начале 1905 г. ректором Санкт-Петербургской духовной академии еп. Сергием о. Василий был рекомендован для поездки в Китай в качестве члена Пекинской духовной миссии (РГИА. Ф. 796. Оп. 186. Д. 5822. Л. 1, 2; ЦГИА СПб. Ф. 19. Оп. 115. Д. 283. Л. 1).

В конце мая 1906 г. иером. Василий прибыл в столицу Китайской империи — Пекин, в распоряжение начальника миссии. Здесь он активно включился в текущую жизнь миссии: совершал богослужения, выступал перед братией Успенского монастыря, учителями и учащимися пекинских миссионерских школ [Братское собрание, 1906, 31–32; Праздник, 1906, 6]. В журнале «Известия братства Православной церкви в Китае» он опубликовал статью «О сущности православно-русского миссионерства» [Василий Бирюков, 1906а].

Однако 24 июня 1906 г. его вновь отзывают в Санкт-Петербург — для организации постройки нового каменного храма и продолжения заведывания подворьем (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254. Л. 8 об.–9), но уже 17 сентября 1907 г. последовал указ Святейшего Синода о переводе его на духовно-учебное поприще — смотрителем Кутаисского духовного училища (Китайский благовестник, 1907, 37).

О четырехмесячном периоде служения иером. Василия в Кутаиси пока не удалось обнаружить документальных материалов. Известно лишь, что его назначение совпало с участием воспитанников этого училища в революционном движении, охватившем в те годы подавляющее большинство учебных заведений духовного ведомства (РГИА. Ф. 796. Оп. 203. Д. 8. Л. 18).

24 января 1908 г. указом Святейшего Синода иером. Василий был перемещен на должность смотрителя Уфимского духовного училища [Известия и заметки, 1908, 265]. Деятельность нового смотрителя началась с наведения порядка в училищном хозяйстве. За время его смотрительства были отремонтированы и приведены в надлежащее состояние практически все здания и помещения училища, вымощен камнем двор, разбиты сад и огород, организован ремонт училищной церкви (Доклад ревизионной комиссии, 1909, 1112–1113). Благодаря умелой постановке учебно-воспитательной работы более 90% выпускников Уфимского духовного училища в дальнейшем продолжили учебу в духовной семинарии.

Иеромонах Василий активно включился в епархиальную жизнь: участвовал в воскресных и праздничных богослужениях, проходивших в Воскресенском кафедральном соборе и других храмах Уфы, выступал перед молящимися с проповедями и поучениями (Хроника, 1908, 1074; Хроника, 1909, 200, 1197; Хроника, 1910, 96).

19 марта 1909 г. определением Святейшего Синода смотритель Уфимского духовного училища иером. Василий (Бирюков) был возведен в сан архимандрита (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254. Л. 10 об.–11).

3 августа 1909 г. епархиальное начальство назначает архим. Василия председателем Уфимского уездного отделения епархиального училищного Совета; 24 января 1910 г. его избирают председателем распорядительного отдела Братства Воскресения Христова «с оставлением в такой же должности по попечительному отделу»; 30 марта 1910 г. он становится членом Уфимского комитета православного миссионерского общества со званием заместителя председателя (Наличный состав, 1909, 785; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254. Л. 10 об.–11).

Однако 31 мая 1910 г. вышел указ Святейшего Синода о назначении смотрителя Уфимского духовного училища архим. Василия (Бирюкова) на должность ректора Саратовской духовной семинарии (РГИА. Ф. 796. Оп. 191. Д. 156. Л. 6).

В конце июня 1910 г. архим. Василий прибыл в Саратов. Вступление его в управление семинарией происходило на фоне все большего втягивания учащихся духовных учебных заведений вначале в либерально-демократическое, а затем и в революционное движение, особо широко развернувшееся в годы первой русской революции 1905–1907 гг.

Подобного рода события не обошли стороной и Саратовскую духовную семинарию, воспитанники которой еще осенью 1904 г. «выступили с протестом против существующих в семинарии порядков и строгих мер воспитательного воздействия, вводимых новым инспектором — Алексеем Ивановичем Целебровским» [Мраморнов (а)].

В 1905 г. многочисленные акты неповиновения воспитанников семинарии продолжались с еще большим размахом. В 1906 г. отдельные выступления начали принимать политический окрас. Беспорядки в Саратовской духовной семинарии продолжались и в 1907 г. [История Саратовской семинарии].

Полностью усмирить семинаристов удалось с назначением в 1906 г. нового ректора — прот. Г. Максимова (будущего епископа Аксайского Гермогена). Человек твердого характера и строгих педагогических взглядов, он потребовал от воспитанников неуклонного подчинения правилам семинарского порядка и дисциплины. К ученикам он «относился даже строже, чем инспектор Целебровский, так что последнему приходилось иногда умерять строгость ректора» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 79–81).

Первые месяцы нового 1910–1911 уч. г. в семинарии протекали вполне спокойно. Отец ректор осуществлял руководство семинарской жизнью, постепенно включался в жизнь новой епархии — 10 сентября 1910 г. он был утвержден в звании члена Саратовского комитета епархиального православного миссионерского общества (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254. Л. 10 об.–11), налаживал общение с духовным и ученым сообществом Саратовской епархии. Однако архим. Василий постоянно ощущал некоторую напряженность во внутренних отношениях, непрочность и даже хрупкость царящей в семинарии атмосферы. Все попытки вникнуть в их суть и разобраться в ситуации постоянно наталкивались на странное, как ему казалось, нежелание посвященного во все проблемы инспектора А. И. Целебровского вводить его в курс семинарских дел. Позже он напишет: «На неоднократные мои просьбы познакомить меня с историей внутренней жизни семинарии, он уклонялся. <...> Таким образом, мне самому приходилось единолично во всем ориентироваться» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 107).

Собственные наблюдения приводили о. архимандрита к неутешительным выводам о том, что «издавна в семинарии сложился такой режим, что между преподавателями и воспитанниками был полный антагонизм» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 65). Поэтому главную свою задачу в этих непростых условиях ректор видел в восстановлении утерянного за последние годы духа внутрисеминарского единства, основанного на христианской любви и братстве.

Но уже 18 декабря 1910 г. в семинарии начались новые беспорядки, выразившиеся в требовании учащихся к одному из преподавателей исправить «несправедливо» выставленные неудовлетворительные оценки и их отказе продолжать занятия. В результате 17 января 1911 г. были отчислены трое наиболее активных участников событий и строгие выговоры получили другие настойчиво заявлявшие о своих требованиях воспитанники (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 71–73).

В феврале 1911 г. среди семинаристов начались новые, более опасные волнения. 7 февраля от двух своих осведомителей инспектор А. Целебровский узнал о «подготовке стачки» против некоторых своих распоряжений. Однако больше всего инспектора встревожила информация о распространении среди учеников нелегального журнала «Пробуждение», издаваемого одним из воспитанников и имеющего «крайне враждебное» по отношению к семинарским порядкам содержание (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 71–73).

Узнав об этом из доклада инспектора, архим. Василий распорядился в тот же день произвести обыски в семинарском общежитии. Результаты подтвердили участие некоторых воспитанников в издании журнала. В дневнике одного из них высказывалось

пожелание «об осуществлении в Саратовской Семинарии требований, тождественных с выставленными осенью прошлого года в Екатеринославской Семинарии „Общесеминарским Союзом“» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 71–73).

Об этом, а также и обо всех произошедших в семинарии событиях архим. Василий незамедлительно доложил в Учебный комитет при Святейшем Синоде. И хотя факт возможного существования связи саратовских семинаристов с возникшим в Екатеринославской духовной семинарии «Всеобщим семинарским союзом» в ходе проверки не подтвердился, все причастные к этому инциденту воспитанники были исключены из семинарии (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 1–2).

Распоряжение об исключении вызвало недовольство части семинаристов, которые потребовали увольнения из семинарии доносчиков и предоставления отчисленным воспитанникам права сдать экзамен за 4 класс. Получив отказ, они попытались устроить сходку для обсуждения ситуации, но эта попытка была пресечена прибывшим на место о. Василием.

10 февраля семинаристы выдвинули новые требования, касающиеся смягчения участи отчисленных, освобождения виновных от взыскания, улучшения обращения с ними инспектора Целебровского, прекращения дальнейшего расследования в семинарии и др.

О требованиях учащихся было доложено еп. Гермогену, который, отклонив их, дал распоряжение немедленно раньше срока отправить воспитанников на каникулы по случаю масленицы. Результатом произведенного семинарской инспекцией расследования стало отчисление еще трех учеников.

12 марта казавшийся завершившимся инцидент получил новое, чудовищное продолжение — одним из отчисленных учеников был убит инспектор семинарии А. И. Целебровский. При выходе из семинарского храма после всенощной ему были нанесены два смертельных удара ножом. Преступник сразу же был арестован. Началось полицейское расследование, в ходе которого арестовали одиннадцать воспитанников семинарии.

Для проведения служебного разбирательства произошедших в семинарии событий в Саратов срочно прибыл член-ревизор учебного комитета при Святейшем Синоде М. И. Савваитский. Результаты произведенной проверки он изложил в своем рапорте на имя обер-прокурора Святейшего Синода. Анализируя всю историю беспорядков в семинарии, он отмечал: «Трагическая кончина инспектора Целебровского явилась печальным завершением его упорной борьбы с нравственной распущенностью учеников, которую он вел с самоотверженной ревностью во все время своей инспекторской службы и которая сопровождалась неприязнью к нему со стороны некоторых ученических групп, переходившей порою в ненависть» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 72).

Причину возникновения последних волнений он усматривал в деятельности нового ректора семинарии — архим. Василия. В своем рапорте он писал: «Не имея надлежащей административно-педагогической опытности для управления семинарией и в частности не зная состояния и условий жизни Саратовской семинарии, архимандрит Василий прибыл в семинарию с какими-то особенными гуманными взглядами и намерениями» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 79–81).

Отношения между ректором семинарии и инспектором, которые, по его мнению, строились на разногласиях в их педагогических взглядах, он называл «ненормальными»: «с одной стороны строгая требовательность инспектора с неусыпным наблюдением за исполнением учениками всех дисциплинарных правил, с другой стороны гуманность ректора с резким осуждением воспитательной деятельности инспектора — все это должно было усиливать враждебные чувства к инспектору в тех особенно воспитанниках, которые отличались вольным, нравственно-распущенным и даже революционным настроением». При этом сам он признавал, что отдельные распоряжения инспектора семинарии и действительно были «некоторой крайностью, без которой можно было бы обойтись без особого ущерба для правильного порядка жизни» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 88–89).

Инспектор семинарии А. И. Целебровский и ее ректор архим. Василий и на самом деле были представителями двух противоположных подходов к пониманию средств и методов воспитания в духовно-учебном заведении.

Первый был типичным представителем господствовавшей тогда во всех учебных заведениях православной духовной школы инспекционной системы воспитания, которая «смотрела на воспитанника большей частью лишь как на объект внешнего надзора и воздействия, почти не считаясь с его внутренним духовным миром, с его склонностями, интересами, запросами и стремлениями» [Отзывы епархиальных архиереев, 2004, 430].

Архимандрит Василий, напротив, был сторонником реформирования системы семинарского воспитания, изменения методов и подходов к подготовке будущих пастырей Церкви, основании этих методов на уважении к личности молодого человека, учете его индивидуальных особенностей, интересе и внимании к его духовным и материальным потребностям.

Такое понимание сущности необходимых перемен в духовной школе о. Василием было созвучно мнениям и идеям многих представителей высшей православной иерархии, обсуждавших эту проблему вместе с другими вопросами столь ожидаемой реформы Церкви еще в 1905–1906 гг. Эти мнения были обобщены затем в «Отзывах епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» — уникальном собрании документов о готовившихся, но так и не осуществленных в полной мере реформах [Отзывы епархиальных архиереев, 2004].

Собственные подходы к изменению системы воспитания в духовной школе архим. Василий стремился воплотить в жизнь, не дожидаясь официальных на то указаний, исходя из своего видения и понимания сложившейся в конкретной семинарии ситуации. Но, как оказалось, время для этого еще не наступило, и пока дело реформирования духовной школы оставалось лишь в проектах, существующую систему инспекционного надзора, носившего «почти полицейский характер», отменить было невозможно. Поэтому и приходилось инспектору А. И. Целебровскому и его помощникам «почти ежедневно следить за семинаристами, расследовать нарушения дисциплины, проводить обыски» [Мраморнов (б)].

Результаты служебного расследования, произведенного М. И. Савваитским, 21 апреля 1911 г. были заслушаны на заседании Учебного комитета при Св. Синоде, а 27 апреля — на заседании самого Синода. К отчету о семинарской ревизии прилагался и рапорт епископа Саратовского Гермогена, которым тот ходатайствовал об увольнении архим. Василия с должности ректора духовной семинарии.

Решение Св. Синода было следующим: «Переместить ректора Саратовской семинарии архимандрита Василия на должность настоятеля Нежинского Благовещенского монастыря, Черниговской епархии, с освобождением его от духовно-учебной службы» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 122).

В своем письме, адресованном председателю Учебного комитета при Св. Синоде прот. Д. Беликову еще в ходе служебного расследования, архим. Василий, совершенно не оправдываясь, констатировал: «Я лично, как новоприбывший, вступив в управление семинарией, даже до последних дней не представлял во всей полноте ее прошедшего и настоящего настроения и, наверное, допустил промахи, хотя и не знаю, какие» (РГИА. Ф. 802. Оп. 10. Д. 435. Л. 65). Саратовские события навсегда отложились в его сердце тяжелой, незаживающей раной.

Так начался новый период служения архим. Василия — период настоятельства в известнейших российских монастырях. Однако возглавить братию Богородичного Назарета — Нежинского Благовещенского монастыря, о. архимандриту было не суждено. Изменив свое прежнее решение, Св. Синод указом от 3 мая 1911 г. назначил его настоятелем Любимского Спасо-Преображенского Геннадиева монастыря в Ярославской епархии, правящим архиереем которой в тот период был архиеп. Тихон (Беллавин), будущий патриарх Московский и всея России (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254. Л. 10 об.–11).

Служение архим. Василия в Спасо-Геннадиевом монастыре оказалось недолгим — менее года, однако поражают масштабы совершенного им в этот короткий период времени.

Как сообщают архивные документы, «при настоятельстве архимандрита Василия» в 1911 г. был отремонтирован Спасо-Преображенский собор; обновлена церковь Алексия, человека Божия; полностью отремонтирована колокольня; в надлежащий вид приведены настоятельский дом и двухэтажный братский корпус с трапезной — отремонтированы снаружи и внутри; каменная ограда вокруг монастыря с четырьмя башнями, двумя воротами и калиткой «исправлена, выбелена снутри и снаружи и крыша на ней выкрашена масляной краской». Также ремонту подверглись многочисленные строения, находившиеся и вне монастырских стен (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254. Л. 2–5).

За непродолжительный период управления монастырем о. Василием внешний вид Спасо-Геннадиевой обители значительно преобразился, став более величественным и привлекательным для богомольцев. Сам же настоятель проявил себя незаурядным администратором и мудрым хозяйственником, заботливо обустроивающим жизнь Богородичного Назарета.

Настоятельское служение архим. Василия в Спасо-Преображенском Геннадиевом монастыре завершилось 3 апреля 1912 г. — указом Св. Синода он был перемещен на должность настоятеля Нило-Столобенской пустыни в Тверской епархии, архиерейскую кафедру в которой занимал архиеп. Антоний (Каржавин), благословивший его когда-то в Тобольске на монашеский постриг и миссионерство.

Вступив в управление Нило-Столобенской пустыню, архим. Василий принял на себя попечение об одной из славнейших русских православных обителей. По количеству насельников Нилова пустынь была первой во всей Тверской епархии. Численность братии в разные годы доходила до 100 человек (Справочная книга, 1914, 454). Монастырь обладал огромнейшим хозяйством: многочисленными жилыми и хозяйственными постройками, обширными землями и рыбными ловлями на Селигере и других озерах Тверской губернии [Денисов, 1908, 831–833].

Архимандрит Василий стал 39-м настоятелем обители (ГАТО (г. Тверь). Ф. 160. Оп. 1. Д. 16594. Л. 137).

Радение о внешнем виде обители стало уже примечательной чертой управленческой деятельности архим. Василия. «Ведомость о Ниловой пустыни и причисленных к ней Ново-Соловецкой пустыни и Гефсиманского скита на острове Городомля за 1912 год» сообщает: «По благословию Высокопреосвященнейшего Архиепископа Антония, тщанием настоятеля Архимандрита Василия в сем 1912 году иконостас главного храма, а также сень над престолом и все киоты икон промыты и вновь подправлены полинялые места, старанием сего же архимандрита купол главного храма и шпиль колокольни вновь покрыты алюминием» (ГАТО (г. Тверь). Ф. 160. Оп. 1. Д. 16594. Л. 137 об.–138). Работа в этом направлении продолжилась и в последующем.

Монастырские храмы и святыни Ниловой пустыни привлекали огромное количество богомольцев. Исследователи истории монастыря утверждают, что по числу паломников в те времена Нилова пустынь занимала первое место в русском православном мире и второе — после Гроба Господня. Наибольшее количество богомольцев собиралось в обители в день обретения св. мощей прп. Нила Столобенского Чудотворца, праздновавшееся ежегодно 27 мая, и исчислялось десятками тысяч человек. Так, в 1913 г. на торжествах в Ниловой пустыни побывали около 60 тыс. человек [Торжества в Ниловой пустыни, 1913, 457].

12 сентября 1912 г. архим. Василий был утвержден в звании почетного блюстителя по хозяйственной части Осташковского духовного училища. Главной его обязанностью на этом посту являлось содействие улучшению материального состояния этого учебного заведения путем привлечения материальных средств. На эти цели ежегодно из неокладных сумм Ниловой пустыни и от ее настоятеля на содержание училища поступало 1272 руб.

Жизнь в монастыре, как и во всей стране, резко изменилась 19 июля 1914 г. — с вступлением России в Первую мировую войну. В августе 1914 г. Св. Синод издал особый указ, в котором призывал монастыри, церкви и самих прихожан жертвовать «на врачевание раненых и больных воинов», искать помещения для госпиталей и готовить людей, способных ухаживать за больными.

1 августа 1914 г. состоялся съезд настоятелей мужских монастырей Тверской епархии по вопросу о способах их участия в помощи пострадавшим участникам войны. Съезд постановил: открыть в Тверском загородном архиерейском доме лазарет для раненых воинов на 50 кроватей и потребную на оборудование и содержание лазарета в течение одного года сумму разложить на монастыри епархии. Из назначенной общей суммы в 40 тыс. рублей Нилова пустынь обязалась предоставить 10 тыс. рублей. На послушание по обслуживанию лазарета архим. Василием из обители были отправлены один иеромонах и четыре послушника [Тверские епархиальные ведомости, 1914, 573–574]. Братия Ниловой пустыни отозвалась на этот призыв и другой посильной помощью — собирая денежные и иные пожертвования, передавая для воинов теплую одежду и белье [Тверские епархиальные ведомости, 1914, 737, 752; 1915, 43; 283; 1916, 114].

Денежные средства от насельников монастыря поступали в пользу Российского Общества Красного Креста, Комитета по оказанию помощи семействам воинов, ушедших на войну, Общества повсеместной помощи пострадавшим на войне солдатам и семьям, Воинского Благотворительного Общества Белого Креста, Комитета по оказанию помощи русским военнопленным, находящимся во вражеских странах, и других. В марте 1916 г. для нужд Военно-промышленного комитета обителью было пожертвовано 15 пудов меди [Тверские епархиальные ведомости, 1916, 160].

Получив благословение настоятеля, некоторые иеромонахи покидали обитель и переходили на службу в военно-духовное ведомство, послушники шли в действующую армию. Некоторым из них не суждено было вернуться живыми. В 1915 г. журнал «Колокол» писал: «В Нилову пустынь Тверской епархии прибыло с театра военных действий тело погибшего на поле брани иеромонаха Ниловой пустыни Амвросия, исполнявшего обязанности полкового священника в гренадерском Перновском полку. Иеромонах Амвросий был убит неприятельской пулей в то время, когда с крестом в руках шел впереди полка. Погребение состоялось со всеми подобающими почестями» [Тверские епархиальные ведомости, 1915, 629].

Служение архим. Василия в Нило-Столобенской пустыни завершилось летом 1916 г. — 14 июня в обитель на имя настоятеля пришла телеграмма из Петрограда от находившегося там архиеп. Серафима (Чичагова), в которой говорилось: «Неожиданно Синод по соглашению с министром иностранных дел Вас избрал начальником Персидской миссии в Тегеране. Меня только спросили о Ваших заслугах» (РГИА. Ф. 796. Оп. 203. Д. 8. Л. 22).

Это назначение повергло архим. Василия в настоящий шок. Он не собирался покидать полюбившуюся ему Нилову пустынь, служение в которой, возможно, было воплощением его мечты об уединенной, наполненной молитвой и покаянием жизни в тихом монастыре, вдали от мирской суеты после всего пережитого. Не зная еще, что на самом деле речь шла о назначении его на должность настоятеля посольской церкви в Тегеране, о. архимандрит не считал себя готовым к занятию нового поста уже по причине незнания персидского языка и слабого здоровья. Он дважды обращался в Св. Синод с просьбой отменить это назначение.

На первое прошение первоприсутствующий член Синода митрополит Киевский и Галицкий Владимир (Богоявленский) 22 июня 1916 г. отвечал, в частности: «считаю нужным разъяснить, что знание персидского языка для настоятеля вышеназванной церкви не требуется и что Святейший Синод не признает удобным изменить свое избрание. Со своей стороны рекомендую подчиниться состоявшемуся предизбранию духовной власти, как указанию Промысла Божия, и принять возлагаемое на Вас послушание» (РГИА. Ф. 796. Оп. 203. Д. 8. Л. 23).

Прочитав ответ, о. Василий срочно отправился в столицу и 30 июня лично подал еще одно прошение, в котором просил оставить его в Ниловой пустыни. Он писал: «Памятуют монашеские обеты и твердо верую в неисповедимые пути Промысла Божия, я с глубоким смирением всегда принимал все возлагаемые на меня высшей духовной властью послушания, при исполнении коих, не жалея трудов своих, пережил немало тяжелых обстоятельств в г. Кутаиси, по должности смотрителя духовного училища, и в г. Саратове, по должности ректора духовной семинарии, расстроивших мое здоровье, вследствие чего, принося свою глубокую благодарность за столь высокое для меня избрание, осмеливаюсь покорнейше просить Святейший Синод освободить меня от назначения по дипломатической миссии в Тегеран и оставить на занимаемой мною должности настоятеля Ниловой пустыни» (РГИА. Ф. 796. Оп. 203. Д. 8. Л. 18). Это второе прошение он сопроводил медицинским свидетельством о состоянии здоровья с указанием на имеющиеся у него болезнь сердца и сахарный диабет. 4 июля 1916 г., рассмотрев его, Св. Синод принял весьма категоричное решение: «За состоявшимся уже назначением архимандрита Василия на должность настоятеля церкви при Российском Императорском Посольстве в Тегеране, настоящие ходатайство сего архимандрита отклонить» (РГИА. Ф. 796. Оп. 203. Д. 8. Л. 25).

Но еще 2 июля, осознав неотвратимость этого назначения, архим. Василий направил на имя митрополита Киевского и Галицкого Владимира рапорт, в котором сообщал: «имею долг почтительнейше довести до сведения Вашего Высокопреосвященства, что, преклоняясь пред волей Святейшего Синода, я считаю себя обязанным со смирением принять на себя предназначенную мне должность настоятеля при церкви Императорского Посольства в Тегеране» (РГИА. Ф. 796. Оп. 203. Д. 8. Л. 24).

Николаевская церковь при Императорской Российской миссии в Тегеране находилась в ведении Грузино-Имеретинской синодальной конторы. Архив этого подразделения Русской Православной Церкви до сих пор не обнаружен. Приходской же архив, хранившийся в Свято-Николаевском соборе в Тегеране, был уничтожен в дни исламской революции в Иране в 1979 г. Поэтому подробности служения о. Василия в Персии пока остаются неизвестными.

После большевистского переворота советское правительство прекратило финансирование российских учреждений в Персии, в том числе и Российской Императорской миссии в Тегеране. Ее служащие, равно как и члены причта миссийской церкви, остались в чужой стране без средств к существованию. 19 мая 1918 г. архим. Василий вынужден был отправиться в Россию для решения вопроса о материальном обеспечении посольской церкви. К 1 октября 1918 г. планировалось его возвращение [Александр Заркешев, 2002, 88].

К этому времени в Москве уже состоялся Поместный Собор, на котором был избран Святейший Патриарх, изменилась структура духовной власти, были образованы новые органы церковного управления. Добравшись до новой столицы государства, Москвы, только к середине лета 1918 г., архим. Василий подал рапорт на имя Святейшего Патриарха, в котором докладывал о бедственном положении миссии, «не имеющей ныне возможности сноситься с Россией и испытывающей бедствия в материальном отношении, ввиду крайне низкого курса русских денег в Персии и прекращения отпуска денег на содержание миссии из сумм государственного казначейства», и ходатайствовал об обеспечении миссийской церкви в Тегеране, а также и об устройстве его самого, по причине теперь уже невозможности возвращения в Персию (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 20. Л. 35).

Рапорт был заслушан 1 августа 1918 г. на совместном заседании Св. Синода и Высшего Церковного Совета Российской Православной Церкви с участием Святейшего Патриарха. Принятое постановление гласило: «Ввиду отсутствия в настоящее время в распоряжении Высшего Церковного Управления средств, потребных на содержание представителей Российской церкви в Тегеране, поручить православные церкви и паству в Персии Архипастырскому попечению Преосвященного Митрополита

Тифлисского, архимандрита же Василия назначить на вакантную должность настоятеля одного из монастырей России» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 20. Л. 35).

По причине скудности документальных источников подробности служения архим. Василия (Бирюкова) после его возвращения из Тегерана нам пришлось восстанавливать на основе обрывочных сведений, содержащихся в материалах фондов РГИА, ГАТО (г. Тула), ГАЯО и его филиалов в городах Ростове и Рыбинске.

Из них стало известно, что постановлением Святейшего Патриарха и Св. Синода Православной Российской Церкви от 25 сентября 1918 г. архим. Василий (Бирюков) был назначен настоятелем Белёвского Спасо-Преображенского мужского монастыря Тульской епархии (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 7. Л. 31).

Настоятельство архим. Василия в Белёвской Спасо-Преображенской обители началось с противостояния с местной богоборческой властью, которая в 1918 г. предприняла ряд попыток выселения из монастыря его насельников. Настоятелю и братии приходилось прилагать неимоверные усилия, чтобы спасти монастырь от закрытия. Однако ситуация накалялась все сильнее. В марте 1919 г. Белёвским советом рабочих и крестьянских депутатов пять монастырских церквей и три часовни все же были изъяты и переданы по договору в бессрочное и бесплатное пользование обществу верующих. Церкви монастыря использовались общиной для богослужения, в жилых корпусах еще жили монахи, но некоторые здания уже были заняты под общественные нужды. В монастырских документах этот период именуется «временем тяжелым и голодным», временем «крайней голодовки». Братия постепенно редела — «стремилась на приходы», были случаи добровольного снятия монашества и отказа от сана [Герасим Дьячков, 2012, 29]. Монастырская жизнь угасала. Все попытки спасти обитель, предпринятые самим архим. Василием и сменившим его в ноябре 1919 г. на настоятельском посту игум. Феодоритом (Лишенко), успехом не увенчались⁴.

В октябре 1919 г. архим. Василий обращается в Св. Синод с прошением «о назначении его на какую-либо другую вакансию по духовному ведомству» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 1. Л. 111). 24 ноября 1919 г. решением Святейшего Патриарха и Св. Синода его назначают настоятелем Желтикова монастыря Тверской епархии (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 13. Л. 92; ГАТО (г. Тула). Ф. 562. Оп. 4. Д. 757. Л. 1).

Однако выехать к месту служения архим. Василию, по-видимому, так и не удалось. Когда 2 февраля 1920 г. Св. Синод обратился в Тверской епархиальный совет с просьбой распорядиться о скорейшем прибытии настоятеля Желтикова монастыря о. Василия в связи с новым назначением в Ярославскую епархию, 4 февраля последовал ответ из Твери о том, что «архимандрит Василий в Тверскую епархию не являлся и его местонахождение неизвестно» (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 12. Д. 34. Л. 10а).

Новым назначением архим. Василия стало определение его настоятелем Ростовского Борисоглебского монастыря Ярославской епархии, о чем митрополиту Ярославскому и Ростовскому Агафангелу (Преображенскому) 26 января 1920 г. был отправлен указ Св. Синода (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 12. Д. 34. Л. 10).

Архимандрит Василий, став настоятелем этого монастыря, успел приложить немало сил для того, чтобы продлить как можно дольше его существование, сохранить братию и продолжить окормление окрестного населения — жителей Борисоглебских слобод (окружавших монастырь небольших селений). В фондах Ростовского филиала ГАЯО хранится прошение настоятеля Борисоглебского монастыря архим. Василия от 4 февраля 1920 г. к председателю Борисоглебского сельского правления. В нем он обращается к представителю местной власти, теперь контролирующей всю монастырскую жизнь, с просьбой сделать распоряжение о созыве сельского схода граждан Борисоглебских слобод «на 8 февраля сего года к 2-м часам дня для обсуждения нужд Борисоглебского монастыря, согласно декрета об отделении церкви от государства, восполнить монастырскую общину новым составом верующих граждан,

⁴ Белёвский Спасо-Преображенский мужской монастырь окончательно был ликвидирован постановлением Тульского губисполкома № 82 от 7 сентября 1921 г.

обеспечить отопление теплого монастырского храма во имя Пресвятой Богородицы; собрать муки для просфор и ягод для церковного вина на совершение божественной литургии, и другие нужды» (РсФ ГАЯО. Ф. Р-1412. Оп. 1. Д. 3. Л. 13).

В этот же день, 4 февраля 1920 г., последовал указ Св. Синода о назначении настоятеля Ростовского Борисоглебского монастыря Ярославской епархии архим. Василия (Бирюкова) на кафедру епископа Угличского, викария Ярославской епархии (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 12. Д. 34. Л. 106). Однако назначение это, по неизвестным причинам, так и не состоялось, и о. Василий продолжил настоятельство в Борисоглебском монастыре.

Но уже 24 марта 1920 г. на заседании Св. Синода, по благословию находящегося под домашним арестом Святейшего Патриарха Тихона, было принято решение о хиротонии архим. Василия в епископа Рыбинского, викария Ярославской епархии. Заседание это проходило в Патриаршем кабинете Епархиального дома в Москве под председательством митрополита Владимирского и Шуйского Сергия (Страгородского) при участии присутствующих членов Священного Синода — митрополита Тифлиского Кирилла (Смирнова) и архиепископов: Архангельского Нафанаила (Троицкого) и Вятского Никандра (Феноменова) (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 1. Л. 164–165).

Это было время, когда над высшей церковной властью нависла угроза ее существованию, когда церковная иерархия несла серьезные потери: «одни архиереи умерли естественной смертью, другие погибли, третьи оказались за пределами России» [Цыпин, 1997, 46]. В этих условиях Высшее Церковное Управление 23 июня 1919 г. принимает постановление «Об умножении числа епископов и образовании новых полусамостоятельных викариатств». Увеличение числа архиерейских кафедр в епархиях должно было способствовать более близкому общению епископов со своей паствой и укреплению церковного управления на местах.

В число новых ставленников на архиерейские кафедры, получивших благодать святительства в эти жестокие годы, вошел и еп. Василий (Бирюков), вместе с другими архиереями призванный для защиты православной веры в богоборческом государстве.

Так весной 1920 г. архим. Василий стал архиереем одного из пяти викариатств Ярославской епархии — Рыбинского. Сведения о точной дате его епископской хиротонии, а также другие подробности о ней нами пока не обнаружены.

Прихожане Борисоглебского монастыря, оставшись без своего пастыря, 7 мая 1920 г. писали митрополиту Ярославскому и Ростовскому Агафангелу: «С глубоким чувством горечи мы проводили Епископа Василия, лишась хорошего проповедника, хорошего хозяина и отличного администратора, ибо не много он у нас пробыл, но мы видели в его лице неутомимого деятеля как в том, так и в другом поприще, он свою аккуратную, внятную и торжественную службу привлекал не только близко лежащие селения к посещению Святой обители, но и из дальних сёл и деревень люди, ныне столь скоро отпадающие от Святой Церкви, по Его живому и внушительному Слову снова возвратились к православной вере и стали усердно посещать храм Божий. С Его отъездом мы снова лишены слышать живое слово Учения Христова» (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 12. Д. 34. Л. 13–13 об.).

Прибыв в Рыбинск, новопоставленный еп. Василий вступил в архиерейское служение на вверенной ему канонической территории. Документальные источники, хранящиеся в фонде «Ярославская духовная консистория» ГАЯО, не позволяют восстановить целостной картины его деятельности на рыбинской кафедре. Тем не менее имеющиеся в нашем распоряжении материалы о назначениях на вакантные должности священников, бракоразводные дела и др. иллюстрируют отдельные страницы его епископского служения (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 12. Д. 97. Л. 4; Д. 151. Л. 35–35 об.).

Местом пребывания еп. Василия в Рыбинске стало подворье Толгского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы мужского монастыря. Двухэтажное каменное здание подворья, построенное в 1903 г., располагалось на углу ул. Ивановской (Радищева) и Театральной площади. Здесь же размещалось епархиальное управление.

Служение владыки в Рыбинске происходило в условиях разнузданного разгула антирелигиозной пропаганды, осуществляемой богоборческой властью. Главным

публичным рупором этой кампании являлась местная большевистская газета «Известия», в антирелигиозных статьях и фельетонах которой практически не обходилось без упоминания самого еп. Василия и его деятельности уничтожительным, подчас вульгарным языком: как архиерея «старой формации», от которого «на сто верст несло ладаном», «старого дряхлого монаха», «музейной редкости, извлеченной из какого-то монастыря» и т. п. [Епископ Рыбинский, 2011, 18].

Однако контекст этих статей позволяет увидеть в лице владыки неумолимого пастыря, неустанно несущего людям Слово Божие, усердного молитвенника, ревнителя торжественности и благолепия церковной службы и пения, духовного труженика, хранителя канонической традиции Русской Православной Церкви и просто неприхотливого человека, привычного к духовным и физическим испытаниям и суровым жизненным условиям.

Зимой 1921 г. местные власти в своей антицерковной политике перешли от грубой критики еп. Василия и всего рыбинского православного духовенства к активным радикальным действиям. Так, в конце января 1921 г. Рыбинский исполком по указанию губернского начальства принял постановление о срочном выселении из помещения «бывшего Толгского подворья» в Рыбинске «епископа Василия со свитой» (РБФ ГАЯО. Ф. Р-2. Оп. 2. Д. 51. Л. 35).

С этого времени еп. Василий поселился в бывшем приходском доме Преображенского кафедрального собора, расположенном на пр. Ленина (бывшей Крестовой ул.) под № 7, напротив соборной площади. Отсюда он продолжал руководить своей викариальной кафедрой, посещать богослужения в храме, здесь же принимать духовных лиц и мирян.

Весной 1921 г. состояние здоровья владыки серьезно ухудшилось. На фоне событий последних лет резко обострились старые хронические болезни, с которыми еп. Василий боролся на протяжении многих лет своей жизни.

9 августа 1921 г. пресвящ. Василий (Бирюков), епископ Рыбинский, викарий Ярославской епархии, тихо скончался в своей квартире в возрасте 50 лет. Факт смерти владыки был зарегистрирован в книге актов записей о смерти отдела ЗАГС Рыбинска за 1921 г., 13 августа под № 934. Причиной смерти стал органический порок сердца (РБФ ГАЯО. Ф. Р-443. Оп. 1. Д. 80. Л. 334, 334 об.).

Тело владыки Василия при большом стечении духовенства и мирян было торжественно погребено в старом городском Никольском соборе. Рыбинский Свято-Никольский собор был снесен в 40-х годах XX в. Вместе с храмом было уничтожено и место захоронения владыки Василия.

Епископа Василия миновала мученическая кончина, но горькую чашу гонений и поношений за Христа, за Церковь, за веру он испил сполна. Святительский крест, принятый владыкой Василием в годы гонений на Церковь со стороны богоборческой власти, стал для него крестом исповедническим.

Путь владыки к исповедничеству начался задолго до принятия им архиерейского сана, одновременно с вступлением на стезю духовного служения, когда, будучи еще совсем молодым человеком, он начал воплощать свою заветную мечту — нести Слово Божие «всем языцем», обучая и воспитывая детей малых народов Севера. Затем, приняв иноческий постриг и став миссионером, закалял свою веру, преодолевая на оленьих упряжках тысячеверстные расстояния по заснеженной тундре за Полярным кругом, просвещая язычников и укрепляя в Истине новокрещенных, обустроивая миссионерский стан на берегу Обской губы. Он укреплял свою веру, постигая премудрости богословия в семинарских и академических аудиториях, занимаясь научными исследованиями в библиотеках и архивных фондах. Глубоко утвердившись в Истине, продолжил свидетельствовать свою веру беззаветным и преданным служением Святой Церкви на миссионерском поприще, в духовно-учебных заведениях, настоятельствуя в святых обителях, организуя православную приходскую жизнь в далекой Персии.

В период большевистского лихолетья его уделом стало открытое оглашение своей веры уже с архиерейской кафедры. Публичное свидетельство еп. Василия о Христе

постоянно влекло за собой притеснения, поношения и преследования. В этих условиях, мужественно переживая гонения властей, внутренне он всегда был готов смиренно и стойко переносить страдания и мучения и, если будет на то воля Божия, принять смерть. Возможно, поэтому Господь и избавил владыку от мученичества.

После кончины еп. Василию было уготовано полное забвение, и до недавнего времени о нем и его судьбе было практически ничего не известно. Память человеческая не сохранила образа владыки в истории Русской Православной Церкви. Теперь же имя еп. Василия займет свое достойное место среди замечательной плеяды православных архиереев, священно- и церковнослужителей и мирян, принявших в годы жестоких богоборческих гонений крест мученичества и исповедничества.

Источники и литература

Источники

1. ГАТО (г. Тверь) – Государственный архив Тверской области. Ф. 160. Оп. 1. Д. 16594.
2. ГАТО (г. Тула) – Государственный архив Тульской области. Ф. 562. Оп. 4. Д. 757.
3. ГАЯО – Государственный архив Ярославской области. Ф. 230. Оп. 2. Д. 5254; Оп. 12. Д. 34, Д. 97, Д. 151.
4. Доклад ревизионной комиссии (1909) – В Уфимский епархиальный съезд духовенства сессии 1909 года временной ревизионной комиссии по мужскому Духовному училищу доклад // Уфимские епархиальные ведомости. Отдел официальный. 1909. № 22. С. 1107–1113.
5. Журналы (1905) – Журналы заседаний совета Санкт-Петербургской духовной академии за 1904–05 учебный год // Приложение к журналу «Христианское чтение». СПб.: Типография М. Меркушева, 1905. С. 327–328.
6. Известия (1898) – Епархиальные известия // Тобольские епархиальные ведомости. Официальный отдел. 1898. № 6. С. 68–70; № 7. С. 75–77.
7. Китайский благовестник (1907) – Китайский благовестник. 1907. Вып. 7–8.
8. Наличный состав служащих (1909) – Наличный состав служащих в Уфимском духовном училище с краткими биографическими о каждом из них сведениями к началу 1909/10 учебного года // Уфимские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1909. № 17. С. 785–790.
9. Отчет комитета миссионерского общества (1899) – Отчет Тобольского епархиального комитета Высочайше утвержденного миссионерского общества за 1898 год // Тобольские епархиальные ведомости. Приложение. 1899. № 7. С. 1–8; № 8. С. 9–16; № 10. С. 17–24; № 11. С. 25–32; № 12–13. С. 33–50.
10. Отчет комитета миссионерского общества (1901) – Отчет Тобольского епархиального комитета Высочайше утвержденного миссионерского общества за 1900 год // Тобольские епархиальные ведомости. Приложение. 1901. № 17. С. 25–32.
11. Отчет комитета миссионерского общества (1903) – Отчет Тобольского епархиального комитета миссионерского общества за 1901 год // Приложение к журналу «Православный благовестник». 1903. № 5. С. 43–50.
12. Отчет комитета по постройке храма (1912) – Отчет о деятельности Комитета по постройке храма при С.-Петербургском подворье Пекинской православной миссии. СПб., 1912. 23 с.
13. Отчет о состоянии Пекинской миссии (1906) – Отчет о состоянии Пекинской Духовной Миссии за 1905 год // Известия братства православной церкви в Китае. 1906. Вып. 38–39. С. 34.
14. РГИА – Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 186. Д. 5822, Д. 5955; Оп. 191. Д. 156; Оп. 203. Д. 8; Ф. 802. Оп. 10. Д. 435; Ф. 831. Оп. 1. Д. 1, Д. 7, Д. 13, Д. 20.

15. Р6Ф ГАЯО — Рыбинский филиал Государственного архива Ярославской области. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 80; Оп. 2. Д. 51.
16. РсФ ГАЯО — Ростовский филиал Государственного архива Ярославской области. Ф. Р-1412. Оп. 1. Д. 3.
17. Справочная книга (1914) — Справочная книга по Тверской Епархии на 1915 год. Тверь, 1914. 91 с.
18. ТФ ГАТО — Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области. Ф. И-255. Оп. 2. Д. 253.
19. Хроника (1908) — Хроника. Архиерейские служения // Уфимские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1908. № 23. С. 1074.
20. Хроника (1909) — Хроника. Архиерейские служения // Уфимские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1909. № 4. С. 199–202; № 11. С. 533–534; № 23. С. 1197–1198.
21. Хроника (1910) — Хроника. Архиерейские служения // Уфимские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1910. № 3. С. 96–97.
22. ЦГИА СПб — Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф. 19. Оп. 115. Д. 283.

Литература

23. Александр Заркешев (2002) — *Александр (Заркешев), игум.* Русская Православная Церковь в Персии–Иране (1597–2001 гг.). СПб., 2002. 135 с.
24. Братское собрание (1906) — Пекин. Братское собрание 4-го июня 1906 года // Известия братства православной церкви в Китае. 1906. Вып. 32–33. С. 31–32.
25. Василий Бирюков (1906а) — *Василий (Бирюков), иером.* О сущности православнорусского миссионерства // Известия братства православной церкви в Китае. Пекин, 1906. Вып. 31. С. 8–16.
26. Василий Бирюков (1906б) — *Василий (Бирюков), иером.* По поводу «Истории Обдорской миссии» (1854–1904 г.) // Православный благовестник. 1906. № 6. С. 252–259; № 7. С. 308–312; № 8. С. 350–355.
27. Василий Бирюков (1906в) — *Василий (Бирюков), иером.* Состояние православного миссионерства в Западной Сибири после митрополита Филофея (Лещинского) до начала XIX века // Православный благовестник. 1906. № 3. С. 107–115; № 4. С. 165–170; № 5. С. 216–224.
28. Герасим Дьячков (2012) — *Герасим (Дьячков), игум.* Белевский Спасо-Преображенский мужской монастырь Тульской епархии: история, архитектура, святыни. Автореф. дис. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 2012. 34 с.
29. Головин (1898) — *Головин П., прот.* Иеромонах Василий // Тобольские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1898. № 9. С. 241–244.
30. Денисов (1908) — *Денисов Л. И.* Православные монастыри Российской империи. М., 1908. 984 с.
31. Деятельность Пекинской миссии (1914) — Миссионерская деятельность Пекинской Духовной Миссии за 1902–1913 г. // Китайский благовестник. 1914. Вып. 5–6. С. 1–8.
32. Епископ Рыбинский (2011) — Епископ Рыбинский Василий (Бирюков) // Слобода. 2011. № 3. С. 17–18.
33. Известия и заметки (1908) — Известия и заметки // Уфимские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1908. № 5. С. 263–265.
34. История Обдорской миссии (1906) — История Обдорской духовной миссии: 1854–1904 г. / Сост.: настоятель Обдорской миссии иеромонах Иринарх. М.: Печатня А. И. Снигиревой, 1906. 192 с.
35. История Саратовской семинарии — История Саратовской православной духовной семинарии от основания до наших дней. URL: <http://www.sarpds.ru/menu-istoriya-seminarii/menu-istoriya-seminarii-ot-osnovsniya-do-nashih-dney> (дата обращения: 20.08.2022).
36. Мраморнов (а) — *Мраморнов А.* Первый саратовский новомученик. URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2005/08/16/pervyj_saratovskij_novomuchenik (дата обращения: 20.08.2022).

37. Мраморнов (б) — *Мраморнов А. И.* Нелегальная деятельность семинаристов Владимира и Саратова в начале XX века (о методологии церковного историка). URL: <https://bogoslav.ru/article/359504> (дата обращения: 20.08.2022).
38. Об открытии инородческого отделения (1892) — Об открытии при Тобольском Знаменском монастыре инородческого отделения образцовой при семинарии школы // Тобольские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1892. № 5–6. С. 132–133.
39. Отзывы епархиальных архиереев (2004) — Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе: в 2 ч. М.: Общество любителей церковной истории; Изд-во Крутицкого подворья, 2004. 1038 с., 1056 с.
40. Праздник (1906) — Праздник в честь мучеников в Пекине и завершение учебного года в миссийских школах (10 июня 1906 г.) // Известия братства православной церкви в Китае. 1906 г. Вып. 31. С. 3–7.
41. Софронов (1998) — *Сафронов В.* Епископ Антоний IV (1897–1910) // *Сафронов В.* Светочи земли Сибирской: Жизнедеятельность митрополитов, архиепископов и епископов Сибирских и Тобольских (1620–1918 гг.). Екатеринбург: Уральский рабочий, 1998. 263 с.
42. Тверские епархиальные ведомости (1914) — Тверские епархиальные ведомости. Часть официальная. 1914. № 33, № 41, № 45, № 46.
43. Тверские епархиальные ведомости (1915) — Тверские епархиальные ведомости. Часть официальная. 1915. № 4, № 18, № 33.
44. Тверские епархиальные ведомости (1916) — Тверские епархиальные ведомости. Часть официальная. 1916. № 16, № 17–18.
45. Торжества в Ниловой пустыни (1913) — Тверские епархиальные ведомости. Часть неофициальная. 1913. № 24.
46. Фуганов (2013) — *Фуганов А. С.* К юбилею Пекинской духовной миссии и ее разрушенного храма // Вестник Российской гуманитарной христианской академии. 2013. Т. 14. Вып. 1. С. 34–40.
47. Цыпин (1997) — *Цыпин В., прот.* История Русской Церкви (1917–1997). М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. 831 с.
48. Чумакова (2003) — *Чумакова Э. Е.* Бирюковы: земное и духовное. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. 392 с.

С. Р. Шигапов

Нравственность выше закона? Церковный суд и Николай I в делах об участии духовенства в крестьянских восстаниях 1826 г.

УДК 94(470)+271.2-745-9:348(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_300
EDN UHDOVG



Аннотация: История церковного суда Русской Православной Церкви привлекает все большее внимание исследователей, при этом свои выводы историки и специалисты по церковному праву делают на основе анализа законодательных норм, регулировавших его деятельность. В отличие от этого, в данной статье предлагается подход, опирающийся на анализ судебной практики и правоприменения. Практика показывала, что решения светских и духовных судов могли не совпадать, оставаясь в рамках принятых процедурных норм. Хотя юрисдикция церковного и светских судов отличались, они нередко были вынуждены разбирать одинаковые случаи и, сталкиваясь с одними реалиями, переживали процессы трансформации. Участие духовенства в волнениях крестьян 1826 г. заставило государство и Церковь переосмыслить некоторые принципы судопроизводства. В результате формальное доказывание вины начинает постепенно уступать место исследованию нравственности и благонадежности клириков. Выработка новых норм привела к пересмотру оснований церковно-судебной системы в целом. Изменение правовой практики показывает общие для трансформации церковных и светских судов подходы нового политического курса Николая I, ориентированного на надзор за порядком и нравственностью в обществе. Данное исследование основано на материалах архива Святейшего Синода – высшей апелляционной инстанции, рассматривавшей спорные случаи в следственных делах о проступках духовенства в 1820-е гг.

Ключевые слова: история Русской Церкви, Николай I, церковный суд, Святейший Синод, православное духовенство, русское крестьянство, обер-прокурор.

Об авторе: **Савелий Рустамович Шигапов**

Аспирант Факультета истории Европейского университета в Санкт-Петербурге.

E-mail: shigapovs94@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3037-4316>

Для цитирования: Шигапов С. Р. Нравственность выше закона? Церковный суд и Николай I в делах об участии духовенства в крестьянских восстаниях 1826 г. // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 300–309.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Saveliy R. Shigapov

Is Morality above the Law? The Ecclesiastical Court and Nicholas I in the Cases of the Clergy's Participation in Peasant Uprisings of 1826

UDK 94(470)+271.2-745-9:348(091)
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_300
EDN UHDOVG



Abstract: The Ecclesiastical Court of the Russian Orthodox Church attracts more researcher's attention, but most works focus on legal dimension. The author offers an approach based on trial practice. Although the ecclesiastical and secular courts' jurisdiction were different, they often investigated the same cases. The parish clergy's participation in rural rebellions of 1826 led the state and the church to formulate new legal criteria. It would be different judgments of secular and ecclesiastical institutions. As a result, the formal proof of guilt begins to gradually give way to the study of the morality and trustworthiness of clerics. The development of new norms led to a revision of the foundations of the church-judicial system as a whole. The change in legal practice shows the approaches common to the transformation of ecclesiastical and secular courts of the new political course of Nicholas I, focused on the supervision of order and morality in society. This study is based on materials from the archives of the Holy Synod, the highest court of appeal, which considered controversial cases in investigative cases about the misconduct of the clergy in the 1820s.

Keywords: Russian Church history, Nicholas I, ecclesiastical court, Holy Synod, orthodox clergy, Russian peasantry, Ober Procurator.

About the author: **Saveliy Rustamovich Shigapov**

Postgraduate Student at the Faculty of History, European University at St. Petersburg.

E-mail: shigapovs94@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3037-4316>

For citation: Shigapov S. R. Is Morality above the Law? The Ecclesiastical Court and Nicholas I in the Cases of the Clergy's Participation in Peasant Uprisings of 1826. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 300–309.

Изучение церковного права в отечественной науке не только имеет богатую дореволюционную традицию, но и подразделяется на современном этапе на различные направления [Дорская, 2018]. Заметный вклад вносят коллективы, объединяющие исследователей этих направлений в рамках научных центров. К примеру, с 2019 г. на базе Санкт-Петербургской духовной академии функционирует «Общество изучения церковного права им. Т. В. Барсова» (т.н. Барсовское общество), в рамках которого разрабатывается широкий спектр вопросов, связанных с изучением данной области. Традиционно большое внимание уделяется и историческим исследованиям. И если определенные периоды уже получили освещение в литературе, как, например, древнерусский [Гайдено, 2020] или позднеимперский [Волужков, 2019; Балакай, 2020; Белякова, 2004], то эпоха Николая I еще остается малоизученной. Важность второй четверти XIX в. для истории церковного суда сложно переоценить, поскольку именно в это время закрепляются положения (Устав Духовных Консисторий 1841 г.) и практики (например, формальное доказательство), которые будут подвергаться критике со стороны церковной интеллигенции и духовенства во второй половине XIX – начале XX вв., в рамках дискуссий 1870-х гг., а также Поместного Собора 1917–1918 гг.

С другой стороны, нельзя не отметить растущий интерес исследователей как к изучению вопросов церковного правоприменения и судопроизводства в Российской империи [Минева, 2020; Павлушков, 2014; Матвеева, 2014], так и к отдельным судебным казусам [Андрощук, 2018]. Зачастую авторы вынуждены поддерживать имманентную логику, согласно которой церковный суд и история Церкви развиваются по своим законам и едва ли не изолированно от развития правовых идей и общих процессов в политической и социальной сферах. Анализ правоприменения, напротив, показывает, насколько тесно они были связаны на практике. Изучение специфики церковного судопроизводства в широком политическом контексте, с учетом тесной связи Церкви и государства, их взаимного влияния и взаимодействия, позволит расширить наше представление о Российской империи как о «конфессиональном государстве», где на уровне принятия управленческих решений довольно сложно было определить границу религиозного и светского [Фирсов, 2021, 126, 380].

В данной статье мы покажем, как развивалась практика церковного суда в 1820-е гг. в контексте политических событий в Российской империи и изменения курса государства. Исследование основано на материалах следственных дел о проступках духовенства из архива Канцелярии Святейшего Синода. Выбор данной категории дел неслучаен. Церковные и светские суды действовали отдельно, но иногда занимались рассмотрением похожих дел, сферы их компетенции не были четко разведены. Так происходило в случае причастности духовенства к крестьянским восстаниям. Тогда духовные лица подвергались уголовному суду за государственное преступление, но и Церковь была вынуждена реагировать на это.

Несмотря на процессы сословного замыкания духовенства в XVIII–XIX вв., оно продолжало оставаться неотъемлемой частью общества. В социальном измерении связь между целыми поколениями духовенства и деревней была настолько сильной, что создавала особые отношения между крестьянами и священством, порождая взаимную зависимость и общие интересы [Бернштам, 2007, 87–96]. Трудное материальное положение, зависимость от прихожан и образ жизни, близкий к крестьянскому, во многом приближали белое приходское духовенство к своей пастве [Фирсов, 2021, 143]. С другой стороны, император, представители высшей бюрократии, обер-прокурор и члены Святейшего Синода могли иметь схожие точки зрения на определенные социальные процессы «внизу». Не только Церковь могла подвергаться этатистскому влиянию, но и государство было способно перенимать взгляды Церкви на общество, как это подчеркивал еще И. К. Смолич [Смолич, 1996, 21–22]. Как показывают разные случаи, сам монарх, как персона светская и сакральная одновременно, мог принимать активное участие в решении церковных вопросов [Шигапов, 2021]. При этом, как справедливо замечает Л. В. Выскочков, Николай Павлович придерживался строго

прагматического взгляда на Церковь, которую рассматривал в качестве механизма решения важных общественных задач [Высочков, 2006, 183].

Хороший пример тому — его реакция на крестьянские выступления, произошедшие в 1826 г. из-за распространения среди народных масс слухов о скором освобождении помещичьих крестьян [Высочков, 2006, 207]. В восстаниях начала царствования Николая I определенное участие принимали представители духовенства, что не могло поощряться ни государственной властью, ни церковной. Степень вовлеченности отдельных лиц могла варьироваться, чаще всего даже не подразумеваемая открытого выступления против власти помещика. Можно привести один характерный пример. Весной 1828 г. Московская Консistorия расследовала дело о «подстрекательстве» крестьян против своей помещицы Наумовой дьячком Федором Федоровым из Троицкой церкви села Ратманово Богородского уезда. Выяснилось, что крепостные обратились к московскому генерал-губернатору кн. Д. В. Голицыну с жалобами. Дьячок же, вызванный на допрос в Консistorию, «показал, что по просьбе крестьян писал им прошение с выражением неудовольствия на помещицу». В этом и заключался весь проступок [Резолюции, 1904, 26]. Подобная история не выглядит уникальной. Известно, что еще в 1760-е гг. духовенство подверглось серьезному внушению со стороны властей за написание крестьянских челобитных. Будучи неграмотными, сельские жители обращались за помощью к местному церковному причту, члены которого, в глазах администрации, тем самым становились едва ли не главными руководителями неповиновения [Знаменский, 2003, 510–511]. В 1767 и 1781 гг. появились отдельные указы, запрещающие служителям Церкви даже малейшим образом способствовать протесту крестьян, пусть это и не соучастие в прямом насилии, а всего лишь подача жалобы. Однако запрет не помог избежать новых эксцессов с участием духовенства уже в начале следующего, павловского царствования [Знаменский, 2003, 515].

Действия подмосковного дьячка в 1826 г. получили аналогичную трактовку: по мнению властей, написанием жалобы он одобрял крестьян к выступлению против своего владельца. Постановление московского митрополита Филарета (Дроздова) было суровым: исключить дьячка Федорова из духовного звания, отослать в губернское правление и «дальнейшее рассмотрение касательно обнаруженного здесь поступка его предоставить тому же начальству» [Резолюции, 1904, 26].

Уже в последние годы правления Александра I чиновники новообразованного Министерства духовных дел стремились дать церковному суду новый стройный порядок. Император обратил внимание на некоторые поступки духовенства, которые казались ему безнравственными. Это привело к изданию в 1823 г. «Правил судопроизводства о преступлениях, в церкви учиненных духовными лицами» [Кондаков, 2003, 236]. Заметим, что названные нормы касались только происшествий, имевших место внутри храмов, и не касались, например, случаев гражданской активности духовенства. Во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. проявлялась вполне четкая тенденция: государственные постановления относительно суда над духовенством всегда следовали как ответная реакция на конкретные события. В данном случае импульс развитию права давали волна челобитных в 1760-е гг., участие в крестьянских выступлениях в 1796 г., а также служебные проступки служителей в 1818–1823 гг., попавшие в поле зрения монархов.

Аналогичная ситуация повторилась уже в годы Николая I и привела, как мы увидим, к формированию новых принципов в церковно-судебной практике. В 1826 г. в разных губерниях снова произошли крестьянские бунты, в которых местной полицией было усмотрено участие духовных лиц [Шигапов, 2021, 321]. Едва ли есть основания трактовать эти события в политическом смысле, приписывая Церкви роль «антикрепостнического» института. Как известно, церковная иерархия в целом поддерживала охранительный курс самодержавия в этом вопросе [Фирсов, 2021, 117–118]. Следовательно, вполне уместно рассматривать соучастие сельского духовенства в церковно-дисциплинарном ключе, как это делали Консistorия и Синод.

В предыдущей нашей работе [Шигапов, 2021] мы уже обращали внимание на громкий случай, произошедший через два месяца после событий на Сенатской площади в селе Плещеево Ярославского уезда [Шигапов, 2021, 322–323]. В 1821 г. владелец волости князь Н. С. Гагарин уехал за границу, оставив управление некоему отставному капитану Капшелю. Управляющий резко усилил трудовую нагрузку на местных крестьян, что привело к упадку хозяйств и выступлению протеста. События зимы-весны 1826 г. легли в основу очерка «Плещеевский бунт», созданного рукой ярославского поэта и краеведа Л. Н. Треволева [Треволев, 1877, 162–168].

Ситуация в Плещеевской волости обострялась несколько раз. Крестьяне отказывались работать, писали жалобы в губернию и готовились подать прошение в Петербург. Из определенных источников губернатору А. М. Безобразову стало известно, что одним из вдохновителей неповиновения являлся местный приходской священник Михаил Филиппов. С согласия Консистории последний был отстранен от служения, а позднее арестован за подстрекательство крестьян к восстанию. Положительных результатов подобная мера не дала: «народ, жалея своего пастыря, выразил свое горе слезами. Многие кричали: „Прощай, батько, молись за нас!“». Беспорядки были подавлены военной силой, а к суду Уголовной палаты было привлечено 213 человек, из которых 16 человек были высланы на поселение в Сибирь, 37 человек получили наказание плетью и 2 человека — кнутом [Треволев, 1877, 162–168; Федотов, 2002, 27–30]. Сочувствие о. Михаила к положению крестьян было понятно: в местной церкви он почти 20 лет прослужил диаконом, прежде чем в 1822 г. был рукоположен в священнический сан [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 8–8 об.]. К сожалению, дальнейшая судьба клирика оказалась неизвестна ярославскому краеведу.

Следственное дело в архиве Канцелярии Святейшего Синода проливает свет на дальнейший ход событий. На место прибыл сам губернатор Ярославской губернии в сопровождении местного благочинного и «разных чиновников». В ходе допросов крестьяне показали, «что оный священник по прошению их в показанное ими время, отслужив в церкви их молебен Святому Архистратигу Михаилу для избавления их от умножившейся в здешнем приходе болезни и от тяжких работ Господских, когда они по отпуске подходили к Животворящему Кресту, советовал некоторым из них стоять заодно». Крестьяне дали клятву идти до конца и требовать свободы от крепостной зависимости и перехода в казенное состояние [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 1–1 об.].

О происшествии стало известно императору Николаю Павловичу, который через обер-прокурора дал Синоду более четкие указания: «предать означенного священника суду, и содержать его, до окончания о нем дела, в отдаленном монастыре» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 2]. В результате преосвящ. Авраам (Шумилин), архиепископ Ярославский и Ростовский, получил из Петербурга указание не проводить самостоятельного следствия. По мнению правительства, серьезность ситуации требовала, чтобы о. Михаил Филиппов «немедленно предан был суду Гражданского Правительства, и до окончания о нем дела содержан был в каком-либо отдаленном монастыре под строгим надзором настоятеля, дабы ни словесного, ни письменного не мог иметь сношения с крестьянами, в возбуждении коих оказывается виновным» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 3 об.–4]. Следовательно, власти подозревали его не в случайном содействии, которое произошло по незнанию и без злого умысла. Управляющий Министерства внутренних дел В. С. Ланской также указывал в докладе императору, что священник «оказался виновным в возбуждении крестьян к неповиновению» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 2].

Расследование дела затянулось с мая до ноября 1826 г., когда Ярославская уголовная палата доложила Консистории о результатах расследования. Подозрения властей подтвердились. Из допросов крестьян, отзыва управляющего именем и личных показаний подсудимого священник «обнаружился виновным в том, что знав о безрассудном и преступном намерении прихожан своих отстать от Господского управления в ожидании свободы, вместо отклонения их от оногo, по долгу звания своего

как пастырю, при первоначальном еще случае сам сделался сильнейшей причиной их возмущения, ибо отправление им молебна с целью противоположной духу Христианского Учения, внушение со стороны его, чтобы крестьяне стояли заодно и целование ими при том случае креста в виде присяги, довело их до совершенного упорства и жесточения против Правительства и подвергло по суду одних телесному наказанию и удалению в Сибирь на поселение, а других неминуемому по отлучке из домов разорению, помещика же крайнему расстройству и чувствительным убыткам» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 5 об.]. Интересно, что в глазах суда крестьяне и помещик превратились из сторон конфликта в жертв недалековидности священника. Именно он, считали в уголовной палате, стал виновником столь тяжелого конфликта, придав волнениям символическое значение (чему способствовал отслуженный им молебен).

Несмотря на отягчающие обстоятельства, приговор палаты был достаточно мягким, и она потребовала только запретить его в служении и исключить из духовного звания. Возможно, в гражданском ведомстве о. Михаила ожидали более серьезные последствия, но об этом материалы дела умалчивают. Более того, в процесс вмешался вице-губернатор, указавший, что 22 августа 1826 г. в свет вышел Всемиловейший манифест по случаю коронации императора Николая I. Согласно документу, все чиновники и служащие, находящиеся под следствием по делам, не касающимся убийства, разбоя, грабежа или лихоимства, должны были быть освобождены от суда. Палата прекратила расследование и передала свое мнение Консistorии о том, что священника следует всего лишь перевести в другой приход, подальше от Ярославского уезда, во избежание будущих волнений [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 5 об.–6].

К сожалению, история священника с. Плещеево на этом не закончилась. Ярославская палата была не единственной инстанцией, уравнившей священно- и церковнослужителей с чиновниками, проходящими по делам о должностных преступлениях. Как показывает статистика, всего за период 1826–1829 гг. во всей империи было освобождено от следствия по Манифесту 1133 лица духовного звания [РГИА. Ф. 796. Оп. 110. Д. 509. Л. 171]. Уже тогда у Николая I и Св. Синода стали возникать сомнения в правильности такого порядка. Вопрос состоял в трактовке совершенных деяний, находящихся на пересечении гражданской и религиозной сферы.

Ограничения на действие Всемиловейших манифестов в церковно-дисциплинарных делах были вызваны (точнее сказать, возобновлены) в связи со случаем, произошедшим в Гайдарской слободе Воронежской епархии в 1826 г. При не вполне известных обстоятельствах местный диакон Петров нанес увечья «до крови» дьячку Кольцову. Конфликты в сельской среде не были редкостью, но этот инцидент произошел не в случайном месте, а в алтаре местной церкви. Дело было передано на суд Консistorии. Выяснилось, что за диаконом числится также незаконное изъятие денег у церковного старосты и поход «с жителями в кабак для пьянства» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 1012. Л. 198]. Однако начавшееся в августе дело было прекращено в связи с появлением Всемиловейшего манифеста, и диакон был освобожден от суда. На рапорте секретаря Воронежской Консistorии обер-прокурору от 19 ноября 1826 г. карандашом на полях сделана отметка, принадлежащая, насколько можно судить, руке самого обер-прокурора П. С. Мещерского: «Указом покойного Государя Императора Александра Павловича 1823 года не велено подводить бесчинные поступки, учиненные в храмах, под Милостивый Манифест, о чем, взяв справку в Канцелярии Синода, предложить Святейшему Синоду, дабы как посему, так и впредь предписать Преосвященным по указу сему поступать» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 1012. Л. 199–199 об.].

Согласно справке, указом Александра I от 5 декабря 1818 г. происшествия в храмах нельзя подводить под действие Всемиловейшего манифеста 1814 г. Получив донесение о закрытии дела воронежского диакона, Синод «встретил сомнение, не следует ли сообразно указу 5 декабря 1818 г. оставлять действию правосудия подобные происшествия, бывшие до Манифеста 22 августа 1826 г., не подводя их

под прощение, сим Манифестом даруемое» [Полное собрание, 1915, 129]. Заседатели поручили обер-прокурору получить разрешение императора на данное решение. Согласно названию доклада князя Мещерского к государю от 30 января 1827 г., прощение касалось уже не только конкретного дела, но общего порядка судопроизводства: «О встретившемся сомнении, подводить ли дела по бесчинным поступкам в церкви под всемилостивейший манифест». На что от Николая I последовала краткая, но утвердительная резолюция: «совершенно справедливо; и отнюдь не подводить под Манифест подобных случаев» [РГИА. Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027. Л. 5 об.]. Все три стороны процесса — монарх, архиереи и обер-прокурор — были убеждены в правильности принимаемого решения. Постановление, касавшееся воронежского диакона, было распространено на все епархии.

Таким образом, практика зародилась еще во второй половине александровского правления, однако оказалась особенно востребованной во времена Николая Павловича. Преемственность его политики в отношении православия уже подчеркивалась исследователями [Фирсов, 2021, 67–68]. Уже в конце декабря 1826 г. последовал рапорт из той же Воронежской консистории относительно дела священника Алексея Рудинского (слобода Казинка, Павловский уезд), который в день Пасхи из-за конфликта с местным диаконом не допустил последнего к служению литургии, а потом и вовсе остановил праздничное богослужение «к соблазну прихожан». Через два месяца в Консистории получили Манифест, и священник был освобожден от всех обвинений. На полях рапорта Мещерский сделал замечание: «Поставить на вид Г-ну Секретарю, что не следовало за такое преступление подводить под Милостивый Манифест, потому что это запрещено указом» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 1012. Л. 200–200 об.]. Принятое решение стало вводиться на практике повсеместно.

Важно заметить, что изначально ограничения касались только происшествий, имевших место внутри храмовых зданий, поскольку такие случаи граничили с нарушением общественного порядка и в прежние времена принадлежали светскому суду и надзору полиции. Поэтому принимаемые во времена Александра I меры не выглядели экстраординарными. Однако с 1827 г. сфера действия этих норм постоянно расширяется, как можно увидеть из материалов судопроизводства. Весной 1827 г. в Сенате слушалось дело дворянина Шиманского, обвиняемого в отравлении, по предварительномуговору, мужа одной крестьянки. Собрание вынесло обвинительный приговор, однако освободило виновного от церковного покаяния по силе Всемилоостивейшего манифеста. Государственный Совет утвердил мнение Сената, отменив только последнюю меру. Причина объяснялась следующим образом: «ибо Всемилоостивейший Манифест на те случаи, где дело идет не о наказании, а об очищении совести, распространяем быть не может». Николай Павлович одобрил данное решение [Полное собрание, 1915, 162–163].

Вернемся к делу священника Михаила Филиппова из с. Плещеево Ярославского уезда. Уголовный суд прекратил разбирательство. Именно здесь становится видна граница духовного и светского правосудия, проведенная Синодом. Заседатели признали, что в силу Всемилоостивейшего манифеста священник Михаил освобожден от ответственности и может оставаться в священническом сане. Однако в глазах Церкви проступок имел и другое измерение, которое привело к приговору. Своими действиями, как рассудил Синод, «подал он сомнение в *доброй нравственности*... [и] для испытания в нем оной и самого поведения его, послать по усмотрению Преосвященного в монастырь на год; и ежели в продолжение времени окажется он достойным звания Священнослужителя», то вернуть к должности в другой приход [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 11 об.]. 15 февраля 1827 г. вышло повеление Николая I не освобождать клириков от ответственности в силу Манифеста, а уже 28 февраля обер-прокурор обратился к Синоду с предложением возобновить следствие по плещеевскому делу [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 13–13 об.].

На этот раз Синод не имел оснований не вынести более суровый вердикт. Священник, и так уже находившийся под надзором в монастыре, был приговорен

к лишению сана и исключению из духовного звания для приписки к податному сословию. Поскольку дело проходило под личным контролем императора, ему был представлен экстракт, который был утвержден только в конце 1829 г. [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 22 об., 31]. Вот как звучал приговор: «Хотя поступок священника Михаила Филиппова, рассматриваемый с одной стороны как *проступление гражданское*, действительно, подходит под Всемиловнейшее прощение, Высочайшим Манифестом 22 августа 1826 года даруемое; но с другой, как происшедший *в церкви* и учинен пастырем и *служителем Олтаря Господня*... показывая чрез то явно в себе самом *мятежный дух, неуважение* к храму Божию и худую его *нравственность*, сколько предосудительную для священнического сана, столько и вредную для паствы, не может подведен быть под силу сего Всем. Манифеста» [РГИА. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257. Л. 23 об.–24 об.].

Не может не удивлять первоначальное решение Синода. Священник был освобожден от наказания по довольно тяжкому государственному преступлению, которое во времена Николая I явно выделяется в сравнении со всеми прочими, — участие в народных волнениях, бунт и неповиновение властям. Правительство, которое выносило приговоры по делам декабристов, всего через несколько лет будет решать судьбу польских мятежников, а в последующие десятилетия вводить жесткий полицейский надзор и цензуру, расценило о. Михаила Филиппова как достойного прощения. Однако духовное начальство все равно вынесло свой приговор — и довольно суровый (год в монастыре) — клирику, подавшему сомнения в своей благонадежности. Это, несомненно, показывает ощутимую автономию церковного суда по отношению к уголовному. Оправданный за тяжкие государственные преступления клирик мог не избегнуть наказания по линии Церкви.

С другой стороны, события 1820-х гг. показывают совпадение логики правительства и синодального ведомства в области наказания за общественные деяния. В деле о. М. Филиппова Синод явно показывает, что отсутствие формальной вины не отменяет того, что поведение священника не соответствовало высоте духовного сана. Такого же мнения, только уже на уровне всей империи, придерживался Николай I. Обер-прокурору, с подачи монарха, пришлось даже обратиться за справками к событиям предыдущего правления (1818–1823 гг.), чтобы дать новым нормам законную силу. Решение Синода было принято еще до официального признания Манифеста недействительным в делах о проступках духовенства. После него окончательный приговор отражал уже общую логику духовных и светских властей. Следствие, длившееся несколько лет, было окончено не в пользу о. Михаила. За годы разбирательства через кабинеты Консисторий, Синода и самого государя императора прошли сотни дел; успели измениться принципы судопроизводства и подход государственной власти к церковно-судебной сфере. Практики применения Всемиловнейшего манифеста 1826 г. к делам о клириках и случай свящ. Михаила Филиппова свидетельствуют, что в области церковного суда происходят бурные изменения, начатые Правилами 1823 г., но тесно связанные даже с событиями второй половины XVIII в.

Церковный суд, как известно, отличался заметной терпимостью в отношении священнослужителей, уличенных в проступках, ожидая исправления в их поведении и назначая наказания только в крайних случаях. Однако решения Александра I и Николая I о наказаниях за безнравственные поступки вполне вписываются в политические воззрения обоих монархов в 1820-е гг. Задача укрепления общественного порядка привлекла внимание Николая Павловича еще в самые первые годы царствования [Высочков, 2006, 142–143]. Олицетворением правительственного курса, практически символом эпохи, стало III Отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии во главе с А. Х. Бенкендорфом, боровшееся с беспорядками и должностными злоупотреблениями [Высочков, 2006, 147–149]. Борьба за нравственность как основу государственного строя станет одним из главных мотивов николаевского правления [Фирсов, 2021,

127]. И Церковь, как важнейший институт поддержания нравственности, оказалась вовлечена в этот процесс уже в 1826 г.

Источники и литература

Источники

1. РГИА — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 107. Д. 257, 1012, Оп. 110, Д. 509; Ф. 797. Оп. 3. Д. 10027.
2. Полное собрание (1915) — Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Т. 1: Царствование государя императора Николая I. 1825 (декабря 12) — 1835 гг. Пг.: Тип. 1-й Петр. трудовой артели, 1915.
3. Резолюции (1904) — Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского: с приложением портрета / с предисл. и примеч. проф. И. Н. Корсунского и протопресвитера Московского Большого Успенского собора В. С. Маркова. М.: Журн. «Душевно-полезное чтение». Т. 2. Вып. 3. 1904.

Литература

4. Андросчук (2018) — *Андросчук В. В.* Семь грехов приходского священника: следственные материалы из архивов православных духовных консисторий (конец XIX — начало XX в). М.: Юриспруденция, 2018.
5. Балакай (2020) — *Балакай А., прот.* Дискуссия на Всероссийском Поместном Соборе 1917–18 гг. о духовном суде. Постановка проблемы // *Христианское чтение.* 2020. № 1. С. 82–89.
6. Бернштам (2007) — *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни: очерки по церковной этнографии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
7. Белякова (2004) — *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М: Культурный центр «Духовная библиотека», 2004.
8. Волужков (2019) — *Волужков Д. В.* Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда Русской Церкви (на материале статей в журнале «Христианское чтение» 1870–73 гг.) // *Христианское чтение.* 2019. № 1. С. 119–130.
9. Выскочков (2006) — *Выскочков Л. В.* Николай I. 2-е изд., доп. М.: Молодая гвардия, 2006.
10. Гайденко (2020) — *Гайденко П. И.* О праве суда над духовенством и монашеством на Руси (XI–XIII вв.). Постановка проблемы // *Христианское чтение.* 2020. № 2. С. 109–120.
11. Дорская (2018) — *Дорская А. А.* Церковное право как предмет научной дискуссии: основные направления изучения церковно-правовых вопросов в постсоветский период // *Христианское чтение.* 2018. № 1. С. 134–143.
12. Знаменский (2003) — *Знаменский П. В.* Приходское духовенство на Руси. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. СПб.: Коло, 2003.
13. Кондаков (2003) — *Кондаков Ю. Е.* Государство и православная церковь в России: эволюция отношений в первой половине XIX века. СПб.: «Российская национальная библиотека», 2003.
14. Матвеева (2014) — *Матвеева Е. С.* Церковное судопроизводство Орловской губернии второй половины XIX — начала XX века. Орел: Изд-во Орловского фил. РАНХиГС, 2014.
15. Минеева (2021) — *Минеева Т. Г.* Церковное судопроизводство в Российской империи: монография / Т. Г. Минеева, В. Б. Романовская, И. В. Савченко. Чебоксары: Среда, 2020.
16. Павлушков (2014) — *Павлушков А. Р.* Проблема изучения правонарушений православного духовенства в отечественной историографии // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Сер.: Гуманитарные и социальные науки.* 2014. № 2.

17. Смолич (1996) — *Смолич И. К.* История Русской церкви / Пер. с нем. М., 1996. Ч. 1.
18. Треволев (1877) — *Треволев Л. В.* Плещеевский бунт. (Эпизод из крестьянских волнений) // Древняя и новая Россия. 1877. № 10. С. 162–168.
19. Федотов (2002) — *Федотов В. Г.* Гагаринская вотчина // Возвращение к истокам. Краеведческие чтения. Вып. 1. Гаврилов-Ям, 2002. С. 23–33.
20. Фирсов (2021) — *Фирсов С. Л.* «Якорь спасения». Православная церковь и Российское государство в эпоху императора Николая I. Очерки истории. Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021.
21. Шигапов (2021) — *Шигапов С. Р.* Блюститель правоверия: император Николай I в жизни Русской Православной Церкви // Христианское чтение. 2021. № 4. С. 315–326.

Диакон Сергей Кульпинов

Противостояние обновленческих церковных группировок в Сибири (сентябрь-декабрь 1922 г.)



УДК 271.2-86-9(571.1/.5)"1912"
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_310
EDN XHAZPS

Аннотация: В рамках статьи анализируется создание сибирской группы «Союза церковного возрождения», его предпосылки, а также период противостояния с сибирской «Живой церковью» и причины окончательного слияния обновленческих церковных группировок в Сибири в декабре 1922 г. Автором указывается, что первая ячейка «Союза церковного возрождения» возникла в Новониколаевске во второй половине сентября 1922 г. без участия в ней еп. Софрония (Арефьева), которого некоторые исследователи называли основателем сибирской группы «Союза». Однако именно еп. Софроний возглавил сибирский «Союз церковного возрождения», датой окончательного отделения которого от сибирской «Живой церкви» следует считать 4 октября 1922 г., когда в Новониколаевске было образовано Временное управление Сибирской митрополии. В исследовании предполагается, что причинами такого шага со стороны архиерея стали, во-первых, стремление к реальной власти над епархиальными структурами, во-вторых – неприятие идеи повсеместного распространения «семейного епископата», декларируемой сибирской «Живой церковью». Описываются условия противостояния двух церковных группировок в Сибири. В статье подчеркивается, что активной конфронтации не велось, поскольку изначально оформилось региональное разграничение группировок. В ноябре 1922 г. «Союзом церковного возрождения» была предпринята попытка полного прекращения конфронтации путем создания коллегиального органа, объединяющего представителей обеих церковных группировок, однако арест еп. Софрония (Арефьева) привел к тому, что этот проект оказался свернут, а сибирская группа «Союза» в декабре 1922 г. фактически была поглощена «Живой церковью», хотя часть членов Временного управления Сибирской митрополии сохранили важное положение в руководящих структурах сибирского обновленчества. Делается вывод о том, что «Союз церковного возрождения» не имел широкой поддержки в Сибири, вследствие чего активного противостояния его с «Живой церковью» в рамках региона не осуществлялось.

Ключевые слова: обновленческий раскол, «Живая церковь», «Союз церковного возрождения», Сибирское церковное управление, Временное управление Сибирской митрополии, «митрополит» Петр Федорович Блинов, епископ Софроний (Арефьев), протоиерей В. А. Ципкевич, протоиерей Н. Никольский, протоиерей В. Н. Флоренсов.

Об авторе: **диакон Сергей Сергеевич Кульпинов**

Кандидат богословия, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени св. Кирилла и Мефодия.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

Для цитирования: Кульпинов С., диак. Противостояние обновленческих церковных группировок в Сибири (сентябрь-декабрь 1922 г.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 310–320.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Deacon Sergiy Kulpinov

**Confrontation of the Renovationalist Church Groups
in Siberia (September–December 1922)**

UDK 271.2-86-9(571.1/.5)"1912"
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_310
EDN XHAZPS



Abstract: The article analyzes the creation of the Siberian group of the “Union of Church Revival”, its prerequisites, as well as the period of confrontation with the Siberian “Living Church” and the reasons for the final merger of Renovationalist church groups in Siberia in December 1922. The author points out that the first cell of the “Union of Church Revival” arose in Novonikolaevsk in the second half of September 1922 without the participation of Bishop Sofroniy (Arefiev), whom some researchers called the founder of the Siberian group “Union”. However, if bishop Sophrony headed the Siberian “Union of Church Revival”, the date of the final separation of which from the Siberian “Living Church” should be considered October 4, 1922, when the Provisional Administration of the Siberian Metropolis was formed in Novonikolaevsk. The study suggests that the reasons for such a step on the part of the bishop were, first, the desire for real power over diocesan structures, and second, the rejection of the idea of the widespread spread of the “family episcopate”, declared by the Siberian “Living Church”. The conditions of confrontation between two church groups in Siberia are described. The article emphasizes that there was no active confrontation, since the regional demarcation of the groupings was initially formed. In November 1922, the “Union of Church Revival” attempted to completely end the confrontation by creating a collegiate body that unites representatives of both church groups, but the arrest of Bishop Sofroniy (Arefiev) led to the fact that this project was curtailed, and the Siberian group of the “Union” in December 1922 was actually absorbed by the “Living Church”, although some members of the Provisional Administration of the Siberian Metropolis retained an important position in the leading structures of the Siberian Renovationalism. It is concluded that the “Union of Church Revival” did not have wide support in Siberia, as a result of which there was no active opposition to it with the “Living Church” within the region.

Keywords: Renovationalist Schism, “Living Church”, “Union of Church Revival”, Siberian church administration, Provisional administration of the Siberian metropolitan, “metropolitan” Peter Fedorovich Blinov, bishop Sophrony (Arefyev), archpriest V. A. Tsipkevich, archpriest N. Nikolsky, archpriest V. N. Florensov.

About the author: **Deacon Sergey Sergeyevich Kulpinov**

Candidate of Theology, post-graduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: agnus.dei@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3266-8876>

For citation: Kulpinov S., deacon. Confrontation of the Renovationalist Church Groups in Siberia (September–December 1922). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 310–320.

Введение

Проблема существования сибирской группы «Союза церковного возрождения» и ее противоборства с «Живой церковью» в современной научной литературе практически не исследована. В ряде работ, рассматривающих историю сибирского обновленчества, данный аспект церковной истории в Сибири оговаривается весьма кратко. Из работ, упоминающих о сибирском «Союзе церковного возрождения», можно назвать исследования прот. В. Лавринова [Лавринов, 2007, 44; Лавринов, 2016, 527], прот. В. Бочкарева [Бочкарев, 1997, 122], С. Г. Петрова [Петров, 2013, 81], А. А. Никулина [Никулин, 2011, 85–86] и Н. Д. Зиминой и Е. П. Королевой [Зиминая, Королева, 2019, 117]. Все вышеперечисленные исследователи фактически только констатируют факт существования сибирской группы «Союза церковного возрождения», не рассматривая подробно процессов его формирования и основной деятельности.

На наш взгляд, анализ краткого периода существования сибирского «Союза церковного возрождения» необходим для понимания полной картины развития обновленческого раскола в Сибири, его региональных особенностей и внутренних противоречий в обновленческой среде. Помимо этого, представляется интересным исследовать реальную роль еп. Софрония (Арефьева), принявшего активное участие в обновленческом расколе в конце лета — осенью 1922 г., в формировании сибирского «Союза церковного возрождения» и противостоянии с «Живой церковью».

В рамках настоящего исследования ставится цель проанализировать период зарождения «Союза церковного возрождения» в Сибири и его противостояния с «Живой церковью», а также определить реальную расстановку сил в сибирском обновленчестве и причины объединения церковных группировок.

Для достижения данной цели ставятся следующие задачи:

1. Обозначить хронологию зарождения «Союза церковного возрождения» в Сибири;
2. Проанализировать период противостояния церковных группировок в Сибири в последние месяцы 1922 г. и рассмотреть процесс слияния сибирских «Живой церкви» и «Союза церковного возрождения».

Следует обозначить, что число источников по данной проблематике весьма незначительно, поэтому составить полную картину существования сибирской группы «Союза церковного возрождения» не представляется возможным, однако ряд основных фактов можно почерпнуть из имеющихся неопубликованных и опубликованных материалов.

В рамках настоящего исследования автор преимущественно прибегал к описательному, хронологически-проблемному и историко-сравнительному методам.

Проблема появления «Союза церковного возрождения» в Сибири

Возникновение «Союза церковного возрождения» 20 августа 1922 г. [Лобанов, 2019, 94] внесло определенные коррективы в положение обновленческого движения в Советской России во второй половине 1922 г. Нужно понимать, что процессы становления раскола в Сибири, равно как и формирование церковных группировок шло с некоторым опозданием в сравнении с Европейской Россией. Однако это опоздание не являлось слишком существенным.

В первые недели после появления «Союза церковного возрождения» в Сибири единственной обновленческой церковной группировкой оставалась «Живая церковь», которая в сентябре 1922 г. активно развивала собственную иерархию при участии епископов, признавших над собой власть Сибирского церковного управления (далее — СибЦУ). Сибирская церковь с конца августа 1922 г. заявила курс на «семейную» иерархию, приняв в общение и назначив на кафедру снявшего сан и монашество и вступившего в брак «епископа» Александра Александровича Сидоровского

(ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 94). Но «епископские» хиротонии брачного духовенства в этот период еще не совершались.

В первой половине сентября 1922 г. образование «Союза церковного возрождения» не нашло отклика ни в официальной сибирской советской печати, ни в материалах работы ряда обновленческих структур в Сибири (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 202–206; ГАКК. Ф. 206. Оп. 1. Д. 12. Л. 1–1 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 1А-5). Протоиерей В. А. Ципкевич в марте 1923 г. указывал, что первая ячейка «Союза церковного возрождения» возникла в Новониколаевске в сентябре 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 31. Л. 9), однако точная дата им не называлась. Представляется вполне вероятным, что инициатором создания отделения данной группировки в Западной Сибири, вопреки мнению ряда исследователей [Зими́на, Королева, 2019, 117; Петров, 2013, 81], являлся не еп. Софроний (Арефьев), так как последний на протяжении всего сентября 1922 г. активно вел работу в СибЦУ в Томске. В это время, по крайней мере официально, архиерей декларировал верность «Живой церкви». В частности, 19 сентября 1922 г. еп. Софроний телеграфировал в Новониколаевск прот. Н. Никольскому о необходимости хиротонии собственного епископа для Новониколаевской епархии, предлагая кандидатуру вдового протоиерея Н. И. Чижова (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 96). Факт появления подобной телеграммы свидетельствует о том, что, во-первых, сам еп. Софроний планировал оставаться в Томске и продолжать работу в СибЦУ, отказавшись от Новониколаевской кафедры, которую занимал до принятия в юрисдикцию Сибирской церкви (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 141), во-вторых, обновленческий епископат предполагалось формировать из сторонников «Живой церкви», коим являлся прот. Н. И. Чижов (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 6, 7), чему сам архиерей способствовал.

В последней декаде сентября 1922 г. еп. Софроний в Томске принимал участие в первых обновленческих «архиерейских» хиротониях в Сибири. 22 сентября им вместе с епп. Гавриилом (Воеводиным) и Назарием (Андреевым) (последний в одном из источников, упоминающих о данной событии, ошибочно назван архиепископом) был поставлен во «епископа» вдовый прот. И. А. Завадовский, а 24 сентября состоялась «архиерейская хиротония» прот. Н. И. Чижова, в которой участвовал уже новопоставленный «епископ» Иоанн Завадовский (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 6).

Вышеуказанные события прямо свидетельствуют о том, что, если в сентябре 1922 г. в Новониколаевске уже существовала группа «Союза церковного возрождения», то еп. Софроний (Арефьев), как и другие архиереи, перешедшие в подчинение СибЦУ, к ней прямого отношения не имел и активно сотрудничал именно с «Живой церковью», на платформе которой стояла Сибирская церковь. Необходимо отметить, что еще 20 сентября 1922 г. в газете «Красное знамя» упоминалось о запланированном на 4 октября съезде новониколаевского духовенства и мирян для обсуждения вопроса об учреждении самостоятельной епархии [По Красной Сибири, 1922]. Однако, исходя из контекста публикации, следует полагать, что вопрос об отделении от «Живой церкви» в Новониколаевске в этот момент еще не предполагалось поднимать.

Примечательно, что в этот период появляются первые упоминания о «Союзе церковного возрождения» в сибирской советской печати, носящие, по большей мере, нейтральный характер. Например, упоминание о данной церковной группировке было опубликовано в иркутской газете «Власть труда» [Церковное возрождение, 1922]. Вместе с тем в данной публикации только констатировалось создание новой группировки в Москве и ничего не говорилось о ее сторонниках собственно в Сибири.

Ситуация изменилась на рубеже сентября-октября 1922 г., когда еп. Софроний был переведен на Новониколаевскую кафедру. Как уже обозначалось выше, первоначально это назначение не планировалось и в Новониколаевск должен был быть поставлен «епископ» Николай Иванович Чижов. Нужно сказать, что документы не дают четкого ответа на вопрос, кому следовало, по мнению СибЦУ, занять Томскую кафедру после отбытия еп. Софрония, поскольку официально прот. П. Ф. Блинов был избран Томским «епископом» только 5 октября 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 4), хотя идея необходимости введения женатого «епископата» в Сибири была публично высказана

еще 3 октября (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 1). Если планы по занятию кафедры имелись у председателя СибЦУ уже на рубеже сентября-октября 1922 г., то представляется небезосновательной версия ряда исследователей о том, что еп. Софроний покинул «Живую церковь» именно из-за несогласия с внедрением «семейного» епископата [Лавринов, 2016, 527; Петров, 2013, 81].

Хотя, на наш взгляд, коренной причиной разрыва архиерея с Сибирской церковью стали его претензии на реальную архиерейскую власть, которую СибЦУ первоначально планировало полностью отменить, оставив епископам старого поставления лишь протокольные функции, а затем всячески ограничивало [Первые шаги, 1922]. Представляется вполне вероятным, что, оказавшись на Новосибирской кафедре, еп. Софроний почувствовал свободу от диктата церковного управления и постарался эту свободу сохранить, что и стало окончательной причиной разрыва его с «Живой церковью».

Можно сказать, что точной датой разделения сибирского обновленчества на сторонников «Живой церкви» и «Союза церковного возрождения» можно считать 4 октября 1922 г., когда в Новониколаевске открылся съезд духовенства епархии под председательством еп. Софрония [Среди церковников, 1922]. Днем ранее, 3 октября, в Томске начался I Всесибирский съезд «Живой церкви», на который делегаты из Новониколаевской епархии не прибыли (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 1–6). Примечательно, что уже на первом заседании съезда в Томске, последовавшем непосредственно после его открытия, прот. П. Ф. Блиновым был прочитан доклад о необходимости внедрения «женатого епископата». Съезд постановил по данному докладу ввести до официального решения Поместного собора женатый «епископат» в Сибири, ликвидировать монастыри, всех монашествующих епископов отправить на покой, а рядовым монахам предложить удалиться из городов в пустыни. Монашествующим архиереям и клирикам предлагалось остаться служить при условии снятия обетов с возможностью дальнейшего вступления в брак (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 1). В сущности, опыт принятого в общине «епископа» Александра Сидоровского, таким образом, был экстраполирован на весь сибирский епископат старого поставления.

Сложно сказать, как скоро об этом решении узнали в Новониколаевске, однако оно определенно не должно было удовлетворить еп. Софрония (Арефьева), равно как и других архиереев старого поставления, признавших над собой власть Сибирской церкви.

О решениях, принятых на съезде духовенства Новониколаевской епархии, судить довольно сложно, поскольку в Государственном архиве Новосибирской области не отложилось материалов, относящихся к данному мероприятию. Также сведений о съезде нами не было обнаружено в ряде сибирских архивов, где присутствуют материалы работы местных обновленческих институций. Единственным источником, позволяющим судить о ходе съезда, является публикация в газете «Советская Сибирь» от 13 октября 1922 г., в которой обозначены основные события съезда, но отсутствует подробное описание его заседаний [Среди церковников, 1922]. Опираясь на данную публикацию, можно обозначить, что съезд продлился до 9 октября 1922 г., активное участие в нем приняли еп. Софроний (Арефьев), прот. Н. Никольский и В. А. Ципкевич. На съезде было принято постановление о присоединении Новониколаевской епархии к «Союзу церковного возрождения» и образовании Сибирской митрополии с центром в Новониколаевске [Среди церковников, 1922]. Как писал позднее прот. В. А. Ципкевич, в Новониколаевске было сформировано Временное управление Сибирской митрополии (далее — ВУСМ) (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 31. Л. 9), хотя в «Советской Сибири» данный орган был назван «Сибирским церковным управлением», указывалось также, что в его состав вошли прот. В. А. Ципкевич, прот. Н. Пономарев, прот. Т. Шестак и миряне Н. Шредер и А. Попов [Среди церковников, 1922]. Насколько можно судить по имеющимся источникам, именно прот. В. А. Ципкевич занял в новой структуре второй по значимости пост после еп. Софрония.

Таким образом, на протяжении почти месяца после возникновения «Союза церковного возрождения» в Сибири данная группировка не была представлена,

упоминания о ней в официальной советской печати ограничивались констатацией факта создания новой структуры в Москве. Если опираться на сведения, представленные в записке прот. В. А. Ципкевича, представляется вероятным, что первая ячейка «Союза церковного возрождения» была сформирована в Новониколаевске в последней декаде сентября 1922 г., следовательно, еп. Софроний (Арефьев), в это время еще активно трудившийся в СибЦУ, не являлся инициатором создания данной группы. Причиной разрыва архиерея с «Живой церковью» можно считать стремление к укреплению своей власти в качестве главы Новониколаевской епархии и неприятие курса на повсеместное внедрение брачной иерархии. Окончательное разделение церковных группировок в Сибири происходит после проведения параллельных церковных съездов в Томске и Новониколаевске.

Противостояние церковных группировок и ликвидация сибирского «Союза церковного возрождения» (октябрь-декабрь 1922 г.)

Разделение между церковными группировками в Сибири по итогам I Всесибирского съезда «Живой церкви» только упрочилось, поскольку в Томске прот. П. Ф. Блинов в брачном состоянии незамедлительно по окончании съезда был рукоположен во «епископа» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 4, 6). Вслед за этим событием рукоположения и поставления на кафедры женатых «архиереев» в Сибири быстро стали распространенной практикой (ГАНУ. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 4, 33).

Примечательно, что на съезде в Томске поднимался вопрос противодействия «враждебным церковным группировкам». В частности, подчеркивалось, что необходимо добиваться расторжения договоров с противостоящими общинами и забирать у них храмы в ведение «Живой церкви» при посредничестве губернских исполкомов (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 29. Л. 6). Вместе с тем представляется вполне вероятным, что этот вопрос рассматривался в контексте борьбы со сторонниками патр. Тихона, а не с «Союзом церковного возрождения».

На протяжении октября 1922 г. ВУСМ не распространило своей власти за пределы Новониколаевской епархии, однако некоторые попытки создать группы «Союза церковного возрождения» имели место в других регионах Сибири. В частности, в Иркутске прот. В. Н. Флоренсов имел намерение организовать ячейку «Союза» и вступил по этому вопросу в переписку с еп. Софронием (Арефьевым) [Попов, 2011, 18]. Следует полагать, что «Союз церковного возрождения» воспринимался в Сибири как более умеренная церковная группировка в сравнении с радикальной «Живой церковью». В частности, упоминавшийся прот. В. Н. Флоренсов показал себя ярким противником «Живой церкви» и осуществляемых ею преобразований (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 139. Л. 52).

Протоиерей В. В. Лавринов указывает, что поддержку решениям Новониколаевского съезда оказали другие архиереи старого поставления в Сибири, в частности еп. Иннокентий (Соколов) и Гавриил (Воеводин) [Лавринов, 2007, 44]. Однако в обнаруженных нами источниках нет подтверждения этой версии. Более того, оба вышеназванных архиерея в принципе не упоминаются в контексте существования сибирской группы «Союза церковного возрождения».

Региональное разграничение «Союза церковного возрождения» и «Живой церкви» в Сибири, в условиях которого большинство епархий имели только группы, признающие СибЦУ, а Новониколаевская епархия в полной мере находилась в подчинении Временного управления Сибирской митрополии, привело к тому, что острой конфронтации между группировками в октябре-ноябре 1922 г. не происходило. Вместе с тем СибЦУ стремилось получить в свое распоряжение наибольшее число епархий и духовенства, в связи с чем после I Всесибирского съезда была развернута активная работа на местах. Управление самостоятельно состояло в переписке со многими клириками в Западной Сибири (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 109–110, 117). В епархиях,

в частности в Иркутске, подчеркивалось, что церковные структуры, находящиеся в подчинении Сибирской церкви, стоят на платформе «Живой церкви»; «Союз церковного возрождения» в документах в принципе не упоминался (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 25. Л. 1–1 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 6).

Помимо этого следует сказать, что «Живая церковь» в Сибири в рассматриваемый период осуществляла последовательную борьбу с монастырями, также в рамках решений I Всесибирского съезда. В частности, вскоре по прибытии в Иркутск и вступлении в управление епархией «архиепископа» Николая Ивановича Чижова, 30 октября 1922 г., было выпущено постановление о ликвидации Князе-Владимирского монастыря и преобразовании его в приход (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 43. Л. 3). В это же время был закрыт Алексеевский монастырь в Томске с преобразованием в приход (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 23). Иными словами, идеи «Живой церкви» активно распространялись на региональном уровне, принадлежность к данной группировке обновленческой иерархии и духовенства носила не только декларативный, но и практический характер. С другой стороны, оппозиция этим решениям отождествляла себя не с «Союзом церковного возрождения», а с патр. Тихоном. В обоих указанных случаях противники преобразования монастырей опирались именно на свою связь с каноничной иерархией и отрицание постулатов «Живой церкви» (ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 20; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 43. Л. 2–3).

Примечательно, что в сибирской советской печати в рассматриваемый период противостояние церковных группировок констатировалось, но не разжигалось. Распространившийся в Новониколаевской епархии «Союз церковного возрождения» со стороны официальной печати никак не поддерживался. Напротив, в некоторых публикациях подчеркивалось, что он в меньшей мере близок идеалам церковной революции, нежели «Живая церковь». Так, в статье И. Флеровского «Союз возрождения церкви» обозначалось, что созданный «архиепископом» Антонином (Грановским) «Союз» хочет казаться «левее и радикальнее» «Живой церкви», однако в действительности оставляются исключительные права монашествующих на духовничество и епископство, что роднит его с «тихоновщиной» и срывает борьбу белого духовенства против монашества. В то же время автор указывал, что «Союз церковного возрождения» опирается на мещанство, в отличие от ориентированной на крестьян «Живой церкви», следовательно, способен проводить радикальные богослужебные реформы, отказываясь от обрядовых сторон церковной жизни. Завершалась статья выводом о том, что внутренняя борьба в церковных кругах свидетельствует о ложности христианского учения как такового [Флеровский, 1922].

Несомненно, автор статьи очень точно подметил ориентированность «Живой церкви» на сельское население, что в Сибири вполне соответствовало действительности, поскольку основной базой группировки оставались сельские приходы и сельское духовенство (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 228. Л. 1; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 18; ИАОО. Ф. Р-164. Оп. 1. Д. 6. Л. 9 об., 13 об., 28 об.; ИАОО. Ф. Р-164. Оп. 1. Д. 20. Л. 8, 10; ИАОО. Ф. Р-164. Оп. 1. Д. 21. Л. 13). Совершенно соответствовало действительности и утверждение о том, что «Союз церковного возрождения» привлекал на свою сторону симпатии иерархии старого поставления и монашествующих, хотя тотальная поддержка данной группировки со стороны монашествующих Сибири отсутствовала, большинство черного духовенства в сложившихся условиях все же ориентировалось на патр. Тихона (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 28. Л. 40, 63 об.; ГАТО. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493. Л. 20). С другой стороны, остается непонятным, осуществлялись ли какие-либо церковные реформы сибирской группой «Союза» в Новониколаевской епархии. В источниках данный вопрос никак не отражен.

В другой статье, вышедшей уже в конце ноября 1922 г. в газете «Советская Сибирь», указывалось, что в обновленчестве оформились три основные группировки: «Живая церковь», «Союз церковного возрождения» и «Союз общин древле-апостольской церкви», обозначалось противостояние между данными группировками, при этом собственно сибирская проблематика автором не затрагивалась [Церковное, 1922].

Нужно отметить, что к этому моменту «Союз общин древле-апостольской церкви» уже являлся одной из крупных церковных группировок, однако данные о его деятельности в Сибири в этот период в источниках отсутствуют. Известно только, что сторонники «Союза общин» существовали в Сибири после II Поместного собора — в июне 1923 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 27. Л. 111).

При этом нужно отметить, что создание коллегиального Высшего церковного управления (далее — ВЦУ) в Москве, в состав которого вошли представители «Живой церкви», «Союза церковного возрождения» и «Союза общин древле-апостольской церкви», последовавшее 19 октября 1922 г. [Лобанов, 2019, 95], нашло свое отражение в противостоянии группировок в Сибири, однако с определенным отставанием. Исходя из имеющихся источников следует полагать, что в ноябре 1922 г. сибирская «Живая церковь» стремилась распространить по всей Сибири свои принципы и свою иерархию и рассматривала возможный компромисс с «Союзом церковного возрождения» только в форме полного признания Новониколаевской епархий власти СибЦУ. Косвенными свидетельствами этой позиции можно считать как активное занятие сибирских кафедр женатыми «архиереями» из «Живой церкви» (ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 33–33 об.; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 228. Л. 1) и распространение «живоцерковнической» идеологии на уровне отдельных уездов и приходов (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 228. Л. 1; ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 252. Л. 8; ИАОО. Ф. Р-164. Оп. 1. Д. 21. Л. 1; ИАОО. Ф. Р-164. Оп. 1. Д. 22. Л. 1 об.; ИАОО. Ф. Р-164. Оп. 1. Д. 31. Л. 10 об.), так и отсутствие упоминаний о попытках примирения со стороны «живоцерковников» в документах, отражающих положение «Союза церковного возрождения» в Сибири (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 31. Л. 9).

Инициатива по урегулированию противостояния исходила именно от «Союза церковного возрождения», причем следует полагать, что еп. Софроний (Арефьев) и его окружение стремились именно к сохранению в Сибири обеих группировок с созданием некоего общего координационного органа по образцу коллегиального ВЦУ в Москве. Доказательством этому служит тот факт, что в ноябре 1922 г. еп. Софроний продолжал вести переписку о возможном создании групп «Союза церковного возрождения» за пределами Новониколаевской епархии, в частности в Иркутске [Попов, 2011, 23–24]. В Москву в ВЦУ для получения конкретных инструкций был направлен прот. В. А. Ципкевич, опираясь на источники, следует полагать, что это произошло в середине ноября 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 31. Л. 9).

Однако в этот момент ситуация кардинальным образом меняется в связи с арестом еп. Софрония, последовавшим 23 ноября 1922 г. (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 31. Л. 9). Формально еп. Софроний был арестован по обвинению в незаконном сборе пожертвований [Лавринов, 2016, 527], в документах упоминается также формулировка «неподчинение Советской власти» (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 31. Л. 9). Представляется вполне вероятным, что арест епископа имел чисто политическую подоплеку, вместе с тем нельзя с уверенностью сказать о том, что он имел отношение к противостоянию церковных группировок. В частности, в других регионах Советской России в этот период не предпринималось каких-либо акций со стороны властей по подавлению одних обновленческих группировок и значительной поддержке других, напротив, положение в церковной жизни свидетельствует о том, что советские государственные структуры способствовали дальнейшему развитию обновленческих группировок, хотя и не стремились к их окончательному дистанцированию друг от друга [Лобанов, 2019, 95; Краснов-Левитин, Шавров, 1996, 136, 155–156].

Так или иначе, арест еп. Софрония привел к полному прекращению контактов сибирского «Союза церковного возрождения» с духовенством за пределами Новониколаевской епархии и фактически обезглавил данную группировку в Сибири, деморализовав ее членов. В это же время в Москве было принято предложение создать некий коллегиальный орган руководства сибирским обновленчеством, для организации которого в Сибирь вместе с прот. В. А. Ципкевичем выехал уполномоченный президиума ВЦУ прот. Ф. Д. Вдовин (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 31. Л. 9).

К концу ноября, будучи лишены правящего архиерея, сторонники «Союза церковного возрождения» фактически оказались готовы принять идеи «Живой церкви». Вместе с тем самостоятельная группировка в Новониколаевской епархии сохранилась еще около месяца, хотя сведения о ее положении в данный период в документах отсутствуют. Окончательно объединение церковных группировок в Сибири произошло только на общем собрании членов СибЦУ и ВУСМ, созванном в Томске 20 декабря 1922 г., на котором также присутствовал прот. Ф. Д. Вдовин. Собрание привело фактически к растворению сибирского «Союза церковного возрождения» в «Живой церкви». Все постановления последней были безоговорочно приняты прибывшими из Новониколаевска делегатами (ГАИО. Ф. 485. Оп. 1. Д. 31. Л. 9). Вместе с тем СибЦУ было преобразовано в Сибирское областное церковное управление, в состав которого вошли бывшие члены Временного управления Сибирской митрополии протт. Н. Никольский (ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 20. Л. 21) и В. А. Ципкевич. Последний занял в новом управлении должность секретаря (ГАНО. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15. Л. 33). Иными словами, несмотря на безоговорочное подчинение «Живой церкви», бывшие члены административных органов «Союза церковного возрождения» в Сибири сохранили определенное влияние.

Также следует отметить, что в результате слияния церковных группировок образованное 20 декабря 1922 г. Сибирское областное церковное управление переместилось в Новониколаевск, который на последующие восемь лет стал столицей Сибирского обновленчества (ГАИО. Ф. 485. Оп. 2. Д. 232. Л. 10).

Таким образом, решения I Всесибирского съезда «Живой церкви» и их активное внедрение в церковную практику в октябре-ноябре 1922 г. способствовали дальнейшему разделению между «Живой церковью» и «Союзом церковного возрождения» в Сибири. Вместе с тем основную оппозицию СибЦУ на местах составляли все же сторонники патр. Тихона. «Союз церковного возрождения» фактически на протяжении рассматриваемого периода не смог распространить свою власть за пределы Новониколаевской епархии, хотя попытки создания групп данной структуры в других регионах, в частности в Иркутске, предпринимались. Можно отметить, что в силу ограниченности юрисдикции ВУСМ одним регионом, в котором «Союз церковного возрождения» безоговорочно доминировал, серьезной полемики между церковными группировками не осуществлялось. Во всяком случае, сведения о таковой полемике отсутствуют в источниках. В местной советской печати существование нескольких церковных группировок и идеологические различия между ними констатировались, но внутриобновленческая борьба специально не разжигалась. Вопрос о завершении противоборства обновленческих структур в Сибири встал после создания коллегиального ВЦУ в Москве. Первые шаги к урегулированию ситуации предприняло ВУСМ, вероятно, планировавшее создание в Сибири коллегиального органа, аналогичного московскому. Однако арест еп. Софрония (Арефьева) привел к тому, что сибирский «Союз церковного возрождения» остался без руководства. Проведенное в Томске при посредстве присланного из Москвы прот. Ф. Д. Вдовина объединительное собрание, которое, вероятно, планировалось для учреждения коллегиального сибирского церковного управления, фактически привело к полному растворению сибирского «Союза церковного возрождения» в «Живой церкви». Некоторые бывшие члены ВУСМ вошли в новые органы церковного управления в Сибири.

Заключение

Подводя итоги настоящего исследования, можно обозначить, что фактически в первый месяц своего существования «Союз церковного возрождения» никак не влиял на положение обновленческого раскола в Сибири. Насколько можно судить по имеющимся источникам, первая группа, относившая себя к «Союзу», сформировалась в Новониколаевске только в конце сентября 1922 г. При этом инициатором ее создания, если опираться на имеющиеся документы, являлся не еп. Софроний (Арефьев),

который в данный период работал в руководстве СибЦУ и формально разделял идеологию «Живой церкви».

Собственно процесс оформления разделения между «Живой церковью» и «Союзом церковного возрождения» в Сибири переходит в активную фазу после перевода еп. Софрония в Новониколаевск. Представляется вполне вероятным, что на его решение о присоединении к новой группировке повлияли стремление к независимости от СибЦУ и отказ признать брачную иерархию, хотя последняя к тому моменту еще не начала активно внедряться. Окончательной датой разделения группировок в Сибири можно считать 4 октября 1922 г., когда в Новониколаевске открывается епархиальный съезд, параллельный I Всесибирскому съезду «Живой церкви» и провозгласивший присоединение епархии к «Союзу церковного возрождения».

Последующие события укрепили разделение между группировками, поскольку в епархиях, подчиненных СибЦУ, началось активное внедрение постановлений I Всесибирского съезда «Живой церкви», подразумевавших введение женатой иерархии и закрытие монастырей с преобразованием их в приходы. С другой стороны, активного противостояния со сторонниками «Союза церковного возрождения» на этой почве не происходило, поскольку группировка ограничивалась в своем влиянии фактически только Новониколаевской епархией. Власть образованного в Новониколаевске ВСУМ так и не распространилась за пределы епархии, хотя стремления создать группы «Союза церковного возрождения» имелись, в частности, в Иркутской епархии.

Относительная монолитность обновленчества в отдельных епархиях Сибири привела к тому, что активной полемики между «Живой церковью» и «Союзом церковного возрождения» на региональном уровне, вероятно, не осуществлялось. В ряде материалов работы региональных структур «Живой церкви» противостоящая группировка в принципе не упоминалась. В сибирской советской печати также не упоминалось о полемике между группировками на местном уровне, хотя подчеркивались их различия. Насколько можно судить по некоторым публикациям, внутриобновленческая борьба воспринималась советскими авторами в Сибири довольно отстраненно.

Образование коллегиального ВЦУ в Москве способствовало изменению ситуации в Сибири. Вероятно, еп. Софроний (Арефьев) предполагал создать аналогичный коллегиальный орган регионального уровня, для чего в Москву был направлен прот. В. А. Ципкевич. Следует полагать, что СибЦУ в этот же период уже не стремилось к компромиссным решениям.

Окончательно на ситуацию повлиял арест еп. Софрония, вслед за которым ВСУМ еще около месяца существовало без архиерейского руководства, а затем вошло в состав «Живой церкви». Фактически объединение группировок привело к полной ликвидации «Союза церковного возрождения» и его идеологии в Сибири.

В целом, можно сказать, что «Союз церковного возрождения» не имел широкой поддержки в Сибири, поэтому активного противостояния с ним «Живая церковь» не осуществляла, воспринимая в качестве своего основного противника сторонников патр. Тихона (Беллавина). По тем же причинам СибЦУ не стремилось к компромиссу с ВСУМ, что в итоге и было реализовано в формате полного поглощения враждебной группировки.

Источники и литература

Источники

1. ГАИО — Государственный архив Иркутской области. Ф. 485. Оп. 2. Д. 25; Д. 27; Д. 28; Д. 29; Д. 31; Д. 43; Д. 139; Д. 228; Д. 232; Д. 252.
2. ГАКК — Государственный архив Красноярского края. Ф. 206. Оп. 1. Д. 12.
3. ГАНО — Государственный архив Новосибирской области. Ф. Р-1485. Оп. 1. Д. 15; Д. 20.

4. ГАТО — Государственный архив Томской области. Ф. Р-173. Оп. 1. Д. 493.
5. ИАОО — Исторический архив Омской области. Ф. Р-164. Оп. 1. Д. 6; Д. 20; Д. 21; Д. 22; Д. 31.
6. Первые шаги (1922) — Первые шаги Томского церковного управления // Красное знамя. 1922. 10 июня.
7. По Красной Сибири (1922) — По Красной Сибири. Живая церковь // Красное знамя, 1922. 20 сентября.
8. Попов (2011) — *Попов П., прот.* Дневник настоятеля Иркутской Знаменской церкви (бывшего Иркутского женского Знаменского монастыря) священника Петра Попова. 23 апреля 1922 г. — 15 марта 1927 г. Иркутск, 2011.
9. Среди церковников (1922) — Среди церковников // Советская Сибирь. 1922. 13 октября.
10. Флеровский (1922) — *Флеровский И.* Союз возрождения церкви // Советская Сибирь. 1922. 14 октября.
11. Церковное (1922) — Церковное движение // Советская Сибирь. 1922. 26 ноября.
12. Церковное возрождение (1922) — Церковное возрождение // Власть труда. 1922. 24 сентября.

Литература

13. Бочкарев (1997) — *Бочкарев В., прот.* История обновленческого раскола в Русской Православной Церкви в Западной Сибири // Культурный, образовательный и духовный потенциал Сибири (середина XIX–XX вв.): Сб. научных трудов. Новосибирск, 1997. С. 118–129.
14. Зимина, Королева (2019) — *Зимина Н. П., Королева Е. Д.* Епископ Назарий (Андреев) в новейшей церковной истории (к вопросу о явлении конформизма в Русской Православной Церкви в 1920-е гг.) // Вестник ПСТГУ. Сер. II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 91. С. 105–132.
15. Краснов-Левитин, Шавров (1996) — *Краснов-Левитин А. Э., Шавров В. М.* Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996.
16. Лавринов (2007) — *Лавринов В., прот.* Очерки истории обновленческого раскола на Урале (1922–1945). М., 2007.
17. Лавринов (2016) — *Лавринов В., прот.* Обновленческий раскол в портретах его деятелей. М., 2016.
18. Лобанов (2019) — *Лобанов В. В.* «Обновленческий» раскол в Русской Православной Церкви (1922–1946). СПб., 2019.
19. Никулин (2011) — *Никулин А. А.* Обновленческий раскол в Западной Сибири в 1920–1930-х годах // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2011. Вып. 2. С. 85–90.
20. Петров (2013) — *Петров С. Г.* Обновленческий церковный раскол в Сибири // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 4. С. 79–82.

А. Н. Кашеваров

Общественные и бытовые условия епископского служения в первые два десятилетия советской власти



УДК 271.2-726.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_321
EDN YPUNZE

Аннотация: Революционные потрясения 1917 г., события Гражданской войны, а также развернувшиеся антирелигиозные кампании и гонения на Церковь самым отрицательным образом сказались на общественных и бытовых условиях епископского служения в сравнении с дореволюционным периодом. Однако даже в научно-популярных работах биографического жанра эта тема большей частью остается вне поля внимания авторов. Задача предлагаемой статьи – восполнить этот пробел в отечественной историографии. Прибывавшие в Москву по различным делам архиереи нередко не имели даже средств, чтобы затем вернуться в свои епархии. Упразднение монастырей сопровождалось выселением проживавших там архиереев. Изменение общественного положения и условий жизни епископата вызвало среди широких кругов верующих, особенно среди женщин, стремление материально и морально поддержать гонимую Церковь и ее архипастырей. С 1922 г. вплоть до легализации в 1927 г. Высшего Церковного управления во главе с митр. Сергием (Страгородским) советская власть, не признавая архиереев правящими в епархиях, регистрировала их только священнодействующими за богослужениями в храмах. Поэтому всякое проявление их власти административной, а тем более судебной, в глазах советской власти было актом противления ей и даже контрреволюционным. Весьма широко применяемым средством борьбы со священнослужителями, оставшимися верными канонической церковной власти, являлась их ссылка преимущественно в суровые северные районы страны. Помимо ссылки другими видами репрессий в отношении иерархов было тюремное или лагерное заключение. Возвращение епископов в прежние места служения большей частью сопровождалось существенным ухудшением бытовых условий в сравнении с тем временем, когда архиереи пребывали на свободе. В статье обстоятельно показаны весьма стесненные условия жизни и деятельности церковных иерархов во второй половине 1920-х – 1930-е гг.

Ключевые слова: епископат, общественные и бытовые условия, материальное положение, ссылка, тюремное и лагерное заключение, митрополит Сергей (Страгородский), высшее церковное управление.

Об авторе: **Анатолий Николаевич Кашеваров**

Доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник высшей школы РФ, профессор Гуманитарного института Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого.

E-mail: kashevar12@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-985-4925>

Для цитирования: Кашеваров А. Н. Общественные и бытовые условия епископского служения в первые два десятилетия советской власти // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 321–331.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Anatoliy N. Kashevarov

Social and Living Conditions of Episcopal Service in the First Two Decades of Soviet Power



UDK 271.2-726.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_321

EDN YPUHZE

Abstract: The revolutionary upheavals of 1917, the events of the civil war, as well as those that launched the anti-religious campaigns and persecution of the Church, had the most negative impact on the social and living conditions of episcopal ministry in comparison with the pre-Revolutionary period. However, even in popular works of the biographical genre, this topic for the most part remains outside the attention of authors. The purpose of the proposed article is to fill this gap in Russian historiography. Bishops who arrived in Moscow on various matters often did not even have the means to return to their dioceses. The abolition of the monasteries was accompanied by the eviction of the bishops who lived there. Changes in the social status and living conditions of the episcopate caused among a wide circle of believers, especially among women, a desire to financially and morally support the persecuted church and its archpastors. From 1922 until the legalization in 1927 of the highest church administration headed by Metropolitan Sergius (Stragorodsky), the Soviet authorities, not recognizing bishops as ruling in the dioceses, registered them only as priests at divine services in churches. Therefore, any manifestation of their power, administrative, and even more judicial, in the eyes of the Soviet authorities was an act of opposition to it and even counter-revolutionary. A very widely used means of combating the clergy who remained faithful to the canonical church authorities was their exile, mainly to the harsh northern regions of the country. In addition to exile, other types of repression against hierarchs were imprisonment or forced labor. The return of bishops to their former places of life was for the most part accompanied by a significant deterioration in living conditions in comparison with the time when the bishops were at large. The article shows in detail the very embarrassing conditions for the life of the organs of higher church administration in the second half of the 1920s and the 1930s.

Keywords: episcopate, social and living conditions, financial situation, exile, imprisonment and camp imprisonment, Metropolitan Sergius (Stragorodsky), higher church administration.

About the author: **Anatoliy Nikolaevich Kashevarov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of Higher School of the Russian Federation, Professor at Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.

E-mail: kashevar12@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-985-4925>

For citation: Kashevarov A. N. Social and Living Conditions of Episcopal Service in the First Two Decades of Soviet Power. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 321–331.

Основные этапы и особенности жизни и деятельности Русской Православной Церкви в советскую эпоху являются объектом интенсивного изучения отечественных историков с начала 1990-х гг. Важное место среди этой проблематики занимают исследования, посвященные как церковному служению видных православных иерархов, так и положению высшего церковного управления в целом [Зеленогорский, 1991; Иоанн Снычев, 1993; Губонин, Мазырин, 2012; Лавров, Лобанов и др., 2008; Лобанов, 2008; Одинцов, 2002; Одинцов, 2015; Сафонов, 2019; Сорокин, 2005; Сурков, 2012]. Однако повседневная жизнь епископата и, прежде всего, ее общественные и бытовые условия, которые весьма значительно отличались от таковых дореволюционной эпохи, не стали еще предметом специального внимания современных исследователей. Примечательно, что даже в научно-популярных работах биографического жанра эта тема остается вне поля внимания авторов [Одинцов, 2013; Поповский, 2002; Фомин, 2003]. Задача предлагаемой статьи – восполнить этот пробел в отечественной историографии.

Условия жизни и епископского служения первых двух десятилетий советской власти существенно отличались от быта высшей церковной иерархии в царской России. Протопресвитер Г. Шавельский, который был весьма осведомлен о бытовых условиях и умонастроениях епископата предреволюционного времени, отмечал в своих воспоминаниях следующее: «У нас, как ни в одной из других Православных Церквей, епископское служение и вся жизнь епископа были обставлены особенным величием, пышностью и торжественностью. В этом, несомненно, проглядывала серьезная цель – возвысить престиж епископа и его служения. Несомненно также, что пышность и торжественность всей архиерейской обстановки неразумными ревнителями владычного сана – с одной стороны, самыми честолюбивыми и славобивыми владыками – с другой, у нас часто доводились до абсурда, до полного извращения епископского служения. Они делали наших владык похожими на самых изнеженных и избалованных барынь, которые спать любят на мягком, есть нежное и сладкое, одеваться в шелковистое и пышное, ездить непременно в каретах... Внешний блеск и величие часто скрывали от толпы духовное убожество носителя высшего священного сана, но компенсировать его не могли. Мишура всегда останется мишурой, как бы ни подделывали ее под золото. И один наружный блеск внешней обстановки епископского служения не мог дать того, что требуется для настоящего епископа. В конце же концов жестоко страдала из-за нее Церковь» (Шавельский, 1996, 168–169). Далее протопресвитер делал вывод о том, что выделенные им особенности архиерейского быта были тождественны образу жизни привилегированных слоев общества и вели к оторванности высшей иерархии «и от своей паствы, и от своего клира». Вместе с тем протопресв. Г. Шавельский признавал следующее: «Имел наш епископат, конечно, и достойных представителей» (Шавельский, 1996, 172, 173).

Осуществленная советской властью конфискация церковной собственности и капиталов существенным образом ухудшила материальное положение епископата. 21 (8) мая 1918 г. Высшим церковным управлением (далее – ВЦУ) было принято «Положение об обеспечении епархиальных и викарных архиереев». Согласно этому документу, годовой оклад этих архиереев был установлен в размере 7500 руб. (или 625 руб. в месяц) из расчета 5% сбора с валового дохода монастырей, поступавшего в общецерковную казну (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Л. 163; Д. 25. Л. 4 об.). Однако поступление средств на обеспечение епископата весьма затруднялось тем, что монастырское имущество было конфисковано, а многие обители закрыты. Следствием этого было не только задержание выплат окладов епархиальным и викарным архиереям. Нередко те из них, кто приезжал в столицу в Высшее церковное управление, а также по различным делам, из-за недостатка средств не могли вернуться в свои епархии. Например, епископ Вилюйский и Якутский Евфимий (Лапин) в прошении, отправленном в Высшее церковное управление в декабре 1918 г., так описывал свое незавидное положение: «Будучи лишен возможности после окончания занятий Св. Собора выехать из Москвы в епархию и не получая ниоткуда и никакого содержания

с 8 сентября текущего года, испытываю острую нужду в деньгах для уплаты революционного налога» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Л. 164). В общецерковной казне по состоянию на 2 января 1919 г. на выплату окладов епархиальных и викариальных архиереями имелось «лишь до 14000 рублей» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Л. 164 об.). Примечательно, что определенный высшей церковной властью в мае 1918 г. годовой оклад для епархиальных архиереев за весь период полыхавшей в 1918–1920 гг. кровавой междоусобицы так и не был повышен, хотя цены, особенно на продовольствие, все время повышались. Так, в одном из определений ВЦУ подчеркивалось, что «в октябре 1919 г. любой из правящих архиереев мог купить на свое месячное содержание в 625 руб. только фунт постного масла или три фунта манной крупы» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 1).

Отмеченные обстоятельства вызвали среди верующих вполне объяснимое желание материально и морально поддержать подвергнувшиеся гонениям Православную Церковь и ее духовенство. Характерное описание настроений верующих в начале 1920-х гг. («в день храмового праздника у Словущего Воскресения, что в Барашевском переулке в Москве»), оставила одна из почитательниц патр. Тихона. «Утро серое, неприглядное. Моросит дождь. Вот подходит с Покровки архиерей. Ряся его визну забрызгана грязью, в руке он несет круглую коробку со своей митрой. В толпе снимают шапки, его обступают, и все тянутся к нему за благословением. Но и это, к моему удивлению, происходит тихо и мирно. А владыка старается никого не обойти своим благословением, и лицо его также спокойно и радостно. „Какая разница, — думается мне, — когда наши епископы разъезжали в каретах, их так не встречали. А если и собирались кучки зевак, то главным образом для того, чтобы налюбоваться на запряженную цугом и разукрашенную золочеными гербами митрополичью карету и бриллиантами на его клобуке. А теперь... смиренно они (архиереи. — А. К.) ходят пешком во всякую погоду. Никаким внешним величием они не окружены, а с каким почетом и благоговением встречает их народ... Отошли от них блага мирские, и сами они стали не от мира сего...“» (Левитин, Шавров, 1996, 317).

Особую роль в морально-психологической и материальной поддержке епископата сыграли в тот период верующие женщины. Вот как это описывал известный священник и церковно-общественный деятель до- и послереволюционного Петрограда М. П. Чельцов: «Около каждого молодого священника, а тем более архиерея образуется толпа почитательниц, сопровождающих его на каждом шагу, почти обязательно присутствующих за его богослужением, повсюду распространяющих славу о нем, горой, с пеной у рта защищающих его от нападок недоброжелателей или просто равнодушных к нему, требующих для него от всех почета, уважения и главное — материального благополучия» (Чельцов, 1994, 437). Отмечая это новое явление в церковной жизни, свящ. М. Чельцов связывал его появление с развернувшимися гонениями на Церковь и ее служителей: «Теперь мужчины, боясь за себя, за службу, за кусок хлеба, как-то попрятались, особенно с 1921–1922 годов. Женщины, которым в большом их количестве нечего было бояться, выступили вперед, подошли вплотную к Церкви, к церковным делам. К духовенству» (Чельцов, 1994, 437).

До революционных потрясений 1917 г. православные архиереи — правящие и викарные, — как правило, проживали в монастырях. Однако с началом кампании по вскрытию святых мощей, развернувшейся осенью 1918 г., многие уездные и губернские Советы стали проводить политику закрытия монастырей на своей территории, реквизиции их помещений и всех имуществ [Кашеваров, 2005, 200]. В результате национализации церковного и монастырского имущества, проведенной согласно декрету «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», а также упомянутой выше кампании по вскрытию мощей, в России из имевшихся к началу 1918 г. 1103 монастырей уже к концу 1921 г. было национализировано, по сведениям В. Ф. Зыбковца, 722 и оставалась действующей, таким образом, 381 обитель [Зыбковец, 1975, 110]. Процесс ликвидации монастырей завершился к середине 1930-х гг., когда на территории СССР не осталось ни одной действующей обители. Упразднение монастырей сопровождалось выселением не только их насельников, но и проживавших там архиереев.

С образованием в мае 1922 г. обновленческого Высшего церковного управления Советское государство формально в качестве Русской Православной Церкви признавало лишь обновленцев. Патриаршая Церковь и органы ее управления не имели официального признания со стороны властей. Следует особо подчеркнуть, что советская власть вплоть до легализации в августе 1927 г. органов высшей церковной власти — Временного Патриаршего Синода, возглавляемого митр. Сергием (Страгородским), — и последовавшего разрешения архиереям организовывать при себе временные епархиальные советы (с обязательной регистрацией их в местных органах власти) не признавала также и иерархическую организацию Церкви [Цыпин, 2006, 422]. Например, в последнем абзаце приговора Московского ревтрибунала на процессе «московских церковников», который проходил в мае 1922 г., объявлялось, что трибунал «устанавливает незаконность существования организации, называемой православной иерархией» (Архивы Кремля, 1997, 212). Следует особо отметить, что советская власть рассматривала любое проявление епископской власти (административной или судебной) как акт противления режиму, церковную контрреволюцию». Это было связано с тем, что богоборческая власть не признавала архиереев правящими в епархиях и регистрировала их только священнодействующими за богослужениями в храмах. Весьма красноречиво о положении архиереев в Ленинграде в середине 1920-х гг. свидетельствовал в своей памятной записке о причине церковной разрухи в 1920-х гг. уже упомянутый выше свящ. М. Чельцов. Он писал, что «епископам приходилось таиться, во всем урезать свое архиерейское служение и, действительно, сводить свои права лишь к богослужению по церквам. Даже всякая написанная на бумаге резолюция была для них опасна, как наглядный акт их правления. И они должны были избегать их и делать назначения устно, или в частном письме давая о них извещения» (Чельцов, 1994, 434).

Сложность архиерейского служения заключалась еще и в том, что архиереи не только были лишены избирательных прав (согласно ст. 65 первой Конституции РСФСР, принятой 10 июля 1918 г., избирательных прав лишались все потенциальные противники советской власти, к которым также были отнесены «монахи и духовные служители церкви и религиозных культов» (История советской конституции, 1957, 85)), но даже не могли пользоваться государственными библиотеками. Чтобы иметь нужную информацию из газет, журналов, литературы, они вынужденно прибегали к помощи тех своих прихожан, которые не имели подобных ограничений (Краснов-Левитин, 1977, 264).

После окончания Гражданской войны весьма широко применяемым средством борьбы со священнослужителями, оставшимися верными канонической церковной власти, являлась их ссылка — преимущественно в суровые северные районы страны. На том этапе применялся декрет ВЦИК от 10 июля 1922 г. об административной высылке, позволявший внесудебным порядком, согласно прилагавшейся к декрету инструкции НКВД, ссылать на срок до трех лет лиц, «пребывание коих в данной местности... представляется по их деятельности, прошлому, связи с преступной средой с точки зрения охраны революционного порядка опасным» [Зеленогорский, 1991, 151–152].

Так, в конце ноября 1924 г. епископ Лука (Войно-Ясенецкий) отправился в свою первую ссылку, местом которой первоначально был назван Енисейск. 7 декабря 1924 г. Енисейский губернский отдел ГПУ постановил вместо суда «избрать мерою пресечения гр. Ясенецкого-Войно высылку в деревню Плахино» в низовьях реки Енисей, в 230 км за Полярным кругом. По воспоминаниям епископа, добравшись с большим трудом до Плахино, он оказался в отведенном ему помещении. «Это была довольно просторная половина избы с двумя окнами, в которых вместо вторых рам были снаружи приморожены плоские льдины. Щели в окнах были ничем не заклеены, а в наружном углу местами был виден сквозь большую щель дневной свет. На полу в углу лежала большая куча снега. Вторая такая же куча, никогда не таявшая, лежала внутри избы у порога входной двери. Для ночлега и дневного отдыха крестьяне соорудили

широкие нары и покрыли их оленьими шкурами. Вблизи нар стояла железная печурка, которую на ночь я наполнял дровами и зажигал... а утром, когда я вставал со своего ложа, меня охватывал мороз, стоявший в избе, от которого толстым слоем льда покрывалась вода в ведре» (Лука Войно-Ясенецкий, 2013, 65).

23 апреля 1930 г. епископ был вторично арестован и отправлен в ссылку в Котлас. «По прибытии в Котлас, — вспоминал владыка Лука, — нас поместили за три версты от него, на песчаный берег Северной Двины, в лагерь, получивший название „Макариха“, состоявший из двухсот бараков, в которых целыми семьями жили „раскулаченные“ крестьяне очень многих русских губерний. Двускатные досчатые крыши бараков начинались прямо от песчаной земли. В них было два ряда нар и срединный проход. Во время дождей через гнилые крыши лились в бараки потоки воды» (Лука Войно-Ясенецкий, 2013, 90). Перед самым переводом еп. Луки в Котлас в Макарихе вспыхнула эпидемия сыпного тифа. В это страшное время на Макарихе каждый день вырывали большую яму, и в конце дня в ней зарывали около семидесяти трупов (см.: (Лука Войно-Ясенецкий, 2013, 91)).

Помимо ссылки другим видами репрессий в отношении священнослужителей, включая иерархов, было тюремное или лагерное заключение. Так, к 1926 г. в Соловецком лагере особого назначения уже находилось 29 православных иерархов, многие из которых до ареста принимали непосредственное участие в решении важных церковных вопросов [Кашеваров, 2017, 37]. Заключение епископы и священники жили отдельно. В основном они привлекались к работам в дневную смену в качестве сторожей или каптеров. До 1929 г. духовенству разрешалось ходить в рясах, не стричь волос и иметь в камерах, где они помещались, лампы и иконы. По замечанию И. М. Зайцева, «духовенство заняло как бы привилегированное положение по отбытию принудительных работ» [Зайцев, 1931, 97].

Если в других лагерях церковные службы всегда находились под полным запретом, любые формы богослужений преследовались, а священнослужители использовались на общих работах, то в Соловецком лагере для богослужений была оставлена маленькая кладбищенская церковь прп. Онуфрия, которая была закрыта после того, как в 1931–1932 гг. последние монахи были вывезены с Соловков [Резникова, 1994, 9–10]. По воспоминаниям Седерхольма, «среди священников не наблюдаются случаи смерти от голода или цинги, так как многие из них получают многочисленные посылки от друзей и близких» (Седерхольм, 1934, 291). Очевидно, что в данном случае речь идет о той помощи, что стремилась оказать паства своим оказавшимся в заключении архиереям, которые формально продолжали занимать свои кафедры вплоть до указа митр. Сергия № 549 от 21 октября 1927 г. Оценивая в целом положение духовенства, заключенного на Соловках, можно сделать вывод о том, что оно выпадало из общего ряда порядков, введенных в карательных учреждениях [Резникова, 1994, 11, 12].

Возвращение епископов в прежние места жизни и деятельности большей частью сопровождалось существенным ухудшением бытовых условий в сравнении с тем временем, когда архиереи пребывали на свободе перед репрессиями. Достаточно еще раз упомянуть, что монастыри, бывшие до революции местами их пребывания, были советской властью упразднены. Например, основным местом пребывания Петергофского епископа Николая (Ярушевича), вернувшегося в Петергоф в марте 1926 г. из трехлетней ссылки в с. Усть-Кулома Коми-Зырянской области, стала комната в коммунальной квартире на втором этаже деревянного дома № 40 по Красному (ныне Санкт-Петербуржскому) проспекту. Член приходского совета Петропавловского собора в Петергофе А. И. Бебутова, являвшаяся обладательницей двух комнат в указанном доме, предоставила одну из них в распоряжение еп. Николая. Угловая комната площадью 26 м² на протяжении 12 лет служила спальней и, по пятницам, — приемной архиерея [Сурков, 2012, 155].

Согласно воспоминаниям церковного историка и публициста А. Э. Краснова-Левитина, путь к храму, где предстояло совершить очередное богослужение, для архиерея зачастую был сопряжен со значительными неудобствами:

«В тесноте переполненных трамваев, с пересадками, чуть не вися на подножках, добирался он до места служения. В лучшем случае удавалось найти извозчика, а еще реже машину. Часто водители, узнав, что надо везти „попа“, отказывались это делать. И несмотря ни на что, он (еп. Николай. — А. К.) всегда был аккуратен, никогда не опаздывал к богослужению, не раздражался и не сетовал. Остряки говорили: „По этим архиерейским часам можно проверять время“» (Краснов-Левитин, 1977, 83).

Иногда после окончания архиерейского богослужения в храме устраивалось скромное чаепитие. Следует отметить, что подобное мероприятие по тем временам могло представляться роскошью, поскольку с января 1929 г. в стране были введены карточки на хлеб (в конце того же года карточный режим распространился почти на все продуктовые товары, что продолжалось до 1936 г.) [Сурков, 2012, 156].

Епископ Мануил (Лемешевский), который после возвращения из ссылки 25 апреля 1928 г. был назначен в г. Серпухов в качестве викария Московской епархии, в быту довольствовался весьма немногим. «Обстановка его покоев, состоявших из двух небольших комнат, была проста». В приемной висела громадная икона свт. Николая, занимавшая весь передний угол. Круглый стол, кресло, шкаф с книгами составляли всю обстановку приемной — и все это, кроме книг, было не его личное, а данное его почитателями. «В келлии бросалось в глаза обилие икон в переднем правом углу над скромным монашеским ложем» [Иоанн Снычев, 1993, 148].

Индустриализация и коллективизация сопровождалась не только закрытием храмов и монастырей, но и новыми репрессивными акциями по отношению к священнослужителям, включая высшую церковную иерархию. Священнослужители, лишённые избирательных прав или ограниченные в отдельных политических и гражданских правах, платили государству с 1930 г. 75% с «нетрудовых доходов», к которым была причислена и плата за отправление культа. Духовенство выселяли из квартир как «лишенцев». Еще с 1928 г. по этой же причине для них была установлена высокая квартплата, которая оставалась такой до 1943 г. включительно [Васильева, 1994, 38].

Весной 1933 г. при проведении в Ленинграде паспортизации населения почти двумстам «неблагонадежным» священнослужителям было отказано. Поэтому город на Неве им пришлось покинуть, в том числе самому Ленинградскому митрополиту Патриаршей Церкви Серафиму (Чичагову) и епископу Сестрорецкому Николаю (Клементьеву), который был освобожден из заключения в 1930 г. Митрополит Серафим, который не устраивал власти своими довольно критичными по отношению к советской действительности политическими взглядами и твердым властным характером в управлении епархией, был вынужден жить в Тихвине, почти в 200 км от Ленинграда. Пребывание митр. Серафима в Тихвине, из которого управлять обширной епархией было весьма затруднительно, послужило причиной отправления его на покой 14 октября 1933 г. Примечательно, что епископу Петергофскому Николаю грозил арест в случае его ночлега в Ленинграде у матери или родственников, поскольку ленинградской прописки он не имел [Сурков, 2012, 202, 203].

20 октября 1933 г. на Ленинградскую кафедру был назначен митрополит Новгородский Алексей (Симанский), бывший одним из деятельных помощников заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского). Сначала митр. Алексей поселился в игуменских покоях Новодевичьего Воскресенского монастыря у Московской заставы, но в 1937 г. был вынужден переехать в Князь-Владимирский собор, где его «резиденцией» стала небольшая комната на колокольне [Одинцов, 2015, 223]. В 1940 г. он поселился на третьем этаже Николаевского Морского собора, ставшего кафедральным. Здесь в одной из комнат был устроен его скромный кабинет. Незатейливое хозяйство вела его сестра Анна [Одинцов, 2015, 239].

Особо следует выделить весьма стесненные условия, в которых проходила деятельность иерархов, состоявших в высшем церковном управлении во второй половине 1920-х — 1930-е гг.

В 1924 г. по распоряжению патр. Тихона на ул. Короленко в подмосковной дачной местности в Сокольниках был арендован небольшой двухэтажный деревянный дом

для архиереев, которые возвращались из ссылки [Вострышев, 1990, 181]. В это здание патриарший местоблюститель митрополит Крутицкий Петр после кончины патр. Тихона был вынужден перенести свою резиденцию из Донского монастыря. Здесь же разместились Московский епархиальный совет и епархиальное управление [Любартович, 2003, 7; Дамаскин Орловский, 1993, 2].

Митрополит Нижегородский Сергей после освобождения из заключения во внутренней тюрьме ГПУ в марте 1927 г. получил разрешение жить в Москве и поселился в доме на ул. Короленко. Яркие впечатления об условиях жизни митр. Сергия оставил побывавший в Москве в ноябре 1928 г. в связи с визитом в Московскую Патриархию митрополит Ковенский и Литовский Елевферий (Богоявленский) в своей книге «Неделя в Патриархии», опубликованной в 1933 г. в Париже. Прежде всего владыка Елевферий отметил скромность обихода в келлии хозяина: «Комната в два окна, при самой простой обстановке: при входе направо — кровать, налево — письменный стол, в святом углу — небольшой киот с различными иконами, тут же недалеко от стены стоит скромного размера книжный шкаф, а на противоположной стене висит телефон. На стене у письменного стола — портрет святейшего патриарха Тихона» (Елевферий Богоявленский, 1995, 192).

По наблюдениям владыки Елевферия, комната большего размера являлась одновременно и приемной для посетителей, и залом заседаний Синода: «Небольшая продолговатая комната в четыре окна. В святом углу с теплой лампадой висит образ Божией Матери. Вдоль, посреди комнаты, стоит длинный, для двенадцати членов Синода, покрытый зеленым сукном стол, при нем двенадцать стульев, при входе вправо у стены — мягкий диван, влево при двух окнах — два небольших столика со стульями при них. За одним в известные часы принимает управляющий Московской епархией архиепископ Филипп, тут же шкафчик с его делами, а за другим занимается правитель дел Синода епископ Питирим, у которого здесь же своя конторка с синодальными делами. В тех же случаях, когда посетителей принимали члены Синода, они размещались по углам комнаты, где ставились маленькие столики, при каждом ставился также стул. Все так скучено, стеснено, что с трудом, чтобы не беспокоить заседающих иерархов, невозможно пройти кому-либо из одной комнаты в другую» (Елевферий Богоявленский, 1995, 193).

Хозяйственные обязанности по обеспечению питанием, поддержанию чистоты и надлежащего порядка в доме несли два человека — келейник митр. Сергия иеродиак. Афанасий и пожилая монахиня одного из Нижегородских женских монастырей (Елевферий Богоявленский, 1995, 193).

Большое неудобство для посетителей Патриархии заключалось в том, что ее здание находилось вдали от центра Москвы, почти в пригороде.

Характерно, что своего транспорта Высшее церковное управление не имело, поэтому для митр. Елевферия, как для почетного гостя Патриархии, пожелавшего участвовать в богослужении в храме блж. Максима Исповедника, келейник митр. Сергия вызвал такси. Поскольку в Москве конца 1920-х гг. этого вида транспорта было мало и такси приходилось отыскивать с большим трудом, возвращаться по окончании службы иерархам пришлось *на трамваях с пересадками*. «Трамваи были переполнены народом, так что иногда с трудом приходилось стоять в них, не говоря уже о сиденье» (Елевферий Богоявленский, 1995, 191).

Митрополит Елевферий присутствовал во время наречения иером. Иоанна (Малинина) во епископа, викария Вятской епархии. «Нареченный — сын бедного сельского псаломщика, с академическим образованием, участвовал по призыву в Мировой войне 1914–1918 гг., был в германском плену, где сам испытал все горести его» (Елевферий Богоявленский, 1995, 192). По замечанию митр. Елевферия, «в отличие от прежнего (дореволюционного. — А. К.) времени, когда среди иерархов были такие, которые искали в епископстве почет и славу и находили их, в новых условиях (советской России. — А. К.) иерархи призываются к великому подвигу — быть впереди всех в страде церковной» (Елевферий Богоявленский, 1995, 192).

К началу 1930-х гг. у учреждений Московской Патриархии, образованных при заместителе патриаршего местоблюстителя митрополите Нижегородском Сергии, появился новый адрес: Бауманский пер., д. 6. (Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы, 2001, 13). Это был построенный в 1913 г. и стоявший по соседству с заводом проволочных изделий одноэтажный деревянный дом с мезонином. В тесном помещении (полезная площадь первого этажа была всего 70 м), разделенном на две изолированные квартиры, не только жил владыка Сергей, но и располагались органы управления Церковью и Московской епархией. Староста храма свт. Николая на Берсеневке В. Н. Кузнецов, который часто бывал в этом митрополичьем доме, вспоминал: «Архиерейский дом стоял в глубине участка и напоминал скорее не городское, а неказистое деревенское жилое строение. Посетитель поднимался по лестницу высокого крыльца и, открыв входную дверь, попадал в прихожую, к которой справа примыкала кухня-трапезная. Обстановка в этой части дома была самая простая, вдоль стен стояли лавки. Дверь налево вела в кабинет владыки» (Краснов-Левитин, 1977, 81). «На Бауманском при митрополите Сергии жил он сам, епископ Питириим, келейник, несколько монахинь, ежедневно принимали как сам митрополит Сергей, так и викарии Московские; останавливались приезжие архиереи, и я в их числе...» — вспоминал святейший патриарх Алексей I в 1948 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 34. Л. 152). Тесное помещение митрополичьего дома не позволяло устроить в нем ни домовую церковь, ни моленную келлию. Поэтому в качестве крестовой патриаршей церкви был избран располагавшийся неподалеку храм Покрова Пресвятой Богородицы в Красном селе, в котором вплоть до его закрытия в 1934 г. митр. Сергей молился и служил, а также совершал монашеские постриги и архиерейские хиротонии [Паламарчук, 1995, 222–223].

К 1939 г. вся организационная структура Церкви была практически разрушена, а патриарший местоблюститель — блаженнейший митр. Сергей — постоянно ожидал ареста. Тогда же московские власти отобрали одну из двух квартир митрополичьей резиденции в Бауманском пер. [Любартович, 2003, 79]. В те годы епископы, как и многие рядовые священнослужители, постоянно держали дома наготове узелок с бельем вследствие угрозы ареста (Краснов-Левитин, 1977, 269).

Бытовые условия и положение епископата в обществе стали в некоторой степени меняться в лучшую сторону лишь после нормализации государственно-церковных отношений, наступившей, как известно, в годы Великой Отечественной войны. Например, 5 сентября 1943 г. резиденция Московской Патриархии была переведена из деревянного дома в Бауманском пер. в новое здание в Чистом пер., в котором с 1922 г. до конца июня 1941 г. жил глава дипломатической миссии Германии в Советском Союзе [Любартович, 2003, 80, 90]. Государство не только публично признало иерархию и иерархический строй Русской Церкви, но и наиболее видные ее архиереи в пропагандистских целях были допущены к участию в деятельности различных представительных советских и международных обществ (Славянского комитета СССР, Всеславянского комитета, Постоянного комитета защиты мира и др.) и особенно широко представлены были в советских и международных миротворческих форумах, конгрессах и конференциях.

Источники и литература

Источники

1. Архивы Кремля (1997) — Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. М.: РОС-СПЭН, 1997. Кн. 1. 600 с.
2. ГАРФ — Государственный архив Российской Федерации. Оп. 2. Д. 34. Л. 152.
3. Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы (2001) — Журнал Московской Патриархии в 1931–1935 годы. М.: Издат. Совет РПЦ, 2001. 272 с.

4. Елевферий Богоявленский (1995) — *Елевферий (Богоявленский), митр.* Неделя в патриархии // Из истории христианской церкви на родине и за рубежом. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. С. 174–295.
5. Известия ВЦИК. 1922. 12 августа.
6. История советской конституции (1957) — История советской конституции: Сборник документов 1917–1957. М: АН СССР, 1957. 551 с.
7. Краснов-Левитин (1977) — *Краснов-Левитин А.* Лихие годы, 1925–1941. Воспоминания. Paris: YMCA-Press, 1977. 460 с.
8. Левитин, Шавров (1996) — *Левитин А., Шавров В.* Очерки по истории русской церковной смуты. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. 670 с.
9. РГИА — Российский государственный архив. Ф. 831. Оп. 1. Д. 21. Л. 163, 164, 164 об.; Д. 25. Л. 1, 4, 4 об.
10. Седерхольм (1934) — *Седерхольм Б.* В разбойном стане. Три года в стране концессий и ЧЕКИ. Рига: STAR, 1934. 307 с.
11. Чельцов (1994) — *Чельцов М., прот.* В чем причина церковной разрухи 1920–1930 гг. // Минувшее. Исторический альманах. М.; СПб.: Феникс, 1994. Т. 17. С. 418–468.
12. Шавельский (1996) — *Шавельский Г., протопресв.* Воспоминания последнего протопрезвитера русской армии и флота. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. Т. 2. 412 с.

Литература

13. Губонин, Мазырин (2012) — *Губонин М.Е., Мазырин А., свящ.* Кифа — Патриарший местоблюститель священномученик Петр, митрополит Крутицкий (1862–1937). М.: ПСТГУ, 2012. 952 с.
14. Васильева (1994) — *Васильева О. Ю.* Русская православная церковь в 1917–1943 гг. // Вопросы истории. 1994. № 4. С. 34–43.
15. Вострышев (1990) — *Вострышев М.* Божий избранник: Крестный путь Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея России. М.: Современник, 1990. 191 с.
16. Дамаскин Орловский (1993) — *Дамаскин (Орловский), иером.* «Я теперь не умру...» // Журнал Московской патриархии. 1993. № 1. С. 20–24.
17. Зайцев (1931) — *Зайцев И. М.* Соловки. Коммунистическая каторга, или Место пыток и смерти. Шанхай: Слово, 1931. 172 с.
18. Зеленогорский (1991) — *Зеленогорский М. Л.* Жизнь и деятельность архиепископа Андрея (князя Ухтомского). М.: Тега, 1991. 334 с.
19. Зыбковец (1975) — *Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в советской России (1917–1921). М.: Наука, 1975. 205 с.
20. Иоанн Снычев (1993) — *Иоанн (Снычев), митр.* Митрополит Мануил (Лемешевский). Биографический очерк. СПб.: Тип. Ивана Федорова, 1993. 302 с.
21. Кашеваров (2017) — *Кашеваров А. Н.* Высшее православное духовенство на Соловках во второй половине 1920-х годов // Арктика: история и современность. Труды Второй международной научной конференции. 19–20 апреля 2017 г. СПб.: Медиапапир, 2017. Ч. 1. С. 35–44.
22. Кашеваров (2005) — *Кашеваров А. Н.* Православная Российская Церковь и Советского государство (1917–1922). М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. 439 с.
23. Лавров, Лобанов и др. (2008) — *Лавров В. М., Лобанов В. В., Лобанова И. В., Мазырин А. В.* Иерархия Русской Православной церкви, патриаршество и государство в революционную эпоху. М.: Русская панорама, 2008. 376 с.
24. Лобанов (2006) — *Лобанов В. В.* Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925). М.: Русская панорама, 2008. 352 с.
25. Мазырин (2006) — *Мазырин А., свящ.* Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920–1930-х годах. М.: ПСТГУ, 2006. 441 с.
26. Лука Войно-Ясенецкий (2013) — *Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп.* Я полюбил страдание. Киев: Св.-Троицкий Ионинский монастырь, 2013. 240 с.
27. Любартович (2003) — *Любартович В. А.* Московские патриархии и митрополичьи резиденции в 1917–1945 годах // Журнал Московской Патриархии. 2003. № 7. С. 62–94.

28. Одинцов (2002) — *Одинцов М. И.* Высокопреосвященнейший Арсений (Стадницкий), митрополит Ташкентский и Туркестанский (1862–1936). Биографический очерк // Церковно-исторический вестник. 2002. № 9. С. 62–117.
29. Одинцов (2015) — *Одинцов М. И.* Патриарх Победы. Жизнь и церковное служение патриарха московского и всея Руси Алексия (Симанского). М.: РОССПЭН, 2015. 487 с.
30. Одинцов (2013) — *Одинцов М. И.* Патриарх Сергей. М.: Молодая гвардия, 2013. 400 с.
31. Паламарчук (1995) — *Паламарчук П. Г.* Сорок сороков. М.: Книга и бизнес, 1995. Т. 3. 586 с.
32. Поповский (2002) — *Поповский М. А.* Жизнь и житие святителя Луки Войно-Ясенецкого, архиепископа и хирурга. СПб.: Сатисъ; Держава, 2002. 509 с.
33. Резникова (1994) — *Резникова И.* Православие на Соловках. СПб.: Мемориал, 1994. 208 с.
34. Сафонов Д. (2019) — *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: Издательский дом «Познание», 2019. 608 с.
35. Сорокин В. (2005) — *Сорокин В., прот.* Исповедник. Церковно-просветительская деятельность митрополита Григория (Чукова). СПб.: Князь-Владимирский собор, 2005. 734 с.
36. Сурков (2012) — *Сурков С. А.* Митрополит Николай (Ярушевич). М.: Общество любителей церковной истории, 2012. 647 с.
37. Фомин (2003) — *Фомин С. В.* Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский). М.: Правило веры, 2003. 1007 с.
38. Цыпин (2006) — *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700–2005). М.: Издание Сретенского монастыря, 2006. 816 с.
39. Шкаровский (1995) — *Шкаровский М. В.* Петербургская епархия в годы гонений и утрат: 1917–1945. СПб.: Лики России, 1995. 206 с.

С. Л. Фирсов

«На закате»: православный приход в посткрепостнической истории Российской империи.

**Рецензия на монографию Алексея Львовича Беглова
«Православный приход на закате Российской империи:
состояние, дискуссии, реформы». (М.: Круглый стол
по религиозному образованию и диаконии, 2021. 1048 с.)**

УДК 659.131.84+271.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_332
EDN ZBIDHN



Аннотация: В статье автор рассматривает фундаментальную монографию доктора исторических наук А. Л. Беглова «Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы», увидевшую свет в конце 2021 г. В монографии, по мнению автора статьи, дается панорамная картина истории русского православного прихода — от эпохи Великих реформ Александра II до революционных потрясений 1917–1918 гг. Автор рассматривает концептуальные подходы А. Л. Беглова к исследуемой им теме, анализируя узловые моменты, связанные с попытками реформировать приход. В статье показано, что основные выводы монографии вполне подтверждаются документально, что попытки политизации приходского вопроса, отсутствие общественного консенсуса и единой воли в конечном итоге закономерно привели к тому, что этот вопрос так и не был успешно разрешен. С другой стороны, автор разделяет мнение А. Л. Беглова о том, что легализация «приходской революции» и ее последствий действительно имела место к весне 1918 г.

Ключевые слова: приход, Православная Российская Церковь, Святейший Синод, Собор, приходская реформа, революция.

Об авторе: **Сергей Львович Фирсов**

Доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры церковной истории Санкт-Петербургской духовной академии, профессор кафедры ЮНЕСКО ФГБОУ ВПО «Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена».

E-mail: sfirsoff@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2542-4489>

Для цитирования: Фирсов С. Л. «На закате»: православный приход в посткрепостнической истории Российской империи. Рецензия на монографию Алексея Львовича Беглова «Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы». (М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2021. 1048 с.) // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 332–340.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Sergey L. Firsov

**“On the Sunset”: Orthodox parish
in the post-serfdom history of the Russian Empire.**

**Review of the monograph by Alexei Lvovich Beglov
“Orthodox Parish at the Decline of the Russian Empire:
Status, Discussions, Reforms”. (M.: Kruglyy stol
po religioznomu obrazovaniyu i diakonii, 2021. 1048 p.)**

UDK 659.131.84+271.2-9

DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_332

EDN ZBIDHN



Abstract: In the article, the author examines the fundamental monograph of Doctor of Historical Sciences A. L. Beglov “Orthodox parish at the decline of the Russian Empire: state, discussions, reforms”, which was released at the end of 2021. In the monograph, according to the author of the article, a panoramic picture of the history of the Russian Orthodox parish is given — from the era of the Great Reforms of Alexander II to the revolutionary upheavals of 1917–1918. S. L. Firsov considers the conceptual approaches of A. L. Beglov to the topic he studies, analyzing the key points associated with attempts to reform the parish. The article shows that the main conclusions of the monograph are fully documented, that attempts to politicize the parish issue, the lack of public consensus and unanimous will eventually naturally led to the fact that this issue was not successfully resolved. On the other hand, the author shares the opinion of A. L. Beglov that the legalization of the “parish revolution” and its consequences really took place by the spring of 1918.

Keywords: Parish, Orthodox Russian Church, Holy Synod, Council, parish reform, revolution.

About the author: **Sergey L’vovich Firsov**

Doctor of Historical Sciences, Professor, Professor of the Department of Church History of St. Petersburg Theological Academy, Professor of the UNESCO Department of the Herzen Russian State Pedagogical University.

E-mail: sfirsoff@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2542-4489>

For citation: Firsov S. L. “On the Sunset”: Orthodox parish in the post-serfdom history of the Russian Empire. Review of the monograph by Alexei Lvovich Beglov “Orthodox Parish at the Decline of the Russian Empire: Status, Discussions, Reforms”. (M.: Kruglyy stol po religioznomu obrazovaniyu i diakonii, 2021. 1048 p.). *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 332–340.

В конце 2021 г. увидела свет монография московского исследователя, доктора исторических наук Алексея Львовича Беглова «Православный приход на закате Российской империи: состояние, дискуссии, реформы», изданная в серии «Церковные реформы» под редакцией доктора богословия прот. Николая Балашова. Публикацию указанной монографии следует признать событием неординарным, прежде всего потому, что впервые в современной отечественной историографии в ней проведен *всесторонний* анализ одного из самых сложных вопросов церковной жизни предреволюционной России — приходского вопроса. Даже более того, автор сумел не только рассмотреть приходской вопрос, но и написать работу об истории православного прихода *in corpore*.

Именно поэтому тема, избранная Алексеем Львовичем Бегловым, безусловно, должна быть признана и актуальной, и важной для церковной исторической науки, поскольку в течение десятилетий, вплоть до начала 1990-х гг., в Советском Союзе изучение прошлого Православной Российской Церкви было изначально предвзятым, преследовало не столько исследовательские цели, сколько цели идеологические, связанные с господствовавшим в стране официальным атеизмом.

В качестве аксиомы советские историки обязательно указывали на то обстоятельство, что, по их мнению, Церковь всегда являлась *лишь* «верным слугой» самодержавной государственности, врагом всех «прогрессивных» начинаний и выступлений передовых деятелей отечественной науки, литературы, публицистики, общественных деятелей. А поскольку самодержавие воспринималось и оценивалось сугубо негативно, то и Церковь, соединенная с ним «симфоническими узами», характеризовалась точно так же. Что именно представляла собой эта «симфония», специально не изучалось, хотя в конце XIX — начале XX вв. многие «нестроения» в отношениях Православной Церкви и Российского государства свидетельствовали об их кризисе. Однако отечественных ученых, вплоть до перестройки, более занимала (если занимала) борьба Церкви с «народными движениями», с революцией, поддержка ее архиереями и священнослужителями светских властей, чем многочисленные вопросы, порожденные синодальной «симфонией», которые волновали православных архиереев, клириков и активных мирян.

На мой взгляд, это наиболее ясно видно при рассмотрении вопроса о реформе православного прихода, полноценного анализа которого до сих пор проведено не было. Работа А. Л. Беглова эту лакуну закрывает. Нельзя сказать, что «приходской вопрос» игнорировался российскими учеными, в постсоветский период получившими возможность без идеологического давления изучать церковно-государственные отношения. Обращались к нему и западные исследователи (например, американский профессор Грегори Фриз, с исследованиями которого А. Л. Беглов хорошо знаком). Но никто из них, насколько мне известно, не смог столь глубоко и всесторонне подойти к названной теме, позволяющей понять, чем являлся приход как социальная структура, почему в его реформировании многие компетентные современники видели одну из принципиальных возможностей реформирования Православной Российской Церкви, считая, что реформы давно назрели и их откладывание *ad calendas graecas* может иметь фатальные последствия.

Впрочем, монография А. Л. Беглова много шире, чем следует из ее названия. Она представляет собой объемное исследование: число страниц в томе — 1048. Собственно, первую часть монографии можно считать своеобразным введением в проблематику, тем более что первая его глава («*Приход старый и новый*») целиком посвящена предыстории вопроса.

Оправдан ли такой подход?

Полагаю, что он может считаться в целом оправданным. Без рассказа о том, что представлял собой приход как в Древней Руси, так и в первые полтора столетия существования синодальной Церкви, вряд ли было бы возможно понять и объяснить причины его кризисного состояния как ко временам Великих реформ императора Александра II, так и в эпоху двух последних царствований. А. Л. Беглов показывает

процесс превращения духовенства в замкнутое сословие, справедливо отмечая, что процесс этот начался в XVIII в. Он также обращает внимание на то, что в веке XIX государственным интересам был подчинен и православный приход.

Особенно важным в этой связи представляется обращение автора к реформе 1808 г., ставшей закономерным результатом государственной политики, направленной на дезинтеграцию прихода и сельской/посадской общины, а также на подчинение духовного сословия (ставшего, по существу, «кастой») государственным интересам. А. Л. Беглов, к сожалению, специально не указывает, что это было закономерно и логично (опять же, с точки зрения общеимперских интересов, откровенно проводимых в жизнь со времен Петра Великого), но показывает на обширном материале, *как это было и к чему привело*. Регламентация приходского хозяйства, получившая свое обоснование в инструкции церковным старостам 1808 г. и приведшая к атрофии приходских институтов, стала новым шагом на пути к всеобщей унификации (тем более, что Российская империя была государством конфессионально пристрастным и ее правители достаточно прочно усвоили мысль о том, что самодержавие не терпит двоевластия ни в чем, включая Церковь). Появление «теневого приходской экономики» в этой ситуации следует признать побочным, но вполне естественным, если не неизбежным последствием политики унификации (или, используя выражение автора, «государственного утилитаризма»).

О том, как эту политику — прилагательно к приходу — пытались изменить, модифицировать, речь идет во второй главе работы («*Приход и приходские преобразования в эпоху Великих реформ и в пореформенный период /1860-е — 1900-е гг.*»). На двухстах сорока страницах А. Л. Беглов последовательно анализирует статистические материалы; проблему реформы прихода в контексте реформ 1860-х гг.; состояние прихода в городе и на селе; приходские попечительства; сословность духовенства в эпоху Великих реформ и в пореформенный период; приход как объект фискальной политики; «приходскую реформу по К. П. Победоносцеву».

В этой же главе автор рассматривает имперское законодательство о православном приходе к началу 1890-х гг. и приходские институты; мнения епархиальных пресвященных о приходских попечительствах; земские проекты переустройства православного прихода; исследовательские и публицистические работы (П. В. Знаменского, прот. Александра Иванцова-Платонова, А. А. Папкова); а также «случай Финляндии»: попытку изменений в жизни прихода на иноконфессиональной окраине империи.

Таким образом, во второй главе А. Л. Беглов затронул самые разные темы, попытавшись всесторонне показать и охватить все аспекты исследуемой им приходской проблемы. Проводя детальный анализ и статистического материала, и публицистических выступлений современников, касаясь «церковной рефлексии» на вопрос о реформе прихода, он осторожно замечает, что «сословность священников в Российской империи на рубеже 1900–1910-х гг. была все еще очень высока», а также что «консолидированное (духовное. — С. Ф.) сословие, как показала полемика вокруг приходского вопроса 1900-х гг., без всякого энтузиазма воспринимало перспективу большего участия прихожан в приходских делах» (с. 172, 173).

Думается, это — чрезвычайно важные замечания, позволяющие лучше разобраться в социально-психологических аспектах приходского вопроса, точнее сказать — в восприятии этого вопроса представителями православного духовенства. Вероятно, иначе и быть не могло, поскольку за многие десятилетия синодальной церковности сформировались специфические традиции отношений священника и пастыря (равно как архиерея и священника), радикально реформировать которые путем создания какого-либо нового законоположения было проблематично. Автор прав, когда пишет о приходской реформе «по Победоносцеву»: «противоречивые полумеры, призванные консервировать существующую ситуацию, не соответствовали политической и общественной обстановке начала XX в.» (с. 213).

В том-то, думается, и заключалась основная проблема: политическая и общественная обстановка в стране диссонировала с той моделью монархической

государственности, которая имела место быть в России, но лишь эту модель тот же К. П. Победоносцев считал единственно возможной, будучи сторонником «унификации» не в меньшей степени, чем синодальный обер-прокурор второй четверти XIX в. граф Н. А. Протасов.

К концу XIX в., в годы правления ведомством православного исповедания К. П. Победоносцева, имперское законодательство, касавшееся прихода, говорило о причте, о церковном старосте, о представителях прихода при освидетельствовании церковных сумм и приходском собрании. Эти четыре институции, как показывает А. Л. Беглов, не могли содействовать «оживлению прихода», о котором чем дальше, тем больше говорила православная общественность, церковные публицисты и исследователи. Проблема, на мой взгляд, в том и состояла, что реформа прихода была прочно увязана с общецерковными реформами, а эти последние — с демонтажем синодальной системы, то есть с «переформатированием» «симфонических отношений», существовавших между Церковью и царством. По большому счету, подобного «переформатирования» не желали и члены Св. Синода, искренне считавшие, «что право выступать с какими-либо предложениями о церковных преобразованиях принадлежит только ему».

А. Л. Беглов показывает это, говоря, среди прочего, о земских проектах. Как мне представляется, не следует также забывать, что подобные проекты, равно как и публицистические выступления русских церковных писателей (будь то Д. Ф. Самарин или А. А. Папков) не могли быть востребованы светской (имперской) властью еще и потому, что церковные вопросы/интересы не являлись для нее приоритетными. Автор настоящей работы, судя по представленным материалам, это прекрасно понимает.

Основная глава монографии А. Л. Беглова — третья («Приходская проблема в 1903–1916 гг. и попытки реформ»). Не преувеличивая, можно сказать, что сама по себе эта глава вполне может претендовать на то, чтобы быть представленной в качестве полновесной монографии. И дело не только в ее объеме (478 страниц). Дело в том, что в этой главе в развернутой форме представлены все основные моменты обсуждения приходского вопроса: его предыстория накануне и в годы Первой российской революции 1905–1907 гг.; рассмотрение в «Отзывах епархиальных преосвященных» 1905–1906 гг.; рассмотрение в работах Предсоборного присутствия 1906 г.; анализ деятельности Особого совещания для выработки проекта о православном приходе 1907 г.; судьба приходского устава в первые послереволюционные годы (1908–1911 гг.); обсуждение в публицистических сочинениях и научных работах 1908–1912 гг.; думские законопроекты; политическая борьба в 1911–1915 гг. (во время руководства духовным ведомством В. К. Саблера); наконец, преобразования в конце 1916 — начале 1917 гг., связанные с именем митрополита Петроградского Питирима (Окнова).

Автор скрупулезно изучил все основные предложения по реформированию православного прихода, выдвигавшиеся заинтересованными современниками, а также их критику, роль, значение и инициативы в приходском вопросе обер-прокуроров Св. Синода — П. П. Извольского, С. М. Лукьянова, В. К. Саблера, А. Н. Волжина. На огромном фактическом материале он доказал и показал, что именно финансовое бремя, лежавшее на приходах империи, особенно часто вызывало конфликты между прихожанами и священниками, что чем дальше, тем больше давал о себе знать кризис территориальности православного прихода. Постоянно подчеркивая пагубность нерешенности приходского вопроса для Православной Российской Церкви, А. Л. Беглов справедливо, на мой взгляд, отметил, что вопрос о соборной реформе возник в переписке митрополита Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), С. Ю. Витте и К. П. Победоносцева «как следствие вопроса о приходской реформе» (с. 346). Следует признать верным и замечание исследователя о том, что приходской вопрос начиная с весны 1905 г. обсуждался в основном в трех аспектах: возможности выбора духовенства прихожанами, возможности распоряжения ими церковным имуществом и обеспечения клириков устойчивым содержанием (с. 352).

О том, как шло это обсуждение, А. Л. Беглов и рассказывает в связи с разными темами, выше отмеченными, в третьей главе. В некоторой степени его рассказ можно назвать и своеобразным очерком истории духовного сословия, но только в некоторой. Он умело показывает, что вопрос о приходской реформе — много шире и серьезнее «материального аспекта» (то есть вопроса о материальном обеспечении клириков). А. Л. Бегловым воссоздается, выражаясь его же словами, долговременная динамика приходской полемики. И это последнее, полагаю, следует отнести к несомненным его достижениям.

Так, проанализировав «Отзывы епархиальных архиереев», автор доказал, что значительное их число было сторонниками допуска прихожан к распоряжению церковными средствами, хотя приходская реформа мыслилась ими «как процесс, который должен был начаться незамедлительно и идти вместе с другими церковными преобразованиями, поддерживая их и получая поддержку от них» (с. 428). При этом он вынужден был признать, что не имеет ответа на вопрос о том, как были связаны мнения архиереев и их готовность непосредственно начать дело приходской реформы (с. 430).

На мой взгляд — в лучшем случае опосредованно. Русские епископы были людьми своего времени и своего сословия, неразрывно связанными с тем, что условно можно назвать «синодальной повседневностью». Рассуждать о ее изменении — это одно, изменять — совершенно другое. Удивительно хотя бы то, что архиереи нашли в себе силы заговорить о проблемах. Большого от них и требовать, к сожалению, было бы трудно. Впрочем, это отдельная тема, скорее имеющая отношение не к проблемам церковного реформирования начала XX в., а к социально-психологическим аспектам восприятия этих проблем в среде православных иерархов.

Замечательно подробно рассмотрен А. Л. Бегловым приходской вопрос в работах Предсоборного присутствия, IV отдел которого сформулировал цель приходской реформы как возрождение прихода в качестве церковной общины. Он показал, что большинство членов Присутствия желало реформировать приход «на основании синтеза иерархического и общинного начал с предоставлением общине прав самоуправления под контролем иерархии» (с. 546). Однако успех мог быть достигнут только в случае скорого созыва Собора, который, как известно, так и не был созван. Инициативу перехватила синодальная бюрократия. Думается, что подобный сценарий в тех условиях был единственно возможным: надежда на Собор таяла по мере подавления революции и восстановления — хотя бы относительного — порядка, то есть прежних форм управления Церковью.

В этой связи показательно, что, по мнению А. Л. Беглова, деятели IV отдела Предсоборного присутствия, который и рассматривал приходской вопрос, во многом не осознавали «той социальной реальности, которая порождала приходские и, шире, церковные проблемы начала XX в., а потому не могли предложить действительно эффективные пути их решения» (с. 473). К сожалению, не только деятели IV отдела были лишены подобного осознания, но и абсолютное большинство православных архиереев и иереев. «Осознавало» же подавляющее меньшинство, одним из которых, к слову, был В. О. Ключевский, призванный к участию в работах Предсоборного присутствия, но так и не приехавший в С.-Петербург. 22 октября 1906 г., в дневнике, он жестко констатировал: «Русской Церкви, как христианского установления, нет и быть не может; есть только рясофорное отделение временно-постоянной государственной охраны». Подобное мнение, по понятным причинам, деятели Предсоборного присутствия разделять не могли. Тем более что, по мнению самого А. Л. Беглова, с 1907 г. стала просматриваться тенденция политизации приходского вопроса, которая достигла своего апогея в 1916 г. (см.: с. 580).

Возвращаясь к монографии, следует вновь отметить проведенный А. Л. Бегловым детальный анализ докладов и статей церковных публицистов и исследователей — знатоков приходского вопроса: Н. Д. Кузнецова, Л. А. Тихомирова, И. С. Бердникова, М. А. Новосёлова и некоторых других. Его реконструкция «приходской полемики» позволяет понять не только, чем представления «правых» отличались

от представлений «либералов», но также и то, что подобное «идеологическое» деление прилагательно к приходскому вопросу не всегда возможно и должно быть признано в некоторой степени условным. Нельзя забывать и того, что некоторые публицисты рисовали портрет «идеального» (с их точки зрения) устройства прихода, не всегда ясно представляя, насколько сей «идеал» возможен в условиях реального времени. Однако, на мой взгляд, важнее отметить иное обстоятельство, показанное в работе: при разработке собственно синодальных проектов «права прихожан, поле их самостоятельности неуклонно сужались», все более отчетливо проводился «институтный» взгляд на православный приход. Причина этого выявлена А. Л. Бегловым достаточно четко: «консервация порядка управления церковной собственностью в приходе указывала на то, что он должен был оставаться финансовым донором, а не самостоятельно действующей „церковной единицей“» (с. 747). Ничего нового и удивительного, добавлю от себя, в этом не было: в условиях синодальной «симфонии» это являлось скорее закономерностью, чем каким-либо «нарушением» порядка церковных форм и методов управления.

В связи со сказанным попытки проведения приходских преобразований в последние месяцы существования самодержавной государственности в России заслуживают отдельного изучения и анализа. Понимая это, А. Л. Беглов и завершил третью главу обзором деятельности правительства Б. В. Штюмерера и имевшего скандальную репутацию митр. Питирима (Окнова). В сложных внутривластных условиях «вопрос о приходе оказывался включен в политическую линию правительства по установлению благожелательных отношений с народным представительством» (с. 750). Более того, как пишет автор, «приходский вопрос или отдельные его элементы оставались в политической программе правительства на протяжении всего года» (с. 798).

Показательно и то, что приходской вопрос вызвал новое противостояние Св. Синода и Государственной Думы. А. Л. Беглов на примерах показал и, главное, доказал, что центральным вопросом противостояния были границы компетенции народного представительства в церковной сфере. Конечно, автор прав, когда резюмирует: «разобщенность общества в последний год Российской империи достигла своего максимума» (С. 809), но дело, думается, было не только в этом. Проблема заключалась в том, что многоконфессиональная / многопартийная Дума с точки зрения синодальных членов не имела права решать церковные дела, в то время как депутаты имели по этому поводу совершенно иное мнение. Ситуацию могла изменить ликвидация прежней синодальной модели в ее петровском варианте. Однако как эту «ликвидацию» проводить (и проводить ли) в тех условиях, ни синодалы, ни сочувствовавшие делу приходской реформы думцы не знали. В результате сложилось парадоксальное положение, разрешенное революцией 1917 г.

Революционным пертурбациям посвящена заключительная, четвертая глава работы А. Л. Беглова («1917–1918: приход между „приходской революцией“ и „канонической реставрацией“»). В определенном смысле эту главу можно считать своеобразным «послесловием» к основному тексту, в котором А. Л. Беглов достаточно кратко говорит о «приходской революции» весны-лета 1917 г.; о попытках священноначалия ее обуздать; о приходском вопросе на Священном Соборе 1917–1918 гг.; и о православном приходе в советский период. Он совершенно верно указывает, что «приходская революция» была существенным элементом революции церковной, повторяя аналогичные события 1905 г., но имея другой размах (с. 814). Прежде всего он имеет в виду резкую активизацию столкновений прихожан с причтами, которые не характеризует (и справедливо) как проявление «антиклерикальных» настроений. Последние, конечно, имели место, но в данном случае корень проблемы следовало искать в другом — в указанной выше «приходской революции».

Лаконично пишет А. Л. Беглов о том, как пытался реагировать на нее Предсоборный совет, V отдел которого занимался проблемой «благоустройства прихода», а VII, среди прочего, рассматривал вопрос о приходском имуществе. Не разбирая подробно причины консервативности Собора, автор лишь констатировал, что принятый им

«приходский устав имел определенную консервативность в сравнении с предшествовавшими проектами. Собор сохранил территориальный принцип формирования прихода, ставивший под сомнение еще в конце XIX в., и отверг тщательно проработанную процедуру, которая позволяла учесть мнение прихожан при назначении в приход члена причта, делала принятие такого решения прозрачным. <...> Собор после нескольких драматических раундов голосования остановился на компромиссной идее о необходимости существования в приходе двух собственников имущества и двух юридических лиц, которая восходила к проекту Предсоборного присутствия и первым синодальным редакциям приходского устава» (с. 860).

Думается, следовало бы сказать несколько слов о том, почему голосование оказалось «драматичным» и что заставило соборян остановиться на принятии «консервативного» приходского устава. Понятно, что это не входит в основные задачи, которые ставил перед собой в данной работе А. Л. Беглов, но все-таки указанное пояснение содействовало бы лучшему пониманию «консервативности» членов Предсоборного присутствия и других участников решения приходского вопроса эпохи Первой российской революции.

Завершая исследование, А. Л. Беглов касается принципиального, на мой взгляд, момента, когда обращает внимание на то, что весной 1918 г. произошла легализация «приходской революции» и ее последствий. «Новые власти, — подчеркивает автор, — *невольно способствовали* этому — гонениями на Церковь и своим законодательством. Тем самым легализация „приходской революции“ стала возможна именно в условиях гонений; в ситуации мирного существования Церкви ее последствия были бы сильно ограничены, как это видно из проектов Священного Собора 1917–1918 гг. Однако именно самоуправление прихожан, ставшее следствием „приходской революции“, позволило Русской Церкви пережить первый натиск большевистских гонений 1920-х гг. и противостоять обновленческому расколу» (с. 866; со ссылкой на монографию А. Г. Полякова). Советская власть осознала свой просчет и в годы «великого перелома» нанесла удар по приходскому возрождению (с. 868).

Подчеркивая тезис о самоуправлении прихожан, А. Л. Беглов, со ссылкой на Г. Фриза, пишет, что, по оценкам последнего, до 2/3 священников, служивших к концу 1920-х гг., не были выходцами из духовного сословия (с. 867). К сожалению, согласиться с сим сенсационным заявлением уважаемого профессора достаточно проблематично: получается, что всего за 10 лет «кадровый состав» прежнего православного духовенства удивительным образом обновился. А куда исчезли прежние десятки тысяч (почти 50 тыс. священников на 1913 г.)?

Вопрос остается без ответа, даже с учетом репрессий времен Гражданской войны и вынужденной эмиграции нескольких сотен православных клириков.

Полагаю, что дело было не в сенсационном «обновлении», а в «приходской революции» как таковой, заставившей православных пастырей по-новому взглянуть на свои отношения к приходскому вопросу в целом и к прихожанам в частности. А. Л. Беглов абсолютно прав, когда указывает, что после Февраля 1917 г. «прихожане явочным порядком реализовали ту реформу, о которой так долго говорили энтузиасты приходского вопроса». Миряне стали распоряжаться церковно-приходским имуществом, отстранять и выбирать членов причта.

Последнее, как справедливо замечает автор, и запустило процесс разрушения духовного сословия. Правда, по мнению А. Л. Беглова, процесс этот завершился в 1920-е гг. Если под разрушением понимать ликвидацию сословной замкнутости, то, безусловно, 1920-е гг. следует признать важной вехой на пути к уничтожению духовного сословия *как сословия*. Если же, вслед за Г. Фризом, говорить о тотальном (на две трети!) «обновлении» священнического корпуса, то едва ли. Получается, что в условиях беспримерных гонений на Церковь и веру, с учетом непрерывно сокращавшегося числа приходов и ликвидации священнических мест, священниками решили стать сотни (если не тысячи) представителей иных сословий. Следует определиться.

Подводя итоги проделанной А. Л. Бегловым огромной работы, следует отметить, что ее объем создает некоторые трудности при чтении; в некоторых местах работа напоминает обширную справку, от сокращения которой общий контекст никак не пострадал бы. Бросается в глаза и явная непропорциональность глав. Понятно, что все это — «технические мелочи», никак не влияющие на общую исключительно высокую оценку этой замечательной книги.

Следует особо отметить материалы, включенные А. Л. Бегловым в «Приложения». Они имеют самостоятельную ценность, помогая заинтересованному читателю лучше понять динамику развития православных приходов Российской империи в последние 50 лет ее существования, рост числа священников «епархиального ведомства», среднее число верующих, приходившееся на одного священника, среднюю площадь православного прихода и многое другое. Материалы «Приложения» можно назвать энциклопедическими справками, без которых многие факты, приводимые в работе, выглядели бы менее убедительно.

В целом, не будет преувеличением сказать, что монография Алексея Львовича Беглова вносит существенный вклад в изучение истории Православной Российской Церкви синодального периода, что она написана с глубоким и всесторонним знанием источников и литературы, а ее автор должен быть признан лучшим (на сегодняшний день) знатоком одного из сложнейших вопросов — вопроса о состоянии православного прихода Православной Церкви эпохи «заката» Российской империи.

А. А. Кострюков

**Портрет архипастыря на фоне эпохи.
Рецензия на книгу: Д. В. Павлов. «„До смерти я буду
призывать вас к молитве“. Жизнь и служение
митрополита Гурия (Егорова)». М.: ПСТГУ, 2021**

УДК 659.131.84 +271.2-726.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_341
EDN ZNFEAC



Аннотация: Биографии церковных деятелей являются важной частью историографии. Очень часто через подробное жизнеописание можно понять и оценить важные исторические события. В 2021 г. вышла книга Д. В. Павлова, посвященная жизни и деятельности митр. Гурия (Егорова). Этот иерарх был известен и как просветитель, и как деятель катакомбного движения, и как деятельный архиерей, занимавший несколько архиерейских кафедр. Д. В. Павлов осветил разные аспекты жизни служения митр. Гурия. Среди них организация церковного братства в Санкт-Петербурге, исповеднический подвиг, помощь подвижникам, притесняемым государством. Автор изучил имеющиеся исследования, посвященные жизни митрополита, провел исследования в ряде архивов — в Государственном архиве Российской Федерации, в Российском государственном архиве новейшей истории, архиве ФСБ, архивах Беларуси, Украины, Узбекистана, Киргизии и др. Автор ввел в научный оборот целый ряд новых документов и источников личного происхождения. О новом исследовании Д. В. Павлова рассказано в рецензии.

Ключевые слова: Д. В. Павлов, митрополит Гурий (Егоров), Русская Православная Церковь, репрессии, духовенство, архиерейское служение, катакомбное движение, биография, архивы.

Об авторе: **Андрей Александрович Кострюков**

Доктор исторических наук, кандидат богословия, главный научный сотрудник Отдела новейшей истории Русской Православной Церкви, профессор кафедры общей и русской церковной истории и канонического права Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: a.kost@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4334-1035>

Для цитирования: Кострюков А. А. Портрет архипастыря на фоне эпохи. Рецензия на книгу: Д. В. Павлов «„До смерти я буду призывать вас к молитве“. Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова)». М.: ПСТГУ, 2021 // Христианское чтение. 2022. № 4. С. 341–345.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE
[Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 4

2022

Andrey A. Kostryukov

Portrait of the Archpastor against the Background of the Epoch.
A Review of D. V. Pavlov, “Until death, I will call you to pray”.
The Life and Ministry of Metropolitan Gury (Egorov).
Moscow: St. Tikhon’s University, 2021

UDK 659.131.84 +271.2-726.2-9
DOI 10.47132/1814-5574_2022_4_341
EDN ZNFEAC



Abstract: Biographies of church figures are an important part of historiography. Very often, through a detailed biography, you can understand and evaluate important historical events. In 2021, a book by D. V. Pavlov was published, dedicated to the life and work of Metropolitan Gury (Egorov). This hierarchy was known both as an educator, as a leader of the catacomb movement, and as an active bishop who occupied several episcopal cathedras. D. V. Pavlov highlighted various aspects of the life of Metropolitan Gury’s ministry. Among them are the organization of a church brotherhood in St. Petersburg, a confessional feat, and assistance to ascetics oppressed by the state. The author studied the available research on the life of the metropolitan, conducted research in a number of archives – in the State Archive of the Russian Federation, in the Russian State Archive of Modern History, the FSB archive, archives of Belarus, Ukraine, Uzbekistan, Kyrgyzstan, and elsewhere. The author has introduced into scientific circulation a number of new documents and sources of personal origin. D. V. Pavlov’s new research is described in the review.

Keywords: D. V. Pavlov, Metropolitan Guriy (Egorov), Russian Orthodox Church, repression, clergy, episcopal ministry, catacomb movement, biography, archives.

About the author: Andrey Alexandrovich Kostryukov

Doctor of Science in History, Candidate of Theology, Main Staff Scientist of the Department of the Russian Orthodox Church History, Professor of the Department of General and Russian Church History and Canon Law at St. Tikhon Orthodox University for the Humanities.

E-mail: a.kost@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4334-1035>

For citation: Kostryukov A. A. Portrait of the Archpastor against the Background of the Epoch. A Review of D. V. Pavlov, “Until death, I will call you to pray”. *The Life and Ministry of Metropolitan Gury (Egorov)*. Moscow: St. Tikhon’s University, 2021. *Khristianskoye Chteniye*, 2022, no. 4, pp. 341–345.

В истории нередки случаи, когда человеческая жизнь ярко и отчетливо отражает все события, выпавшие на долю поколения. Именно поэтому помимо летописей и хронографов, документов и писем важную роль в историографии всегда играли жизнеописания современников. Очень часто именно через жизнеописания мы узнаём и о важных событиях церковной истории. К категории жизнеописаний, дающих сведения не только об интересном человеке, но и о церковной жизни целой эпохи, относится и книга Д. В. Павлова «„До смерти я буду призывать вас к молитве“. Жизнь и служение митрополита Гурия (Егорова)».

Личность митр. Гурия (в миру Вячеслава Михайловича Егорова) представляет особый интерес по целому ряду причин. Ему было суждено пережить самые разные времена — от церковного благоденствия предреволюционных десятилетий до окончания хрущевских гонений. При этом жизнь этого пастыря, а затем архипастыря, была настолько насыщена событиями, что их, наверное, хватило бы на несколько жизней.

В книге Д. В. Павлова подробно рассматриваются самые разные аспекты служения преосвящ. Гурия. При этом автор исследования прекрасно понимает контекст этой непростой эпохи. Например, излагая служение владыки во главе епархий, Д. В. Павлов подробно анализирует обстановку в них, а также приводит информацию о политике коммунистического государства в этот период. Стремясь изложить жизненный путь архипастыря, автор книги постарался осветить его неизвестные и малоизвестные подробности. Исследователь справедливо отмечает, что, несмотря на имеющиеся жизнеописания митр. Гурия, составленные его духовными детьми, архиерейский период служения владыки исследован недостаточно. Д. В. Павлов постарался восполнить этот пробел. Из девяти глав монографии архиерейскому служению преосвящ. Гурия посвящено семь.

В своем исследовании автор не только опирался на ранее проведенные исследования, но и внимательно изучил имеющиеся документы. Массив изученных исследователем архивных материалов огромен. Автор работал с документами Государственного архива Российской Федерации, Российского государственного архива новейшей истории, Центрального государственного архива Санкт-Петербурга, архива ФСБ, Национального архива Республики Беларусь, с архивами Украины, Узбекистана, Киргизии. Были исследованы документы церковных архивохранилищ — Московской Патриархии, Санкт-Петербургской духовной академии, Троице-Сергиевой лавры, Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Исследователю удалось поработать и с архивами епархий, в которых служил преосвящ. Гурий. Также использован целый ряд личных архивов. В результате введено в научный оборот множество неопубликованных материалов.

Книга построена по хронологическому принципу, который представляется правильным — тематический принцип в таком жизнеописании привел бы к путанице и увел бы читателя от основной линии исследования. Хронологический принцип позволяет нам вслед за автором прожить жизнь митр. Гурия, понять его духовный путь, сопережить вместе с ним славу и трагедию Церкви. Нет необходимости подробно пересказывать главы книги, скажем лишь, что они охватывают весь жизненный путь владыки. Первая глава посвящена юности будущего митрополита, его духовному становлению и служению в священном сане. Следующие семь глав касаются архиерейского служения владыки на разных кафедрах, начиная с Ташкентской и заканчивая Симферопольской. Последняя глава рассказывает о наиболее известных духовных чадах митр. Гурия. Интересны и приложения к книге. Это дневники и письма архим. Гурия, написанные им в заключении и ссылке в 1922–1923 гг., а также дневник путешествия архипастыря на Кавказ в 1949 г. В приложениях приведены некоторые проповеди архипастыря и воспоминания о нем.

Большую ценность представляют и найденные автором фотографии (в книге их более трехсот), относящиеся к жизни архипастыря, а также фотокопии документов и страниц дневника иерарха.

Обращает на себя внимание, что автор исследования постарался не скрывать неприятных моментов в жизни архипастыря, показал, что он шел за эпохой, за ее печальными реалиями, когда архиереев заставляли служить молебны о здравии Сталина и подписывать поздравления в его адрес (с. 406).

В целом, по страницам книги можно проследить несколько аспектов жизни архипастыря.

Прежде всего, через призму жизнеописания митр. Гурия автор знакомит читателя с опытом православной святости, которая цвела в Русской Церкви накануне революции и не угасла в годы гонений. Жизнь митр. Гурия была связана с великими подвижниками с самого детства. Напомним, что родился он в мещанской семье, рано осиротел, воспитывался в семье своего дяди. В благочестивой семье Егоровых бывал св. прав. Иоанн Кронштадтский. Впоследствии на духовную жизнь архипастыря оказали влияние священноисповедник Георгий Коссов, прозорливые оптинские старцы Анатолий (Потапов) и Нектарий (Тихонов), посоветовавшие юноше выбрать монашеский путь.

После революционной катастрофы в числе близких знакомых о. Гурия оказались мученики и исповедники, прежде всего сщмч. Вениамин Петроградский, под руководством которого он и служил. Причислен к лику святых и родной брат митр. Гурия — прпмч. Лев (Егоров), расстрелянный в 1937 г.

Другой аспект деятельности митр. Гурия, красной нитью проходящий через книгу, — его миссионерское служение, направленное прежде всего на тех, кто являлся христианином скорее внешне, чем внутренне. Еще в юности братья-монахи Гурий и Лев решили «идти в народ», то есть обратились с проповедью к рабочим и беднякам петроградских окраин. Успехи подвижников были столь велики, что митр. Антоний (Храповицкий) даже сказал однажды: «Вся Россия знает братьев Егоровых» (с. 26). Как и сщмч. Вениамин Петроградский, о. Гурий понимал, что богослужение должно играть и просветительскую роль, должно быть понятно людям. Некоторые песнопения исполнялись в Петрограде на русском языке, сам о. Гурий перевел на русский язык канон праздника Рождества (с. 41). Братья боролись и с обновленческим расколом, сутью которого было отнюдь не миссионерство, а поддержка коммунистической власти и борьба с «церковной контрреволюцией». Во многом именно Александро-Невское братство, созданное о. Львом и о. Гурием, помешало обновленцам захватить Петроград (с. 57).

В последующие годы архипастырь продолжал свою просветительскую деятельность. Известно, например, что в 1950-е гг. он по вечерам после богослужения проводил беседы с народом, учил паству молитве (с. 590). «Стяжать молитву — мое главное пожелание», — говорил преосвященный в проповеди (с. 622).

Очень важно, что миссионерский аспект служения митр. Гурия тесно сопрягается с опытом святости. Митрополит не только испытал влияние подвижников, но впоследствии и сам стал влиять на их судьбу и способствовать их более плодотворному служению. Находясь на Ташкентской кафедре, архипастырь привлекал к служению на больших приходах наиболее молитвенных пастырей. По настоянию еп. Гурия в кафедральном Успенском соборе Ташкента стал служить прп. Серафим (Романцов), впоследствии переехавший в возрожденную при немецкой оккупации Глинскую пустынь. Преосвящ. Гурий привлек к служению о. Бориса Холчева, впоследствии известного старца, а также архим. Ермогена (Голубева), который впоследствии стал архиереем и ревностным защитником Церкви.

В книге нашли отражение и страдания самого о. Гурия, которому довелось пройти и через тюрьму, и через ссылку. «Заключение дано мне для внутреннего очищения», — оценивал исповедник свои беды (с. 59).

Книга Д. В. Павлова будет интересна и исследователям церковного подполья. Хорошо известно, что архим. Гурий (Егоров) долгое время руководил нелегальной общиной в Средней Азии и вышел на открытое служение только в годы войны. Многие из духовных детей архим. Гурия впоследствии стали монахами. Но не менее

интересно, что в 1950-е гг. преосвященный вел себя иначе и создавал препятствия служившему в Чернигове катакомбному пастырю прот. Александру Макову, причисленному к лику святых Русской Зарубежной Церковью (с. 602–603).

Отдельное направление деятельности владыки — административная работа. Именно архим. Гурий стал первым настоятелем Троице-Сергиевой лавры, открывшейся в 1945 г. За четверть века, с 1920 по 1945 г., Лавра была доведена до ужасающего состояния и «представляла что-то среднее между огромной коммунальной квартирой и музеем религии и атеизма». Храмы и здания находились в полуразрушенном состоянии, стекла в Успенском соборе были выбиты, пол был покрыт снегом и льдом, не говоря о грязи, которую не убирали с момента закрытия собора (с. 169, 172). Именно о. Гурию и пришлось восстанавливать обитель, с помощью прихожан Ильинской церкви приводить собор в должное состояние, но главное — собирать монахов. Это было началом административного служения. Впоследствии, находясь на архиерейских кафедрах, владыка Гурий продолжал укреплять Церковь, ходатайствовал об открытии храмов и по мере сил пытался препятствовать их закрытию в поздние сталинские годы и в период хрущевского правления.

Хотя судьбам духовных детей, учеников и последователей митрополита посвящена отдельная глава, их судьбы «сквозят» через всю книгу. Среди духовных детей владыки, а также тех, кто испытал его духовное влияние, было немало интересных людей, например митр. Иоанн (Вендланд), архиеп. Михей (Хархаров), еп. Стефан (Никитин).

Книга получилась объемной, более 1200 страниц, но поскольку написана она живым и легким языком, затруднений у читателя не вызовет.

В руках исследователей появился теперь замечательный труд, который будет полезен как почитателям памяти митр. Гурия (Егорова), так и всем, кто интересуется историей Русской Церкви в XX в.

ВНИМАНИЮ АВТОРОВ

Статьи для публикации принимаются только в электронном виде.

Все статьи проходят обязательное двойное слепое рецензирование.

Перед подачей статьи на официальном сайте журнала <https://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading> необходимо ознакомиться с требованиями к рукописям и способом подачи статьи.

Вся информация —
на официальном сайте журнала
<https://scientific-journals-spbda.ru/christian-reading>

и официальном сайте Издательства
Санкт-Петербургской Духовной Академии
<http://izdat-spbda.ru>

Учредитель журнала:
Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

№ 4, 2022

Научный журнал

ISSN 1814-5574 (Print)
ISSN 2686-908X (Online)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзоре)
Свидетельство о регистрации ПИ ФС77-39711 от 7 мая 2010 года

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»
по группам специальностей:

26.00.01 – Теология (теология) (с 28.12.2018),
5.6.1. – Отечественная история (исторические науки) (с 01.02.2022),
5.7.2. – История философии (философские науки) (с 01.02.2022)

Журнал индексируется в базе данных European Reference Index
for the Humanities and the Social Sciences (ERIH PLUS)

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 P22-218-0390

Рекомендовано к публикации
Научным советом Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви
Выписка из Протокола №1 (21)-л от 26.09.2022 г.

Журнал выходит четыре раза в год

Адрес редакции и издательства:
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17. Издательство СПбДА
Тел.: +7 (991) 040-45-88.
Эл. почта: christian-reading@spbda.ru

Главный редактор: епископ Петергофский Силуан
(Никитин Сергей Сергеевич)
Заместитель главного редактора:
протоиерей Константин Александрович Костромин
Корректор: О. Б. Рыбакова
Верстка: Н. Н. Пимшина
Дизайн обложки: Константин Пешков

Подписано в печать: 19.10.2022. Дата выхода в свет: 01.11.2022.
Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.
Объем журнала: 28,77 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.
Заказ № 100. Тираж 250 экз.